



**T.C.
YALOVA ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ**

**FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ BİLİM DALI**

**NİLÜFER GÖLE’NİN ÇALIŞMALARINDA DİN OLGUSU VE
ÖTEKİLEŞTİRMENİN YORUMU**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Nihal SİCAKYÜZ

DANIŞMAN: Doç. Dr. Yeliz OKAY

**YALOVA
HAZİRAN 2023**



T.C.
YALOVA ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ BİLİM DALI

NİLÜFER GÖLE’NİN ÇALIŞMALARINDA DİN OLGUSU VE
ÖTEKİLEŞTİRMENİN YORUMU

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Nihal SİCAKYÜZ
218108031

DANIŞMAN: Doç. Dr. Yeliz OKAY

YALOVA
HAZİRAN 2023

ETİK BEYAN

Yalova Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Tez/Proje Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım “Nilüfer Gölü’nün Çalışmalarında Din Olgusu ve Ötekileştirmenin Yorumu” başlıklı bu tez çalışmada; tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlâk kurallarına uygun olarak sunduğumu, tez çalışmada yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi, kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı, bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu bildirir, aksinin tespiti halinde doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi taahhüt ve beyan ederim.

Nihal SİCAKYÜZ

ÖNSÖZ

İlim öğrenmenin yaşı yoktur. Bu yüzden ki içimde ukde kalan yüksek lisans eğitimimi - yaş kemale ermiş olsa da - yapmaya karar verdiğimde bana destek olan eşime ve oğluma öncelikle teşekkür ederim.

Tez yazma sürecinde bilgi ve deneyimin ne kadar önemli olduğunu bir kez daha idrak ettim. Bu anlamda duygu ve düşünce dünyamın oluşmasında katkıda bulunan annem ve babam başta olmak üzere çocukluğumdan beri öğrenmenin heyecanını birlikte yaşadığım kardeşlerime ve SUFRACI ailesine, tez yazma sürecinde yaptığımız mütalaalarla araştırma konusunu test etme imkânı bulduğum arkadaşlarıma şükran duygularımı iletirim.

Yüksek lisans eğitimim sırasında naifliği ve rehberliği için ilk danışman hocam Dr. Neslihan ER'e, tez konusunun zihnimde oluşması hususunda yönlendirmeleri için Doç. Dr. Fatma BAYNAL'a ve ömrünü ilme adayan, araştırmalarımnda fikirlerinden yararlandığım tüm ilim erbabına teşekkür eder, saygılarımı sunarım.

Tez yazma sürecinde anlayışı, yardımı ve her şeyden öte yüksek enerjisiyle destek olan, zorlaştırmayan kolaylaştıran danışman hocam Doç. Dr. Yeliz OKAY'a teşekkürü bir borç bilirim.

Haziran 2023

Nihal SICAKYÜZ

İÇİNDEKİLER

ETİK BEYAN.....	i
ÖNSÖZ	ii
İÇİNDEKİLER	iii
KISALTMALAR LİSTESİ.....	iv
ÖZET.....	v
1. GİRİŞ	8
1.1. Araştırmanın Konusu	10
1.2. Araştırmanın Amacı ve Önemi.....	10
1.3. Araştırmanın Yöntemi	10
2. BENLİK VE AİDİYET BAĞLAMINDA BİR DEĞİŞKEN OLARAK KİMLİK VE ÖTEKİLİK.....	12
2.1. Kimlik Olgusu	12
2.1.1. Psikolojik olarak kimlik olgusu	14
2.1.2. Sosyolojik olarak kimlik olgusu	16
2.1.3. Felsefik olarak kimlik olgusu.....	19
2.2. Sosyal Kimlik Kuramına Göre Kimlik Çatışması: Ötekilik Olgusu	20
2.3. Sosyolojik Bir Olgu Olarak Ötekileştirme	21
2.4. Doğu-Batı Çatışması Ekseninde Kurgulanan Öteki Algısı	24
3. MUASIR MEDENİYET DÜŞÜNCESİ VE BİR İDEAL OLARAK ASRİLEŞME VE DİN	42
3.1. Sosyal Bir Kurum Olarak Din	42
3.2. Modernleşme Olgusu	44
3.3. Batılılaşma Olgusu	47
3.4. Sekülerleşme Olgusu	49
4. NİLÜFER GÖLE’NİN DİN SOSYOLOJİSİ ÇALIŞMALARINDA DİN OLGUSU VE ÖTEKİLEŞTİRME SORUNSALI	53
4.1. Nilüfer Göle ve Sosyolojik Yaklaşımını Anlamak.....	53
4.2. Kadın ve Mahremiyet.....	56
4.3. Dinsel Hareketler: Çağdaş İslâmcılık.....	63
4.4. Modern Yaşam ve Laiklik: Sofu Benlik - Seküler Kimlik.....	68
4.5. İhtilaflar Eşiğinde Dini Ötekileştirme: Avrupa’da Müslüman Olmak.....	76
5. SONUÇ VE ÖNERİLER	87
KAYNAKLAR	93
ÖZGEÇMİŞ	107

KISALTMALAR LİSTESİ

AB	: Avrupa Birliği
ABD	: Amerika Birleşik Devletleri
akt.	: Aktaran
ATÜT	: Asya tipi üretim tarzı
bkz.	: Bakınız
diğ.	: Diğerleri
s.	: Sayfa
ss.	: Sayfalar arası
SSCB	: Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği
TDK	: Türk Dil Kurumu
vb.	: ve benzeri

NİLÜFER GÖLE’NİN ÇALIŞMALARINDA DİN OLGUSU VE ÖTEKİLEŞTİRMENİN YORUMU

ÖZET

Öz bilinç sahibi olan insan, benliğini inşa ederken bir başkasına ihtiyaç duyar ve başkasının (Öteki) aynasında kendisini tanımlar. Aidiyet duygusuyla bağlandığı ailesinden başlayarak sosyalleştiği çevrede kişi, kendisine bir yer bulmak ister, güvende olma saikiyle kendisiyle benzer olana yönelir. Benzerliklerin bir araya getirdiği insan grupları “biz”i; farklı olanlar “öteki”ni var eder. Sosyal kategorizasyonlar, önyargılar, zamanla ayrılmaya neden olurken aslında hayatımızda var olan ve olumsuz bir anlam da taşımayan “öteki” dışlanarak ötekileştirilir.

Geleneksel toplularda din, kişisel olandan toplumsal hayata bütün insan yaşamını sarar. Oluşturduğu türlü anlam örüntüleriyle benlik tanımları oluşturur. Bir taraftan kimlik kuruculuk işlevi yürütürken bir taraftan da bir kimlik temsiline dönüşür. Batı Avrupa’da Aydınlanma ile başlayan süreçte rasyonelleşme, hümanizm, bilimsel devrim, endüstrileşme, liberal değerlerin yayılması gibi bir dizi gelişme geleneksel toplumdan modern topluma geçişi sağlar.

Modernleşme sürecinde din; toplumsal yaşamın dışına itilir, modern kamusal alan sekülerleşir. Kamusal mekânlarda dini sembol ve pratikler bastırılır. 1970’lerde post modern düşünce, yeni toplumsal hareketler modernizmin bir eleştirisi olarak ortaya çıkar. Küreselleşme ve göçlerle modern ulus devletlerin homojen yapıları aşınmaya başlar. Çok kültürcülük talepleriyle modern seküler kamusal mekânlar değişime zorlanır. Avrupa’da Müslüman nüfusun hızla artması, farklılıkların birbirine yaklaşması kültürel çatışmaları ve anlaşmazlıkları beraberinde getirir.

Günümüz sosyologlarından Nilüfer Göle; modernlik, sekülerizm, küresel meydan hareketleriyle ilgilenmekte, gerek Türkiye gerek Avrupa kamusal alanlarında çatışma nedenlerinin kodlarını bulmaya çalışmaktadır. Bu çalışmada din - dinsel olanla modern - seküler olan arasındaki çatışmaları, ötekileştirme süreçlerini, Göle’nin mikro olaylardan hareketle sosyal aktörlerin yorumlarını dikkate alan anlamacı-yorumlayıcı sosyolojik yaklaşımıyla görmek ve Göle’nin sıklıkla sorduğu “Birlikte nasıl yaşanır?” sorusu üzerine dikkat çekmektir. Bu çalışmada nitel araştırma yöntemi kullanılarak içerik analizi yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kimlik, Ötekileştirme, İslâm, Batı, Modernlik



THE FACT OF RELIGION AND THE INTERPRETATION OF OTHERING IN NİLÜFER GÖLE'S WORKS

ABSTRACT

A self-conscious person needs another while constructing his self and defines himself in the mirror of another (Other). Starting from his family, to which he is attached with a sense of belonging, in the environment where he socializes, the person wants to find a place for himself, and turns to the one who is similar to himself with the motive of being safe. Groups of people brought together by similarities, "we"; those who are different create the "other". While social categorizations and prejudices cause separation over time, the "other", which is always present in our lives and does not have a negative meaning, is excluded and marginalized.

In traditional societies through the ages, religion pervades all human life, from the personal to the social. It creates self-definitions with the various meaning patterns it creates. It performs both the identity constructor function and transforms into an identity representation. However, in the process that started with the Enlightenment in Western Europe, a series of developments such as rationalization, humanism, scientific revolution, industrialization, and the spread of liberal values provide the transition from traditional society to modern society.

Religion in the modernization process; is pushed out of social life, the modern public sphere becomes secularized. Religious symbols and practices are suppressed in public spaces. In the 1970s post modern thought emerged as a critique of new social movements and modernism. With globalization and migration, the homogeneous structures of modern nation-states begin to erode. Modern secular public spaces are forced to change by the demands of multiculturalism. The rapid increase in the Muslim population in Europe and the convergence of differences bring about cultural conflicts and disagreements.

Nilüfer Göle, one of today's sociologists; deals with modernity, secularism, global square movements and tries to find the codes of the causes of conflict in both Turkish and European public spaces. The aim of this study; Seeing the conflicts between the religious-religious and the modern-secular, the processes of othering, and Göle's understanding-interpretive sociological approach that takes into account the interpretations of social actors, and Göle's frequently asked "How to live together?" to draw attention to the question. In this study, content analysis was carried out using qualitative research method.

Keywords: Identity, Othering, Islam, West, Modernity

1. GİRİŞ

Din ve ötekileştirmenin kesiştiği noktada kimlik kavramı önemli bir konum arz eder. Geleneksel toplumlarda mensubiyeti ifade eden kimlik, modern toplumlarda verilen değil de inşa edilendir. Bu nedenle sabit değildir, sürekli bir oluşum halindedir. İnsanın kendini tanıma adına sorduğu “Ben kimim?” sorusu hem bireysel hem de kolektif kimliğe gönderme yapar. Kişisel düzlemde “ben”, “o” (öteki) olmayanıdır. Kolektif düzlemdeyse “biz”, bir gruba aidiyeti bildirir ve “onlar” (ötekiler) dışarda bırakılanlardır (Özçınar, 2007; Özdemir, 2001). Bu ayırım bir kategorizasyonu da beraberinde getirir.

Paylaşılan ortak değerler, idealler özdeşleşme sürecini aktif kılar. Zamanla farklı olan yabancılaştırılır, dışlanır. Bu açıdan bakıldığında insanlar; ekseriyetle yaşadıkları coğrafya, dinleri, dilleri, etnisiteleri, derilerinin rengi, cinsiyetleri, sosyo - ekonomik durumları, yaşam tarzları, cinsel yönelimleri ve daha birçok özellikleri bakımından sınıflandırılır. Bu özellikler, insanları tanımlayan birer kimliğe dönüşürken aynı zamanda onların ötekileştirilme sebebi de olur. Doğuştan getirilen özelliklere birtakım anlamlar yüklenir. Kimine olumlu, kimine olumsuz değer atfedilir. Aslında toplumsallaşma süreciyle inşa edilen kimliklerin değişmeyen bir öz olarak görülmesi ötekileştirmede önemli bir noktayı teşkil etmektedir (Cihangir, 2020).

Modernleşmeye bağlı olarak ulaşım ve iletişim araçlarının hızlı gelişimi, mobilizasyonun artması, göçler ve küreselleşme ülke sınırlarını aşındırmış. Modern kamusal mekânlar farklılıkların bir araya geldiği ve çatışmaların yaşandığı arenaya dönüşmüştür. Modernlik Batı’ya aittir ve onun tarihselliğinin bir parçasıdır. Avrupa’da Aydınlanma ile başlayan süreçte rasyonelleşme, endüstri devrimi, bilim ve teknolojinin gelişmesine bağlı olarak siyasetten ekonomiye, eğitimden aileye, cinsel hayatı da içine alarak bütün insan yaşamında din ve onun vadettiği “öte dünya” yerine bu dünyaya ait istek ve ihtiyaçlar öncelenmiş, bu değişim dünyevileşmeyi beraberinde getirmiştir (Göle, 2017b; Berkes, 2022). 19. yüzyılla Batı’nın evrensel ilerlemeci medeniyet söylemi 20.yüzyılın ikinci yarısından sonra eleştirilmeye başlanmıştır.

İkinci Dünya Savaşı'nın getirdiği yıkımla beraber kitle toplumu eleştirileri, din, azınlık hakları, etnisite gibi konular yeniden gündeme gelmiş; 1960'lı yılların sonlarından itibaren başlayan yeni toplumsal hareketlerle "kimlik" olgusu kamusal alana taşınmıştır. Bireyin toplumla ilişkisi, toplumsal yalıtılmışlık, yabancılaşma, çevre, toplumsal cinsiyet ve göç bağlamında "kimlik" farklı cephelerden, farklı yorumlarla ele alınmaya başlanmıştır (Girgin, 2018; Gleason, 2014).

Göle, çoklu bakış açısıyla moderniteyi, küresel meydan hareketlerini, sekülerizmi ve tüm bunların kavşak noktası kamusal alanı araştırma konusu yapmaktadır (Göle, 2022) Kamusal alanlarda seküler değerlerle dini değerlerin (özellikle İslâm'ın) karşılaşmasının doğurduğu çatışmaları analiz etmektedir. Bu bağlamda Avrupa'da çatışmaların yaşandığı kültürel atmosferi anlayabilmek için tarihsel bir okuma yapmak gerekmektedir. Avrupa'da hızla artan göçlerle birlikte Müslüman nüfusta büyük artış yaşanmakta, Batı'da liberal değerlerle inşa edilen modern seküler mekânlarda dinin, dine ait sembol ve davranışların görünürlüğünün artması ihtilaflara neden olmaktadır.

1960'lı yıllardan itibaren görünmeye başlayan yeni toplumsal hareketler içinde yerini alan İslâmcılık düşüncesi 80'lerden sonra canlılık kazanmış, siyasal İslâm'ın Avrupa'da varlığı tedirginliğe sebep olmuş, dini İslâm olan göçmenlerin kendi dinlerini yaşama adına hak talepleri kültürel çatışmalara neden olmuştur. Son zamanlarda dinî inanç sebep olarak gösterilerek sergilenen olumsuz davranışlar da zihinlerdeki Batı'nın ötekisi olan Doğulu - Müslüman imajını yeniden canlandırmış, beraberinde ötekileştirme sürecini aktif kılmıştır (Göle, 2015).

Bu çalışmada modern olanla dinsel olanın çatışkısı; benzer olanlarla farklı olanın ilişkisi, "benlik-kimlik" tartışmaları, ötekileştirme bağlamında ele alınmıştır. Çalışmada ilk olarak benlik/kimlik, ötekilik/ötekileştirme toplumsal bir olgu olarak geniş ölçekte ele alınmıştır. Ardından Nilüfer Göle'nin çalışma alanını oluşturan modernleşme, Batılılaşma, sekülerizm ve din üzerinde durulmuştur. Son aşamada ise Nilüfer Göle'nin sosyolojik yaklaşımı ve çalışmalarından hareketle Türkiye ve Avrupa'da din ve ötekileştirmenin nedenleri, süreçleri ortaya konmaya çalışılmıştır.

1.1. Araştırmanın Konusu

Nilüfer Göle'nin çalışmalarında din olgusu ve ötekileştirme sorunsalı üzerinde durulmuştur. İnsanın kendini içinde bulduğu evreni ve hayatı anlamlandırmada ona rehber olan din ile dinsel sembol ve pratiklerin geleneksel toplumdan modern topluma geçilirken yaşadığı değişimler, Türkiye ve Avrupa kamusal alanlarında modernlik-sekülerlik ve İslam bağlamında benzer olanlarla farklı olanın, modern olanla dinsel olanın paradoksal ilişkisi ele alınmıştır.

Avrupa'nın kendi tarihselliğinde ortaya çıkan modernitenin Batı dışı toplumlarda algılanışı, modernleşme süreçleri Göle'nin Batı dışı sosyolojik bakışıyla ele alınmıştır. Zaman ve uzamın anlamının değiştiği günümüzde Avrupa'da İslâmiyet'in (öteki) varlığı, yerli olanla etkileşimi, dönüşümü ve dönüştürücü etkisi üzerinde durulmuştur.

1.2. Araştırmanın Amacı ve Önemi

Bu çalışmanın amacı Nilüfer Göle'nin yaptığı çalışmalarda moderniteyle birlikte geleneksel toplumda etkili olan din, dinî norm ve pratiklerin modern seküler değerlerle iletişim ve etkileşim biçimlerini anlamak, farklı benlik/kimlik tanımları ve bunların tanınması sürecinde ortaya çıkan çatışma nedenlerini inceleyerek kültürel benlik kimliklerinin tanınma sorununu beraberinde getirdiği ötekileştirme sorunsalını sosyolojik bir olgu olarak değerlendirmektir. Göle'nin Türkiye ve Avrupa'da yaptığı çalışmalar günümüzde tartışılan önemli toplumsal sorunlara bir çözüm yolu sunması bakımından da değerlidir.

1.3. Araştırmanın Yöntemi

Nitel araştırma; günümüz araştırma sistemlerinde özellikle sosyal disiplinlerde kullanılan, insan ve insan gruplarının davranışlarını, sosyal olayların oluşumunu ve anlamını açıklamaya çalışan araştırmadır. Nitel araştırma “niçin ve nasıl” sorularına yanıt aramaktadır. Bu nedenle bir olgunun ya da az bilinen bir sorunun derinlemesine incelenmesi ve anlaşılmasını sağlamayı amaç edinmektedir.

Nitel araştırma yönteminde gerçeğin, araştırılan konunun keşfedilmesi esastır. Birey dışında bir gerçeklik olması çok önemli değildir. Üzerinde durulan nokta bireyin bu gerçeği nasıl algıladığı ve yorumladığıdır. Bu bağlamda birden çok doğru olabilir. Bu

nedenle önceden hazırlanan sorular ve denenceler yerine var olan durumun analizi önemlidir. Nitel araştırmalarda verilerin toplanmasında daha çok belgeler, sözel açıklamalar, görüntüler vb. kullanılır. Açık uçlu sorular, görüşmeler, gözlemler zengin veri kaynaklarıdır.

Bu çalışmada Nitel araştırma yönteminden yararlanılmış, ağırlıklı olarak içerik analizi yapılmıştır. Literatür taraması yapılarak konuyla ilgili görsel ve yazılı basın incelenmiştir. Çalışmanın hareket noktası Nilüfer Göle'nin çalışmalarında din olgusu ve ötekileştirme sorunsalıdır.

Göle'nin bu alanda yaptığı çalışmaları araştırmanın sınırlarını belirlemiş, bu konuyla ilgili araştırma ve yazılarının yer aldığı kitapları temel araştırma materyalini oluşturmuştur

2. BENLİK VE AİDİYET BAĞLAMINDA BİR DEĞİŞKEN OLARAK KİMLİK VE ÖTEKİLİK

2.1. Kimlik Olgusu

Latince de aynılık, süreklilik anlamına gelen “idem” kökünden türetilen “identity” kelimesi dilimizdeki “kimlik” karşılığında kullanılmaktadır. Eskiden beri kullanılan bu kelime bir terim olarak 20.yüzyıldan itibaren kullanılmaya başlanmış özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrası psikoloji ve ardından da sosyoloji alanında yapılan çalışmalarda tartışmaların odak noktasına yerleşmiştir (Marshall, 2021). 1950’li yıllardan sonra da bir olgu olarak insan ve toplum bilimlerin araştırma nesnesi olmuştur (Gleason, 2014).

Türk Dil Kurumu Güncel Türkçe Sözlük’te kimlik kelimesi: 1.Toplumsal bir varlık olarak insanın nasıl bir kimse olduğunu gösteren belirti, nitelik ve özelliklerin bütünü. 2. Kişinin kim olduğunu tanıtan belge, kimlik belgesi, kimlik kartı, tanıtma kartı, hüviyet. 3. Herhangi bir nesneyi belirlemeye yarayan özelliklerin bütünü.” olarak tanımlanmıştır. Bununla birlikte TDK'nin <https://www.tdk.gov.tr> adresinde 1974 yılına ait Ruhbilim Terimleri Sözlüğü ve 1975 yılına ait Toplumbilim Terimleri Sözlüğünde kimlik kelimesine yer verilmemiş bununla birlikte 2015 yılına ait olan Hemşirelik Terimler Sözlüğünde İngilizce identity kelimesine karşılık olarak ‘Benliğimiz ile ilgili bütünlük, tutarlılık ve süreklilik duygusu.’ şeklinde tanımlanmıştır. Buradan hareketle bu çalışmada açıklamaya çalıştığımız kimlik kavramının görece yeni bir olgu olduğu söylenebilir.

Kimlik kavramının tarihi seyrinde sanayileşme merkezi bir yerdedir. Kentleşmeye bağlı olarak cemaat tipi toplumlardan cemiyet tipi toplumlara evrilirken çok kısıtlı olan kimlikler çeşitlenmeye başlamıştır. Ardından da kolonyalizm; ülkeler, kültürler hatta kıtalar arasında yeni etkileşimleri beraberinde getirmiş, yeni kimliklerin doğmasına neden olmuştur. Fransız ihtilali ve beraberinde milliyetçilik fikri farklı kimlikleri yeni üretilen ortak bir “yurttaş” kimliğiyle ulus devlet şemsiyesi altında birleştirmeyi hedeflemiştir. O halde rahatlıkla denilebilir ki kimlikler modernitenin bir ürünüdür (Toprak, 2019).

Özdemir (2001), İnsana verilen ilk kimliğin nüfus cüzdanı olduğunu onun da ailesine verildiğini ifade ediyor çünkü dünyaya gelen insan yavrusunun henüz irade

gösterecek yetisi yoktur. Bundan hareketle birey önce aileden başlayarak bir söylemler sarmalında kimliğini inşa eder. O halde ontolojik olarak var olan gerçek bir kimlikten söz etmek de mümkün olamamaktadır. Kimliğin şekillenmesinde ve yeni kimlikler edinilmesinde aileden sonra okul, eğitim, din, sosyal çevre etkilidir. Sosyalleşmeyle birlikte doğuştan getirdiğimiz ve sonradan kazandığımız özelliklerle çoklu kimliklere sahip oluruz (Nar, 2019). Doğuştan sahip olduklarımız ve iradi olarak seçtiğimiz kimliklerle toplumda yer alır, tanınırız. Bütün bu vasıflar bize toplum içinde bir statü sağlamaktadır.

Kimlik bir sürece işaret etmektedir. Kimlik oluşumu kendi bedeninin diğer objelerden ayrı ve farklı olduğu ayırımına varan çocuğun başkaları (öteki) üzerinden kendini tanımlaması ile başlayan ne olduğuna dair tanımlamalar yapmasıyla devam eden süreçtir. Bu yönüyle bir tanımlama işidir kimlik (Özçınar, 2007). Aynı zamanda özneye yapıştırılmış bir etikettir. Bireyin özelliklerini ve nereye ait olduğunu belirtir (Tamer, 2014).

Bireyin kişilik geliştirebilmesi için başkalarına ihtiyacı vardır. Diğerleri ile benzer ve farklı özelliklerine odaklanır, karşılaştırma yapar. Kendinin farklı, biricik ve benzersiz olduğu yargısına ulaşır. Bu ben kimim sorusunun da cevabıdır aynı zamanda (Aydoğdu, 2004). Sosyal bir varlık olan insan bir gruba dahil olmak ister. Çünkü ihtiyaçlarını karşılayacağı, güvende olacağı ve kendini ait hissedeceği, benzerlerinin olduğu bir topluluğa ihtiyaç duyar. İlk aşamada bu ihtiyacı karşılayacak en önemli topluluk ailesidir. Çocukluk çağından itibaren bireyin girdiği ilişkiler, etkileşimler toplumun yapısına göre çeşitlenmekte buna göre yeni kimlikler inşa edilmektedir. Bu yönüyle kimlikler sabit değil, değişkendir ve sürekli bir oluşum içindedir. Özdemir' e (2001) göre tamamlanmış, bitmiş bir kimlikten bahsedilemez. Kimlik oluşum sürecinde eğer kimlikler bir engelle karşılaşırsa “öz” kendisini olduğu gibi yansıtamaz kimlikte bir sapma, bozulma meydana gelir.

Kimlik bizim kendimizi nasıl gördüğümüz kadar başkalarının da bizi nasıl gördüğüyle ilgilidir. Kimliğimizi kurgularken başkalarının bizim hakkımızdaki düşünceleri de önemli bir girdi oluşturur. Kişi kendini belirli bir zaman ve mekânda öteki olarak algıladığı diğeriyle kıyaslar, benzerlik ve farklılıklar üzerinden bir kimlik oluşturur. Bu süreçte özne aktiftir. Bu tanımlamalarda da görüldüğü gibi

çeşitli kimlik tanımlamaları yapılsa da bütün tanımlarda ortak olan nokta “özne”nin varlığıdır (Aydoğdu, 2004).

Geleneksel toplumlarda pek farklılık göstermeyen kimlik kavramı modernleşmeye bağlı olarak toplum yapısının da değişmesiyle tek kültürel bir dokudan çok katmanlı bir yapı halini almıştır. Bireyselleşmenin de etkisiyle ön plana çıkan kimlik olgusu bireyin kendisini diğerlerinden ayırt eden özelliklerin ne olduğu problemini de beraberinde getirmiştir (Karaduman, 2010).

Günümüzde çok boyutlu bir hal almış olan kimlik olgusu; sosyoloji, psikoloji, felsefe, antropoloji, tarih, hukuk, eğitim, edebiyat, sinema, siyasal bilimler, antropoloji, uluslararası ilişkiler gibi birçok bilim ve sanat alanının araştırma konusu olmuştur (Dalbay, 2018). Üzerinde çok sayıda çalışma yapılan kimlik kavramının ilgili olduğu bilim ve sanat dalında algılanışına, ele alınışına ve çağrıştırdığı anlamlara göre de farklı tanımlamaları yapılmıştır. Bu bağlamda günümüzde oldukça karmaşık ve popüler bir sorun haline gelmiştir.

İkinci Dünya Savaşı’nın getirdiği yıkımla birlikte kitle toplumu eleştirileri, din, azınlık hakları, etnisite gibi konuların yeniden gündeme gelmesi, 1960’lı yıllarda özellikle Amerika’da yaşanan sosyal ve siyasi gelişmeler ve toplumsal hareketler kimlik tartışmalarını ön plana çıkarmıştır. 1970’li yıllardan itibaren kimlik olgusu; bireyin toplumla ilişkisi, toplumsal yalıtılmışlık, yabancılaşma, çevre, toplumsal cinsiyet, ve göç bağlamında farklı cephelerden, farklı yorumlarla ele alınmaya başlanmıştır (Girgin, 2018; Gleason, 2014).Yaşadığımız dönemde etkileşimin artması, ilişkilerin karmaşıklaşması, bilgi ve düşüncelerin hızlı değişimine bağlı olarak hem çok katmanlı hem çoklu hem de değişken olan kimlikler Bauman’ın (2021) deyiimiyle akışkan bir hal alarak muğlaklaşmıştır. Bu da beraberinde kimlik karmaşasını doğurmakta kimlik krizine neden olmaktadır.

2.1.1. Psikolojik olarak kimlik olgusu

Psikoloji biliminin gelişmesiyle birlikte insanın “ne”liğine yönelik sorgulamalar beraberinde kimlik kavramıyla ilgili farklı yaklaşımların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu bağlamda kimlikle ilgili iki temel yaklaşım söz konusudur. Bunlardan biri öznelci yaklaşım diğeri ise nesnelci yaklaşımdır. Öznelci yaklaşım, kimliği

tutarlı ve insan yaşamı boyunca fazla değişmeyen bir öz olarak görürken nesnelci yaklaşım kimliğin toplumsal etkileşimle kurgulandığını savunur (Aydoğdu, 2004).

Psikolojide kimlikle ilgili çalışmalar benlik ve kişilik bağlamında ele alınmaktadır. Kişisel olandan sosyal olana doğru benlik-kişilik-kimlik sıralamasında merkezi noktada benlik kavramı vardır. Bu alanda yapılan ilk çalışmalar da daha çok benliğin nasıl oluştuğuyla ilgilidir. Kısaca benlik, kişinin kendisiyle ilgili bilgi ve düşüncelerini içerir. Bununla birlikte benlik oluşumunda birey başkalarının onun hakkındaki görüşlerini de önemser. Kendisiyle ilgili bir benlik tasarımı oluşturur.

Freud'un geliştirdiği Psikanaliz kuramı, kimliği insanların çocukluk döneminde yabancı kişileri ve nesneleri özümsemesi ve içine atmasıyla başlayan bir özdeşleşme süreci olarak tanımlamaktadır (Marshall, 2021). Ona göre benlik, bireyin çocukluğunda özellikle beş yaşına kadar olan süreçte yaşadığı çatışmalardan doğar ve dört temel evrede gelişir. Freud, kişiliği id, ego ve süperegodan oluşan bir yapı olarak tanımlamıştır (Tuzcuoğlu, 1995). Freud'un psikoseksüel gelişim yaklaşımı psikoloji alanında çalışmalara kaynaklık etmiştir. Freud'un görüşlerini ele alarak değerlendiren Lacan, benlik gelişim sürecini “ayna evresi” ile açıklar, ayna bir metafordur. Ona göre bebek ilk önce annesinin gözlerinde kendi yansımalarını görür. Büyüdükçe yine başka nesnelerde ya da bir aynada kendi bedeninin yansımalarına bakarken hep bir öteki ile karşı karşıyadır. Kendisini dolaylı olarak, aynadaki imge üzerinden algılar. Onunla özdeşleşir (Özmen, 2002; Marshall, 2021). Daha sonra ayna aracılığıyla kendi bedeninin ve diğer nesnelerin ayırımına varır. Bu süreç onun özerkliğini fark etmesini sağlar, ancak kendisini yansıması olan ötekinden hareketle tanımladığı için bu durum birtakım yanılsamalara da neden olur. Lacan, benliğin gelişiminde daima bir ötekine ihtiyaç olduğunu vurgular (Yıldırım, 2019).

Psikolojide önemli bir diğer yaklaşım ise psikososyal gelişim kuramıdır. Erikson da Freud gibi benliğin çocukluk döneminde geliştiğini ve bu dönemde yaşanan çatışmaların bir ürünü olduğunu kabul eder. Ancak o; benliğin daha çok bir kişisel çatışmadan ziyade bireyin sosyal çevresi ile etkileşimiyle oluştuğunu, sürekli değişim gösterdiğini kabul eder. Erikson, kişiliğin gelişiminde ergenlik ve genç yetişkinlik döneminin de önemli olduğunu savunmuştur. Ergenlik döneminde benlik gelişimine dair yaşanan çatışma için kullandığı ‘kimlik krizi’ kavramı kimlik tartışmalarında merkezi bir konumda yer almıştır (Gleason, 2014). Marcia ve

Berzonsky, Ericson'un kimlik çalışmalarından hareketle yeni kimlik tanımlamaları geliştirmişlerdir (Atak, 2011). Psikoloji alanında psikanaliz ve davranışı ekollere karşıt görüş geliştiren Hümanist psikoloji yaklaşımı insanı akıllı, hür, iyi ve gelişmeye açık bir varlık olarak görür. Bu yaklaşımın öncülerinden olan Rogers, “var olan benlik” ve “ideal benlik” ten bahseder. Var olan benlik, kişinin gerçekte ve şimdi ne olduğu, kendi benliğini nasıl algıladığıdır. İdeal benlik ise kişinin ne olmak istediğidir. Rogers'a göre birey ideal benliğe ne kadar yaklaşırsa öz saygısı o oranda artar (Gürcan, 2015; Onur, 2018).

2.1.2. Sosyolojik olarak kimlik olgusu

Sosyal bir varlık olan insanın kimlik oluşum sürecinde doğuştan getirdiği özelliklerle birlikte içinde bulunduğu sosyal çevre de oldukça etkilidir. Bundan hareketle sosyolojik yaklaşımlar kimlik olgusunu bireyin toplumla ilişkisi çerçevesinde ele almışlardır. İlk sosyologlar makro sosyolojik yaklaşımla toplumu oluşturan büyük yapılarla ilgilenmişler, bireyin özerkliğini reddetmemekle birlikte onu toplumsal sistemin bir parçası olarak görmüşlerdir. Birey; daha çok toplum normlarına uyumu, sosyal düzenin muhafazası ve toplumun ilerleyişine etkisi yönüyle değerlendirilmiştir (Mutalipu, 2018).

Durkheim toplumları işbirliği ve dayanışma olgusu üzerinden sınıflandırmıştır. Buna göre mekanik dayanışmanın olduğu geleneksel toplumlarda kültürün etkisi baskındır ve birey daha önceden belirlenmiş belli kimlikleri edinmektedir. Mekanik dayanışmanın olduğu toplumlarda bireyler farklılaşmamışlardır, kolektif bilinç hakimdir (Türkkan, 2017). Bu toplumlarda kimliği belirlemeye yönelik “Sen kimsin?” sorusundan ziyade “Sen kimlerdensin?” sorusu bir anlam içermektedir. Kişi ait olduğu aile, soy gibi kimliği ile tanımlanmaktadır. Organik dayanışmanın olduğu toplumlarda ise iş bölümü vardır, bireyler bir birine ihtiyaç duyar. Kişinin üzerindeki toplum baskısı azalır, birey özgürleşirken toplumun değerlerini de içselleştirir (Taş, 2020). Marx, sosyal bir varlık olan insanın gelişip bir bireye dönüşme sürecinin maddi – manevi bütün dayatmalardan kurtulmuş bir toplumda gerçekleşebileceğini savunur (Bottomore, 1956). Sosyal sınıflar üzerine yoğunlaşır, bireylerden ziyade gruplar üzerinde durur. Burjuva-proletarya ayırımı yapar, sınıf çatışmalarının toplumsal değişimlere neden olduğunu savunur (Ergun, 1984; Meriç, 2016).

Weber; daha çok rasyonelleşme, uzmanlaşma ve işbölümü gibi kavramlar üzerinde durur. Toplumsal yapının değişmesine bağlı olarak oluşan yeni meslek ve statü gruplarını inceler, bu bağlamda çeşitli kimlik sınıflandırmaları yapar (Baysal, 2017). Tönnies ise cemaat- cemiyet kavramsallaştırması ile geleneksel toplum yapısıyla modern toplum yapısını karşılaştırır. Sanayileşmeye bağlı olarak ortaya çıkan büyük kentlerde yaşayan insanların değişen ilişkilerini açıklarken ferdi irade ve menfaatlere dikkat çeker (Bilgiseven, 1982).

Simmel, sosyolojiye yeni bir bakış açısı getirir, büyük yapılardan ziyade yönünü insana çevirir. Mikro sosyolojik yaklaşımla insan eylemleri üzerinden toplumu açıklamaya girişir. Yaşadığı şehir Berlin'deki gözlemlerinden de hareketle metropollerde yan yana çok farklı mekânların yer almasına bağlı olarak kimliklerin de hızlı değiştiğine ve çeşitlendiğine dikkat çeker (Taştan ve Aksoy, 2020). Yabancı kavramı onda daha girift bir hal alır. Belli bir yere ya da gruba aidiyeti kalmayan modern insanı yabancı olarak değerlendirir (Bilgin, 1994). Büyük şehirlerin karmaşık, zor ve bir o kadar da cazibeli ortamı, yeni insan tiplerinin ortaya çıkmasına sebep olurken aynı zamanda yeni kimlikler de üretir. Bunlar içerisinde “flaneur” tipi entelektüel anlamda en dikkat çekici olanıdır (Giddens, 2020).

Sembolik Etkileşim akımının kurucusu olarak kabul edilen Mead, insan bilincini başkalarıyla etkileşim içinde olan bireyin benliğinin farkında olması şeklinde tanımlar. En başında kişi “ben” kendisinin farkındadır ve kendini diğerlerine “öteki” karşı konumlandırır. Kişi önce bir ben algısı oluşturur, ardından da sosyal etkileşimde bulunduğu ötekilerin tutumlarına göre kendisini geliştirir. Benlik sürekli bir oluşum içindedir, bu oluşum sürecinde dil ve semboller en önemli araçtır. (Gökulu, 2019). Mead, çocukluk döneminde yetişkinlerin jest, mimik ve davranışlarının taklidi ile gelişimin sonraki dönemlerinde oynanan oyunların benliğin gelişiminde önemli bir yeri olduğunu vurgulamıştır. Çocuklukta benliğin gelişim sürecini “genelleştirilmiş öteki” ve “çoklu roller” kavramlarıyla açıklamıştır. Benliği sosyal ben ve ferdi ben olarak iki kategoride ele almıştır (Mead, 2017). Yine bu yaklaşım içinde yer alan Cooley de “ayna benlik” kavramını geliştirmiştir. Buna göre kişi başkalarının kendisine yönelik tutum ve davranışlarını yorumlayarak kendisiyle ilgili bir benlik algısı geliştirir. Benlik sabit değildir, birey davranışlarıyla bunu değiştirebilir. Cooley, kişinin aile ve arkadaş grubunu birincil grup diğerlerini ikincil grup olarak sınıflandırır. Özellikle kişilik gelişiminin başlangıç döneminde

birincil grupların çok önemli olduğunu belirtir (Şenol, 2017). Cooley ve Mead, benlik kavramını kullanmışlar, onlardan sonra bu anlayışı takip eden sosyologlardan Goffman ve Bergerle birlikte diğer sembolik etkileşimciler bunun yerine kimlik kavramını kullanmaya başlamışlar, kimlik kavramının yayılmasında etkili olmuşlardır (Brubaker ve Cooper, 2014). Goffman, “benlik sunumu” kavramıyla hayatı sahneye benzeterek gündelik davranış biçimlerimize dair farklı yaklaşımlar getirir. İnsanların gerçek kimlikleri yerine arzuladıkları kimlikleri sunduklarını “rol” kavramsallaştırmasıyla ortaya koymaya çalışır. Sembolik etkileşimciler sosyoloji literatüründe yer alan kimlik tanımına en yakın anlamı oluşturmuşlardır (Alpman, 2018; Hülür, 2017).

Sosyolojik bir olgu olarak kimlik, daha çok grup kimlikleri bağlamında değerlendirilmekte, sosyolojik çalışmalarda özellikle kolektif kimlik önemli bir yer tutmaktadır. Melucci (2014, ss.79-88), kolektif kimliği kolektif eylem üzerinden açıklayarak kolektif kimliğin teşekkülü için üç hususun gerekliliğine işaret eder. Bunlardan birincisi farklı bireyler ya da grupların etkileşimi, müzakeresiyle ortaklaşa gerçekleştirilecek kolektif eylem için ihtiyaç olunan bir süreç; ikincisi süreç içinde çeşitli kanallarla etkili iletişim kuran, birbirini etkileyen, aktif ilişkiler geliştiren aktörlerin varlığı ve üçüncü aşama bireylerin kendisini ortak kimliğin bir parçası olarak görmesidir. Bilgin (1994) ise etnolojik ve sosyal antropolojik çalışmaların kimlik olgusunu kültürlerin birbirleriyle çatışması bağlamında ele aldığını belirterek daha özelde bu disiplinlerin Üçüncü Dünya Ülkeleri olarak adlandırılan toplumların Batı kültürüne karşı kendi varlığını koruması çerçevesinde ele aldıklarını aktarmaktadır. Kolektif bilinç devamlılığını sağlamak geçmiş yaşantılardan beslenir. Bu nedenle toplumlar kültürel mirası çeşitli eserler, ritüeller, anma ve kutlamalarla canlı tutmaya çalışır. Bununla birlikte Weir (2014); kolektif kimliklerin sadece verilmiş, yerleşmiş ve normalleşmiş kimlikler olarak sunulmasının yeterli olamayacağını “direnen kimliklere” atıfla açıklamaya çalışır. Direnen kimlikler hakim olan biz duygusuna karşı çıkar, farklılıklarını ortaya koyar ve yeni bir biz duygusuyla dayanışmaya dayalı kolektif kimlikler yaratırlar.

Aşkın (2007), toplumsallaşma sürecinde kurgulanan kimlikleri “giydirilmiş kimlikler” nitelendirmesi yaparak açıklıyor. Buna göre kimlikler içerden dışarıya doğru katmanlı olarak inşa ediliyor. Temelde biyolojik olarak var olan insan,

doğuştan sahip olduğu genetik özelliklerine ırk gibi ideolojik bir anlam yükleyerek yeni bir kimlik var ediyor. Ondan sonra ise kültürel kimlik geliyor. Bu kimlikte en etkili olan unsur dindir. Din, insanın sadece inanç dünyasına değil sosyokültürel hayatına nüfuz edip onu biçimlendiriyor. Dördüncü kimlik ise ulusal kimliktir. Genetik kimlikle kültürel kimliğin birleşiminden oluşuyor. Ulusal kimliğin temini için daha çok homojen olmayan toplumlarda yeni bir üst kimlik de oluşturulabiliyor. Beşinci kimlik ise “ekonomik insan kimliği”dir. Aşkın, insanın hayatta kalabilmek, ihtiyaçlarını giderebilmek ve çıkarlarını korumak için diğer kimliklerini geri plana iteceğini, bu yönüyle en güçlü kimliğin ekonomik insan kimliği olduğu söylüyor. Yazara göre insanlığın temel çatışması giydirilen kimliklerin çatışmasıdır. Dini kimlik ile ulusal kimlik çatışır, ekonomik kimlik ile dini kimlik çatışma içindedir. Ulusal kimlik ile ırksal kimlik çatışma halindedir.

2.1.3. Felsefik olarak kimlik olgusu

Felsefede kimlik olgusu “özdeşlik” bağlamında ele alınmaktadır. Cevizci (2020); Büyük Felsefe Sözlüğünde “özdeşlik”, İngilizce “identity” kelimesine karşılık olarak: ‘Aynılık, birlik, kendi kendisiyle aynı olma durumu. Öncelikle ve temelde, bir şeyin, başka her şeyden farklı, fakat kendi kendisiyle aynı olması durumu. Tam olarak, tümüyle aynı, özdeş olma durumu.’ olarak yer almaktadır. Gleason (2014, s. 23) bu kelimenin felsefi anlamda Oxford English Dictionary’de ‘Bir kişi ya da şeyin bütün zamanlardaki ya da bütün koşullardaki aynılığı; bir kişi ya da şeyin başka bir şey değil de kendisi olduğu gerçeği ya da durumu; ferdiyet kişilik.’ şeklinde tanımlandığını aktarmaktadır.

Kimlik olgusunu felsefi olarak daha iyi açıklayabilmek için özne- özdeşlik ilişkisine açıklık getirmek yerinde olacaktır. Aydınlanma dönemi düşünürlerinden Descartes “Düşünüyorum öyleyse varım.” cümlesiyle düşünme eylemini varlığın şartı olarak belirlemiş, daha önce Tanrı karşısında edilgen bir konumda bulunan insanı özgürleştirerek “bilen özne” olarak konumlandırmıştır (Yalçın, 2003).

Hegel, “kendinde varlık ve kendisi için varlık” yaklaşımıyla benliği hem mutlak olarak var olan bir öz, aynı zamanda öteki ile girdiği etkileşimde değişen ben olarak parçalı bir şekilde sunar. Bilinç kendisinin farklı olduğunun farkına varır ve kendini ötekinden ayırır, onunla ilişkisinden hareketle ötekinin gözünden kendisiyle ilgili bir

algı oluşturur. Bilinç hem özne hem de nesne olarak kendini dolaylı ve dolaylı olarak tanımlar (Altunoğlu, 2009; Özcan, 2021).

Kimlik aslında düşünen, sorgulayan bir varlık olarak insanın anlam arayışıdır. Eski Yunan felsefesinde “kendini bil” düsturu insanın kendi özünü keşfetmesi, sınırlarını bilmesi ve daha iyi olana dönüşmesine işaret eder (Yıldız, 2012). Kimlik kavramı bugünkü anlamda Locke’la birlikte İngiltere’de on altıncı yüzyıldan itibaren kullanılmaya başlanmış ve onunla bu kavram felsefede daha çok zihin- beden ikilemi içinde ele alınmıştır. Ardından Leibniz, Kierkegaard, Kant gibi düşünürler görüş belirtmişlerdir (Adıgüzel, 2020). Bununla birlikte düşünürler arasında kişisel özdeşlik konusunda kesin ortak bir görüş yoktur.

2.2. Sosyal Kimlik Kuramına Göre Kimlik Çatışması: Ötekilik Olgusu

Türkçede “öte” sözcüğü ‘Konuşanın temel olarak aldığı bir şeyden daha uzak olan yer veya şey.’ anlamında mekânsal olarak uzakta olana işaret ettiği gibi; zamir olarak ‘öbür, diğer’ manasında da kullanılır. Bu kelimeden türetilen “öteki” sözcüğü de TDK Güncel Sözlük’te ‘Sözü edilen veya benzer iki nesneden önem ve konum bakımından uzakta olan.’ şeklinde tanımlanırken toplum biliminde terim olarak ‘Mevcut kültürün içinde dışlanmış olan.’ karşılığında kullanılmaktadır. Günümüzde ise genel olarak aynı toplumda, yaşam biçimi farklı olanı ya da çoğunluğun dışında kalan düşünceyi, ifade ettiği gibi yabancılar, göçmenler için de öteki sözcüğü kullanılmaktadır (Onur, 2003).

Sosyal kimlik, belli bir sosyal gruba ait olmayı ifade eder. Bununla birlikte bireyin dahil olduğu gruba dair görüşleri, ona atfettiği duygusal önem ve grupla kurduğu psikolojik bağ sosyal kimlik algısını etkiler (Demirtaş, 2003).

Tajfel ve Turner tarafından geliştirilen Sosyal Kimlik Kuramı, sosyal kimlik oluşum sürecini ve gruplar arası ilişkileri inceler. Bu süreç; insan güdülleri, algıları, zihnin bilişsel işleyişi ve sosyal etkileşimleri kapsar. İnsan zihni karmaşık ve kalabalık olan dış dünyayı daha yalın olarak çeşitli gruplara ayırarak algılamaktadır yani obje ve varlıkları özelliklerine göre sınıflayarak benzer olanları gruplamaktadır. Bu bilişsel süreç sosyal kategorizasyon ve sosyal karşılaştırmayı da içine almaktadır. Sosyal sınıflandırmada ise insanlar cinsiyet, yaş, ırk, din gibi belirli özellikler temelinde

gruplara bölünür, “biz” ve karşıt grup “onlar” şeklinde bir ayrışma gerçekleşir. Biz, iç grup; onlar, dış grubu teşkil eder (Taylor ve diğ., 2007).

İç grup ve dış grup üzerine yapılan çalışmalardan hareketle Turner, sosyal kategorizasyon sürecinde iki hususa dikkat çekmiştir. Bunlardan ilki “iç grup yanlılığı” ve “iç grup kayırmacılığı”dır. Buna göre kişiler ait olduğu grubu daha olumlu değerlendirip onların davranışlarına daha olumlu anlamlar yüklüyor. Yine iç grup üyelerini daha çok ödüllendirip öteki grup üyelerine nispeten onları daha ikna edici buluyor. Yani kişi bir grubun üyesi olduktan sonra diğer grubun zararına olacak şekilde kendi grubunu kayırma eğilimi gösteriyor. Diğer husus ise birey üyesi olduğu grup üyeleriyle arasındaki benzerliklere odaklanırken karşıt gruba olan farklığa yoğunlaşıyor. Kendi grubundaki benzerliği diğer grubun da farklılığını abartma eğilimine giriyor (Arkonaç,1995; Arslan, 2006; Hogg ve Vaughan, 2007).

Çatışma kuramları iki grup arasındaki rekabetin çıkar paylaşımlarını üst düzeye çıkardığını savunurken Tajfel, bu görüşe karşı çıkar, gruplar arasındaki ayrışmada rekabet tek başına yeterli bir açıklama değildir. Ona göre birey ait olduğu gruba kendini özdeşleştirir aynı zamanda bu gruba göre bir benlik saygısı geliştirir. Birey üstün bir grubun üyesiyse özsaygısı yüksek olur. Daha düşük statülü bir gruba aitse benlik saygısı az olur (Dadak, 2018). Bu nenenle kişi kendi değer algısını yükselmek için ait olduğu grubu yüceltir bunu da ancak “öteki” grup üzerinden gerçekleştirebilir. Tajfel’in yaptığı deneyde, daha önce herhangi bir yakınlığı olmayan raslantısal olarak seçilen kişilerden gruplar oluşturulmuş, sonrasında grup üyelerinden deneydeki bütün bireyleri değerlendirmeleri ve bazı ödülleri dağıtmaları istenmiş. Grup üyelerinin değerlendirme yaparken ve ödülleri dağıtırken kendi grup üyelerini kayırdığı gözlenmiş. İç grup kayırmacılığını ortaya koyan bu duruma minimal grup paradigması adı verilmiştir (Nacar, 2020). Yapılan deneyden de anlaşılıyor ki gerçek bir arka planı olmasa dahi insan dahil olduğu topluluğu benimsiyor, topluluk üyelerine sempati geliştiriyor. Bu süreç zihnin bir öteki imgesini var etmesi, ardından insanın düşünce ve eylemleriyle ötekini inşa çabasına girmesiyle devam ediyor.

2.3. Sosyolojik Bir Olgu Olarak Ötekileştirme

Öteki kavramını ele alırken iç grup ve dış grup oluşumlarının aslında birbirini yarattığını, birinin var olmasının ancak diğerrinin varlığıyla mümkün olduğunu belirtmiştik. İç grubun kendini tanımlaması, aynı zamanda içerdeki güveni, iş birliği , dayanışmayı sağlayarak bir grup ruhu oluşturmaları ve bütünlüğünü koruması için bir ötekine ihtiyaç duyar. Yine grubun meşruiyet kazanması da öteki sayesinde.

Sosyal Karşılaştırma Kuramına göre bireyler; kendilerini görüş, görünüş, yetenek ve davranış gibi çeşitli özellikler bakımından diğerrleriyle karşılaştırarak benzerlik arayışına yönelir. Fark edilme, ihtiyacı ve bireyselleşme süreciyle biricik ve tekliklerini ortaya koyma yönünde de bir eğilim gösterir. Diğerrlerine sadece benzemeye çalışmaz aynı zamanda kendisiyle diğerrleri arasında bir takım farklılıklar oluşturma yoluyla benliğini inşa etme çabasına girer. İnsanlardaki benzerlik arayışı “biz”i; farklılık isteği “onlar”ı var eder (Doğrucan, 2018). Toplumsal yaşantıda konumlandırılmış olan “biz”, bizimle aynı ya da benzer olana; “onlar” daha yeni bir söylemle “öteki” (Türkbağ, 2003, s.214), farklı olana, yabancıya işaret eder (Taylor ve diğ., 2007).

Formel ve enformel grupların kendilerine has üzerinde mutabık kaldıkları değerler, belirli normlar vardır. Bunlar yazılı, açık bir şekilde olduğu gibi örtük de olabilir. Toplumca benimsenmiş olan kabullerin dışına çıkan, ayrışan kişi ya da gruplar dışlanırlar. Zamanla gruplar arasında düşünce, anlayış ve davranış bakımından fark açıldıkça doğruluktan uzaklaşılır, sağduyu kaybedilir, araya basmakalıp düşünceler girer, böylece “biz” ve “öteki” teşekkül eder (Bauman, 2021). “ Biz”e benzemeyen ötekileştirilir ve öteki hep olumsuz olarak algılanır. Yerleşik kültürden farklı olan korkutucudur ve tesis edilmiş düzene karşı bir tehdit olarak algılanır. (Özensel, 2020). Ait olunan gruba bağlılık, dışlanma korkusu ya da grup baskısı gibi nedenlerle ötekilerle iletişim kesilir. Aradaki sınırlar belirginleşir, fark derinleşir.

Günlük hayatta insanlar çoğunlukla kalıp yargılarla düşünür. Karşılaşılan olay, durum veya kişiler bu kalıp yargıların içine yerleştirilir. Bu zihnin çalışma biçimiyle ilgilidir. Zihin benzer olanları aynı kategoriye yerleştirir. Yapılan araştırmalarda zaman içinde kültürel etkilerle aynı gruba dahil olanların diğerr insan, grup ya da toplumlara karşı kalıplar yargılar oluşturduğunu ortaya koymuştur. Kalıp yargıların oluşmasında ise genellemeler önemli yer tutar. Bu genellemeler kalıp yargılar şeklinde sonraki kuşaklara aktarılır. Gruplar ya da toplumlar arasında önyargı gelişir,

duygusal gerilimler icat edilir, hayali sınırlar çizilir, duvarlar örülür. Önyargılar tutum ve davranışlara dönüşür, ayrımcılık ortaya çıkar (Hogg ve Vaughan, 2007; Taylor ve diğ., 2007). Bu bağlamda ötekileştirmenin üç ayağı vardır. Birincisi bilişsel süreçtir. İkincisi ön yargıların geliştirildiği duygusal süreç, üçüncüsü ise düşmanca tavırların geliştirildiği davranışsal süreçtir.

Özensel (2020), öteki-ötekileşme-ötekileştirme kavramlarını açıklayarak aralarındaki farka dikkat çekmektedir. Ona göre “öteki” hayatımızda daima yer alan, “ben”in oluşumunda ihtiyaç duyulan ancak olumsuz bir anlam taşımayan bir varlıktır. Oysa ötekileşme-ötekileştirme yaşanan çatışmaya bağlı olarak bir ayrışmaya, yabancılaştırmaya karşılık gelmektedir. Kimi kişi veya gruplar düşünce, inanç, eylem, yaşam biçimi vb. özellikler bakımından tek iyi ve doğru olanın kendileri olduğunu düşünürler, hata ve eksikliği karşı tarafa yüklerler. Kendilerini ötekilerden daha üstün görürler. Sahip oldukları çeşitli haklardan diğerlerinin yararlanmasını istemezler. Kimi zaman kıt kaynakların paylaşımı, kimi zaman öz saygı gereksinimi, kimi zaman güç, kimi zaman iktidar mücadelesi; kişi, grup ve toplumlar arasında bir rekabet doğurur. İktidar sahipleri ötekiler üzerinde tahakküm kurabilir (Yıldırım, 2019).

Kimliği sadece öteki üzerinden kurmak ve bunu aşağılama, dışlama, damgalama veya yok sayma şeklinde gerçekleştirmek bireyleri ve toplumları birbirine yabancılaştırır. Batılı söylemde ötekine karşılık gelen yabancı; bir tehdit unsuru, bir düşman olarak algılanır (Altıkardeş, 2019) ve böylece düşmanlaştırılan ötekinin fiziksel varlığına son verilmesinde bir beis görülmez (Akmeşe, 2010, s.59). Hangi toplumdan kültürden olunursa olsun bütün insanların ortak iyi veya doğru olarak kabul ettiği değerler vardır. İnsan ahlâki bir varlıktır, bununla birlikte kendi kişisel çıkarlarını korumaya yönelik tutumu da ağır basmaktadır. Kendi çıkarlarını korumak ve kendini haklı çıkarmak amacıyla zaman zaman rasyonelleştirmeye amaç ve araç ayrımı yapar. Kendi varlığını korumak ya da adeta kutsallık atfettiği ideolojisi için özneleri, aşağı seviye nesnelere çevirebilir. Böylece normal olandan farklılaşanlara karşı ahlâki yükümlülükler ortadan kalkabilir. Bunlar insan olmanın dışında bir gruh ya da birer sayı olarak algılanıp muamele görürler. Böylece yok edilmeleri de ahlâki bir sorun olmaktan çıkar. Yabancılar için de bu durum geçerlidir. Gayri insani

görüldükleri için yapılan uygulamalar insan hakları sorunu bağlamında ele alınmaz. Soykırımlar bu şekilde cereyan eder (Bauman, 2021).

Geçmişten bugüne insanlar; ekseriyetle derilerinin rengi, cinsiyetleri, dilleri, milliyetleri, dinleri, yaşadıkları coğrafya, yaşam tarzları, cinsel yönelimleri, sosyo - ekonomik durumları ve daha birçok özellikleri bakımından sınıflandırılıp ötekileştirilir. Ötekileştirmedeki temel problem kişinin toplumsallaşma süreciyle inşa ettiği kimliklerin sadece onlara has ve değişmeyen bir öz olarak algılanmasıdır (Cihangir, 2020). Mekânda benzer olanların oluşturduğu çoğunluk içinde başka olan, yadırganan ötekidir ve eğer öteki orada çoğunluk tarafından istenmiyor, dışlanıyorsa ötekileştirilendir. Öteki olma durumu ve ötekileştirme olgusu zamana, mekâna ve o mekânda kümelenen insan topluluklarının sayısına göre değişiklik göstermektedir.

Günümüzde ötekileştirmeye maruz kalanlar çeşitli nedenlerle ait olduğu topraklardan, kültürden koparak başka coğrafyalara, ülkelere giden göçmenlerdir. Onlar çoğunluk içinde kimi zaman renkleri kimi zaman dilleri kimi zaman dinleri ile farklı olan ve hep öteki olarak kalanlardır. Geçmişlerinden ve aidiyetlerinden kopmuş olmaları ve gittikleri ülkelere uyum süreçleri asimilasyon tartışmalarını da beraberinde getirmektedir (Onur, 2003).

2.4. Doğu-Batı Çatışması Ekseninde Kurgulanan Öteki Algısı

Türkçede "Doğu bilimi"(TDK) anlamını taşıyan oryantalizm, Latince “güneşin doğduğu” yer anlamına gelen “oriens” kelimesinden türetilmiştir (Cevizci, 2020). Türkçede doğu kelimesinin eş anlamlısı olarak kullanılan şark kelimesinden hareketle oryantalizme şarkiyat denilmiştir. Şarkiyat; Doğu toplumlarının dilini, kültürünü, tarihini araştıran bilimdir. Bu alanda araştırma yapanlara da müsteşrik, şarkiyatçı, oryantalist, Doğu bilimci denmektedir (Ayan, 2018). Bir araştırma alanı olarak oryantalizmin tarihi 1312 yılında toplanan Viyana Konsülüne kadar götürülmektedir. Bu toplantıda Ortadoğu kültürünü tanımak amacıyla bazı Batı üniversitelerinde Doğu dilleri ve edebiyatı bölümlerinin açılmasına karar verilmiştir.18. yüz yıla gelindiğinde oryantalizm kültürel ve siyasi bir olgu halini almıştır. (Nar, 2014). Zamanla oryantalizm kavramına farklı anlamlar yüklenmesi, anlam belirsizliğinin ortaya çıkması ve sömürgecilikle ilişkilendirilmesi gibi sebepler oryantalistleri rahatsız etmiş ve “1973’te Paris’te yapılan 29. Uluslararası

Oryantalistler Kongresi'nin adı "Kuzey Afrika ve Asya Konulu Uluslararası Beşerî Bilimler Kongresi" şeklinde değiştirilmiş ve oryantalizm ifadesinin kullanılmaması kararı alınmıştır. Oryantalizm yerine Oriental Studies (Şark Etütleri) ismi kullanılmaktadır (Mertcan, 2007; Okumuş, 2002; Said, 1982).

Doğu ve Batı coğrafi bir uzam olmaktan çok üzerinde yaşayan toplulukların kimliklerinin, kültürlerinin rengini, dokusunu almış ve dilleriyle oluşturdukları söylemlerle sembolleşmiş iki ayrı dünyayı ifade etmektedir. Batı modernliğin, gelişmişliğin, medeniyetin remzidir. Bu nedenle Batı tanımlamasının içinde Avrupa ülkeleri ile Kuzey Amerika ülkeleri yer alırken Latin Amerika ülkeleri bu tanımlamanın dışında kalır (Tutal, 2016).

Doğu – Batı ayırımını ve ötekileştirme sürecini Antik Yunan'a kadar götürmek mümkündür. Antik Yunanlılar, Pers saldırılarında Perslileri barbar olarak nitelendirmişlerdir (Sakar, 2017). Kökeni eski Yunanca "Barbaros" kelimesine dayanan barbar ifadesi, başlangıçta Yunan olmayan, Yunan dilini konuşmayanlar için kullanılırken (Şar, 2017) zamanla Helen, Romalı, Bizanslı, Hristiyan olmayan kişi ve toplumlar içinde kullanılmıştır. Geçmişte genel olarak "yabancı" anlamında kullanılan sözcük aynı zamanda aşağılayıcı bir manada da taşımaktadır. Barbarlar görgüsüzdür, düzen bilmezler. Bununla birlikte saldırgan, tehlikeli ve gayri medenidirler. Daha sonra yine bu anlamları içeren "serazen" sözcüğü de Avrupalılar tarafından Müslümanlar için kullanılmıştır (Sınor, 2022). Genelleyici bir bakışla başkası olanı olumsuzlayıcı, küçümseyici, aşağılayıcı, dışlayıcı anlamları içinde barındıran barbar ve serazen, bu bağlamda post modern bir ifade olan "öteki"ne karşılık gelmektedir.

Ülken (1976), Akdeniz havzasında yaşayan eski toplumlarda Şark - Garp ayırımının çok boyutlu bir içerik taşımadığını, temel ayrışmanın 395'te Roma'nın ikiye bölünmesiyle yaşandığını belirtir. Batı Roma'nın önce İtalya ve İspanya'ya daha sonra Orta ve Kuzey Avrupa'ya yayılması nedeniyle bu toprakların Batı; Doğu Roma'nın hakimiyeti altında olan toprakların da Doğu olarak adlandırıldığını, Haçlı seferleriyle kutuplaşma yaşandığını ifade eder.

Batı, Doğu'yu Müslümanların yaşadığı coğrafya olması hasebiyle de ötekileştirir. 7. yy.da İslâm'ın ortaya çıkması Doğu'nun ötekileştirilmesinde en önemli etkindir. İslâm'ın Hristiyanların kutsal topraklarına çok yakın yerde zuhur etmesi ve bu alanda

yayılması, Hristiyanları dinlerini savunmaya ve İslâm'ı reddetmeye sevk etmiştir. İslâmiyet'i Hristiyanlığın sapkın bir kolu, Hz. Muhammed'i de sapık, sahte, yalancı, düzenbaz olarak değerlendirmişlerdir. Haçlı seferleriyle birlikte bir Haçlı edebiyatı teşekkül etmiş, metinlerde kullandıkları nefret dili daha da ağırlaşmış, ideolojik söylemlerle İslâm dini ve Müslümanlar aşağılanarak düşmanlaştırılmıştır. İspanya'nın Müslümanlardan kurtulması için Haçlı seferlerini konu alan Fransızlara ait ünlü Chanson de Roland destanı buna iyi bir örnektir (Yardım, 2018). Destanda Müslümanlar putperest ve şeytan olarak canlandırılmıştır (Boyacıoğlu, 2012). Bir taraftan da Hristiyan Avrupa'nın düşmanına (Müslümanlar) duyduğu merak ve onu tanıma isteği İslâm eserlerinin kendi dillerine çevrilmesine olanak vermiştir. Bütün bu tasavvurların, anlatımların ve eylemlerin arka planında oryantalistik bir duruşun olduğunu söylemek mümkündür. İslâm'ın doğuda kuvvetlenerek yeni bir medeniyet inşa etmesi, Avrupa'da yayılması ve özellikle Osmanlı Devleti'nin 17. yüzyılın sonlarına değin büyük bir güç olarak Avrupa içlerine kadar ilerlemesi onların gözünde Müslümanları; bir tehdit unsuru, dehşet verici, yıkıcı bir barbar güruhuna çevirmiştir (Said, 1982).

Avrupa modern dünyayı tesis ederken kendince bütün insanlık adına bir evrensel hakikatler manzumesi inşa etmiştir. Bu inşa sürecini de Batı ve Doğu karşıtlığında şekillendirmiştir. Söylem sahibi Batı'dır. Öteki olan ise Doğu. Batı medeni, Doğu iptidaidir. Batı dinamik, Doğu durağandır. Batı hareket halinde olduğu için değişmekte, gelişmektedir. Bu anlamda Batı tekamül etmektedir. Doğu ise hep olduğu yerdedir, donup kalmıştır. Adeta geçmişe ait bir resim gibidir. Doğuyla ilgili bilgiler hafızalarda yer etmiş hatıralardan ibarettir. Batı'nın Doğu tahayyülünün derinliklerinde din önemli bir yer arz etmektedir. Hristiyanlık Doğu'da neşet etmiştir. Bu yönüyle Batı'nın kökleri doğudadır. Ancak Doğu Hristiyanlığı ile Batı Hristiyanlığı birbirinden kopmuş, kendi içlerinde bir öteki doğmuştur. Bölünmenin ardından Batı kilisesi, “genel, evrensel” anlamında Katolik adını kullanarak kendisini idealize etmiş, bütünün kendisi olduğuna işaret ederek Doğu kilisesini kendisinden ayrılan bir parça olarak görmüştür. Bu düşüncede aslında Ötekinin başkası olmadığı iması da vardır. Ötekini kendine benzetme yoluyla bütünlüğü yeniden oluşturmak istemektedir. Batı kilisesinin kendini olumlamak için ötekileştirdiği Ortodoks Hristiyanlığı geçmişe aittir, bir dinamizmi olmadığından tarihsel sürecin gerisinde kalmıştır. Bu anlamda Doğu ilkel doğayı, geleneksel olanı; Batı imar edilmiş

şehirleriyle kültürel alanı temsil eder. Bu nedenle Batılı gözler Doğu'da inşa edilen büyük mimari yapıları, sanat eserlerini görmez ya da görmek istemez. Doğu, modern dünyanın var edilmesi sürecinde yer almamıştır. Bu yüzden Batılı tarafından tarihin dışına atılmıştır. Doğu'nun evrensel insanlık tarihinde bir yeri yoktur (Yumul, 2016). İnsanlık tarihinde yeri olmayana Batı konuşma hakkı da vermemektedir. Batı'nın diğer toplumlarla iletişimde bir karşılıklı olma durumu söz konusu değildir. Diyalogdan ziyade monolog vardır. İletişim tek yönlüdür.

Avrupalının düşünce dünyasında Doğulu kimliğinin inşa sürecinde destanlar ve dini metinler önemli bilgi akışı sağlar. Lakin bu metinlerde tasvir edilen Doğulu bir ifritten öteye gitmez. Yapılan resimlerde de aynı manzara tekrar eder. Avrupalının muhayyilesinde doğuyla ilgili diğer bilgi akışı seyahatnamelerden gelir. İlk seyahatname 13. yy.da yaşayan Marco Polo'ya aittir. Venedikli seyyah 1271-1295 yılları arasında Asya ve Uzakdoğu'da yaşadıklarını, izlenimlerini anlatır. Polo'nun anlatımıyla Fransızca kaleme alınan eser diğer Avrupa dillerine çevrilir. Eserde anlatılanlar Doğu'yu çekici hale getirir. Bu eser Kristof Kolomb başta olmak üzere bir çok kişiyi etkiler (Şatıroğlu, 1999). Doğuya seferleri özendirir. Seyahatnamelerde bir yabancıнын gözünden yabancı diyarlar, hayret verici tablolar halinde sunulur. Normal olan seyyahın kendisi olduğundan gördükleri tuhaf ve anormaldir. Kimi seyyahlar da hiç gitmedikleri yerlerle ilgili fantezi yüklü seyahatnameler yazmışlardır. Doğu imajının oluşmasında önemli bir yeri olan diğer bir metin de "Binbir Gece Masalları"dır. Masallar Hint-Fars-Arap kültürüne ait özellikler barındırmakta kökeni ve kimin yazıya geçirdiğiyle ilgili kesin bir bilgi bulunmamaktadır. İlk defa Antoine Galland Fransızcaya tercüme etmiş, 1704-1717 yılları arasında 12 cilt olarak yayımlanmış, kısa aralıklarla İngilizce, Almanca ve diğer Avrupa dillerine de çevrilmiştir. Eser; Voltaire, Montesquieu (1689–1755), Daniel Defoe, Oscar Wilde gibi daha nice düşünür ve yazarı etkilemiştir (Tülücü, 2004). Masala has olağanüstülükler, fantastik anlatım Avrupalının daha önceden var olan Doğu ve Doğulu algısını destekleyen önemli bir materyal olmuştur. Doğulu ahlâksız, şehvet düşkün, cahil ve irrasyoneldir, bu nedenle kendi kendini idare edemez, Batılı gibi bir demokrasi geliştiremez bu nedenle despot bir yönetimle yönetilmelidir, şeklinde düşünme biçimi Oryantalizmin asli savını oluşturmaktadır. Bu sav Batı'da resim dışında masal, roman, hikaye, tiyatro, sinema gibi sanat yapıtlarında da yeniden üretilerek işlenmektedir (Kankaytsın, 2021).

1700'lü yıllardan itibaren Oryantalist alımlar yapılmakta, Doğuyla ilgili eserler yayınlanmaktadır. 19. yüz yıla gelindiğinde oryantalizm kurumsallaşmış, Fransa, İngiltere, Almanya gibi ülkelerde enstitüler kurulmuştur. Ancak 1978'de Edward Said'in "Orientalism" kitabının yayınlanmasından sonra tartışmaların odağı olmuştur. Said, oryantalizmin  boyutuna vurgu yapar. Birincisi akademik olarak oryantalizm. Araştırmacılar Doğu ile ilgili araştırma yapar bilgi toplar. İkincisi ideolojik yn, elde edilen bilgilerle mukayeseler yapılır, yorumlar getirilir. Metinlerden kurgusal bir söylem oluşturulur. Doğuya ait olan değersizleştirilir, küçümsenerek aşığılanır ve elde edilen bilgi iktidar için kullanılır. cs ise oryantalizmin muhakeme üslubudur. Doğu'yu ekonomik, ideolojik, sosyal, siyasi, ve askeri yönden şekillendirmek üzere fikirler üretilir, hükümler verilir. Doğu toplumları hiyerarşik bir düzlem içine yerleştirilerek onlar üzerinde hegemonya kurulur. Said'e göre Şarkiyat çalışmalarında elde edilen bilgi nesnel değil siyasidir. Oryantalizm Batı'nın Doğu'nun efendisi olmak için bulduğu yoldur. Said, oryantalizm eleştirilerinde Foucault'nun bilgi - iktidar - söylem ve Gramsci'nin hegemonya kavramlarından yararlanır (Bulut, 2012; Köse ve Küçük, 2015; Said, 1982, Yüksel, 2014). Said, Avrupa oryantalizmi ile Amerikan oryantalizmi arasındaki farka değinir. Buna göre Avrupa ile Asya fiziki olarak birbirine bağlıdır, bitişiktir. Avrupa'nın tekileştirdiği Doğu onun bir uzantısıdır. Bununla birlikte kültürel bağları da çok eskiye dayanmaktadır. Avrupa'nın bu topraklarda sömürge tarihi de Amerika'ya göre eskidir. Bu nedenle Amerikan oryantalizmine daha sığ denilebilir. Ancak Amerika'nın özellikle Orta doğu siyasetinin Avrupa'nın oluşturduğu Doğu algısıyla yakından ilgilidir (Said, 1982). Bulut (2004), Said'in oryantalizmle ilgili ilgi ve eleştirilerinin daha çok İngiltere ile Fransa'nın Müslüman coğrafyaya yönelik Doğu çalışmalarını kapsadığını ifade etmektedir.

Oryantalistlerin Müslüman coğrafyayla yaptıkları araştırma Doğu ile ilgili araştırmalarının önemli bir bölümünü teşkil eder (Küçük ve Köse, 2015). Sanayileşmeye bağlı olarak fabrikalarda seri olarak üretilen ürünlerin satılması için yeni pazar arayışına giren sermaye sahiplerinin dikkati Müslüman coğrafyaya yönelmiş, toplumları tanımak amacıyla Doğu ile ilgili yapılan araştırmaları desteklemişler, buna bağlı olarak da araştırmalar artarak devam etmiştir. Osmanlı Devleti'nin zayıflamasına bağlı olarak merkezi gücünün kırılması nedeniyle

Avrupalı devletler Osmanlı topraklarına yönelmiş, bu nedenle oryantalistler de bu bölgelere yoğun ilgi göstermişlerdir (Said, 1982).

Meriç “Oryantalizm Avrupa’nın sefil menfaatlerine giydirilmiş tülден bir elbisedir” (2013, s. 346). değerlendirmesiyle Edward Said’in oryantalizmle ilgili görüşlerine katılır. Bununla birlikte bütün oryantalistleri olumsuzlayan genellemeci yaklaşımı eleştirir. Doğuyla ilgili ilmi çalışmalar yapan oryantalizm ile sömürgeciliğin bir keşif kolu olarak faaliyet gösteren oryantalizm bir tutulmamalıdır. Oryantalistlerin oluşturduğu hayali Doğu birtakım gerçeklikleri de barındırmaktadır. Ayrıca Meriç, Avrupa’nın Doğu’daki uygulamalarında Doğuların da payı olduğu düşüncesindedir.

Modernleşme süreciyle birlikte Batı geldiği noktada kendisini diğer toplumların çabalayarak ulaşabileceği bir merhale olarak göstermiştir. Buna göre Batı varılmak istenen hedef aynı zamanda bir ölçüttür. Doğulu toplumlar da iki yüz yılı aşkın süredir bu ölçüte göre kendilerini değerlendirmekte ve sürekli eksik ve yetersiz görmektedir. Ayrıca içselleştirilmiş oryantalizmle (self orientalism) (Bezci ve Çiftçi, 2012) başta aydınlar olmak üzere yerli halktan kimi insanlar da kendine ve kültürüne ötekinin (Batı) nazarıyla bakmaktadır. Peyami Safa’nın “ Fatih-Harbiye” romanında Şark ve Garp zıtlığı, kendi kültürünü hor gören kadın karakterin gözüyle kedi ve köpek karşılaştırılmasıyla daha müşahhas hale getirilir. Roman karakteri; Şarklıları kediye, Garplıları köpeğe benzetir. “Kedi yer, içer, yatar, uyur, doğurur (...) lâpacı tenbel ve hayalperest mahluk çalışmayı hiç sevmez. Köpek diri, çevik, atılgandır. İşe yarar (...) uyurken bile uyanıktır” (Safa, 1998:48). Batı’nın gelişmiş ülkeleri diğer ülkeler için rol model olmuştur.

Kartezyen düşüncenin düalizme dayalı (Altuner, 2013) düşünce sistemi Doğu ve Batı dikotomisini icat etmiştir. Genelleştirilmiş öteki olarak Doğu, indirgemeci yaklaşımla tek ırk ya da tek kültürden ibaret görülmüş. Mısır, Suriye, İran ya da Hint tek bir kategoriye yerleştirilmiş, toplumların kültürel farklılıkları, çeşitlilikleri görülmemiş ya da görmezden gelinmiştir (Jhally, 2016). Kökleri Rönesansa dayanan Avrupa merkezci yaklaşım kendi referans değerleriyle dünyayı yeniden kurgulamıştır (Yüksel, 2014). Kapitalist anlayışa dayalı bir dünya sistemi oluşturan Avrupa, kendisini merkez; diğer ülkeleri çevre olarak tanımlamıştır (Ünlü, 2019). Bu belirlemede gelişmişliği ekonomik refahlıkla eş değer gören (Altun, 2021) Avrupalı

lkeler ve daha sonra Amerika'nın da yer aldđđ Batı gelişmiş- merkez; az gelişmiş - evre ise Doğulu diye niteleyeceğimiz Asya ve Afrika ülkelerinden mürekkeptir. Az gelişmiş ülkelerin genel özelliği ise kaynaklarını iyi kullanamamış, endüstrisinin fazla gelişmemiş olmasıdır (Karaca ve şahin, 2010).

İkinci Dünya Savaşı sonrasında şartlar değişmiş yeni siyasi dengelere göre oluşturulan ortak sömürgeleştirme sistemine Doğu lkelerinin entegrasyonu için modernleşme kuramı geliştirilmiştir (Sunar, 2010). Özellikle 1960'lı yıllardan itibaren ideolojik bir yaklaşım olarak görülen ve büyük eleştiriler alan oryantalizm güncelliğini yitirmiş görünmekle birlikte yeniden üretimle oryantalist düşünceye has zihniyetin ve onun söylemlerinin yansımalarını sosyal bilimlerde daha bilimsel bir diskurla yer aldđđđnı söylemek mümkündür. Modernleşme ve bağımlılık kuramları bağlamındaki tartışmalarda gelişmişlik- geri kalmışlık, gelişmiş - az gelişmiş, merkez- evre kavramsallaştırmaları buna bir örnektir (Okumuş, 2002).

Avrupa'da 15. yüz yıldıan itibaren başlayan Rönesans hareketleri, hümanizmin önem kazanması süreciyle ortaya çıkan Aydınlanma düşüncesi, insan hayatına etki eden aşkın varlık ya da herhangi bir yüksek kurumu reddetmiş ve onun yerine insanın kendi iradesini ikame etmiştir. Bilinç sahibi bireyin kişisel hayatını düzenleme çabası beraberinde onu; doğayı ve sosyal hayatı da yeniden düzenlemeye sevk etmiştir. 18. yüzyılda Batı Avrupa'da ekonomik gelişmelerin neticesinde toplumsal hayattaki köklü değişimler büyük sosyal olayların patlak vermesine neden olmuş, 19. yüz yılda bu değişimlerin getirdiği sorunlara çözüm arayışı ve oluşan yeni toplumu anlama arayışı bir bilim dalı olarak sosyolojinin doğmasını sağlamıştır (Aşkın, 2017; Coşkun 2008). Batı'da bilimin gelişmesine bağlı olarak doğa incelemelerindeki yöntemlerle sosyal fizik adıyla toplumsal yapıyı oluşturan sistemi açıklamaya alışan S. Simon (1760 - 1825) , A. Comte (1798-1854) gibi isimlerin açtığı yoldan ilerleyen Durkheim (1857-1917), Marx (1818-1888), Weber (1864-1920) ve diğer sosyologlar modern toplumu bilimsel metotlarla inceleme nesnesi yapmışlardır. Sosyoloji alanında yapılan ilk çalışmalarda pozitivist, evrimci anlayış ağır basmaktadır. Toplumların ilkelden başlayarak tek hat üzerinde gelişerek ilerlediği görüşü hakimdir (Bilgiseven, 1982; Sunar, 2010). Marx ise doğrusal ilerleme görüşü yerine toplumların evrimsel tarihini diyalektikle açıklamıştır. Weber de toplum bilimcilerin dışarıdan yapmış oldukları gözlem ve araştırma verilerini tek bir sosyal gerçeklik

gibi lanse etmelerini eleştirmiş, toplum fertlerinin kendi toplumları, kültürleri ilgili tasavvurlarının da sosyal yapıların oluşmasında etkili olduğu görüşünü ileri sürmüş, yorumlayıcı yaklaşım (verstehende sociology) olarak adlandırılan yeni bir metodoloji geliştirmiştir (Hira, 2000; Sezen, 1990; Turner, 1997).

Sosyologlar modern Batı toplumunu incelerken Batı dışı toplumlara da ilgi duymuşlardır. Bu anlamda yapılan ilk çalışmalar, ilkel olarak sınıflandırdıkları toplumların yapısını anlamaya yönelik daha çok onların inançları ve yaşam biçimleriyle ilgilidir. Bu ilginin temelinde sosyologların Batı toplumunu tanımlama ve açıklama çabası vardır, bu tanımlamayı onun karşısına bir şey koyarak yapmaları mümkündür. Gelişmiş Batı'nın zıddı olarak Doğu, bu karşılaştırmaya imkan sağlamıştır (Avcılar, 2002).

19. yüzyılda ilk sosyologlar Batı ve Doğu toplumlarını kategorize ederken toplum ve tarih felsefesinden yararlanmışlardır. Marx ve Weber'in toplumsal yapıyı açıklarken kullandıkları kavramlarda bu etki görülür. “Doğu despotizmi” tanımlamasında kullandıkları despotizm kavramının kökeni Antik Yunan'a dayanmaktadır. Aydınlanma dönemine kadar Batılı düşünürleri büyük ölçüde etkileyen ünlü filozof Aristoteles (MÖ. 382 – 322), insan topluluklarını iklim özelliklerine göre sınıflandırmıştır. Ona göre Avrupa insanı yetenek ve zeka olarak düşük ancak iklimin serin olmasından ötürü özgür ruhludur. Asya'nın iklimi sıcaktır, insanları zeki ve yetenekli olsa da iradeleri ve cesaretleri zayıftır (Karnıbüyük, 2018). Bu sebeple mizaçları köleliğe uygundur. O yüzden bu toplumlar despotizmle yönetilirler. Despotizmde yönetici sınıf kendi çıkarlarını toplumun çıkarlarının üzerinde görür. Hukuk yoktur, keyfi uygulamalar vardır. Aydınlanma dönemi önemli düşünürlerinden siyaset sosyolojisi çalışmalarından hareketle ilk sosyolog olarak zikredilenler arasında da yer alan Montesquieu, 1721'de “İran Mektupları” ve 1748'de yayımlanan “Yasaların Ruhu” adlı eserlerinde Doğu toplumları hakkında Aristo ile benzer yaklaşımlarda bulunmuştur. Aristo'nun etkisinin görüldüğü bu eserlerinde Doğu ve despotizm eşleştirmesini yeniden gündeme getirmiştir. Batı ve Doğu toplumlarını hukuk, din, yönetim biçimleri, ekonomik ilişkiler bakımından karşılaştırmıştır. Bu karşılaştırmalarla asıl amacı Doğu despotizmi üzerinden Fransız siyasetini eleştirmek, ötekileştirdiği Doğu üzerinden Batı toplumunu ve siyasetini açıklamaya çalışmaktadır. Montesquieu' ya göre hem elverişli iklime sahip hem

sanatı gelişmiş aynı zamanda bilimselliğin ve ilerlemenin de sembolü olan Avrupa bütün bu yönleriyle Doğu'dan üstündür. Doğulu toplumlar Batı'yı örnek almalıdır. Bununla birlikte Montesquieu coğrafya ve iklim şekillerine göre oluşturduğu Doğulu ve Batılı toplum tipleriyle kendisinden önceki düşünür ve seyyahların da dile getirdiği benzer düşünceleri kesinleştirmiş olur ve kendisinden sonra gelen sosyologlara da bu görüşleriyle tesir eder (Doğan, 2011; Kızıltepe ve Çakı, 2016; Sunar, 2010).

Bottomore (1968), Aristo'nun "insan doğası gereği politik bir hayvandır." ifadesine Marx'ın katkıda bulunarak insanı, toplum içinde gelişen birey haline dönüşebilen hayvan olarak tanımladığını söylemektedir. Bireye dönüşen insan modern toplumun değişebilmesinde önemli bir dinamiktir. İnsan için birey olmak bir amaçtır ve bu amaca ancak ekonomik zorlukların ortadan kaldırıldığı sosyal ve kültürel dayatmaların olmadığı toplumlarda ulaşılabilir.

Marx, ilk sanayileşen dolayısıyla kapitalizmin ilk geliştiği ülke olan İngiltere'de bulunmuş, buradaki müşahade ve incelemelerinden hareketle önce İngiltere sonra diğer Avrupa ülkelerinde ortaya çıkan kapitalizmi eleştirmiştir. Kapitalist toplumda yeni toplumsal sınıflar doğmuş, Marx da iktisadi şartları ve üretim ilişkilerini baz alarak kapitalist toplumu burjuva ve proletarya olarak iki sınıfa ayırmıştır (Bilgiseven,1982). Burjuva, üretim güçlerini elinde bulunduran ve bunları çıkarları için kullanan sınıftır; proletarya ise mülksüzleştirilen, emek gücünü satan, burjuva tarafından sömürülen sınıftır (Marx ve Engels, 2015). Marx'a göre iş bölümünün dağılımı ve üretim araçlarının mülkiyetinin düzenlenişi üretim biçimlerini belirler. Üretim tarzları bu yönüyle çeşitli toplumsal etkileşim ve ilişkilerle örülü toplum biçimlerinin oluşmasına etki eder (Ergun, 1984). Bu bağlamda Marx, üretim biçimlerine göre toplumları ilkel komünal, köleci, feodal, kapitalist ve sosyalist - komünist olmak üzere tarihsel dönemlere ayırmıştır. Bu düşünce modernleşme kuramlarında da Batı dışı toplumlara izlemeleri gereken yol olarak sunulmuştur.

Marx, Doğu toplumlarının özelde ise Osmanlı devletinin toplum yapısını açıklamak için Asya Tipi Üretim Tarzı kavramını geliştirmiştir. ATÜT 'ün en belirgin özelliği özel mülkiyetin olmamasıdır. Marx'a göre Asya'nın iklim şartları ve karasallık tarımda verimli üretim için devlet eliyle daha büyük boyutta sulama sistemlerinin kurulmasının gerekli kılar, bu durum özel mülkiyetin oluşmasını olumsuz etkiler.

Özel mülkiyetin olmaması toplumsal sınıfların ortaya çıkmasına olanak vermez. ATÜT tarzının diğer bir özelliği ise Doğu despotizmidir. Toprak mülkiyetinin devlete ait olması, küçük köylü topluluklarının devlet karşısında güçlü bir birlik oluşturamaması gibi nedenlerle halk, üretim araçlarını elinde bulunduran devletin baskın otoritesine karşı koyamaz. Doğuda devlet, baba olarak sembolleştirilir, Marx'a göre bu baba despottur ve despot devlet elindeki gücü hem baskı aracı hem de sömürü aracı olarak kullanır. Halk ise genelleştirilmiş köledir. ATÜT'ün diğer bir özelliği ise halkla devlet arasında Batı'daki burjuva sınıfı gibi aracı başka bir sınıfın olmamasıdır (Avcılar, 2002). Bu nedenle ekonomi durağandır, Doğu statükocudur ve değişim söz konusu değildir. Marx'ın Engels ile birlikte oluşturduğu ATÜT' te oryantalizmin varlığı açıkça görülmektedir.

Marx, Hegel'in diyalektik yaklaşımından yararlanarak tarihsel bağlam içinde Batı toplumunu anlamaya çalışırken Doğu toplumlarını Batı'nın ötekisi olarak ele almıştır. Marx'ın cevabını bulmaya çalıştığı esas soru Batı'da kapitalizmin nasıl doğduğu ve ne olduğuyla ilgilidir. Sorularının cevabını Doğu aracılığıyla karşılaştırmalar yaparak bulmaya çalışmıştır. Doğu'yu Batı'nın antitezi, bir şablon olarak kullanmaktadır. ATÜT'ü de bu şekilde geliştirmiştir. Doğu'ya dair elindeki bilgiler kısıtlıdır. Marx, Doğu toplumlarına dair görüşlerini daha çok 1620-1688 yılları arasında yaşamış, Moğol Hanının doktorluğunu da yapmış aynı zamanda seyyah olan François Bernier'den, Montesquieu, James Mill, J. Stuard Mill ve "Milletlerin Zenginliği" kitabıyla tanınan despotizm kavramını ekonomi politik açıdan ele alan İngiliz iktisatçı Adam Smith (1723-1790) gibi kendisinden önceki Şarkiyatçı ve iktisatçı düşünürlerin ortaya koyduğu oryantalizm kavramlarından yararlanarak açıklamaya çalışır (Sunar, 2011; Turner, 1997).

Marx, Hegel'in idealist felsefesinden hareketle tarihsel materyalizm fikrine ulaşmıştır. Hegel'e göre toplumlar tarihsel bir süreçte tez-antitez- sentez şeklinde etkileşimle ilerler (Öksüz, 1974). Ancak Doğu'da tek bir bilinç vardır o da baskın olan devlet bilincidir. Toplum özgür değildir, toplumun bir bilinci yoktur. Bu nedenle İran, Hint, Çin gibi Doğu toplumlarının bir tarihi de yoktur (Palabıyık, 2016; Cevizci, 2020). Marx da tarihsiz ya da tarihi meçhul olan Hindistan'a İngiltere'nin girmesinin buradaki halkın yararına olacağını ileri sürmüştür. Batı Avrupa'da özellikle İngiltere'de Burjuva sınıfının halkı sömürmesine karşı çıkıp işçi

ayaklanmalarını desteklerken Doğu’ da bu durumu tersinden okumaktadır. Sömürgeye karşı çıkan toplumları barbar olarak değerlendirmişlerdir (Aşkın, 2017).

Doğu toplumları ile ilgili araştırmalar yapan ilk sosyologlarından biri de Weber’dir. Weber, toplumsal yapının oluşmasında ekonomik ilişkilerin etkisini yadsımamakla birlikte bunun tek başına başat güç olamayacağı görüşündedir. Sınıf çatışmalarından hareketle toplumsal gerçekliği açıklamaya çalışan Marx’tan farklı olarak toplumsal eylemlere yönelerek eylemlerin arkasındaki düşünce biçimlerini anlamaya çalışır. Toplumların inanç ve kültürlerinin toplumsal yapılar üzerinde etkili olduğunu görüşündedir. Sosyal aktörlerin kendileri ve toplumlarıyla ilgili düşüncelerinin toplumsal gerçekliği oluşturmada etkili olduğu varsayımından hareketle büyük yapıların yanı sıra aktörlerin eylemlerini anlamaya dayalı yeni bir sosyolojik yöntem geliştirir. Modern toplumun dinamiklerini anlamaya çalışır. Kapitalizmin neden Batı’da çıktığı sorunsalı hareket noktasıdır (Dönmezer, 1982). O da bu problemi Marx gibi karşılaştırmalı yaklaşımla ele alarak Doğu toplumları üzerinden Batı toplumunu açıklamaya çalışır.

Otorite kavramı üzerinde duran Weber, Modern öncesi toplumlarda geleneksel otoritenin varlığından bahseder. Batı’da kapitalizme bağlı olarak yasal- ussal otorite gelişirken Doğu toplumlarında ise geleneksel otoritenin yaygın olarak hüküm sürdüğünü belirtir. Geleneksel otoritede hemen her türlü imtiyaza sahip olan yönetici kişi ya da grup askeri gücü elinde bulundurur, hukuk da onun iradesine bağlı olduğundan keyfilik arz eder. Ayrıca toprak mülkiyeti de kendisinde olan iktidar bir aile reisi veya bir toprak ağası görümündedir. Bu bağlamda Weber, Doğu toplumlarını yönetim tarzlarına göre sınıflandırır, ona göre Doğu despotizmi; patrimonyalizm, patriyarkalizm, gerentokrasi, sultanizm gibi farklı biçimlerde varlık gösterir. Weber, patrimonyalizmin en uç noktasının sultanizm olduğunu ve Osmanlı Devleti’nin yönetim biçiminin sultanizmle eşdeğer olduğunu ileri sürer (Çamlı, 2018). Weber’in Doğu’daki yönetim biçimlerine dair geliştirdiği bu ideal otorite tiplerinde ortak yön yönetim gücünü elinde tutan bireylerin toplumun diğer bireyleri üzerinde sosyal, ekonomik, hukuki, askeri ve siyasi alanda egemenlik kurması, kendi çıkarlarını toplumun çıkarlarından daha önde tutması ve keyfi bir yönetim sürdürmesidir.

Batı’da zenginleşen, güç kazanan burjuva sınıfının serbest sermaye dolaşımı sağlayabilmesi rasyonel hukuk, bireyleşme, özerk şehirler, bağımsız iş gücü ile mümkün olur. Weber, bunları Batı’da kapitalizmin gelişmesinin ön koşulu olarak görür. Fakat Asya’daki tarıma dayalı patrimonyal sistem bu yapılanmaya izin vermez. Doğu despotizminde toprak mülkiyetinin belli kişilerin elinde toplanması, belli bir hukuk sisteminin olmayışı daha çok hükümdara dayalı hukukta keyfilik ve belirsizlik güven duygusunu zedeler, özgürlükler gelişmediği için Doğu toplumlarında bir hareketlilik, değişme olamaz. Weber bu noktada Doğu toplumlarında neden kapitalist sistemin gelişemeyeceğinin de cevabını vermiş olur. Weber, Doğu toplumlarını hiçbir sosyal değişimin olmadığı statik toplumlar olarak tanımlar, bu sebeple Weber’in görüşleri aynı zamanda özcü anlayışla da uyushmaktadır (Aşkın, 2017; Çakır ve Şahin, 2015; Wuthnow, 2009).

Weber dini tutum ve eylemlerin toplumsal yapıya etki ettiğini, değişimlere neden olduğunu varsayar. “Kapitalizmin Ruhu ve Protestan Ahlâkı” eserinde Protestan değer, inanç ve hayat görüşünün iktisadi hayata yansmasıyla kapitalizmin gelişmesi arasında bir ilişki kurar, bununla birlikte Yahudiliği, Çin, Hindistan gibi Doğulu toplumların dinlerini inceler. Makalelerini Dünya Dinlerinin Ekonomik Ahlâkı başlığıyla yayımlar (Bendix, 2007). Batı ve Doğu toplumlarını karşılaştırırken Doğu’yu İslâm bağlamında da ele alan Weber, İslâm’ın tarihsel süreç içerisinde farklı bölgelerde farklı kültürlerde yayıldığını ve çeşitlendiğini göz ardı eder. Bütün Müslüman ülkeleri genelleyici bir yaklaşımla bir ve aynı olarak algılar ve tek bir İslâm modeli oluşturur. İslâm, inananların kişisel alanından başlayarak toplumsal alanı da kapsayıp bütün yaşamını kuşatır. İktisadi, hukuki, sosyal ve kültürel birtakım sınırlar koymaktadır. Dini yönetimdeki ekonomi uygulamalarıyla rasyonel ekonominin işleyişi birbiriyle çatışmaktadır ayrıca dini mahkemelerin toprak kullanımı ve paylaşımında yetkili olması toprağın kapitalist şekilde sömürülmesine mani olur (Çiftçi, 2009; Turner, 1997).

Weber geleneksel toplumdan modern topluma geçişte rasyonelleşmenin önemine vurgu yapar. Endüstri toplumu olarak da isimlendirilen Batı toplumunda rasyonel bilginin önem kazanması, uzmanlaşma, iş bölümü, hukukun gelişmesine bağlı olarak kişinin özgürleşerek bireyleşmesi ve vatandaşlık kavramı önem kazanır. Bütün bu süreç Batı’ya hastır ve Batı bütün bu yönleriyle biriciktir. Weber Batı’nın

biricikliğini meşrulaştırmak için Doğu'ya ihtiyaç duyar. Ona göre Batı'nın tarihi Antik Yunan ve Roma'ya dayanmaktadır. Bu toplumlar denize kıyısı olan toplumlardır ve değişime açıktır. Buna mukabil Doğu'daki despotik yapı, toplumların inançları ve dünya anlayışları rasyonelliğin gerçekleşmesine engeldir. Weber'de Doğu'nun karşıtı olarak Batı'da bilim ve tekniğin gelişmesine bağlı olarak evrenin mekanik olarak araçsal akıl aracılığıyla açıklanması, aklın duygular üzerinde kontrol sağlaması, eylemlerde amaçsal aklın kullanılması, nüfusun artması, şehirleşmenin büyük organizasyonları gerekli kılması beraberinde bürokrasinin gelişmesi, hukukun rasyonelleşmesi ve rasyonel-anayasal otoritenin meşru kılınması Batı toplumlarının belirgin özelliğidir. Weber gözüyle bakınca bu özellikler bakımından Batı Doğu'dan ileri durumdadır ve Doğulular Batı'yı geriden takip eden kapalı toplumlardır (Çamlı, 2018; Mardin, 1983; Yıldız, 2013).

Batıda toplum bilimi olarak gelişen sosyoloji özellikle Batı dışı toplumlarla ilgili araştırmalarında kaynak olarak antropoloji çalışmalarından yararlanmışlardır. Ancak Doğu sömürgeciliğinin Amerika kıtasına göre daha geç gerçekleşmesi, 19.yy. ortalarını bulması nedeniyle sosyologların Doğu toplumuyla ilgili birincil kaynaklarını oryantalist çalışmalar oluşturur (Coşkun, 2008). 1920 yılına kadar yaşaması bakımından Weber'in Doğu toplumları ile ilgili ulaştığı kaynaklar Marx'a göre daha zengindir. Ancak yine de Weber, Doğu'yu ele alırken tek tipleştirerek ötekileştirir. Doğu toplumlarına dışardan bakar. Modern Batı toplumunu çözümlemek için geliştirdiği metodolojiyi Doğu toplumlarını incelerken kullanım dışı bırakır. Müslümanların kendileriyle ilgili yorumlarını onların oluşturdukları anlam dünyasını pek önemsemez. Weber'de de Doğu ve Batı karşıtlığında daha önce yapılan tanımlamaların benzerleri görülmektedir. Turner (1997), Weber'in Doğu ile ilgili açıklamalarından hareketle onun oryantalist bir tavır takındığını ifade eder.

Marx ve Weber Batı toplumlarıyla ilgili farklı yaklaşımlar geliştirirken Doğu ile ilgili yaklaşımları büyük benzerlik gösterir. Doğu despotizmi anlayışı Weber'de patrimoniyalizm; Marx'ta ATÜT kavramsallaştırmasıyla izah edilir ve her ikisinde de ortak yön çoktur. Marx da Weber de Avrupa'da feodalizmden kapitalizme doğru evrilen sürecin Asya'da gerçekleşemeyeceğini belirtirler. Onlara göre Asya toplumları ancak dışarıdan bir etkiyle kapitalizme uyum sağlayabilirler. Bu da ancak gelişmiş Batı toplumlarının aracılığıyla mümkündür.

Fransızcadan dilimize giren “koloni” sözcüğü “1.Sömürge. 2. Göçmen topluluğu veya bu topluluğun yerleştiği yer. 3. Bir ülkede bulunan küçük yabancı topluluğu. 4. Birlik durumunda yaşayan aynı türden organizmaların oluşturduğu topluluk.” anlamlarına gelir. Bu kelimedenden türetilen “kolonyalizm” Türkçede “Sömürgecilik” kelimesine karşılık olarak kullanılmaktadır. “Sömürgecilik” ise, “Genellikle bir devletin başka ulusları, devletleri, toplulukları, siyasal ve ekonomik egemenliği altına alarak yayılması ve yayılmayı istemesi, müstemlekecilik, kolonyalizm.” anlamlarını ihtiva eder (TDK, 2011). Genel olarak kolonyalizm, sömürgecilik ve emperyalizm kelimeleri birbirinin yerine kullanılsa da tanımlardan da anlaşılacağı gibi kolonyalizm; ülkelerin kendi toprakları dışında, başkalarına ait topraklarda yerleşmelerini ifade ederken sömürgecilik ya da emperyalizm; girilen toprakların halkları üzerinde ekonomik, siyasal, sosyal, kültürel olarak egemenlik kurmayı, yer altı ve yer üstü zenginliklerini yağmalamayı da içerir (Özcan, 2018). Eski çağlardan beri güçlü devletler; farklı coğrafyalarda farklı toplumları hakimiyetlerine almışlar, buralara kendi halklarından insan grupları yerleştirmişlerdir. Daha çok bu tür yerleşimler için kullanılan koloni sözcüğü Roma imparatorluğundan sonra sömürge için kullanılmıştır (Kavas, 2009). 1945 ile 1965 yılları arasında sömürgeleştirilen ülkeler topraklarından sömürge güçlerini atmayı başarıp bağımsızlıklarına kavuşsalar da ekonomik olarak bağımlı oldukları devletler tarafından perde arkasından sömürülmeye devam etmişlerdir. Toprak hakimiyeti olmadan devam bu süreç emperyalizm olarak değerlendirilmektedir (İplikçi, 2017).

Akla ve bilime vurgu yapan Aydınlanma döneminde insanının bilen özne olarak doğa karşısında üstünlüğünü ilan etmesi, doğayı nesneleştirmesi ve onun üzerinde tahakküm kurması; özneleşmiş, rasyonel Batı’nın da Doğu üzerinde tahakküm kurmasını olanaklı hale getirmiştir. Avrupalılar kendilerine aşkın bir değer atfedip aydınlanmayla gelen bilgiyi, güç ve iktidar elde etmek için kullanmışlardır. Kendi tarihlerindeki mitler, destanlar ve gezginlerin hayal gücüyle bir Doğu tasavvuru oluşturup bu şablona uygun bir öteki icat etmişlerdir. Biz ve onlar bağlamında Avrupa merkezli bakışa göre daha üstün olan “biz”, medeniyet sahibiyken onlar/ötekiler ise atıl, sapkın, ve düzeltilmeye ihtiyacı olandır. Bu anlayışla Avrupalı, öteki toplumlara medeniyet götürme misyonunu yüklenmiştir (Arun, 2019).

Avrupalı ülkeler oluşturdıkları söylemlerle Batı dışı toplumları (öteki) bir tehlike olarak algıladılar. Böylece başkalarına ait topraklara müdahalelerini haklı göstermek ve eylemlerini meşrulaştırmak için “öteki” araçsallaştırılmış olur. Bütün bunların arkasında ise Batı’da nesnel bir gerçeklik gibi oluşturulan aslında öznel bir anlatıya dayalı olan yargılar vardır. Batılı ülkelerin hareket noktası insan olanla insan dışı olanın karşı karşıya gelmesi ve insan dışı olan unsurun ehlileştirilmesi çabası mevcuttur (İplikçi, 2017).

15.yy.dan itibaren deniz aşırı coğrafyalara açılan Avrupalının Asya, Afrika ve Amerika kıtalarına bakışı ve yaşayan halka yaklaşımı aynı değildir. Rasyonel ve medeni olan Avrupa kendisini eski Yunan medeniyetinin devamı olarak görür. Amerika’yı sahiplenir, yeni kıtada yeni medeni bir dünya tesis etmek ister. Amerika’nın yerli halkının ve uygarlığının Avrupalının zihin dünyasında bir karşılığı yoktur. Bu nedenle Amerikalı yerli halk bir öteki olarak dahi kabul görmez. Yine oryantalist eril bakış Afrika ve Amerika kıtasını çıplak kadınlar figürleriyle sembolize eder, erotikleştirir. Bu topraklar sahip olunacak, ele geçirilecek bir kadın bedeni gibi algılanır (Tutal, 2016).

Post kolonyalizm, kolonyalizm sonrası süreci ifade etmek için kullanılmakla birlikte özellikle 1970’li yıllardan itibaren kolonyalizm eleştirilerini içeren sosyolojik yaklaşımın adıdır. Sömürgeci Batılı ülkelerin Afrika ve Asya başta olmak üzere sömürgelerde uyguladıkları politikaları farklı cephelerden ele almış, buradaki insanlara uygulanan ruhsal ve fiziksel şiddete dikkat çekmişlerdir. Fuss (2014), felsefeyle psikolojinin ana meselelerinden biri olan ve özellikle Psikanaliz kuramın çok yönlü olarak ortaya koyduğu özdeşleşmenin sömürgecilik tarihinde önemli bir yer teşkil ettiğini ileri sürüyor. Bu görüşünü post kolonyal anlayışın temsilcilerinden biri olan Frantz Fanon’un yaşamı ve eserlerinde ele aldığı fikirleri üzerinden açıklıyor. Buna göre beyaz ırka sahip Batılı emperyal özne kendini merkezde konumlandırır ve kendisi gibi olmayanı ötekileştirir. Bunu ötekini yerinden ederek yapar. Lacan’ın ayna evresi kavramsallaştırmasında kişi, ben/özne -öteki karşıtlığında benlik oluşum sürecindeki birincil özdeşleşmede “öteki” kişinin aynada kendi yansıması olan ötekidir. İkincil özdeşleşmede ise kişinin dil aracılığıyla ilişkiye girdiği diğerleri olan ötekidir. Bu bağlamda Lacan’ın “Ben ötekidir.” tanımlamasında ötekilik aynı zamanda bir öznellik içerir. Oysa sömürgeci özne

kendisini aynı zamanda öteki olarak da konumlandırır. Ötekilik üzerinde bir tekel oluşturur. Bununla birlikte ötekine ait olan olumsuzlamaları da üzerine almaz, narsist bir yaklaşım sergiler. Irksal ötekileştirmede beyaz adam, siyah adamı ötekilik alanından daha uzak bir alana atar. Siyah adam bir öteki olarak dahi değerlendirilmez sadece bir obje olarak görülür. Zenci söylemiyle bu vurgu daha da pekiştirilir. Oluşturduğu söylemle beyaz adam ötekileştirdiği siyah adam üzerinde tahakküm kurarak kendisine benzemeyenler üzerinde büyük psikolojik şiddet uygular.

Batılı emperyalist anlayışın temelinde Hegel'in köle-efendi diyalektiğini bulmak mümkündür. Batı efendi konumundadır, Batı dışı toplumlar ise köle. Efendi bilinç sahibiyken kölenin bilinci yoktur. Efendi köleyi nasıl tanımlıyorsa köle kendisini öyle algılıyor. Öznellik efendiye has olduğundan sömürgeleştirilen öteki üzerinde hak sahibidir. Bununla birlikte sömüren – sömürülen ilişkisinde Hegel'in köle - efendi ilişkisinden farklı olarak köle (sömürülen) içsel olarak efendisine benzemeye çalışmaktadır (Öztürk ve diğ., 2018). Kültürel emperyalizmle diğer toplumların değerleri aşındırılmış, gelenekleri yok edilmiştir. Sömürgelerde yerli aydınların bir kısmı sömürgecilerle etkileşime girmiş, üstün Batı algısını kendi toplumuna yaymaya çalışmıştır. Yine akademisyenler aracılığıyla Batı değerlerinin değişmez evrensel değerler olduğu algısı dolaşıma sokulmuştur. Evrensel değerlerin kabulünün gerekliliği düşüncesi beraberinde yerli halka Batılıyla aynileşme dayatmasını, ötekini kendine benzetme sürecini başlatmıştır (Kavas, 2018; Kaya, 2020).

Sömürgeci Avrupalı devletlerin (özne) kurduğu kolonilerle diğer coğrafyaları kültürel ve ekonomik olarak yutması Freud'un özümseme kavramsallaştırmasıyla izah edilmeye çalışılır. Yine Freud'un bilinç dışı kavramından hareketle Avrupa'nın sömürgecilik tarihinde asimilasyon uygulamalarını bilinç dışına attığı söylenebilir (Young, akt. Fuss, 2014). Sartre, Fanon'un (2007) "Yeryüzünün Lanetlileri" kitabına yazdığı önsözde metropollerde insani değerleri, kültürü ön plana çıkararak medeni bir yaşam süren Avrupalılara seslenir, sömürgelerde yapılan insanlık dışı muameleleri hatırlatır ve onları binlerce insanın katledildiği gerçeğini unutmuş gibi yapmakla ve bu utancı bilmezlikten gelmekle suçlar. Yine Batılıların kendi topraklarında kabul ettikleri toplum sözleşmesine deniz aşırı ülkelerde riayet etmediklerini belirtir. Kendi yasalarında insanın hemcinsini soyması, köleleştirilmesi, öldürmesi suç kabul edilir, sömürgeleştirdikleri ülkelerdeki insanları insan dışı varlık

göstermeleri bundandır. Buradaki insanlar gelişmiş maymun cinsi olarak kabul görmüştür.

Batı benliğini inşa edip kendi meşruiyetini ilan ederken bir Ötekine (Doğu) ihtiyaç duymuştur. Tekamül ederek medenileşmiş olan biz (Batı), ötekiyle benzerliklerinde iyi olan özellikleri sahiplenirken kendisinde olan bastırıldığı, bilinç altına ittiği olumsuzlukları ötekine yüklemiştir. Sömürgeleştirdiği deniz aşırı bölgelerin halklarını vahşi olarak kategorize edip ötekileştirirken aynı zamanda batı dışı toplumları egzotik iptidai olarak tanımlayıp insanın çocukluğuna ait dönemi, masumiyeti onlara yüklemiştir. Bu toplumlar Batılının zihnindeki imgeye sadık kaldıkça bir sorun teşkil etmez fakat halkta hareketlenme, bir baş kaldırma temayülü görüldüğünde hemen saldırgan ve tehlikeli addedilir, barbar etiketi yapıştırılır. Batı ötekilerin kendisine benzemesini ister gibi görünür benzer edilmesinden ziyade kendisine itaat edilmesini ister. Özetle Batı, uygarlaşma politikası adı altında deniz aşırı ülkeleri ekonomik olarak sömürür, o topluluklar kendilerine karşı geldiğinde de Öteki olarak dünya kamuoyuna barbar ve kötü olarak ilan edilir (Tutal, 2016).

Ben ve öteki söylemi, söylem sahibinin merkezde yer alıp almamasına göre değişir. Söylemde bulunan her kimse onun karşısında yer alan ötekidir. Bu durumda ötekinin de özne olma durumu söz konusudur. Ancak sömürgeci ötekinin elinden öznelik niteliğini alır, ona hareket özgürlüğü tanımaz. Özneye ait her türlü eylem serbestliğine sahip Batılı sömürgeciler gittikleri coğrafyalarda yeni habitus oluşturmuştur, hakim olanla itaat edenin var olduğu bu hiyerarşik sistemde insanlığa ait bütün imtiyazları Batılı beyaz özne sahiplenmiştir.

18. yüzyıldan itibaren kapitalizmin gelişmesine bağlı olarak kolonyal süreç farklılaşır. Avrupa'da sermayenin sağlanabilmesi için gelişmemiş toplumlardaki emek gücüne de ihtiyaç duyulmuş, ardından ülkelerde hakimiyet kurulmuş Üçüncü Dünya Ülkeleri adı verilen toplumlar Avrupalı kapitalistler tarafından sömürülmüştür. Daha sonraları sömürülen ülkeler ekonomik olarak bağımlı hale getirilmiş, açık pazar haline dönüştürülmüştür. İkinci Dünya Savaşı'nda Avrupa ülkelerinin büyük zarar görmesi sonucu ve 1960'lı yıllardan sonra Amerika'nın da çabalarıyla Avrupalı ülkeler yavaş yavaş sömürgelerinden çekilmişlerdir. Fakat bu ülkelerde siyasi hegemonya sona erse de toplumlarda ekonomik bağımlılık devam

etmiştir. Yapılan araştırmalarda Avrupa ülkelerine eski sömürgelerinden yoğun g akışı gerçekleşmektedir (Arun, 2019; İplikçi, 2017; Marshall, 2021).



3. MUASIR MEDENİYET DÜŞÜNCESİ VE BİR İDEAL OLARAK ASRİLEŞME VE DİN

3.1. Sosyal Bir Kurum Olarak Din

Dilimize Arapçadan giren “din” kelimesinin kökeni ve anlamlarıyla ilgili farklı yorumlar olmakla birlikte genel olarak kelime, ‘hüküm, örf, adet, usul, tutulan yol, din - mezhep edinmek, ceza ve hesap, Allah’a inanma ve bağlanma’ anlamlarına gelmektedir (Develioğlu,1995; Tümer, 1994). Avrupa dillerinde dini ifade eden “religion” kelimesinin kökeni Latince’den ödünç alınan ve genel olarak kutsal olana karşı bağlılığı ve ritüelleri içeren “religio” kelimesinden türetilmiştir. İngilizcede ise religion, ‘din, diyanet, dindarlık, iman, kutsallık’ anlamına gelmektedir. Bir parçası olduğu kainata huşu ve saygı ile bağlanma olarak da tarif edilen dinin doğal olarak insanlıkla birlikte var olduğu görüşü hakimdir. İnsanın varlığa ve nasıl yaşayacağına dair sorularına Tanrı kavramından hareketle cevap veren inanç sistemi olarak da tanımlanmaktadır (Cevizci, 2020). Dinle ilgili bilinen eski kaynaklara bakıldığında Tanrı anlayışının yanında öte dünya (ölümden sonra yaşam) anlayışı da görülmektedir. Augustin’in “içinde yaşadığımız bu dünya (siteler) geçicidir. Mükemmel, sonsuz, görünmeyen öbür alemdeki mükemmel site gerçektir.” sözleri buna işarettir.

Dünyanın hemen her yerinde inanış, düşünüş, yaşayış biçimi olarak bir şekilde var olan ve toplum hayatının her alanını kuşatan din; toplumsal olması yönüyle, 19. yy.da modern endüstri toplumunda yenice gelişen sosyolojinin araştırma sahasına girer, bu suretle toplumsal bir olgu olarak inceleme nesnesi hüviyetine bürünür. Yeni kıtaların keşfi ve sömürgeleştirme süreciyle farklı coğrafyalarda, farklı insan gruplarıyla karşılaşan Batı Avrupalı sosyolog ve antropologların dikkatini ilkel kabileler çeker, bu toplumları tanıma maksadı ve onların inanma biçimlerini, ritüellerini anlama çabası; din sosyolojisi disiplininin doğmasını sağlar. Durkheim, bu alanda yaptığı araştırmalarına “Dini Hayatın İlk Biçimleri” kitabında yer verirken din sosyolojisinden bahseden ilk kişi olması bakımından da önemlidir (Günay, 2020; Sezer, 2017). Burada göz ardı edilmemesi gereken husus sosyolojinin Batı’da gelişmesi nedeniyle başta yapılan din tanımları ve tasnifleri Hristiyanlık baz alınarak yapılmaktadır. Sosyolojide bir terim olarak dinin tanımı yapılırken daha çok toplumsal boyutu ele alınmaktadır.

Durkheim, bütün dünya toplumlarında ortak bir din anlayışının olduğunu bu ortaklığın da kutsal düşüncesinde toplandığını tespit eder. Bu noktada dinle ilgili olarak kullanılan “ilahî, sır, tabiat üstü” gibi kavramları birer birer ele alır. Buna göre tek tanrılı dinlerdeki İlah” fikrini, Buda dininin tanrısız olması nedeniyle almaz; “tabiat üstü” ve sır belirlenmesinde de “tabii” kavramının insanlık tarafından idrak edilmesiyle ortaya çıktığını belirterek dışarda bırakır. Kullandığı “sacré” kutsal düşüncesinin dinlerde ortak olduğunu belirtir. Durkheim’a göre ise dini büyüden ayıran en önemli özelliğin cemaatin olmasıdır (Yenen, 2015).

Genel ortak kabule göre dinlerdeki belirleyici kriterler: kutsal olan ile olmayanın belli göstergelerle birbirinden ayrılması, kutsal şeylerle ilgili inanç ve ameller (ayin/ ibadet/ ritüeller), ortak inanç ve amellerin birleştirdiği (mümin) dini cemaat ve belirlenmiş ahlâkî kurallardır.

19. yüzyıl din sosyolojisi alanındaki tanımlamalara bakıldığında dinle ilgili genel iki ayrımı dikkat çeker. Tanımlamaların bir kısmı dinin mahiyeti, onun ne olduğunu açıklamaya çalışırken diğer tanımlamalarda ise dinin insan ve toplum yaşamındaki işlevi ve toplumsal yapıyı nasıl etkilediği üzerine yoğunlaşılır. Toplumlar üzerinde ilk araştırma yapanlar dinin menşeyini açıklama çabasına girmişlerdir. Sosyolojik din tanımları genel olarak özcü ve fonksiyonalist tanımlar şeklinde sınıflandırılmıştır.

Başlangıçta dinin “ne olduğu” nu anlamaya yönelik açıklamalar “özcü” yaklaşımlar olarak sınıflandırılmıştır. Bu tanımlar daha çok dinin mahiyetiyle ilgilidir. Merkeze Tanrı’yı koyarak aşkın, inanç, kutsal, ilahî, ruh, doğaüstü kavramları bağlamında dini açıklamaya çalışmışlar, farklı din tanımları yapmışlardır. Taylor’a göre “Din, ruhsal varlıklara inançtır.” Otto’ya göre “Din kutsalın tecrübesidir.” Marks ise dini “halkın afyonu” ifadesiyle bir yanılgı olarak değerlendirmiş, Freud da “Din insanın problemini çözme aracıdır.” şeklinde ifade etmiştir. Ayrıca Frazer, gibi isimler dinle ilgili görüşlerini belirtmişlerdir (Alston, 1970; Eyüpoğlu, Batuk, 2015; Günay, 2020 ; Sezer, 2017).

Fonksiyonel yaklaşımda ise dinin daha çok işlevselliğiyle ilgili olarak, insan ve toplumu nasıl etkilediği, ne tür davranış modelleri ve ilişkiler ağı ürettiği üzerinde durulur. Bu açıdan din belli inanç ve pratiklerden oluşur. Weber, din sosyolojisi araştırma alanının ne olacağına ilişkin açıklamasını yaparken dinsel olan veya dinden kaynaklanan davranışların incelenmesi gerektiğini ifade etmiş, bu bağlamda din ve

iktisat ilişkileri üzerinden dini değerlendirmiştir. Comte'un savunduğu pozitivist yaklaşımda insanlık sadece dinin subjesi değil; aynı zamanda muhtevası yapılmak istenir, buna göre pozitivist yaklaşımda insanlık, dinin yerini almaktadır. Spencer ise dini toplumsal bir gerçek olarak kabul eder. Ona göre din, toplum fertlerini bütünleştirici bir uyum ahenk içinde yaşamaları noktasında önemli bir rol oynar. “Mukaddime” adlı eseriyle sosyoloji biliminin öcüsü olan İbn Haldun, “asabiyet” görüşünü ileri sürer. Buna göre toplumu oluşturan insanlar arasındaki birliği, dayanışmayı tesis eden nesep gibi doğal kan bağının yanında din de önemli rol üstlenir (Günay, 2020; Subaşı, 2014).

Dinler kimi düşünürlerin dediği gibi ister bir toplumun ortak bir ürünü olsun isterse transandantal bir varlıkla ilgili olsun, mana arayışında olan insanın kendisi ve yaşadığı toplumla ilgili tutum ve davranışlarını belirlemekte, dünya ve evrenle ilgili algı, düşünce ve anlayışını etkilemektedir. Din, içerdiği değerler ve normlarla ahlâkî davranış biçimleri sunarak kişinin hem ferdi hem de toplumsal yaşamına müdahale eder, birtakım sınırlar getirir.

Din ona inananlarda hem öz bilinç hem de ortak bilinç oluşturma yoluyla onlara bir yere aidiyet imkanı vererek, kimlik sağlar. Toplumu oluşturan bireyleri birbirine bağlar. Geleneksel toplumlarda din otoriteyi meşrulaştırır. Marx'ın üst yapı ürünü olarak tanımladığı din ve toplum karşılıklı etkileşim içindedir. Zamanla toplumdaki değişimler dine etki eder (Okumuş, 2007).

3.2. Modernleşme Olgusu

Geçmişten günümüze eski ile yeni kimi zaman karşı karşıya gelip çatışarak kimi zaman da yan yana uyuşma yolu bularak insanlık tarihi boyunca birlikte var olmuştur. Buradan hareketle de insan hayatında hep bir modernite olgusundan bahsedilebilir. Ateşin bulunması, yerleşik hayata geçilmesi, yazının icadı birer modern gelişmedir. Ancak burada bir olgu olarak ele alınan modernlik özellikle Batı Avrupa'da Rönesans, reform hareketleri ve aydınlanma hareketi süreciyle hayat bulan bir zihniyete, neşvünema bulan bir yaşam biçimine karşılık gelir.

Modern, modernite, modernizm, modernleşme kavramlarının kökeni Latince ‘son zamanlar, tam şimdi’ manasına gelen “modo” dan türetilen “Düşüncedeki açıklık, özgürlük, otoritelerden bağımsızlık ve en yeni ve en son dile getirilmiş düşünceler

üzerine bilgi.” Anlamlarını kapsayan “modernus” kelimesidir. Bu kelime beşinci yüzyılda Hristiyan Batı ve Avrupa toplumlarının putperest inanç ve uygulamalara bağlı oldukları Hristiyanlık öncesi dönemlerinden farklılıklarını ifade etmek için kullanılmaktaydı (Cevizci, 2020). Modern kelimesi Türkçede “asri”, “muasır” daha sonraları ise “çağdaş” ve “çağcıl” kelimeleri ile karşılık bulurken modernleşme kavramı da; asrileşme, muasırlaşma, çağdaşlaşma sözcükleriyle anlamdaş sayılmıştır (Develioğlu, 1998; TDK, 2011).

Modern sözcüğü “geleneksel” olana nispetle “yeni” olanı ifade etmek için kullanılırken modernlik; ekonomik, politik ve kültürel değişimlerdeki karmaşık süreçlerle karakterize edilen yeni bir toplumun ortaya çıkması olarak değerlendirilir. Modernite ise Avrupa’da reform ve Rönesans hareketleri ile ortaya çıkan yenileşme düşüncesinin özellikle aydınlanma felsefesi ile bir ivme kazandığı süreci ifade eder. Aydınlanma düşüncesi Batıda dini, geleneksel süreci dışarda bırakan ve insan aklını merkeze yerleştiren bir süreçtir. Sonuç olarak modernite kavramı on altıncı yüzyılda ortaya çıkmış, felsefi olarak da on sekizinci yüzyılda güçlenmiştir (Altun, 2021; Giddens, 2020).

Nilüfer Göle (2011) de modernliğin aydınlanma, sanayi devrimi, çoğulcu demokrasinin gelişimi, bireycilik, laiklik, eşitlik gibi Batılı değerleri içerdiğini, Türkçede ise bu kavramın tam bir karşılığının bulunmadığını, bununla birlikte tarihi seyir içinde Türk siyasi düşünce ve sosyal hayatında bir anlama ve yere sahip olduğunu belirtmektedir. Türkçe söylemde, şimdiki zamana ait bir bilinci ve ilerlemeyi içeren “modernlik” ten daha çok siyasi “modern olma” (Göle, 2011, ss. 20-21) isteği bağlamında modernleşme vurgusu hakimdir. Modernleşme ve Türkçede bu kavrama karşılık olarak çağdaşlaşma bir ifade biçimi olarak aynı zamanda geri kalmışlığa ve onu aşmak için gösterilen istenç ve gayrete de işaret etmektedir. 19. yüzyılda çoğu Türk devlet adamı ve seçkinleri tarafından benimsenen Batı modernliği ve modernleşme düşüncesi muasır medeniyetler seviyesine ulaşma gayesine dönüşmüş zaman içinde ise bir ideoloji halini almıştır. Tanzimatla birlikte yenileşme ve terakki arzusunda olanlarda biz bunu Avrupa’dan alırız başka şekillerde de yapabiliriz anlayışı Cumhuriyet döneminde de devam eder. Coğrafi olarak Avrupa’nın içinde yer alan ve bir İslâm ülkesi olan Türkiye bir imparatorluk

mirasını devralması yönüyle çok çeşitli dini ve kültürel yapıları bünyesinde barındırır bütün bu özellikleri Türkiye’yi farklı kılar.

Berkes’e (2022) göre Avrupa’daki din ve dünya işlerini birbirinden ayırma çabalarının Türk modernleşmesinin merkezine oturtulması kafa karışıklığına neden olmuştur çünkü Osmanlıda din-devlet ayrımı yoktur. Bu nedenle “laïcisme” kavramının Türk dilinde bir karşılığı da yoktur. Ayrıca Batı’da Hristiyanlık geleneğindeki din- devlet ilişkisindeki durum İslâm geleneğinde söz konusu değildir. Bu nedenle bir kısım Türk entelektüeli arasında laiklik davasının Türk-İslâm toplumunda savunulmasının anlamsız olduğu kanaati doğmuş ve bu durum yeterince kavranılamamıştır. Berkes, “dil çağdaşlaşması” üzerinde de durur. Dil kültür taşıyıcısı olması yönüyle toplum hafızasını oluşturur. Dildeki çağdaşlaşma eski olan sözcüklerin, ibarelerin yerine yeni sözcükleri, kavramları koymuştur. Sezer (2017), Türk modernleşme sürecinde yönetici kadroların yönlerini Doğu’dan Batı’ya çevirip oraya yaklaşırken bu yönelişte hiçbir çıkarı olamayan halk kitlelerinin İslâmiyet’e bağlı kaldıklarını, bunun aksine yönetici sınıfın yavaş yavaş İslâmiyet’ten koptuklarını ifade etmektedir.

Osmanlıda on dokuzuncu asırda Batılı eğitim veren modern okulların açılmasına mukabil medrese eğitiminin de devam etmesi bir süre sonra toplumda bir ikiliğe neden olmuştur. Halihazırda din ve şeriatı, kendi devlet ve milliyetinin varlığından ayrı telakki etmeyen anlayışın karşısında ilerleme fikrine sahip, Avrupa’ya hayran ve medeniyetçi yeni bir zümre ortaya çıkmıştır. Tanzimat döneminde bu ikilik daha sonraları kişisel yaşamı da içine alarak toplum hayatının tüm alanlarında (Tanpınar, 1997) önceden ihdas edilmiş olan Doğu – Batı karşıtlığı yanında eski - yeni, ilerici - gerici gibi karşıtlıkları da üretmiştir. Bu karşıtlıklar toplumu ayrıştırmış, aynı dine inanan aynı kültürü paylaşan insanlar arasında yeni bir biz ve onları/ ötekileri icat etmiştir (Güngör, 2003).

Sonuç itibariyle Türk modernleşmesi Batıcı Osmanlı seçkinleri ile Müslüman halk arasındaki duyuş, anlayış ve yaşayış farklılığına, kültürel kopukluğa da işaret etmektedir. Aydın ve halk arasındaki ayırım belirginleşmiştir. Bunda Osmanlı seçkinlerinin Batılı yaşama ait sosyal ve kültürel öğeleri olduğu gibi sahiplenme isteği etkilidir. Modernlik; Batı’da olduğu gibi ülkenin kendi geleneğinin tarihsel seyri içinde ve onun üzerinde düşünülerek yeniden üretilerek ortaya çıkmamıştır. Bu

yönüyle Türk toplumunda modernlik halka inememiş, aşağı kültürü dönüştürememiştir. Belli küçük bir narsist bir seçkinler kültürü ortaya çıkmış ve kültür ve dil bakımından halk kültüründen ayrılmıştır. Birbirine karşıt bir ikilik hasıl olmuştur. Bu durum Cumhuriyet döneminde ise karşımıza aydın-halk (cahil) ayrımı şeklinde edebiyat alanında da sıkça işlenen bir sorun olarak çıkmaktadır (Göle, 2011 ; Mardin, 1983).

3.3. Batılılaşma Olgusu

Aydınlanma ile Batı'nın diğer kültür ve coğrafya ile karşılaşması ve onu kendi karşısında konumlandırması “öteki” düşüncesinin zeminini oluşturmuş oldu. Öteki ile teması, ardından onu da içine alarak kendi kültürünü yayma şeklindeki tavır modernitenin düşünsel yapısını oluşturur. Modernleşme kavramı özellikle Batı Avrupa'ya ait olanın Avrupa dışında diğer coğrafyalarda yayılma sürecine işaret eder. Avrupalıların kendi gelişim sürecinin evrenselliği hakkındaki yaklaşımları diğer ülkeleri de bu sürece dahil etme arzu ve girişimini beraberinde getirmiştir. Diğer toplumların da bu sürece kimi zaman zorlama kimi zaman zaruriyet kimi zaman da gönüllülük esasına bağlı olarak katılımı bir Batılılaşma olgusunu doğurmuştur. Batılılaşma bir olgu olarak Batı dışı toplumların gelişmiş Batılı ülkelerin düzeyine ulaşmak için kendi ülkelerindeki kurumlarda değişime gitmesi, başkalaşma sürecidir. Bu süreç farklı coğrafyalarda, farklı biçimlerde tezahür etmiştir (Hanioğlu, 1992).

20. yy. başlarından itibaren bir paradigma değişimi olmuş, dünya literatüründe development / kalkınma kavramı önem kazanmıştır. Türkçede kalkınma, ‘iyileşme’ ‘şifa bulma’ anlamının yanında ‘kalkınmak, durumunu düzeltmek, aşamalı bir biçimde gelişmek, ilerlemek’ manasını da içermektedir. Ayrıca TDK'nin İktisat Terimleri Sözlüğü'nde “ekonomide halkın değer yargıları, dünya görüşü ile tüketim ve davranış kalıplarındaki değişimleri içerecek biçimde toplumsal ve kurumsal yapıda dönüşüme yol açan büyüme” olarak ele alınmaktadır. Aslında İngiltere'nin sanayileşme süreci bir kalkınma örneğidir. 19. yüzyılın ortalarından itibaren diğer Batı Avrupa ülkeleri de buna eşlik etmiştir. 20. yy. dan itibaren kalkınma düşüncesi diğer ülkelerde ulusal kalkınma programı şeklinde bir devlet politikası haline gelmiştir. Kalkınma faaliyetlerinin temelinde 1929 yılında dünya genelinde yaşanan büyük ekonomik kriz vardır. Kriz dünya ekonomisinde büyük durgunluğa neden

olmuş. Kapitalist sistemin devamı için tüm dünyada asgari bir kalkınmanın gerekli olduğu realitesi, gelişmemiş ülkelerin de ekonomik sisteme dahil edilmesini bir zorunluluk haline getirmiştir (Gürbüz, 2020). Batı dışı dünyada hızlı nüfus artışı, dünya nüfusunun büyük çoğunluğunun Asya ve Afrika’da olması, bunların sosyalist yönelime kayması ve bir potansiyel tehdit olarak algılanması ABD için burada kurulan ulus devletlerle ilgilenme zaruriyetini ortaya çıkarmış. SSCB ile ABD arasındaki soğuk savaş ve gerilim iki kutuplu bir dünya siyasetini biçimlendirmiştir (Altun, 2021; Coşkun, 2000).

İkinci Dünya Savaşı sonrasında dünya arenasına güçlü bir aktör olarak giren Amerika’nın Avrupa’nın sömürgelerindeki siyasi hamleleri, buradaki ulusların bağımsızlık hareketleri ve Amerika’nın Avrupa devletlerini yönlendirmesi neticesinde sömürgeleştirme sürecine girilmiştir. Batılı devletler sömürgelerden çekilirken buralarda küçük devletler kurulmuş, Amerikan tarz sömürü başlamıştır. Amerikan tarzı yeni sömürgeciliğe bağlı olarak tüm dünyada toplumlar arası ilişki biçimi evrenselleşme ideolojisinden küreselleşmeye doğru evrilen bir süreci başlatmıştır (Ediz, 2018).

Osmanlı özelinde ise Batı Avrupa’nın askeri, siyasi, düşünce, bilim, kültür ve sanatının örnek alınması; bunları bir bütün olarak kendi yaşam biçimine, kültürüne uydurma, girişim ve hedefi olarak açıklanabilir. Batı Avrupa ile aralarında belirgin bir fark olduğunu anlayan ve onların üstünlüğünü kabul eden Osmanlı devlet adamlarının içinde bulundukları şartlar gereği 18. yy. başlarından itibaren Avrupa’yı askeri alanda model olarak alması ile Batılılaşma süreci başlar. Ardından yeni zaruriyetler ve Batı’ya olan ilginin artması beraberinde yenileşme faaliyetlerinin diğer devlet kurumlarına ve toplum hayatında sirayet etmesine neden olmuştur (Tanpınar, 1997).

Osmanlıda yenileşme süreci büyük ölçüde devlet eliyle yürütülmüştür Osmanlı elitlerinde Batılı ülkelerle aradaki farkın ancak Avrupa’daki kurumlarının örnek alınarak kapatılabileceği düşüncesi hakimdir. Bu düşünce Batılılaşma arzusunda olan Türk aydınlarını Batı’yı taklit etmeye sevk etmiştir. Batı’ya öykünme serüveni zaman içinde toplumda “yanlış Batılılaşma” problemini ve tartışmalarını da beraberinde getirmiştir. İlk başlarda bir düzeltme amacı taşıyan modernleşme süreci Tanzimat Fermanı ardından Islahat Fermanı ile devam etmiştir. İki yüzyıllık tarihi

süreç içinde Batılılaşma düşüncesi Osmanlıdan başlayarak Türkiye’de de kimi zaman gücünü artırarak kimi zaman da daha sakin bir seyir izleyerek yaşamın tüm kademelerine yayılmış, yayılırken de farklı görüş ve yaklaşımları beraberinde getirmiştir (Ayhan, 1992; Mardin, 1991). 19.yy.da Osmanlı Devleti’nin içinde bulunduğu sorunlara çözüm arayışları Türk siyasi hayatında Batıcılık, Osmanlıcılık, İslâmcılık, Türkçülük fikirlerin ortaya çıkmasını sağlamış, bu fikirler sonraki nesil Türk entelektüelleri üzerinde de tesir etmiştir (Okay, 2019).

İlk zamanlarda Garplılaşma, asrileşme, Avrupaileşme gibi kelimelerle karşılık bulan Batılılaşma anlayışı dünyada yaşanan olaylara bağlı olarak değişime uğramış 20. yy. dan itibaren Türk düşün hayatında da “development” anlamında “kalkınma” kelimesi kullanılmaya başlanmıştır. Özellikle İkinci Dünya Savaşı’nda yaşananlarla birlikte Batı’nın ilerlemeci dünya görüşünün iddiasını kaybetmesi, “ilerleme” kavramına bir alternatif oluşturma arayışının bir ürünü olarak “gelişme” kavramı daha geniş kapsamlı bir anlamla kullanım alanı imkanı bulmuştur (Altun, 2021).

3.4.Sekülerleşme Olgusu

Türkçede seküler kelimesi “laik yaşama ait, dinden bağımsız olan”, bu kelimedenden türetilen sekülerleşme, “dünyevileşme” ve sekülerizm de “dünyacılık” anlamında kullanılmaktadır. Kabaca din ve dünya ilişkilerinde dinin gerilemesi şeklinde yorumlanan sekülerleşme; dini inançların, uygulamaların ve kurumların, modern Avrupa toplumunda hem birey hem de toplum üzerinde etkisini ve önemini kaybetmesi sürecine işaret eder (Cevizci, 2020; TDK, 2011).

Sekülerizm, Avrupa’ya özgü bir dizi gelişmenin sonucudur. Rasyonelleşme, endüstrileşmeye bağlı bir dizi gelişmeler sonucu yaşanan toplumsal değişmeler, dünyayı ve yaşamı dinin penceresinden gören bir dönemin kapanmasına sebebiyet vermiştir. Bunda en büyük pay bilimindir. Bilim, doğa olaylarının nedenlerini ortaya koydukça gizem çözülmüş, bilim ve teknoloji sayesinde doğaya hükmetmeye başlayan insanın Tanrı’ya ihtiyacı kalmamıştır. Artık gözlemlenebilen, deneyimlenebilen olay ve olgular kabul edilir olduğundan, tecrübe edilemediği için öte dünya fikri reddedilmiştir. Bu yönüyle dünyevileşme kelimesiyle de tabir edilen sekülerleşme, insanın yalnızca akli esas alarak dini, hayatın dışında bırakarak yeniden bir ahlâk geliştirme sürecidir (Göle, 2011; Ertit, 2014).

Her çağda ve toplumda görece ilerleme fikrinden bahsedilebilir. Ortaçağda ilerleme dini çerçevede ele alınıyordu. Anlam olarak daha çok ölümden sonraki hayata hazırlanma düşüncesiyle insanın dünya hayatında (yer yüzünde) kendini geliştirerek tekamül etmesi, ruhsal olarak ahlâki değişimi, iyileşmeyi ifade eden imanla ilgili alanı kapsıyordu. Rönesans döneminin başlarında insan aklının her şeyi alamayacağı düşüncesi doğadaki gizemin odak noktasını sihir ve büyüye çevirmiş, tarihi seyir içinde Avrupa’da barut, pusula, matbaanın kullanımıyla yaşanan değişim ve Aydınlanmacı perspektifle doğaya sihir ve büyü ile değil bilimle hakim olunabileceği görüşü seküler bir dünyaya kapı açmıştır. Bu yeni dünyayı anlamaya çalışan Simon ve Comte gibi isimler pozitivist yaklaşımla toplumların tarihsel süreçte gelişimlerini ilkelden medeni olana doğru bir ilerleme şeklinde izah etmişlerdir (Salgar, 2015). Comte’un Üç Hal Yasası’nda temelde düşünce biçimlerinin farklılaşması dayalı olarak sınıflandırdığı şekliyle toplumlar teolojik ve metafizik evreden geçerek Pozitif devre ulaşmıştır. Pozitif toplum ilmi düşünceyle metafizik unsurlardan sıyrılmış toplumdur(Freyer, 1964). Durkheim, Marx, Weber gibi sosyologların da katıldığı 19. Yüzyıl ve 20. yüzyılın ilk yarısında hakim olan sekülerleşme teorisi çeşitli çevrelerden eleştiriler almakla birlikte sosyal bilimlerde kendine önemli bir yer bulmuştur. Weber, sanayileşen uzmanlaşma ve işbölümünün yaygınlaştığı, kapitalizmin geliştiği modern Batı toplumlarında rasyonelleşmeyle birlikte doğaüstü güçlere inancın zayıflamasıyla sekülerleşmenin yaşanacağı görüşünden beslenen sekülerleşme teorisinde genel olarak dinin toplumsal yaşamda etkisini eskisine nazaran kaybedeceği, insanların ibadet alanlarına devamlarının ve dini ritüellerin azalacağına, mezhepler arasındaki belirgin sınırların, ayrışmaların, dini ve mezhepsel kimliklerin önemini kaybedeceğine ilişkin varsayımlara yer verilmektedir. (Küçükcan, 2005; Bayer, 2010). Ertit (2014) ise sekülerleşme tanımının içine halk inançları, hurafeleri de dahil ederek geleneksel olan aynı zamanda gündelik yaşama akseden ve insanların kutsallık atfettikleri, doğaüstüne ait inanışlara dair her şeyi, bir sıralamayla dinsel alanın çatısı altında toplamaktadır.

Batı Avrupa’da modernlikle birlikte bir süreç dahilinde ortaya çıkan sekülerleşme bir olgu olarak sosyolojinin en temel çalışma konularından biri. Modernitenin şiarlarından biri olan kentleşme de sekülerleşmede en önemli etmenlerdendir. Kırsal alanlarda cemaat tipi toplumlarda dini normların baskınlığı ve birey üzerindeki toplum baskısı büyük kentlerde etkisini kaybeder. Şehrin kendine has yaşama biçimi

insanların dini yaşam için ayıracağı zamanı azaltır. Bununla birlikte cemaat tipi toplumlardaki homojen yapının tersine kentlerde insanlar; farklı din, kültür ve inançtan insanlarla karşılaşarak etkileşime girer. Etkileşimler kişinin kendi inançlarıyla ilgili tutumunda ve davranışlarında eskiye nazaran bir başkalık ya da bir gevşemeye yol açabilir. Eğitim de sekülerleşmede oldukça etkilidir. Avrupa’da üniversitelerin kurulması sürece ivme kazandırmıştır. Ayrıca gelişen teknolojiyle ulaşım araçlarının çeşitlenmesi, hızlarının artması nüfus hareketlerini daha aktif hale getirmiş, hem yurt içi hem de yurt dışı mobilizasyon artmıştır. Özellikle internetin gelişip yaygınlaşmasıyla birlikte farklı coğrafya ve kültürler arası etkileşim küreselleşme günümüzde sekülerleşme tartışmalarını daha da alevlendirmektedir.

Referansını rasyonalizmden alan modernizm, irrasyonel olan her şeyi dışarda bırakmıştır. Ancak iki büyük Dünya Savaşı ve sonrasında yaşanan soğuk savaş döneminde dinin varlığını hissettirerek gündeme gelmesi, güçlenmesi ve dünya genelinde dinsel hareketlerin yeniden zuhur etmesi büyük ilerleme anlatısının yeniden tartışma konusu olmasına neden olmuştur. Dinsel hareketler, kökten dinci ifadesi ile tabir olunan radikalizm özellikle 11 Eylül saldırılarıyla dünya gündemine oturmuştur. Dinin yeniden dönüşü olarak değerlendirilen bu durum, dinin zamanla ortadan kalkacağı yönündeki modern söyleminin aksini göstermektedir. Din siyasi içerikle bir kimlik sorunsalı olarak ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda Göle de sekülerleşmeye dair sosyolojik teorilerin eleştirel bir gözle yeniden değerlendirilmesi gerektiği düşüncesindedir. Batı modernizminin iki dayanağı olan ilerleme fikri ve sekülerleşme, dinin dönüşü söylemleriyle tartışmaya açılmıştır (Göle, 2017b; Keyman, 2016)

Sekülerizm, Batı dışı toplumlarda modernleşme süreciyle bağlantılı olarak farklı ülkelerde farklı görünümeler arz eder. On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlıda toplum hayatında meydana gelen değişiklikler, geleneksel olanın sınırlarını aşındırdığından zaman zaman sekülerleşme kamuoyunda dinsizlik söylemiyle karşılık bulmuştur. Cumhuriyet döneminde devlet eliyle yapılan uygulamalarla laiklikle ilişkili olarak ele alınmaktadır (Ertit, 2014). Bu noktada sekülerizm ve laiklik kavramlarını birbirinden ayırmak gerekmektedir. Laiklik devlet eliyle devlet kurumları aracılığıyla devlet yönetiminde hukuk, siyaset, ekonomi, eğitim gibi yurt içi uygulamalarla birlikte uluslar arası ilişkilerde dinin bir referans

olarak alınmamasıdır. Sekülerizm ise sivil alanda modern yaşama bağı olarak doğaüstü ve kutsal ilgili olan şeylerin etkisini kaybetmesi. Bireyin ve toplumun yaşamında öncelikli olan yerini yitirmesidir.



4. NİLÜFER GÖLE’NİN DİN SOSYOLOJİSİ ÇALIŞMALARINDA DİN OLGUSU VE ÖTEKİLEŞTİRME SORUNSAĞI

4.1. Nilüfer Göle ve Sosyolojik Yaklaşımını Anlamak

Ülkemizin önemli sosyologlarından Nilüfer Göle, yaptığı çalışmaların güncel konularla ilgili olması, ayrıca tartışılan meseleleri içermesi yönüyle ilgi görmekte, kendisi ve çalışmalarıyla ilgili akademik araştırmalar ve değerlendirmeler yapılmaktadır. Halihazırda Paris’teki Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS) Sosyal Bilimler Akademisi Sosyoloji ve Siyaset Bilimleri Bölümü’nde öğretim üyesi olan Göle, 1953 doğumludur. Ailesi Ardahan’ın Göle ilçesindendir. İlk okul ve lise eğitimini Ankara’da; üniversite öğrenimini Orta Doğu Teknik Üniversitesi ve Paris Üniversitesi’nde tamamlamıştır (Çevikbaş, 2023). Boğaziçi Üniversitesi’nde de bir süre görev yapan (Göle, 2013) Göle, geniş ölçekli araştırmalar yapmaktadır. Çalışma alanını sekülerizm, modernite, kamusal alan, küresel meydan hareketleri (Göle, 2022) oluşturmaktadır. Seminerlerinde ise çağdaş İslâm ve bunun Avrupa’da tezahürleri, mahrem-kamusallık, İslâm’da kutsallık ve cinsellik değerleri gibi konulara yer vermektedir (Göle, 2015, s.30).

Sosyolojinin inceleme nesnesi olan toplumu oluşturan insanların bir araya gelerek iletişim kurduğu, etkileşime girdiği sosyal mekânlar/ “meydanlar” (Göle, 2019) toplumsal olanın yeniden üretilerek devamını sağlaması bakımından büyük önem arz eder. Göle’nin çalışma alanlarından olan “kamusal alan”, Batı’da modernleşme sürecinde dünyaya ait olanla dine ait olanın ayrıldığı; (Berkes, 2021) din, geleneksel dini pratikler, sembollerden arındırılarak dizayn edilen, sekülerleşen (Ertit, 2014) modern kamusal alanlardır. Bu bağlamda sürekli bir oluşum içinde olan kamusal alanlar etkileşimin dönüştürücü etkisiyle yeniden üretildiği için anlamlarla yüklüdür. Göle (2017b, s.91), “bireysellik, eşitlik, açıklık” gibi evrensel insanî değerler bağlamında kamu düşüncesinin Batı’ya ait olduğunu ifade eder. Bununla birlikte Göle, (2019), “yurttaşlık” bağlamında insanların görünür olduğu, etkileşime girdiği kamusal alan olarak Antik Yunan’daki “agora’yı işaret eder. Batı’da modernleşme sürecine bağlı olarak eşitliği sağlama gayesiyle farklılıkların bastırıldığı modern kamusal alan, toplumsal değişimler nedeniyle tartışmaya açılmıştır. Göle, (2013), J. Habermas’ın bir “ideal tip” olarak kavramsallaştırdığı “kamusal alan”ın homojen toplum yapısını tanımladığı için bugünkü farklılık ve çoğulculuk taleplerini

karşılamadığı gerekçesiyle eleştirildiğini ifade etmektedir. Kamusal alanı yorumlarken daha çok J. Habermas, H. Lefevbre ve H. Arendt'in kamusal alan tanımlamalarından; Bourdieu'nün "habitus" ve E. Goffman'ın "sahne" kavramsallaştırmasından yararlanır (Çelik, 2022; Göle, 2017b).

Göle (2011, 2022), Avrupa'nın kendi tarihselliği içinde bir dizi gelişme sonucu inşa olunan modern Batı'nın evrensel ilerlemeci medeniyet düşüncesinin bilimsel bir alt yapıyla desteklendiği (oryantalizm/ modernleşme kuramı) ve Batı dışı toplumlara sunulduğu görüşündedir. Bu düşünceye göre gelişmiş merkez Batı ile çevre ülkeler arasında gelişmişlik düzeyi bakımından büyük bir fark vardır. Medeniyetin inşasında bir rolü olmayan ve çağın gerisinde kalan bu toplumlar (öteki) bu nedenle tarihin dışına itilir. Onlar da kendilerini bu aynadan görmeye başlar. Göle bu sosyolojik durumu "zayıf tarihsellik" diye tarif eder. Batı'nın ilerlemeci evrensel medeniyet tezini "Batı dışı" yaklaşımla tersten bir okumaya tâbi tutar.

Göle (2017a s.7), medeni Batı ile geri kalmış Doğu karşılaşmasında "çağdaşlaşma" fikrini önemser. Batı'nın ilerlemeci görüşüne göre Batı dışı toplumlar, zamansal olarak geridedir. Çağdaşlaşma, 'çağa uygun olmak' demektir. Bu bağlamda Batı dışı toplumlar için çağdaşlaşma, ilerleme fikriyle özdeş bir ideale dönüşmektedir. Çağdaş kelimesi ise 'eş zamanlı' anlamındadır. Günümüzde artık Batılı toplumlarla Doğulu toplumlar çağdaştır. Aynı uzam ve zamanı paylaşmaktadırlar. Tek taraflı bir iletişim değil etkileşime açık bir ilişki söz konusudur. Göle'nin (2017a) ilgi alanlarından biri de çoğul modernliklerdir.

"Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar" kitabında Göle (2017b), Batı modernleşmesinin evrensel olduğu ve diğer toplumlarda da aynı şekilde ilerleyeceği görüşünün tek tip bir modernleşme modeli sunduğunu belirtir. Göle (2011), "Modern Mahrem" kitabında da aynı konuya "medeniyet" bağlamında değinir. Batı medeniyetinin evrensel ilerlemeci düşüncesinde Batı, kendisini diğer toplumlar için bir ideal olarak otaya koyarken "ileri-geri, medeni-gayri medeni" anlatısı icat eder ve Batı dışı toplumlar geri kalmış toplumlar olarak tanımlanır. Göle, Batı dışı toplumları çağın dışında bırakan modernlik anlatısının gücünü kaybettiğini belirtir ve artık ilginin pozitivist makro yaklaşımdan aktör sorununa, modernliğin ve kimliğin öznel ve sınırlı yorumlarının analizi alanına kaydığı görüşündedir. Ona göre mikro sosyolojik yaklaşım Batılı olmayan ülkelerin incelenmesinde sosyologları özgür kılarak

evrenselci üst anlatılardan uzaklaşma imkânı vermektedir. Kültürel kimlikler ve toplumsal çatışmaların öznel biçimlerinin incelenmesini de mümkün kılmaktadır. Anlamacı yaklaşımla mikro olayları ve gündelik hayatın unsurlarını kullanan hatta bunları karakterize eden Göle (2013), atölye çalışması olan” İslâm’ın Yeni Kamusal Yüzleri” kitabının giriş bölümünde tarihsel uzun dönem olgular yerine bugünün meselelerini, aşına olduğumuz yüz ve yaşam kesitlerine yer verildiğini, bugüne ait olanların gelecekte bir önem arz etmeyeceği gibi bir sorunun akla geldiğini ancak bugünün sosyolojisini yapmanın bu riski olduğunu belirtmektedir.

Göle (2011, ss.119-120), deneysel kamusal grup çalışmalarında Alain Touraine’un geliştirdiği müdahaleci (aktif katılımcı) sosyolojik araştırma yöntemini kullanmaktadır. Bu yöntemde araştırmacı (sosyolog) gruba dahil olur. Çeşitli sorularla katılımcıları konuşturarak üstü örtülmüş ya da bastırılmış olan çekişme, çatışma vb. durumları ortaya çıkarmaya çalışır. Göle (2015), “Gündelik Yaşamda Avrupalı Müslümanlar” kitabında yaptığı bu tür çalışmaya yer vermiştir. Weber’in öncülük ettiği, Touraine’un dahil olduğu yorumlayıcı yaklaşımın (Çiftçi, 2008) temelinde, evrenselci yaklaşımdaki büyük yapıların insan davranışlarını belirlediği anlayışının aksine; aktörlerin eylemlerinin toplumsal yapıyı oluşturmaya devam ettiği anlayışı hakimdir (Göle, 2011).

Göle (2011), sosyolojik yaklaşım olarak aktörün öznel, içsel deneyimine önem verir. Bir sosyal bilimci kimliğiyle toplumsal olay ve olgulara yaklaşırken nesnelliği onu olaylardan soyutlamaz. Sosyal aktörlerin yorumlarını dinlerken onu anlamak için duygulanımlarına eşlik etmeye çabalar. Bir insan olarak yaşadığı deneyimleri de işin içene koşar. Göle (2015, ss.129-131), olaylara kendi kültürünü, değer anlayışını koruyarak aynı zamanda gizlemeyerek fakat aidiyet duygusunun dışına çıkarak bakmaya çalışır (Göle, 2015). Göle (2017a).

Touraine’un sosyal hareketler yaklaşımı toplumsal çatışmaları kültürel alanda kimlik kurguları bağlamında analiz etmeyi hedefler. Göle de sosyolojik yaklaşım olarak çalışmalarında Türkiye ve Avrupa’da modernlik-sekülerlikle din, dinsel ve gelenekselin çatışmasını kimlik bağlamında ele almaktadır.

Sezer (2017), 1976 yılında ilk basımı yapılan “Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı” çalışmasında sosyolojisinin din konusuna yaklaşımıyla ilgili önemli yeniliklerin görüldüğünü söylemekte ve sosyoloji çalışmalarında önceleri din sorunsalının

bütüncül yaklaşıma sahip sosyologların tekelinde olduğunu fakat mikro sosyoloji çalışmaların din alanına da yönelmesiyle bu tekelin kırıldığını belirtmektedir. Batı Avrupa’da endüstrileşme ve Hristiyanlık bağlamında doğup gelişen din sosyolojisinin çalışmalarının altında yatan motivasyonun diğer toplumları anlama çalışması olduğunu göz ardı etmemek gerektiğini bu minvalde hakim olan makro sosyolojinin o günkü sorunlara cevap vermede sınırlı kaldığını, sosyolojinin ihtiyaçlarına mikro sosyolojinin metot ve kurallarının daha iyi karşılık verdiğini söylemektedir. Türkiye özelinde ise din sosyolojisi alanında çalışmaların fazla yapılmamasının nedeninin Cumhuriyet’in kuruluş döneminde genel olarak dine özel olarak ise İslâmiyet’e karşı tutum nedeniyle din sosyolojisi alanında yeterli alışmalar yapılmadığını, terminoloji belirlenmediğini, İslâmiyet’te çeşitli kavramların anlamlarıyla ilgili ortak bir fikir birliği olmadığını ifade etmektedir.

Göle (2011), “Modern Mahrem” kitabında din- modernlik etkileşimini yorumlamaktadır. Özeldir İslâmî pratikleri modernlikle birlikte ele alırken bu ikisi arasındaki gerilimleri, yer yer karşıtlıkları yer yer birbiri üzerindeki zorlamaları yer yer de birbirini dönüştürmelerini güncel örnekler üzerinden ortaya koyar. Gerilimlerin kendini en belirgin olarak gösterdiği noktayı ise “kamusal alan” ve “görünürlük” teşkil etmektedir. Kamusal alan belli bir zümrenin tekelinde olmayan, toplumun ortak ve yaygın olarak kullandığı alanlardır. İnsanların hem günlük yapıp etmeleri hem de birbirleriyle etkileşimleriyle ortak bir kültürel platformda şekillenen ve yeni anlam örüntüleri ile örtük imgelerle yüklü soyut bir alanı da ifade eder. Göle, kamusal görünürlüğü ise “içeriden dışarıya işleyen örtük pratikleri gözlemlenebilir ve işitilebilir pratiklere dönüştüren teknikler” (Göle, 2017b, s. 94) olarak tanımlamaktadır.

4.2. Kadın ve Mahremiyet

Farklı coğrafyalarda yaşayan insanların farklı kültürel deneyimleri vardır. Bu deneyimler zaman içerisinde yeni kültürel değer ve ürünleri üretir. Dil çift yönlü işleviyle bu süreçte etkili bir unsurdur. İnsanların duyduğu gereksinimleri, tecrübeleri ve dil aracılığıyla gerçekleşen tüm etkileşimleri neticesinde türetilen kelimeler, o toplumun ruh dünyasına, dünya görüşü ve anlayış biçimine göre şekil alır (Erdem, 2001). Toplumu oluşturan aktörler de bu değerleri hem üreten hem de etkilenenler olarak bir toplum kimliği var eder. Üretilen kelimelerin doğal olarak kimliklerle,

yaşam formlarıyla ilgili olduğu söylenebilir. Göle (2011), Batılı değerleri ifade eden “modern” kelimesinin Türkçede tam karşılığı olmadığını belirtir. Modern kelimesinin Batı’ya has olması gibi “mahrem” de İslâm medeniyetine hasır. Mahrem: ‘birbiri ile evlenmesi yasak edilen, aile hayatı, yabancıların bakışlarından korunma, gizli olan, herkesçe bilinmemesi icâbeden’ anlamlarına gelmektedir. (Develioğlu, 1988; Göle, 2011, s.128). Bundan dolayı Göle (2011), yabancı dilde tam karşılığı olmayan mahrem kelimesini Batı kültürüne ait “özel alan” ifadesi ile karşılayan Müslümanların aileyle ilgili alanın farklılığını görmezden gelmek anlamına geldiğini belirtmektedir. Mahrem kelimesi kendi içinde kadın ve erkek ayırımını ve bunlar arasındaki sınırı, kamu ahlâkı ile gizliliği barındırır. Burada dikkat edilmesi gereken husus mahrem söylemi; cinsler arası ayırımın kesin olarak yapılması, iffet ve namusun timsali olan kadının dışiliğinin yabancı nazarlardan korunması, bunun için yaşam alanının kendisine yasak olmayan insanlarla sınırlandırılması ve kamusal alana çıkarken bedeninin örtünmesini içermektedir.

Göle’ye (2011) göre mahrem, görünmeyen bir duvarla çevrilmiş, yabancı gözlerden uzak, içe dönük tikel bir dünya ile dışarıda kalan yabancılar ve onların nazarlarından mürekkep çoğul bir sosyal dünyaya işaret eder. Bu bağlamda mahrem ibaresi karşıtı olan “görünürlük” le birlikte ele alındığında bir değer kazanır. Kömeçoğlu (2016) da mahremiyeti fertlerin sahip oldukları her şeyi başkalarından gizleme, saklama ve koruma hakkına sahip olma olarak tanımlamaktadır. Buradaki hakka sahip olma ifadesi önemli taşır. 1980’li yıllarda kamusal alanda mahremiğin gizlenmesi, saklanması, muhafazası anlamında savunulan başörtüsü dini bir inanç ve bir kimlik olarak ortaya çıkarken daha sonraları feminist söylem içinde kadın hakları bağlamında ele alınmıştır (Göle, 2017b).

Geleneksel olarak iç mekân-dış mekân sınıflandırması Batı Avrupa’da sanayileşmeye bağlı olarak ev ve iş yerinin birbirinden ayrılmasıyla özel alan, kamusal alan tanımlamasına ortam hazırlamıştır. Daha çok, iş bölümü ve rol paylaşımına dayalı olarak iç mekân kadına; dış mekân erkeğe tahsis edilmiştir. Kadınlar, doğa ve özel alanla; erkekler de kültür ve kamusal alanla eşleştirilmeye tâbi tutulmuştur. Bu anlamda özel alan ve kamusal alan insan yaşamıyla ilgili farklı alanlara vurgu yapmaktadır (Kömeçoğlu; 2016). Modern Batı’nın inşa sürecinde kadınların evle sınırlandırılması, hem fiili hem de söylemsel olarak sistemin dışında

birakılması karşısında feminist hareket, özel alan tartışmasını gündeme getirmiştir. “Özel olan politiktir.” (Göle, 2015, ss.172-173; 2017b, s.129) söylemiyle ev içi iktidar ilişkilerinin aslında toplumsal yapıyı da nasıl etkilediğine dikkat çekilerek ev içi meselesi olarak görülen ve gizlenmesi gerektiği düşünülen kadınların ezilmesi ve sömürülmesine neden olan sorunlar kamusal alana taşınmıştır. Kadının kamusal alana dahil olma isteğindeki temel itici güç sadece kadın olarak var olmaktan sıyrılıp insan olmak vasfına sahip olmaktır (Göle 2011, s.129; Öz Yıldız, 2019).

Göle (2011;s.130) Modern Mahrem kitabında örtünmenin “kentsel bir olgu” olarak kamusal alanda görünmesinin birtakım sorun ve tartışmaları da beraberinde getirdiğini belirtir. Kamusal alan yasalarla, toplumsal normlarla belirlenmiş, sınırlandırılmış alanlardır bu yönüyle zaman zaman birey üzerinde bir müdahaleye de sebebiyet vermektedir. Türkiye özelinde 80’li yıllarda önce üniversiteli genç kızlarla görülen baş örtüsü ardından tüm kamusal alanda görünmeye başlamış, 90’lı yıllara gelindiğinde kamusal alanda başörtüsünü yasaklayıcı uygulamalar getirilmiştir. Osmanlı Batılılaşması sürecinde kimi kadınların yüzlerini açmaları ve Avrupaî tarz kıyafetler giymeleri gayriahlâkî bulunmuş, toplum için bir sorun olarak addedilmiş ve birtakım yasaklar getirilmiştir. Aradan geçen bir asırlık süre sonrasında değişen toplumsal şartlarla örtülü kadınlar sorun olarak algılanarak kıyafetlerine yasak getirilmiştir. Değişen zaman ve coğrafyaya göre kıyafetiyle birlikte kadın bedeni üzerinden kimi zaman bir ulusal kimlik kimi zaman dini kimlik kimi zaman da bir medeniyet inşasına girilmiştir. Bu nedenle de kadın ve kıyafeti bir müdahale alanına dönüşmüştür (Barbarosoğlu, 2014; Göle, 2011).

Göle (2011), “Modern Mahrem” kitabında Osmanlının Batılılaşma sürecinde sosyal yaşamdaki değişikliğe bağlı olarak kadına yüklenen roller, kadın mahremiyeti, kadın hakları üzerine yapılan tartışmalara değinmektedir. Daha çok ikili karşıtlık şeklinde ele alınan “İslâm-Batı, geleneksel-modern, farklılık-eşitlik, mahrem-namahrem” bağlamında gelişen tartışmalarda kadın önemli bir yer teşkil etmektedir. Göle (2011); Celal Nuri, Abdullah Cevdet gibi Batıcılığı savunanlara karşı geleneksel görüşü savunanların düşüncelerinden alıntılar yaparak, dönemin değer anlayışı ve kadına bakışı hakkında fikir vermektedir. Bu anlayışa göre İslâm daha çok ahlâki ve faziletli davranışları öncelikleyen, mahremiyeti merkeze alarak toplumsal hayatı buna göre tanzim eden bir dindir. Evlerin yapımındaki hassasiyeti, örtünme, kadın ve erkek

ilişkilerindeki sınırlandırma, kamusal alanda görünme gibi hususlarla toplumun bozulmasına engel olmaya çalışır. Geleneksel yaşamda kadın ve erkek rolleri birbirinden kesin olarak ayrılmış kadın yaşam alanı daha çok ev ile sınırlandırılmıştır. Batılılaşma sürecinde sosyal yaşamda meydana gelen değişiklikler, kadınların toplumsal alanlarda görünmeleri, Tanzimatla birlikte toplumda üst tabakaya mensup Osmanlı elitlerinin Avrupaî yaşam biçimini taklitte başlayan kadınlı erkekli toplantılar, balolar, gezintiler, kadınların sokakta peçelerini çıkarması vs. muhafazakar olan kesimde tedirginliğe neden olmuş, özellikle bu durumdan kutsal addedilen aile kurumunun olumsuz etkileneceği korkusu tartışmaları beraberinde getirmiştir. Geleneksel İslâmî yaşam biçimini müdafaa edenler, Batı'nın ahlâki buhranına karşı toplumun korunması fikrindedir. Müslüman kadınların Garpli kadınlar gibi davranmaları sonucu toplumun yozlaşacağı görüşündedirler. Bu isimlerden Sait Halim Paşa'nın Batılılaşmaya itirazı Türk kadınlarının isteklerinin mahiyetinin siyasi değil içtimai olduğu noktasındadır. Musa Kazım da cemiyetin kurtarılmasının dini kurallara sadakati zorunlu kıldığını, meşrutiyet toplumunun ahlâkının korunması için kadının örtünmesi zorunlu olduğunu savunmuştur. Buna karşı Tanzimat aydınlarından Batılılaşmayı savunanlara göre ise kadının sadece “dişi ve “şehvetten” ibaret olarak görülmesi bu nedenle örtünmesi ve bundan başka hizmetinin olmadığı düşüncesi kadınları medeni hayattan uzak tutmaktadır (Göle, 2011, ss.61-66). Kadın ancak topluma katılırsa medeni bir insan seviyesine gelebilir. Bu dönem Batılılaşma tartışmaları ahlâk bağlamında ve daha çok kadının mahremiyeti konusu etrafında gerçekleşmektedir (Berkes, 2022; Moran, 2001).

Göle (2011 s.126-127), İslâm kültüründe kadın örtünmesinin mahrem alana ve özel yaşamın gizliliğine de işaret ettiğini belirtir. Kadınların örtünmesi, cinsiyet olarak kadın ve erkeği ayırdığı gibi kadını erkek bakışından koruyarak, kadın ve erkek arasına sınır koymaktadır. Arapçadan dilimize giren “örtme, kapama, gizleme” anlamlarına gelen “setr”, kökünden türetilen ve daha çok kadınlar hakkında ‘örtünme, gizlenme, saklanma, kapanma’ manalarını içeren tesettür (Develioğlu, 1998), İslâm dininde, İslâmî yaşam biçiminin bir parçası olarak yeni bir tarzla ortaya çıkmıştır ve tesettür, kadının başörtüsü takarak uzun bol giysi giymesi şeklinde anlaşılmaktadır (Göle, 2011, s.11). Göle örtünme ile ilgili “hicab” kelimesi üzerinde de durarak Mernisi'nin görüşlerine yer verir. Mernisi, (1987, akt. Göle, 2011),

Arapçada “hicâb” kelimesinin iki şey arasına engel koyan “perde” anlamına geldiğini, kelimenin ev yaşamıyla dışarısını ayırmak için kullanıldığını ifade eder ve zamanla kelimenin anlamının dönüşerek “cinsiyet ayırmacılığı”, “kadınların kapatılması”, “içeride tutulması” (Göle, 2011, s.128) şeklinde anlaşıldığını belirtir. Göle (2017) ise “hicâb”ı ‘edepli davranış ve giyinme’ olarak tanımlar. Başörtüsü anlamına gelen “hicâb”, ‘utanma, sıkılma’, ‘perde’ anlamlarında da kullanılmaktadır (Develioğlu, 1998).

Göle, (2017b, s.128) tesettür anlamında örtünmenin geleneksel anlamda geçmişten günümüze gündelik hayatta bir pratik olmanın dışında özel bir anlam kazandığını ifade etmektedir. Bu yeni örtünme biçimi İslâmcı dindar kadınlarla birlikte sembolleşmiştir ve tesettür farklılaşmış, bir kimliğin namzedi haline gelmiştir (Göle, 2011, s.41). Böylece cemaatin bütünselliği içinde kadının bireyselliği kaybolup örtünme de bir ambleme dönüşmektedir.

Barbarosoğlu (2014), Batılılaşma sürecinde gelenekselliğin bir nüvesi olarak görünen örtü ile iktidar arasındaki ilgiye dikkat çekmektedir. Geleneksel toplumlarda hükümdar ailesinin Tanrı tarafından seçilmiş ya da görevlendirilmiş olduğu anlayışı vardır. Bu kabul hükümdara meşruiyet sağlamaktadır. İslâm inancında Allah, her şeyi gören ama görünmeyendir. Görünmeyen Allah, mutlak güç sahibi olarak her şeyi idare etmektedir. Geleneksel anlayışın devamı olarak kendisini yeryüzünde Allah’ın vekili/ halifesi sayan padişahlar da görünmeden halkı (kullarını) yönetirler. Görenle görülen arasında bir hiyerarşi söz konusudur, güç gören ama görünmeyendedir ve bu durum görünmeyene bir üstünlük sağlamaktadır. Bu bağlamda insan ilişkilerinde de görünmeden gören üstündür. İnsanı görünmez kılan, gizleyen ise örtüdür. Bu yönüyle örtü bir güç ve üstünlük sembolüdür aynı zamanda. Barbarosoğlu (2014, s.12), padişah kızlarının da damat adayına kendisini göremeyeceği örtülü, kafesli bir paravanın ardından baktığını; kadının erkeği gördüğünü fakat erkeğin kadını göremediğini belirterek bu karşılaşmada üstünlüğün kadında olduğunu ilave eder, ona göre gizlenen, denetleme yetkisini de elinde bulundurmaktadır.

Oryantalist düşüncede Doğulu kadınlara has örtü, daha çok resimlerde tasvir edildiği biçimiyle bir imge olarak Batılı zihninde egzotiklik ve cinselliği çağrıştırmaktadır. “Binbir Gece Masalları” ile beslenmiş Doğulu kadın örtünün ardına saklanmış cinsel

bir obje olarak hayal edilmiştir Yardım (2018, ss. 32-40). Göle, bu damgalamadan nasibini alan Türk kadınları adına Seniha Sultan'ın Fransız bir arkadaşına yazdığı mektuptan alıntı yaparak mevcut algı ve Sultan'ın bundan duyduğu rahatsızlığını dile getirdiği sitemini paylaşmaktadır. “Sevgili iki gözüm, biz Türk kadınları Avrupa’da hiç tanınmayız. Hatta diyebilirim ki, Çin ve Japon kadınları kadar bile tanınmayız (...) Bizim hakkımızda akla hayale gelmeyecek şeyler uyduruyorlar ne ehemmiyeti var?” (Göle, 2011: 43).

Kadın, cinsellik ve örtü etrafında gelişen tartışmalara yer veren Göle (2017b), 2007 yılında Viyana Kunsthalle Müzesi önünde “Türk Lokumu” adlı bronzdan yapılmış çıplak bedenli, başı örtülü kadın heykelinin sergilenmesinin Türk göçmenlerini rahatsız ettiğini; Türk kadınlarının, dinî ve ulusal değerlerin aşağılanması olarak yorumlandığını aktarır. Göle’ye göre ise kadın heykelin çıplak, kara (bronz) bedeni Avrupalı sanatçıların çektiği Kuzey Afrikalı kadınların fotoğraflarını hatırlatır. Bu sanatsal anlatı “Batılı erkek gözünün kadının bedeni üzerindeki giysileri çıkarmak, o bedene el koyup sömürgeleştirmek suretiyle İslâm’ı kendine tâbi kılıp gizeminden arındırmaya çalışması” (Göle, 2017b, ss.118-123) şeklinde de yorumlanabilmektedir.

Örtü, Türkiye dışında diğer Müslüman toplumlarda da çeşitli siyasi ve sosyokültürel bağlamlarda tartışılan bir meseledir. Fuss (2014), Fanon’un “Algeria Unveiled” makalesinde Arap kadının örtüsüne yüklenen anlamları karşıtlıkları içinde Cezayir’in sömürgeleştirme süreci bağlamında ele aldığını belirtir. Buna göre “Avrupalı işgalciler için örtü, cinsel bir fetişin tüm özellikleri ile donatılmış, egzotik bir gösterendir.” (Fuss,2014, s.348) Sömürgecinin bakma eyleminin altında sahip olma dürtüsü yatmaktadır. Cezayir’de örtülü kadınlarla karşılaşan Avrupalı, şiddetli bir görme arzusu içindedir. Kolonyalizm de Doğu’nun (Afrika) çıplak bir kadın olarak resmedilmesi ve eril bakış açısıyla sahip olunacak bir kadın imajı yaratması (Tutal, 2016) Fransız işgalcilerin eylemlerine yansır. Kadın bedeni ve mekan özdeşleştirilir. Buna göre örtüsünü çıkaran her kadın Cezayir’in savunmasız ve saldırıya açık olduğu, sınırlarının ihlal edildiğine işaret etmiş olur. Fanon (akt. Fuss 2014) göre Cezayirli kadınlarının giydikleri “haik” adlı örtüden sıyrılmaları, bir mesaj olarak kendisini işgalcinin bakışına sunması ve Avrupalının tecavüzcü bakışını kabul ettiği anlamını taşımaktadır. Bu manada örtü “Öteki”nin bakışına set çekmekle birlikte emperyal öznelere (Batılı) has görülmeden görebilme imtiyazını Cezayirli kadınlara

vermektedir. Fransız işgalcilerin kadınların bu geleneksel örtülerini açma konusundaki ısrarının nedeni Cezayirli kadınların ulusal kültürel ve dini kimliğini silme gayreti, Cezayirli kadınları asimile ederek beyaz Batılı kadınlara benzetme ve özellikle onları cinselliğe indirgeme çabasıdır. Bu durumda kadınların örtüsü ulusal kimliğin ve aynı zamanda sömürgeciliğe karşı direnişin sembolü olmuştur. Avrupalının açtırmaya karşı yönelik baskısına karşı Cezayirli kadınlar örtüye ulusallık anlamı yükleyerek karşılık vermiştir.

Geleneksel Osmanlı toplumsal yapısında cinsiyet ilişkilerini belirleyici kurallar vardır. Yabancı (namahrem) kadın ve erkeğin etkileşimine imkan verecek şekilde bir arada bulunmalarına izin verilmez, buna uygun olarak da içsel ve dışsal mekânlar namus, edep iffet gibi cinsel ve kültürel referanslara göre tanzim edilirdi. Evlerdeki haremlik- selamlık bölümleri, iç avlu düzenlemeleri bu geleneksel İslâmî yaşam biçimiyle ilgilidir. Bu bağlamda kadının örtünmesini bir iffet, erdem göstergesi olarak kabul eden İslâmcılık fikrini savunanlar; modernleşme sürecinde geleneksel yapının aşınması ve kültürel yozlaşma nedeniyle çeşitli eleştiriler getirerek Batılılaşma karşısında tavır almışlardır. Batıcılığı savunanlar ise bunu kadının dünyadan koparılması dolayısıyla gericiliğin, geri kalmışlığın bir işareti olarak görmüşlerdir (Göle, 2011).

Osmanlıda modernleşme tartışmalarında katalizör görevi gören örtü ve geleneksel olarak kadınların kullandığı başörtüsü Göle'ye (2011) göre yeni oluşturulan sınırlar içerisinde modern zamana ait üretilen bir şey olması yönüyle yenidir, aynı zamanda kamusal alanda siyasi bir kimliğin parçası olarak ortaya çıkması bakımından da siyasidir. Örtünün yeni aldığı isimle Fransızcadan alınan ve özellikle medya tarafından kullanılma sokulan “türban” kelimesi daha önce Arapçadan Fransızcaya geçmesi ve oradan dilimize girmesi bakımından da kültürler arası etkileşimin bir parçası olarak melez, geleneksel olanın dışında olması yönüyle de ihlâlidir (Göle, 2011, s.18). Bu anlamda türban kelimesi geleneksel kullanımda Anadolu'da kadınların örtülerinden farklı, aynı zamanda kamusal alanda kadın katılımını da içine alan modern daha bir söylem olarak ortaya çıkmıştır. 1983 sonrası üniversitelerde kız öğrencilerin örtünmesi, örtünün kamusal alanda görünür olması bununla beraber İslâmî giyinme tarzının kökten dincilerin söylemleriyle sıklıkla gündeme gelmesi örtünme ve örtüyle ilgili geleneklere geri dönüş, kökten dinciliğe geri dönüş kadın

itaatkarlığı gibi basit çıkarımlar medya aracılığıyla gündeme getirilmiş ve türban gerici olarak sunulmuştur. Yeniden oluşturulan medeni-gerici ikiliğinde kadın özgürleşmesinin yolu olarak örtünmeye karşı cephe alınmıştır (Göle, 2017a, 2017b).

Göle (2017b, s. 98), başörtüsüyle ilgili eleştirilerde başörtüsünün siyasal simgeye dönüştüğü, annelerin, babaannelerin başörtüsüne yapılan atıflarla aslında başörtüye karşı olunmadığı söyleminin yaygın olarak kullanıldığını belirtir. Aslında onların evlerinde oturduğu, modernliğe ait alana girmedikleri sürece sorun teşkil etmediğini, bu anlayışın Türk modernleşmesinin medenileşme bağlamında ilerleme ve kadınların özgürleşmesi mirasıyla ilgili olduğunu ilave etmektedir.

4.3. Dinsel Hareketler: Çağdaş İslâmcılık

Batı Avrupa’da Aydınlanma ile başlayan sorgulama, rasyonelleşme ve bilimsel devrim geleneksel dine, dinî yaşam pratiklerine ve dindarlığa karşı tutum değişikliğine neden olmuş. Ortaçağda etkin olan Avrupa ruhban sınıfının (kilisenin) modernleşme sürecinde etkisi kırılmış, Tanrı merkezli bir evren anlayışından insan merkezli evren anlayışına geçilmiştir. Bu gelişmelerin sonucunda konumunu kaybeden din; bir çok alandan el çektilmiş, hayatın dışına çıkartılmıştır. Hatta pozitivist yaklaşıma sahip düşünürlerce modern endüstri toplumlarında dinin sonunun geleceğine dair varsayımlarda bulunulmuştur. Modernizmle birlikte kurumsal yapılar sekülerleşmiş, din bireysel bir tecrübe olarak kişinin kendisiyle vicdanı arasında sınırlandırılmıştır (Berger, 2009).

Batı’da bir taraftan devlet eliyle kurumların dinden arındırılması (laiklik), bir taraftan liberal değerlerin yayılması sonucu sekülerleşen toplumlarda bireyselleşme ve sivilleşme başlamıştır. Dinin sivilleşmesiyle birlikte ortaya yeni dini hareketler çıkmış. Diğer dünya ülkeleriyle iletişim ve etkileşimin atmasına bağlı olarak dünya ölçeğinde tanınan bu hareketler, çeşitlenip eklektik bir hal almıştır. Yine liberalizmin etkisiyle dini semboller ve inançlar rahatlıkla dolaşıma girmiştir (Günay, 2020).

Wuthnow (2009), genel olarak dinsel hareketlerin ortaya çıkışının bilinen nedeni olarak mahrumiyeti gösterir. Toplumsal tabakalaşma, sınıfsal eşitsizlikler, yoksulluk, yoksunluk, kimsesizlik, sağlık sorunları, ümitsizlik gibi bireysel ve toplumsal sıkıntılar; insanları dine yönlendirmekte ve insanları dinsel bir çözüm üretmeye sevk

etmektedir. Din, kişiler arasında kolektif bir güç oluşturarak ideolojik bir görünüme de bürünebilmektedir.

Birinci Dünya Savaşı ve ardından İkinci Dünya Savaşı'nın getirdiği büyük yıkım, ekonomik krizler modernizmin büyük anlatısına olan güvenin azalmasına neden olurken büyük kalabalık şehirlerde yaşam biçiminin değişmesi, toplumun atomize olması, yalnızlık gibi modernitenin beraberinde getirdiği çeşitli sorunlar, modern insanın yaşadığı manevi boşluk, dine yönelmelere ve dini hareketlerde yoğunluk yaşanmasına sebebiyet vermiştir. Bu durum dinin geri dönüşü olarak da yorumlanmakla birlikte Günay (2020) dinin altın çağına geri dönmeyi ummanın ütöpik bir yaklaşım olduğunu ifade ederken toplumsal değişmelerle ile din arasındaki ilişkiye dikkat çekmektedir. Dinler toplum şartlarına göre ortaya çıkarken aynı zamanda bir süreklilik içinde toplumda meydana gelen değişimler, zamanla dini hayatta da değişim ve dönüşüme neden olur. Göle de (2017b) çağdaş İslâm'ı “dinin geri dönüşü” olarak değerlendirebilmek için çağın şartlarını sekülerlik ve modernlik bağlamında dikkate almak, sosyal aktörlerin de davranışlarını, dinle ilgili yorumlarını araştırma ve incelemeye tabi tutmak gerektiğini belirtiyor. Din, süreklilik içinde gerek geleneksel olan gerekse modern olanla etkileşimiyle kazandığı yeni görünüm ve çeşitliklerle özel yaşamdan toplumsal yaşama hayatın her alanında dinselini devam ettirmektedir (Subaşı, 2018).

Modernizm eleştirisiyle başlayan ve 1960'larda postkolonyal eleştiriler, savaş karşıtı eylemler, işçi eylemleri, Batı Avrupa ülkelerinde başlayıp dünyaya yayılan öğrenci hareketleri, çevreci, özgürlükçü ve kadın haklarını savunan feminist hareketler birbirlerinden farklı olmakla beraber (Habermas, 2010) yeni toplumsal hareketler olarak değerlendirilmektedir. Göle, yeni toplumsal hareketler kuramlarının daha çok 60'larda “Yeni Sol” ve öğrenci eylemleriyle başlayan toplumsal hareketleri incelemeye yöneldiğini; milliyetçilik, dinsel sağ ve köktenci hareketlerin de Batı'daki toplumsal hareketlerin bir parçası olmasına karşın pek ilgi görmediğine değinerek İslâmcılığın sosyal bilimlerin inceleme alanına dahil edilmesi ve yeni sosyal hareketler kuramı yaklaşımıyla ele alınmasına gayret gösterdiğini belirtmektedir (Göle, 2017a).

İlk İran devrimi ile görünür olan ve örnek alınan biçimiyle günümüzdeki yeni İslâmî hareketlerin yukarıdan aşağıya doğru toplumun tüm katmanlarını içine alan

yönetimden sivil topluma, bilimden sanata, inanç dünyasından yaşam biçimine, kişilik oluşumu da dahil İslâmîleşmesini hedefliyor. Bu topyekun değişim hedefiyle Batılı yeni toplumsal hareketlerden ayrılıyor (Göle, 2013, s.10).

Göle çağdaş İslâmcı hareketin aktörlerinin modern eğitim alan, şehirli olmasa da eğitim için şehirlerde yaşayan gençlerin üniversite yıllarında Mevdûdi (Pakistan), Seyyid Kutup (Mısır), Ali Şeriatî (İran) gibi yeni İslâmcı ideolojinin öncü isimlerini okuduklarını, farklı coğrafyalardan isimlerden beslendiklerini belirtir. Bu yönüyle İslâmcılık tek bir kültüre has değildir. Kùltürler arası etkileşim söz konusudur, evrenseldir. Osmanlı döneminde savunulan İslâmcılık fikri de ümmetçilik anlayışına dayandığından evrensel olma özelliği göstermektedir. (Göle, 2017a).

Siyasal İslâm çıkış noktası ekonomi-politik olarak sınıf çelişkileri değil; kültürel-politik çelişkilerden ortaya çıkmıştır. İhtilaflar İslâmî olanla ve modern olan arasındaki uyumsuzluktan meydana geliyor. Çatışma biçiminde de olsa kurulan ilişkilerle yasakçı sınırlar aşılmaktadır. İslâmcılık siyasal bir hareket olarak ortaya çıkmakla birlikte modern kamusal alanı kullanması, modern olanla etkileşimiyle kültürel alana kaymış, değişime uğramıştır. Kolektif kimlikten bireysel deneyime geçiş söz konusudur (Göle, 2013).

Yeni İslâmcı hareketin mahiyetini anlama hususunda 19. yy.'daki yenileşme çabalarını, onun beraberinde getirdiği Batılılaşma düşüncesini tarihsel bağlamı içinde değerlendirmek önemlidir. Göle; aydınlanma, sanayi devrimi, çoğul demokrasinin gelişmesi, bireycilik laiklik ve eşitlik gibi kavramların Batı'nın tarihsel gelişimi süreciyle ilgili olduğunu belirtir. Türk modernleşmesi ise Batı'dakine benzer bir yol izlememiştir. Bir sanayileşme süreci, üretim ve buna bağlı sınıf çatışmaları söz konusu değildir. Farklı medeniyete sahip olan Batı'nın kültürel ve sosyal alanlardaki ilerleme çizgisi takip edilerek yapılan birtakım düzenlemeler İslâmî düşünce ve yaşam biçimine uymamıştır. Yeni uygulamaların toplumca kabul görebilmesi için Batıcılığı savunanlar Batılı değerlerin İslâmî esaslara uygunluğunu izah etmeye çalışarak İslâm'la meşruluk arayışına girmişlerdir Batıcılığı savunan önemli isimlerden Abdullah Cevdet dahi Batılı kavramları İslâmî terimleri kullanarak açıklamaya çalışır (Kara, 2019).

Modernleşme tartışmaları Osmanlıda 19. yy.da din - İslâm üzerinden yapılmış. Ernest Renan'ın İslâm'ın terakkiye mani olduğuna dair beyanı birçok münevverin

tepkisine neden olmuş (Kara, 2014). Böylelikle İslâm, modernleşme tartışmalarının merkezine yerleşmiştir. Batılılar tarafından yapılan eleştirilere karşı İslâm'ı savunma Doğu-Batı karşıtlığı biçiminde gerçekleşmiş bu bağlamda yeni siyasal İslâm hareketi benlik oluşumunu Batı karşıtlığında ve asrısaaet ideali etrafında temellendirmiştir. Siyasal İslâm'a göre rasyonalizme dayalı Batı'nın laik, ve evrenselcilik iddiaları dinlerini ve hafızalarını bastırmıştır. Bu nedenle dinlerini yeniden keşfetme arayışına girmişlerdir. İslâm'ın yitirilmiş olan anlamını yeniden bulma fikri meşru kılınarak bir asrısaaet miti oluşturulmuştur. Bu sayede otantik yani sahicilik iddiasında bulunmuşlardır. Asrısaaet vurgusu bir yönüyle ütopya işlevi görmektedir. Siyasal İslâm, İslâm'ın yitirilmiş olan anlamının yeniden bulma arayışdır (Göle, 2011). İslâmcılık anlayışı otantiklik iddiasında bulunurken geleneksel olana karşı tavır almaktadır. Çünkü uzun zaman içinde dine aslında dinde olmayan unsurlar da girmiştir.

Göle, sekülerizmin farklı toplumlarda farklı şekillerde cereyan ettiğine buna bağlı olarak dinsel hareketlerin de farklı tezahürler gösterdiğini belirtmektedir. Buna göre Hindistan'da sömürgeciliğe karşı olarak dinsel ve kültürel çeşitlilik ve farklılık ön plana çıkartılırken; Türkiye'de çok dilli ve dinli bir imparatorluk sonrası sekülerizm milliyetçiliğe ve ulusallığa vurgu ile ortaya çıkmıştır. Bunun neticesinde Hindistan'da milliyetçilik; çok dincilik ve kültürlülüğe karşı bir direnç olarak ortaya çıkarken Türkiye'de siyasal İslâm; seküler milliyetçiliğin dışlayıcı ve otoriter siyasetine karşı direnmektedir. Göle'ye göre Türkiye'de siyasi erkin ulus ve milliyetçiliği ön plana çıkararak dini dışlayıcı ve otoriter tutumuna karşı eleştirel bir yaklaşım olarak ortaya çıkan İslâmî düşünce ve siyasal radikalizm; ulusal kimlik anlayışına karşı Müslüman kimliğini, bir kolektif kimlik olarak da ümmet bilincini savunmuştur. Ancak İran devriminde olduğu gibi daha sonra İslâm'ın kendisinin bir milliyetçiliğe dönüşebilmektedir. Göle, sekülerizmden bahsederken seküler olanla dinsel bir doğruda ardışık olarak bir o bir diğeri şeklinde ardışık olarak gelmediğini yani birinin geri çekilip diğenin ön plana gelmesi daha sonra öne çıkanın arkaya geçmesi gibi bir durum söz konusu olmadığını, her ikisinin birbiriyle etkileşime girerek ilerlediği görüşündedir (Göle, 2017b).

Göle (2011), "Modern Mahrem" kitabında din olgusunu Tanzimattan Cumhuriyete kadar Türk seçkinlerinin Batıcılık yanlısı olanlar ve İslâmcılığı savunanların birer

sosyal aktör olarak söylemlerinden hareketle Türk toplumunda İslâm anlayışını ve bunun gündelik yaşama etkilerini ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu çalışmasında 1970’li yıllardan itibaren İran Devrimi sonrası Türkiye, Mısır, Pakistan gibi Müslüman ülkelerde görünmeye başlayan siyasal İslâm ya da İslâmcılık hareketini konu edinmiştir. İslâmcı hareket Batı’ya eleştiri getirerek sistem değişikliğini amaçlamış ve yeni bir İslâmî toplum inşa etmeyi hedeflemiştir. Bu noktada İslâmî hareket Batılı değerlerin olduğu bir ortamdan ve onun enstrümanlarıyla ortaya çıkan bir toplumsal harekettir. Çağdaş olmaları yönüyle de alışılmış ikili (Doğulu-Batılı) medeniyet kalıplarının dışına çıkmakta yeni habitus oluşturmaktadır. Özellikle 80’li yıllarla birlikte dünya genelinde neo liberalizmin yayılması, Türkiye özelinde ise 1983 sonrası daha uzlaşmacı politikaların uygulanması yeni bir ortam oluşturmuştur. Sivil toplum hareketlerinin canlanması “öteki” olanın kendisini ifade etme imkânı vermiştir. İslâmcı hareket de sivil toplum alanına kanalize olmaya başladıkça siyasal alandan kültürel alana kaymış, İslâmî hareketten söz edilmeye başlanmıştır (2017a).

Göle’ye (2011) göre Türk modernleşmesi ile Batı modernleşmesi birbiriyle benzer değildir. Avrupa’da değişim halkın isteği ile toplumsal tabaka açısından aşağıdan yukarı yönlü iken Osmanlıda değişim seçkinlerin, devlet adamlarının isteği ile yukarıdan aşağı yönlü gelişmiştir. Yine Cumhuriyetin ilanı ile modernleşme süreci aynı şekilde yürütülmüş, Avrupa’da burjuvazi, liberal görüş yerine Türkiye’de aydınlanmacı seçkin ve devlet otoritesiyle toplumsal yapı oluşturmuştur. Dinle ilgili toplumsal örgütlenmeye izin vermemiştir. Laiklik ilkesine uygun olarak kamusal alan da dinsel işaretler ve pratiklerden arındırılmış ve modern davranış kuralları makbul görülmüştür. 80’li yıllardan itibaren görülen İslâmcı hareket modern kamusal alana bir meydan okuma olarak da algılanmıştır. Göle’ye (2017a, 2017b) göre İslâmî hareketler bir benlik tanımı yaparak Batı medeniyetinin ötekisi olarak onun karşısında kimlik arayışı içindedirler. Göle dini bu perspektiften ele alarak “modern hayatta dindarlığı ihya etmeye çalışan Müslümanların benlik tanımlarının yorumlanması ve doğaçlama icra edilmesinin bir parçası” şeklinde açıklamaktadır.

Kadınların İslâmcı hareket içinde yeni örtünme biçimiyle kollektif bir kimlik olarak ortaya çıkmaları kamusal alanda Müslüman kimliklerinin tanınması taleplerini ifade etmektedir. İslâmcılık kadınlara bastırılmış farklılıklarını ortaya çıkarıp Batılı olmak ve medeni olmak arasındaki eşitliği sorgulama imkanı vermiş, siyasal bir araç olarak

onlara iktidar sağlamıştır. Bu yönüyle siyasal İslâm kadınlara kendini gerçekleştirme imkanı sunmuş, bir seçkin İslâmcı kadın kadrosu çıkmıştır. Aynı zamanda örtülü kadın bedenlerinin yeni İslâmcı hareketler için canlandırıcı bir etkisi olmuştur. Bununla birlikte örtülü kadınların üniversite okuması, çalışmasıyla birlikte kamusal alanda görünür olması, kadınlara yüklenen rollerin dışına çıkılması böylece geleneksel İslâm anlayışına da bir meydan okuma olarak yorumlanmaktadır (Göle, 2011; 2013). İslâmcı söylemde dişil ve eril rollerin başkalığı belirgin olarak vurgulanır, görünüş olarak kadının erkeğe benzer giyinmesi günah kabul edilir. Bu açıdan örtünme dişiliğin ve erdemliliğin bir alameti olarak kabul edilir (Göle, 2011, s.37).

Göle (2011), Türkiye’de radikal İslâmcılığın çıkış noktası olarak köyden kente göç, yaşanan ekonomik durgunluk, siyasal yetkinlikle açıklayanların toplumsal olanı bir cihetiyle izah ettiğini ama bütünüyle açıklayamadıkları görüşündedir. Tek yönlü bakıldığında İslâmcılık ve İslâmî örtünme bir patoloji veya sapma olarak, örtünen kadınlar da kökten dinci siyasetin militanları şeklinde algılanmaktadır. Göle, Türkiye’de din olgusunu, Müslüman bireylerin inanç, tutum ve eylemlerini yine sosyal bir aktör olarak onların anlayış ve yorumları üzerinden değerlendirmektedir. Türkiye’de İslâmcı hareket ve örtünme ile ilgili değerlendirmelerin dışardan gözlemle açıklamaya çalışmak, İslâmcı aktörün oluşumunu ve onun İslâmî toplumsal düzenin yeniden üretimindeki katkısını görmezden gelmek olarak değerlendirmektedir.

4.4. Modern Yaşam ve Laiklik: Sofu Benlik - Seküler Kimlik

Avrupa’nın fikri ve siyasi tarihinde büyük değişimi, bir yol ayrımını ifade eden “laik” kelimesinin kökeni Yunanca ‘dini sınıfa mensup olmayan, halktan olan’ anlamına gelen “laikos” tur. Latince de “laicus” şeklinde dinsel olmayan için kullanılan bu kavram ilk kez 16. yy.da İngiltere’de papaz olmayanların da kiliseyi yönetebilmesi talebiyle ortaya çıkan bir fikir akımını ifade eder. Laik olma durumu olarak tanımlanan “laiklik, din işlerini devlet işlerine karıştırmayan, devlet işlerini dinden ayrı tutan” anlamında 1870 yılından itibaren Fransa’da kullanılmaya başlanmıştır (Gürsoy, 2003; TDK, 2011). Dünyevileşme olarak da tanımlanan laiklik siyasetten ekonomiye, eğitimden aileye, cinsel hayatı da içine alarak bütün insan

yaşamında din etkisinin serbestleşmesi ve dünyaya ait istek ve ihtiyaçların öncelenmesi sonucunu doğurmuştur (Berkes, 2022; Ertit, 2014).

Modernlik Batı medeniyetinin temel dört prensibiyle ilgilidir. Bunlardan “eşitlik” toplumda doğal olarak kanıksanmış ve yerleşmiş her türlü toplumsal ayrımı ortadan kaldırmayı hedefler ve Batı’nın ilerlemeci anlayışı özellikle cinsiyetler arası eşitlik ekseninde gelişir. İkinci temel prensip din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması anlamında toplumu oluşturan tüm bireylerin hukuk önünde eşitliğinin teminatı olan “laiklik”, diğeri kendisinin üzerinde olan ve onu kontrol eden aşkın bir gücü kabul etmeyen “birey”, sonuncusu ise özel olanın, başkalarından saklananın kamusal alanda açıklanmasını ifade eden “itirafçılık” tır. Modernlik insanların mahremiyetini; yargılama, cezalandırma ya da bağışlama yetkisine sahip bir otorite önünde itiraf etmeyi mecbur kılar. Bu tespit Foucault’ya aittir. Göle, Foucault’nun görüşlerinden hareketle İslâmcılığın bu değerlere karşı direnişi ifade ettiğini belirtiyor. Çünkü herkesi bağlayan mutlak bir gerçek anlayışını reddederek inancın bireysel bir vicdan meselesi olduğu savını doğru kabul eden Batı’nın laik birey anlayışına karşılık İslâm inanan bireyin bütün hayatını kuşatır ve tüm yaşamı boyunca ona rehberlik edecek cemaate öncelik verir. Batı’nın cinsiyetler arası eşitlik, cinslerin türdeşliği kabulüne karşılık İslâm’da cinsler arası farklılık vurgulanır. Batı’nın itirafçılığına karşılık İslâm’da mahremiyet anlayışı vardır (Foucault, 2007; Göle, 2011).

Kültürler arası farklılığa dikkat çeken Göle’ye (2017b, ss. 90-91) göre kelimeler, davranışlar, nesneler, mekânlar toplumların kültürel özelliklerine ve dilin imkanlarına göre karşılık bulur, değer kazanırlar. Farklılıkların karşılaştığı yerde bu değer yüklü kavramlar bazen karşı karşıya gelip çatışabilir, bazen etkileşime girerek yeni bir sentez ortaya çıkabilir. Bazen de dilin kullanımına göre farklı anlamı karşılar hale gelip şekil değiştirebilir. Göle, “medenilik” kavramını buna örnek verir. Batı’ya özgü olan medenilik “düzen ve disiplin” anlamında dış mekâna özeni gerekli kılar, dış mekân bir düzen ve disipline tabi tutulup tanzim edilir ve bir medenilik göstergesi olarak addedilir. Doğulu toplumlarda ise daha çok saflığı temsil eden iç mekânların tanzimine hassasiyet gösterilmiştir. Bu minvalde Göle, Batı’daki hijyen anlayışı ile Brahmanizm’deki saflık ve temizliğin farklılık gösterdiğini, Hintlilerin dış mekânların düzensiz bırakılmasına karşılık evlerin temiz tutulduğunu Kaviraj’dan (1997) nakleder. Ayrıca Müslümanların evlerinde (mahrem) ibadet ettikleri için iç

alan temizliğine dikkat ettiklerini, Türk toplumunda da dışarıda olan pisliğin içeri girmesine mani olunması için evlere “eşik” yapıldığını (Göle 2019) belirtir. Göle, Batı dışı toplumlarda modern şehir ve kamu mekânlarının başka biçimlerde tanzim edildiğini, kurumsallaştığını belirterek Batı-dışı toplumların Batı’yı örnek almasının basit bir taklit ya da redde dayanmadığını, iç içe geçişler ve uyarlamalar yaşandığını ifade eder.

Göle; modernleşme sürecinin 19. yy.da Batılılaşma ile eşdeğer olduğu varsayımında bulunmakla birlikte Batı dışı her toplumun evrensel olarak görülen Batılı değerleri kendi sosyokültürel birikimleri ve yaşam pratiklerine göre farklı farklı deneyimlediklerini, hayata geçirdiklerini belirtmektedir. Modern kamusal alanlar da bu minvalde tesis edilmektedir. Bu manada Türkiye, modernliği tesis etmesi bakımından Batılı ülkeler ve diğer modernleşen ülkelerle tam bir özdeşlik sergilemez. Göle, bu durumu Batı-dışı modernlik olarak izah etmektedir (Göle, 2017b).

Hümanizm ve pozitivizmi merkeze alarak dini (Hristiyanlık) bir referans olmaktan çıkarıp onun yerine rasyonalizmi koyan Modern Batı ilerlemesi diğer toplumlar için de uygulanabilir bir reçete gibi görülmüş, Batı’da gelişen değerler evrensel bir boyut kazanmıştır. Göle (2011), Türk modernleşmesi bağlamında laikliği “Türk sekülerizmi” olarak değerlendirmektedir. Batı dışı toplumlarda Batılılaşma cereyanıyla kendini gösteren laikleşme süreci Osmanlı seçkinleri arasında düşünce farklılıklarına yol açmış, günümüze kadar uzanan muhafazakarlık-laiklik tartışmalarını başlatmıştır. Daha çok Batılılaşmanın ne şekilde olacağı ekseninde dönen tartışmalar, beraberinde kutuplaşmaları getirmiştir. Özellikle İslâmî düşünceye dayalı değer anlayışı ve yaşam biçiminin Batı inanç ve değer anlayışından farklı olması Batı-Doğu zıtlığını daha da pekiştirmekte gruplar arasındaki fikir ayrılıkları da bu zıtlığa bağlı olarak keskinleşmektedir. Tanzimat aydınları arasındaki Şark-Garp, Alaturkalık-Alafrangalık gibi kategorileştirmeler Meşrutiyet’ten itibaren şeriatçı-Batıcı ayırımlarına dönüşmüştür. İslâmî kimliğini vurgulayarak kültürel alanda Batılılaşma fikrine karşı çıkanlar şeriatçı, gerici olarak damgalanmış; kültürel Batılılaşmayı savunanlar ise Batıcı olarak adlandırılmış, taklitçi olmakla suçlanmışlardır.

Göle (2011, 2017a), Türk modernleşmesi sürecinde Batıcılığı savunan yerli aktörlerin medeni olma vasfını sahiplenerek Batılıların Doğu hakkında oluşturdukları “barbar ve ilkel” kalıp yargılarını medeni olmayanlar (Alaturka) için kullandıklarını aktarır. Bu dışlayıcı ve ötekileştirici söyleme göre Alaturka estetik ve davranış bakımından eksik ve yetersizdir. Bu nedenle terk edilmek istenen bir kimliktir. Avrupai olan ise iyi ve güzel görülerek yüceltilmiştir. Yerli aktör kendisini ve ait olduğu toplumu Avrupalı bakış açısıyla görmektedir. Alaturka - Alafranga ayırımı; zevk, anlayış ve davranış farklılığı, farklı aidiyet ve sınıf bilincini doğurmuş beraberinde sosyal kategorizasyonlar oluşmuştur. Daha çok kültürel alanda gerçekleşmiş gibi görünen bu toplumsal katmanlaşma beraberinde bir iktidar mücadelesine de sahne olmuştur.

Tanzimat dönemiyle birlikte başlayan reformlar, 1908 sonrası kültürel alana da sirayet edince geleneği savunan kesimde bir direnme davranışı ortaya çıkarmıştır. Müslüman zihinlerde de bir Batılı (öteki) algısı (oksidentalizm) vardır. Medenileşmiş Avrupa’nın maddi unsurlarını almada bir beis görülmezken laik ve seküler Batı’nın inanç ve yaşam biçimi reddedilmiştir. Doğulunun zihnindeki olumsuz Batılı imgesi abartılarak yanlış Batılılaşmış “alafranga”, “züppe” tipler üzerinden sembolleştirilmiştir. Tanzimat Dönemi yazarlarından Recaizade Mahmut Ekrem’in “Araba Sevdası” romanındaki Bihruz Bey, Ahmet Mithat Efendi’nin “Felatun Bey ile Rakım Efendi” romanındaki Felatun Bey; sapmış, düzeltilmeye ihtiyacı olan “öteki”ni temsil etmektedir. Bütün kötü özellikleri kendisinde barındırdığı için olumsuzlanan öteki (Alafranga) indirgemeci yaklaşımla tek bir kalıp içinde verilmiştir. Bununla beraber medenileşmiş Batı’nın kendi farklılıklarına daha çok vurgu yaparak öteki etiketini yapıştırdığı diğer toplumlara yukarıdan bakan ve aşağılayan tutumu Batı dışı toplumların kültüründe modernliğe karşı geliş, toplumların eski geleneklerine daha çok sahip çıkma eğilimi olarak zuhur edebilmektedir (Göle, 2011; Gürbüz, 2018; Sancaktutan, 2022).

Geleneksel toplumda kadınların yaradılış gayelerinin dünyaya çocuk getirmek ve onu terbiye etmek olduğu kabulü ile analık rolü ile yüceltilmiştir. Fakat kadının dişiliğine vurgu yapılarak onlara yüklenen “erkeğin hanımı, çocukların annesi” rolü modernleşmeye bağlı olarak sorgulanmaya başlanmıştır. Cinsiyete dayalı kadın kimliği ve beraberinde kadın-erkek ilişkileri tartışmaya açılmış ve kadın-erkek eşitliği

bağlamında kadının kanıksanmış ötekileştirilme problemi su yüzüne çıkmıştır. Geleneksel toplumda kadın algısı ve kadının konumuyla ilgili değerlendirmeler yapan Göle (2011), “Modern Mahrem” kitabında Osmanlıda modernleşme tartışmalarında İslâmcı olarak addedilen Said Halim Paşa, Musa Kazım, Mehmet Tahir gibi isimlerin kadınlar ve onların sosyal yaşamda görünürlükleri ve buna bağlı olarak yaşanan değişimlerle ilgili görüşlerine yer vermektedir. Kadının ne olduğuna ve nasıl olması gerektiğine dair tanımlamalara göre kadınlar edilgendir, bireyleşemediği için bir özne olmaktan uzaktır. Belli roller çerçevesinde sınırlandırılmış, farklılıkları göz ardı edilmiş, genelleştirilerek aynı kategori içinde tek tip olarak betimlenmiştir. Barbarosoğlu’na (2014) göre de Osmanlı yenileşme sürecinde kadınlarla ilgili yapılan tartışmalarda bir paradoks yaşanmaktadır. Tanzimat ve Islahat Fermanlarının yayınlanmasıyla birlikte hukuki, siyasi ve sosyal alanda yenilikler yaşanmakta, devlet ricalinin öncülük ettiği ve hiyerarşik olarak yukarıdan aşağıya doğru fikir, görüş, zevk, estetik anlayışı giyim ve kuşamları (padişah da dahil erkeklerin fes giymesi gibi) değişmektedir. Fakat kadınlar bütün bunların dışında tutulup muhafaza edilmeye çalışılmaktadır. Akan zaman içinde toplumsal hayatta yaşanan değişime karşın kadın; toplumun ahlâkını koruma ve tesis edilmiş toplumsal sitemin düzenini devam ettirebilmek için; tarihin belli döneminde ona yüklenen rollerle sabit tutulmak istenmektedir.

Göle’ye (2011) göre Türk modernleşmesi yeni medeni toplum idealini kültürel alanda ve özellikle toplumsal yaşantıda kadın ve erkek arasındaki ayırımı ortadan kaldırarak kadını kamusal alana dahil ederek gerçekleştirmeyi seçmiştir. Bu noktada seçkinler, Türk kadını Batılı kadınlar gibi kamusal alanda görünür kılmanın yolunu fiziki anlamda da görünür kılmakta görmüş ve bu sebeple zihinlerde İslâmî geleneğin de sembolü olan tesettürün kaldırılması düşüncesi yerleşmeye başlamıştır. Böylece kadını onun tüm yaşamını kuşatan ve daraltan gelenekselin baskısından kurtarmak amaçlanmıştır. Artık kadın sürekli dişiliğine yapılan vurgudan sıyrılıp eğitim yoluyla hayata katılabilecek, kadının özgürleştirilmesi ve insanlık mertebesine erişmesi medeni yaşamla mümkün kılınacaktır. Göle (2011), bu tasavvurun Batılılaşma projesinin en temel fikirlerinden biri olduğunu belirtmektedir. Bu manada kadına tanınan eşitlik, kadının (öteki) öznelliğin kabul edilmesidir.

Türkçülük akımı modern yaşam konusunda Batıcılar ile İslâmcılar arasındaki kutuplaşmada Batı medeniyeti ile geleneksel kültürü ortak formülle bir araya getirerek çatışmayı aşmaya çalışır. Bu konuda Anadolu kültüründen yararlanır. Türkçülük fikrinin teorisyeni Ziya Gökalp gelenekleri İslâm’la sınırlandırmayarak Batıcılardan da farklı olarak gelenekseli dışlamadan ulusal kültürün de dahil olduğu bir medeniyet tasavvuru oluşturur. Bu yolla yaşanan ikiliğe ulusal devlet modeliyle çözüm getirilir. Böylece Fransız devrimiyle Avrupa’ya yayılan halkın egemenliğine dayalı ulus devlet anlayışı bir model olarak Osmanlı aydınlarının zihin dünyasında şekillenir. 1923’te bir ulus devlet kurulur (Göle, 2011).

Ulus devletin kurulmasıyla birlikte daha öncesinde dar bir çevrede değişim gösteren kamu mekânlarında ve sosyal ortamlarda kabul gören giyim kuşam, kadın erkek ilişkileri, hitaplar, dili kullanma biçimleri gibi modern davranış kuralları artık tüm kamu mekânlarında hakim kılınmıştır. Kadınlar modern kamusal alana “modern özneler” olarak katılmaktadır. Göle, modern öznelerden bahsederken “cinsiyetlendirilmiş modern özne” ifadesini kullanmaktadır. Çünkü modernleşme sürecinde kadının kamusal alana katılımı İslâmî bağlamda gerçekleşmiştir (Göle, 2017b).

Modern yaşamın bir göstergesi olan sekülerizmin içerdiği değerler, bir devlet yönetme biçimi olarak bireylerin kendi kendini idare etmesine imkan verir. Seküler anlayışa göre tanzim olunan toplumsal hayatın hümanizmayı, rasyonelliği, çoğulculuğu merkeze alan belli ilkeleri, dinamikleri vardır. Batı’daki özgürleşme ve cinsellikle ilgili söylemlerin de altında yatan bu ilke ve değerler, Batı dışı toplumlara “medeniyet” sunumuyla girmiştir. Özellikle Müslüman ülkelerde medenileşme kapsamında yapılan reformlarla dini normlar ve kurallar kamusal alanda kısıtlanır. Kadınların örtülerinin açılması, kız ve erkek çocuklarının bir arada eğitim yapmasını mümkün kılan zorunlu karma eğitim, yabancı kadın ve erkeklerin aynı mekânları paylaşarak sosyalleşmesi, kadınların kamusal hayata katılımı, kadın ve erkeklerin eşit haklara sahip olması, geleneksel yaşam biçimlerinin aşınmasına neden olmuştur. Görücü usulüyle evlilik yerine aşk evliliği, çok eşlilik yerine tek eşlilik gibi. Sekülerizm Batı dışı toplumlarda arzu edilen bir yaşam biçimi olarak da alışkanlıkları değiştirmiştir. Bu değişimde devlet eliyle dışarıdan yapılan müdahalenin dışında modern olmayı isteyen sosyal aktör Batı kültürünü özümser,

öteki ile aynileşerek asimile olur. Bu bağlamda sekülerlik bir benlik/kimlik sorununa dönüşür (Göle, 2017b).

Göle'ye (2011) göre Osmanlıda modern yaşama intibak etmede çatışmaların, tartışmaların şiddetli olmasının nedeni daha çok Doğu ve modern Batı toplumlarının inanç, anlayış, değer ve yaşam biçiminin birbirine zıt olması etkilidir. Var olan gerçek benlik (Doğulu/ Alaturka/Müslüman) ve olunmak istenen ideal benlik (Batılı gibi olma/ Alafranga) arasındaki uçurum büyüktür. Binlerce yıldır bir arada yaşayan, ortak kültür üreterek özdeşleşen “Biz” ve başkalığı her türlü bariz olarak ortada olan diğerleri (Öteki) arasındaki farklılığın tonu, çatışma ve karşı koyma direncinin şiddetini belirlemiştir Abdülhamid devrinde modern eğitim alan kadınlar Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasıyla medeni hayatın bir parçası olmak, yeni cumhuriyete katkı sağlamak amacıyla kamusal alana dahil olurken başlarını açma konusunda fazla bir tereddüt içinde olmamışlardır (Barbarosoğlu (2014).

Batı dışı toplumlarda özellikle Müslüman toplumlarda modernleşmenin medeniyet planında ele alındığı; Batılılaşma söylemlerinin kültürel alanda gerçekleştiği söylenebilir. Göle (2011, s.46) Türk modernleşmesini “İslâmcı Patrimonyal bir imparatorluktan laik ulusal devlete geçilmesi” şeklinde izah eder. Bu geçişte kadınlar merkezi konumdadır. Cinsiyet ayırımına dayalı bir gelenekte cinsiyetler arası eşitlik ve kadının toplumsal alanda görünürlüğü uzlaşmazlığa neden olmuştur.

Göle'ye (2017b) göre Avrupa'daki modern kamusal alanın oluşum süreci ve geçtiği evreler ile Türkiye'de modern kamusal alanın düzenlenmesi süreci aynı değildir. Bu noktada gönüllü Türk modernleşmesinin ilerici ve medeni yaşam temayülünün önemli bir ayağı olarak modern kamusal alanın Türkiye'de düzenlemesiyle ilgili bir hususa dikkat çekmektedir. Avrupa'da burjuvanın maharetiyle ve bireyci liberal modernizmle inşa edilen modern kamusal alan Türkiye'de daha çok otoriter modernizm şeklinde inşa edilmiş ve İslâmî toplumsal tahayyüle ve ayrılmış toplumsal örgütlenmeye karşı konumlandırıldığından dinsel işaretler ve pratikler bastırılmıştır.

1980'lerden itibaren özellikle üniversiteli genç kızların bilinçli bir tercihi olarak ortaya çıkan yeni örtünme biçimi Göle'ye (2017b) göre geleneksel örtünme biçimlerinden farklıdır ve bu yönüyle bir yandan çağdaş görünürken bir yandan da dindarlığa işaret eder. Aynı zamanda kamusal alanda görünürlüğü nedeniyle de

modern alana da girer. Ancak örtülü kadınların, modern ve laik anlayışla tesis edilmiş kamu mekânlarında görünürlüğü dikkat çekerek rahatsızlık oluşturur. Özellikle seküler seçkinlerin alanını ihlal ettiği gibi geriye dönüşü hatırlattığı için onların öfkesini de çeker. Calhoun'a (2014) göre modern toplum; örgütsel sosyal ilişki ağlarıyla düzenlenmiştir. Bu nedenle modern kamusal mekanlarda benlik ve tanınma; sıkıntıları ve çatışmaları beraberinde getirmektedir.

Kadınlar Cumhuriyetin inşasında önemli görevler üstlenmişler, onların gayretleri, yaşam hikâyeleri bir çok romana konu olmuştur. Göle (2011, ss.108-113), bu metinlerden de hareketle kadınların kamusal alanda yer alışının dişilik özelliğini bastırması, örtüsünü (çarşaf) çıkarması, kahraman-aydın kimliğinin ön plana çıkarılmasıyla gerçekleştiği düşüncesini aktarır. Bu bağlamda büyük fedakarlıklarla özgürleşen kadınlara karşı kurulan modern (medeni) kamusal alanlarda başörtüsüyle çıkan kadınlar yeniden cinsiyet farklılığını görünür kılarlar ve bu tutumlarıyla huzursuzluğa neden olurlar (Göle, 2017b, s.98).

Göle'ye (2017b) göre kamusal alanda modern benliğin sunumu ile sofî benlik karşı karşıya gelmekte, seküler anlayışla dizayn edilen modern kamusal alan, sofî kimliği beden üzerinden dışlamaktadır. Mikro bir olay gibi görünen vakaların aslında makroyu yansıttığı görüşünden hareketle Göle, Merve Kavakçı ve Mecliste yaşananları hatırlatmaktadır. 1999 yılında İslâmî bir partiden milletvekili seçilen Kavakçı'yla birlikte bu sorun farklı bir boyuta evrilmiştir (Göle, 2009). Kavakçı, Meclise girişinde "Türkiye laikdir, laik kalacak." "Merve, dışarı." (Göle, 2017b, s.95) gibi söylemlerle karşılanmıştır, Göle, bu söylemlere bazı kadın millet vekillerinin de eşlik etmesinde Kavakçı'nın kadınların özgürleştirildiği seküler rejime karşı koyması bu yönüyle statükoyu bozması ve huzursuzluğa neden olmasının etkisine işaret ediyor. Meclise baş örtüsüyle giren Kavakçı, diğer kadınların sahip olduğu haklardan yararlanmak istiyor ve reddediliyor. Siyasal hoşgörüsüzlük olarak tanımlanan bu durumda sahip olunan hak ve ayrıcalıklardan farklı olanın (öteki) yararlanması istenmiyor (Uyan Semerci, 2021).

Göle'ye (2017b) göre Merve Kavakçı vakası seküler kimlik ile sofî kimlik arasındaki gerilimin farklı bir noktaya taşınması bakımından önemli bir hadisedir. Kavakçı, örtülü olması bakımından "sofî kimliği" temsil etmekle birlikte özellikleri ve yaşamı bakımından İslâmî kadın benliğinin temsili noktasında ayrışır. Göle, aşırı

seküler kadınların onu sert bir dille eleştirmesinde ve ona karşı tavır alışlarının temelinde Kavakçı'nın kendine has özelliklerinin olduğunu belirtiyor. Üniversite mezunu olması (yurt dışında okumuş), yabancı dil bilmesi, ABD'de yaşaması, yabancı uyruklu biriyle evlenip ayrılması, ABD vatandaşı olması gibi birçok yönüyle Batı'ya dönük oluşu Kavakçı'yı seküler seçkinlere yaklaştırıyor. Göle'ye göre bu yakınlıktan bir duygudaşlık hasıl olmuyor aksine düşmanlık hissi oluşuyor. Göle bu durumu Simmel'in toplumsal gruba uzaklık yakınlık açısından “yabancı” kavramı ile açıklıyor. Yabancı mesafe olarak yakın olmakla birlikte kendine özgülikle kişisel olarak gruptan uzaktır (Barış, 2020). Merve Kavakçı, kullandığı dil ve üslup açısından da Müslüman kadınlardan ayrılmaktadır. Kendine özgüdür. Mecliste hücumu uğraması, çeşitli sloganlarla dışlanması sonrasında da ağır baskı ve eleştirilere maruz kalmasına karşılık ağlamaması, mağduriyet söylemi geliştirip yakınmaması ve zulme uğrayanların kolektif dilini (mazlum kurban) kullanmaması bakımından Göle'ye (2017b) göre Kavakçı kendisiyle İslâm cemaati arasında bir mesafe koymaktadır. Toplumun aşına olduğu aynı kültürel kodlara sahip kişilerin aidiyet duygusuyla bir araya gelerek oluşturduğu kolektif tavır üretilmemiş, Kavakçı soğukkanlı ve kendinden emin duruşuyla bireyselleşmiş, modern kadın imajı vermiştir. Bu duruş İslâmî toplumsal tahayyülde sıkıntı oluşturmuş; hem gelenekselci hem de modernist çizgide olanlarda rahatsızlığa neden olmuştur. Sonuç olarak Göle'ye göre uzaklık ile yakınlığın, özdeşlik ile farklılığın kendisinde muğlaklaştığı ve her halükarda bir yabancı /öteki olan Kavakçı, başörtüsü takması, İslâmî bir partiden milletvekili seçilmesi nedeniyle seküler alanı ihlal etmektedir. Farklı kültürel kodlarla üretilmiş ve ayrılmış konumlar arasında dolaşarak konumları birbiriyle etkileşim içine sokmaktadır. Böylelikle zihinlere yerleşmiş davranış pratiklerinin aşınmasına sebebiyet vererek sınırları zorlamaktadır. Bu durum zihinlerde oluşturulmuş kategorilerin, inşa edilmiş toplumsal sınırların sabit olduğu fikrini tartışmaya açmış olur (2017b).

4.5. İhtilaflar Eşiğinde Dini Ötekileştirme: Avrupa'da Müslüman Olmak

Burjuva sınıfının gelişmesi, rönesans hareketleri, Aydınlanma dönemi, sanayi inkılabı, bilimsel devrim gibi Avrupa'ya özgü gelişmeler; toplumsal değişimleri meydana getirmiş, dünyayı ve yaşamı dinin penceresinden görüp yorumlayan hayat görüşüne set çekerek seküler anlayışı ikame etmiştir. “Dünyevileşme” olarak

Türkçeye çevrilen sekülerleşme; İnsanın yalnızca akli esas olarak dini, kurum ve sembollerıyla birlikte hayatın dışına atarak yeniden bir ahlâk geliştirme sürecidir (Berkes, 2022). Bu süreçte inşa edilen Avrupa modernizminin temel değerleri olarak birey, eşitlik ve laiklik önem kazanır. Batı'nın ilerlemeci anlayışında özellikle cinsiyetler arası eşitlik önemli bir yer arz eder (Berger, 2009; Göle, 2011).

Modern Avrupa; rasyonelleşme, kişisel özgürlükler, özel mülkiyet, özel hayatın özerkliği gibi burjuvazinin dayandığı liberal değerler (Habermas, 2021) ve seküler bir anlayışla inşa olunurken kamusal alan da buna göre tanzim edilmiştir. Modern kamusal alan insanların aynı düzlemde bir araya gelmesine olanak sağlamak amacıyla dinsel işaretler ve pratiklerden arındırılmış, yeni bir sosyal ve kültürel habitus oluşturulmuştur. Somut mekânlar düzenlenirken kendilerine yüklenen anlamlarla soyut alanlara dönüşürler. Bu bakımdan kamusal alan, somut alanı olduğu kadar soyut alanı da kapsar, içerdiği imajlarla da bir kimlik temsilidir (Göle, 2017b).

Batı Avrupa ülkelerine özellikle yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren Batı dışı toplumlardan çeşitli sebeplerle nüfus akışı yaşanmış ve yoğun olarak yaşamaya da devam etmektedir. Buna bağlı olarak yabancı sorunu gündeme gelmiştir. Avrupa'ya ilk göç edenler daha çok alt sınıfa mensup işçi statüsünde, kent çeperlerine yerleşen, dil sorunu yaşadıkları için içe dönük cemaat biçiminde yapılanmışlardır. Kendi alanlarında kalmışlar, bu nedenle fazla göze batmamış, ciddi bir rahatsızlık uyandırmamışlardır. Ne var ki Avrupa'da İslâm'ın dinsel sembolleri görünür olmaya başlayınca Avrupa'da yerleşmiş düşünce yapısı, dinsel ve kültürel değerlerle ihtilaflar yaşamaya başlar. Göle'ye (2017b) göre Avrupa'da seküler değerlerle İslâm'ın buyruk ve pratiklerinin özellikle ikinci ve sonraki kuşakların dili öğrenmeleri, eğitim almaları, bulundukları ülkelerin sosyal ve kültürel yapısına uyum sağlamaları, kamusal alana çıkıp sosyalleşmeleri ve kamusal mekânların hemen her alanında görev alıp görünür olmaları buna mukabil imanlarını yaşamaları farklılıklarını görünür kılmakta ve çatışmaları doğurmaktadır (Göle, 2017b).

Göle'ye (2015) göre Avrupalı ülkelerin sömürgelerinden gelen (ağırlıklı olarak Müslüman) göçmenlerle (öteki) ilgili deneyimleri farklılık gösterir. Bu ülkelerden gelenler sömürgeleştirme bağlamında dil ve kültür olarak kendilerini Avrupalı uluslarla daha özdeş görürken aynı zamanda geçmişte kendilerine yaşatılanlardan dolayı da onlara hınç duymaktadırlar. Ayrıca yeteri kadar değer görmediklerini

düşünmekte, gettolarla yaşamaya mecbur bırakıldıkları, illegal işlerle uğraştıklarıyla ilgili toplumda kendilerine yönelik olumsuz bir algı olduğu ve bu nedenle de damgalandıkları düşüncesindedirler. Ancak zaman zaman yaşanan eylemler nedeniyle toplumsal gerilimler yaşanmakta uyumsuzlukları nedeniyle çeşitli siyasetçilerin hedefi haline gelmektedirler. Göle, bu hikayenin dışında kalan Türkler gibi diğer Müslüman göçmenlerin İslâm'ın siyasi bir özellik kazanmasıyla birlikte Avrupa'da "davetsiz misafir" olarak algılandığını öteki' nin yeniden biçimlendiğini ifade ediyor.

Göle (2015), Avrupa'da yaşayan Müslümanlarla yerli halk arasında ihtilâfa neden olan ve kamusal alana taşınan meseleleri tek tek ele alıp değerlendirmektedir. Farklılığın en görünür oluşu kadın bedeni ihtilafların merkezinde yer alan problemlerdendir. Göle'ye (2011) göre örtü olarak İslâm'ın Batı'ya "ötekiliğini" en belirgin ölçüde hatırlatan dinsel bir semboldür. Örtü, hem cinsiyet ayırımını hem de kadın üzerindeki tahakkümü gündeme getirir. Örtülü kadın bedeni cinsiyet tartışmalarını beraberinde getirir.

Avrupalılar ve Müslümanlar arasındaki çatışmaların diğer bir nedeni Müslümanların şehir merkezlerinde cami inşa etme isteğidir. Camilerin daha çok geleneksel mimariye göre yapılması, ezan okunması, minarelerin şehrin mimari yapısıyla uyumsuz olması, dış mekân düzenine önem veren Avrupalıyı rahatsız etmektedir. Yine bazı Avrupa şehirlerinde toplu kılınan namazlar hatta kalabalığın sokağa taşması, helal gıda bu bağlamda Avrupa toplumunda olumlu çağrışımsal değeri olan domuzdan Müslümanların iğrenmesi ve ona olumsuz anlamlar yüklemesi, erkek çocuklarının sünnet edilmesi, çok eşlilik, namus cinayetleri, İslâm'da sanat anlayışı ve eşcinselliğe karşı tutum yerli halkı ve Müslümanları karşı karşıya getirmektedir. Yerleşik olanlar, başka kültürden ve kendilerine tamamen yabancı olan bu manzaralar karşısında rahatsız olmaktadır. Avrupa'daki Müslümanların sayısı artmaktadır, istilaya uğramış, hissi yaşamaktadırlar. Avrupalılar için Müslümanların varlığı bir soruna dönmüş, Müslümanlar topluma entegre olmamakla suçlanmış. İlk Fransa'da 1989'da okulda reşit olmayan kız çocuklarına getirilen başörtüsü yasağı zamanla genişlemiş diğer kamusal alanlara da yayılmış ve diğer Avrupa ülkelerinde de yasaklar başlamış. Başörtüsü tartışması uzun süre kamuoyunu meşgul etmiştir (Göle, 2009). İslâmî usullere göre hayvan kesimi de soruna neden olmuş, hayvanlara

acı çektirildiği düşüncesiyle yasak getirilmiş bu tartışmalara koşer et kullanımı nedeniyle Yahudiler de dahil olmuştur. Medyanın ve Popülist siyasetin kışkırtmalarıyla aradaki ihtilâflar abartılarak dışlayıcı ve aşağılayıcı söylemler Müslümanlara karşı nefret diline dönüşmüştür. Avrupalı kimliği ne sahip olan özne (biz), öfkesini ötekine göstermekten kendini alıkoymuyor (Göle, 20015).

Hemen her ülkede farklı cereyan etse de 1968’te ilk olarak Fransa’da öğrenci eylemleriyle başlayan sonra özgürlük ve barış talebiyle tüm Avrupa ve dünyaya yayılan 68 hareketi sonraki dönemlere de tesir etmiştir. Göle, Fransa özelinde 68 hareketinin sekülerleşme vurgusuyla Katolik Kilisesi’nin baskın olduğu zamandan kalma değerleri eleştirdiğini özellikle kadın hakları, cinsiyet eşitliği ve cinsel özgürleşmeyi savunduğunu, bu ortamda yazar çizerlerin de bu eylemlere destek olduğunu belirtmektedir. 1970’te yayınlanmaya başlayan Charlie Hebdo dergisi de bu eleştirel hareketin önemli bir savunucusu olmuştur. Dergi Fransız kültüründe yer alan “hedonist figür” olarak tarif edilen ölçsüz mizah anlayışıyla eleştiriler yapmaktadır. Bunun günümüze bakan yanı ise 70’li yıllarda savunulan görüşler, Göle’ye göre artık sıradanlaşmış, Avrupa sekülerleşme ve cinsel özgürleşme sürecini gerçekleştirmiştir. Hegemonik bir dayatma veya baskı söz konusu değildir. Şimdilerde ise bu savunma İslâm’a karşı yapılmaktadır. Çünkü Avrupa’da olumsuz bir Müslüman ve İslâm algısı oluşmuştur (Göle, 2009; 2015).

Avrupa’da Müslümanları ötekileştirme yollarından biri de İslamofobi’dir. Bunda “Şeytan Ayetleri” kitabını yazan İngiliz vatandaşı Salman Rushdie hakkında ölüm fetvasının verilmesi, “Teslimiyet” filminin yapımcısının öldürülmesi, Karikatür krizi ve çizerlerin ölüm tehdidi alması Müslümanların şiddet eğilimlisi olarak gösterilmesine neden olur; ancak İslamofobi kavramının ortaya çıkmasına neden olan olay 11 Eylül olaylarıdır. Huntington’ un Medeniyetler Çatışması tezini gündeme getirir (Göle, 2009) Bu saldırılar, Batılı muhayyilesindeki Doğu ve İslâm imajını yeniden canlandırmıştır. Müslümanlar teröristlerle özdeşleştirilmekte, bir taraftan korku beslenirken bir taraftan da Müslümanlara karşı hınçları artmaktadır. İslamofobi ve antisemitizm ötekileştirilme süreci bakımından benzerlik göstermektedir. 1800’lü yıllarda Avrupa’da Yahudilere yönelik ayrıştırma ve dışlamayla başlayan süreçte Holokost ötekileştirmenin son merhalesidir (Göle, 2015).

Avrupa’da yaşayan göçmenlerin-göç kökenlilerin (orada doğan, Avrupa vatandaşı olan) kendi inançlarını yaşama ve kültürlerini devam ettirme arzusu beraberinde din özgürlüğü taleplerini getirmiştir. Bu gelişmeler karşısında Avrupa değerlerini, kültürel birliğini ve sınırlarını koruma refleksi bir benlik tanımlama ihtiyacını doğurmuş, özellikle 2003- 2005 yılları arasında Türkiye’nin AB’ye tam üyeliğinin müzakere edildiği dönemde bu refleks daha da güçlenmiştir. Kimlik sorgulama temayülü onları kendi geçmişlerine yönelmeye sevk etmiş ve Hristiyanlık şuurunu hatırlatmıştır (Göle, 2009). Yahya Kemal’in “Mohaç Türküsü” şirinde de sanatsal anlamda ifadelerini bulan Müslümanların “fetih” ideali ile Avrupa’nın ortalarına kadar ilerleyen İslâm’ın Avrupa’daki “istilacı” görüntüsü, “Lakin kalacak doğduğumuz toprağa bizden; Şimşek gibi bir hatıra nal seslerimizden.” ifadelerinde olduğu gibi Avrupalının hafızasında yer etmiş ve bugün de canlılığını korumakta, Avrupa sınır hatlarını belirgin olarak çizme ve Hristiyan kimliğini pekiştirmede önemli bir argüman olarak kullanılmaktadır.

Avrupalı zihnindeki olumsuz Müslüman algısı daha da eskilere gitmektedir ve Avrupa’da Müslüman sayısı arttıkça eski olanlar her iki taraf için yeniden keşfedilmektedir. İtalya’nın Bolonya şehrindeki San Petronio Bazilikası’ndaki “Kıyamet Günü” adlı freskte ortaçağa ait Peygamberin temsili bu anlamda gündeme gelmektedir. Göle (2015), yerli halkla göç kökenli Müslümanlar arasında ihtilafın yaşandığı alanlardan biri olan İtalya’nın Bolonya şehrindeki San Petronio Bazilikası’ndaki freskte Peygambere ait temsillerin kentte yaşayan Müslümanları rencide ettiğini ifade ediyor. Freski “İfritlerin paramparça ettiği bedenler ve kesilmiş uzuvlardan oluşan dehşet verici sahnenin orta yerinde çıplak olarak resmedilen Muhammed Peygamber(...)” (Göle, 2015, s.130) şeklinde tarif eden Göle, burada yaşadığı hisleri anlamaya çalışıyor. Müslüman bir kültürden geldiği için mi rahatsızlık duyduğunu sorgularken İslâm kültüründe peygamberlere saygı duyulduğunu ve Müslüman muhayyilesinde hiçbir şekilde Peygamberlerle ilgili böyle bir hayalin yer almadığı sonucuna varıyor. Avrupa’da bir eleştiri kültürü olarak var olan bu biçim Müslümanlar için bir saygısızlık ifadesi olarak algılanıyor ve duyguları rencide edici bir o kadar da tahrik edici hale geliyor. Günümüz Avrupa’sında bu temsiller çeşitli sanat dalları aracılığıyla kısıtlı mekânlardan çıkartılarak sokağa taşmakta, medya aracılığıyla sürekli sıcak tutulmakta ve orada yaşayan Müslümanlar bu bağlamda bir hücumu uğramaktadır. Tüm bu yaşananlar

çatışmaları şiddetlendirirken ve ilişkileri bir çıkmaza sürüklemektedir. Göle (2015), bu noktada Avrupalıların korkularının ardında hiç değişmeyen İslâm konusundaki olumsuz algının olduğunu belirterek Müslümanların örf ve adetlerinin dahi bir tehdit olarak algılandığını ifade etmektedir.

Avrupa'ya başka ülkelerden yapılan göçler Avrupa'da farklı din ve kültürlerin görünür olması sonrasında göçmenlerin kendi inançlarını yaşama ve kültürlerini devam ettirme arzusu beraberinde din özgürlüğü taleplerini getirmiştir. Bu gelişmeler karşısında Avrupa Birliği'nde değerlerini, kültürel birliğini ve sınırlarını koruma refleksi bir benlik tanımlama ihtiyacını doğurmuş, ve kendi geçmişine yönelme Hristiyanlık şuurunu hatırlatmıştır. Bu hususta biri Avrupa Hristiyan mıdır yoksa seküler midir? önemli bir sorunsal olarak ortaya çıkıyor (Göle, 2009; 2015).

Avrupa'da "Avrupalı kimliği" sorunu, Avrupalının yeniden benlik tanımlaması sürecini aktif kılıyor. Tarihi bilinç Hristiyanlık olgusunu merkeze yerleştiriyor. Oryantalist paradigmanın Doğu- Batı, Hristiyanlık- Müslümanlık, İleri- geri, medenî- ilkel gibi ikili zıtlıklar üzerine kurulu indirgemeci ve ötekileştirici söylemleri kamusal alana taşıyor. İslâm'a dair olan şeyler medyada "en uç biçimlerde, bir anormallik ve Ötekilik sarmalı" içinde sunuluyor (Göle, 2015, s.277) ve bu temsillerin medyadaki görünürlüğü arttıkça Avrupalı zihninde Doğulu imgesi yeniden canlanıyor ve Avrupalı, modern kamusal alanda ortaçağ dönemini hatırlatan Doğuluyu ve onunla özdeşleştirdiği görüntü ya da pratikleri istemiyor. Göle, medyanın İslâmî görünürlükleri olumsuzlayarak kışkırtıcı denebilecek biçimde sıkça işlemesi nedeniyle gerçek kamusal alanı perdelediği görüşündedir.

Kamuoyunda İslâm'la ilgili tartışmada Yahudilik-Hristiyanlık Avrupa dini olarak kabul görürken İslâm'a karşı bir direnç oluşuyor. Göle, Yahudiliğin de bir Doğu dini olarak algılandığını, Müslümanlıkla ilgili günümüzde yapılan genellemeci yaklaşımın Yahudi- Arap, Aşkenaz- Sefarad, laik- dindar gibi ikilikler üzerinden Yahudilere de uygulandığını aktarmaktadır. Avrupa'da Yahudi- Hristiyan bağının oluşumu ve Yahudiliğin kabulü Doğu ile özdeşliğinden kurtulmasıyla mümkün olmuştur. Doğu kökenli Sefaradlar dahil Yahudiler Doğudan ayrılmaya mecbur bırakılmıştır. Göle, iktidarların toplumda bir taraftan homojenliği zorlarken bir taraftan da farklılıklar tesis ederek işlediğini belirtiyor (Göle, 2015).

Göle (2015), salt Avrupa kimliği arayışının beraberinde bir ayrımcılık politikası getirip getirmeyeceği konusunu tartışmaya açmaktadır. Yahudiliğin Avrupa'ya aitliğinin ifadesi olarak (Yahudi- Hristiyan) “ - ” işaretinin kullanımına işaret ederek bu kabulün kimi zaman ret kimi zaman inkar kimi zaman da değişime zorlama gibi aşamalardan geçtiğini belirtir. Buna göre “Yahudi-Hristiyan” ibaresini ilk kez kullanan Ferdinand Christian Baur, dördüncü yüzyıldan beri var olan Hristiyanlığın Museviliğin yerine geçmesi gerektiğine dair teolojik bir görüşten hareketle Protestanlığın Yahudi Hristiyan mirasın selefi olduğunu kanıtlamaya çalışmaktadır. Ona göre saf bir Avrupa Musevilik, paganlık ve İslâmiyet’le etkileşimi nedeniyle bozulan Katoliklikten kurtarmakla mümkündür (Topolski, 2014, akt. Göle, 2015). Avrupa kimliği için yine bir ayırım da “Arap- Müslüman” ilişkiselliğinde yapılmıştır. Göle (2015), Sylvain Gouguenheim’den de bahsetmektedir. Ortaçağ tarihçisi Gouguenheim, Venedikli Jacques ’in Aristo’nun eserlerini on ikinci yüzyılda Latinceye çevirdiği tezini ileri sürmektedir. Böylece Antik Yunan düşüncesini Arap- Müslümanların Avrupa’ya aktardığı kabulünü kırmaya çalışır. Yazmış olduğu kitabıyla Avrupa’nın kültürel inşasında Müslümanların bir katkısı olmadığını belirtmiş olmakla birlikte Avrupa medeniyetinin tarihini Eski Yunan’a dayandırmış olur. “Arap-İslâm”ı dışarda bırakarak Avrupa’nın Doğuyla bağlantısını koparmaya alıştır, Avrupa medeniyetinin inşasında Doğu’yu görmezden gelen ya da inkar eden oryantalist düşüncüyü tekrar eder.

Avrupa’nın farklı ülkelerinde Müslümanların ötekileştirilme süreci benzer özellikler göstermektedir. Avrupa gündemine oturan ihtilaflar daha çok mikro bir olayla başlamakta, tekil olay medyada başka olaylarla da ilişkilendirilmektedir. Kamusal mekanda başlayan olaylar sanal ortamlara kaymakta (Göle, 2009), abartılı temsiller ve kalıp yargılar dolaşıma girmektedir. Medyada Doğulu, terörist Müslüman tiplmesi abartılıp karikatürleştirilerek sıklıkla işlenmekte, ikili karşılaştırmaya dayalı farklılıklar vurgulanmaktadır. Böylece sorun özel olmaktan çıkıp kamunun tartıştığı mesele haline dönüşmekte, siyasetçiler de tartışmaya müdahil olmaktadır. “Özel olan siyasidir.” şeklinde ifade edilen kişisel mesele ülke sorunu haline gelmekte, kararlar alınmayı gerekli kılmaktadır. Alınan kararlar ise daha çok tesis edilen düzeni muhafazaya dönük olmaktadır. Popülist siyasetle başlayan tartışmalarla birlikte medyada kendisine söz hakkı verilen “öteki” daha çok medyatik, çoğunluğu temsili olmayan kişilerden seçilmektedir. Bu süreç herhangi bir Avrupa ülkesinde

vatandaş olarak bütünleşerek yaşayan sıradan Müslümanları olumsuz etkilemektedir (Göle, 2015). Ayrıca Göle (2011, s.47), eskiden Doğulu- Batılı karşıtlığında oluşturulan Doğulu Müslüman imajının izlerinin günümüzdeki ihtilaflarda da kendisini gösterdiğini ifade etmektedir. Avrupa’da “İslâm barbarlığının şeriat ve entegrizm” şeklinde yeniden vücut bulduğuna dair bir görüşün olduğunu ilave etmektedir.

Nilüfer Göle’nin dikkati “sıradan Müslüman” olarak tanımladığı Avrupa’da yaşayan Müslümanlara yöneliktir. Bu tanım, Avrupa’nın çeşitli ülkelerinde bir vatandaş olarak oranın diline hakim, eğitilmiş, toplumsal hayatın hemen her alanında yer alan, daha çok orta sınıf halkın bir parçası olan bununla birlikte Müslüman kimliğinin farkında militanlık eğilimi de göstermeden dini sorumluluklarını yerine getiren Müslümanları içine alır. Toplumla uyumlu sade vatandaş olarak yaşama isteği ve toplumsal hayata aktif olarak katılmaları doğal olarak onları görünür kılmıştır. Bununla beraber dinlerinin buyruğu gereği namaz kılmaları, kadınların örtünmeleri, onları farklılaştırdığı gibi ayırıcı kılar. Bu durum rahatsız edici bir hal alır, dikkatleri üzerlerine çekmelerine neden olur (Göle, 2015).

Zihinlerde var olan ortak bir Avrupa kültürüne karşılık her bir Avrupa ülkesinde dinsel ve kültürel farklılıkların olduğunu ve bunların günlük yaşamda kullanılan dile de aksetmekte ve yabancı olanı kabul etme ya da dışlama biçimlerinin de buna mukabil farklılık göstermektedir. Göle (2015), “Gündelik Yaşamda Avrupalı Müslümanlar” kitabında Avrupa’nın çeşitli yirmi bir şehrinde yaptıkları deneysel grup çalışmasında bu farklılıkları ortaya koymaktadır. Yaşanan ihtilaflarda gruplarda dile getirilenlerden hareketle Fransızlar için genellikle bir laiklik prensibi, Almanlarda bellek siyaseti, İtalyanlarda Katolik değerler, Hollandalılarda kışkırtma özgürlüğü, Britanyalılarda çok kültürlülük, Danimarkalılarda da cinsel azınlık hakları vurgusu yapıldığını ifade etmektedir.

Göle (2011), Batı’nın öteki olarak Doğu hakkındaki algısını değerlendirirken Edwards Said’in (Oryantalizm) görüşlerine yer verir. Buna göre Batı (ben /biz), kimlik oluşturma sürecinde bir ötekine ihtiyaç duyar. Kendini, Doğu (diğeri/o/onlar) karşısında konumlandırır, yaptığı Doğu- Batı sınıflandırmasında başka olan (Doğu) üzerinden kendisini tanımlar. Bu tanımlamada diğeri (Doğu) ait anlatımlarla Batı Avrupa zihninde bir Doğu imgesi yaratılır ve bu hayali dünya bilimsel ve siyasi

söylem düzeyinde yeniden üretilmektedir. Kimlik oluşturma sürecinde işleyen mekanizma burada da görülmektedir. Ben/ biz kendini anlamlı ve değerli kılma adına karşısında olanı ötekileştirilerek değersizleştirir. Bu minvalde de Batı, Doğu'yu “bastırılmış ve itilmiş” göstererek kendini yüceltir. Doğu'yla ilgili oluşturulan kalıp yargılar ön yargılara dönüşür.

Ötekilik, zamana ve bağlama göre değişen ve kimliklere göre kurgulanan bir olgu olarak ekonomik, siyasi, sosyal ve kültürel unsurlarla yakından ilişkilidir. Göle'ye (2011) göre “Modern ve Mahrem”; görüş, düşünce ve inanç olarak iki ayrı dünyaya , medeniyete işaret eder. Mahrem, Doğu ve İslâm'ı ; Modern ise Batı ve sekülerliği ifade eder. Avrupa merkezli bakış açısından oluşturulan gelişmiş-az gelişmiş ya da gelişmemiş toplumlar sınıflandırmasında gelişmemiş ilkel olarak öteki Doğu'dur. Göle, Batı'nın ekonomi, teknoloji, bilim, iletişim vb. hemen her alanda her türlü yeniliğin kaynağı olduğunu bu bakımdan Batı dışı toplumlarda Batılı olmayan deneyimlerin, Batı'ya uyum sağlamayan toplumların medeniyetin dışında bırakıldığını belirtiyor. Batı kendisine benzer olmayanları (öteki) küçümseyerek dışlamaktadır.

Göle (2015), Avrupa merkezci, evrensel genel geçer modernlik anlatılarının şarkiyatçılık, post kolonyalizm, moda hareketi eleştirileri bağlamında yapılmakta olduğunu ancak Batı dışında yaşanan, tartışılan bu meselelerin artık Batı'nın içinde Avrupa'nın göbeğinde yaşandığını ifade etmektedir. Artık Avrupalılar kendilerinden daima geri olan ve medenileştirme misyonuyla gittikleri topraklarda değildirler. Kendi topraklarında üstelik de Ötekilerle sadece aynı uzamı değil aynı zamansallığı da paylaşmaktadır (Göle, 2009) Evrensel medeniyet söylemi (ileri-geri, medeni-gayri medeni) anlamını kaybetmiş gibidir. Artık Avrupalılarla Müslümanlar çağdaştır. Avrupa ile İslâm karşılaşmasında artık ilişkiler de tahakküme dayalı ve tek yönlü değildir, etkileşime açıktır.

Göle'ye (2015; 2017b) göre Avrupa'da yabancının görünürlüğü arttıkça onun kendi özgülüne has başkalığı göze batıyor, başkalık yerli kültürden olan için korkutucu hale gelerek tesis edilmiş sosyal düzene karşı bir tehdit olarak algılanıyor. Müslümanlara karşı duyulan hınç ve korku onları baskılamaya ve dışlamaya neden oluyor, Avrupa'daki Müslüman aktörler de kendi benliklerini temsil için dışlanan dinsel kimliklerine yönelerek farklılıklarına odaklanıyorlar. Müslümanların

Avrupa'daki varlığı seküler bireysellik, cinsiyet eşitliği ve cinsellik normlarına karşıt bir düzlemde ortaya çıkıyor. Bununla birlikte Göle (2015), Avrupa'da farklılıkların yan yana duruşunun bir kolaj biçiminde gerçekleşmediğini; birlikte olanın doğurduğu çatışmaların sanatta, edebiyatta, günlük yaşamda yeni eklemler, melezleme pratikler, eserler üretilmesine, yeni oluşumlara imkan sağladığını vurgulamaktadır.

Avrupa'da dışardan gelen bir yabancı olarak değil; kendi bünyesinde olan Müslüman öteki olarak Bosnalılar vardır. Yugoslavya'nın dağılması ardından patlak veren Balkanlardaki iç savaşta Sırp'lar tarafından soy kırıma uğrayan Bosnalılar üzerinde de duran Göle (2009), Avrupa tarafından bunun fazla gündeme getirilmediğini ve kınanmadığını belirtir. Avrupa'da sınırlara işaret eden ve birlikteliğe vurgu olarak Berlin Duvarı'nın kamuoyunda sürekli taze tutulmasına karşın Avrupa'da kültürler arası etkileşimin sembolü olabilecek Bosna Savaşı'nda bombalanan Mostar Köprüsü'nün hatırlanmaması, görmezden gelinmesini eleştirmektedir.

Avrupa'nın içinde var olan diğer Müslüman öteki ise mühtedilerdir. Mühtedi, diğer dinlerden olup “ ihtida eden hidayete erişen” (Develioğlu, 1998) anlamında İslâm'a girenler için kullanılan dini terimdir. Avrupa'da göçlere bağlı Müslüman nüfusta artış olmakla birlikte Avrupalı olup da Müslüman olanların sayısında da artış yaşanmaktadır. Göle'nin Avrupa'nın farklı ülke şehirlerinde yaptığı deneysel grup çalışmalarında Avrupa'da yaşayan Müslümanlar arasında yaşanan ihtilâflarda, kamusal alanda kendi dini gereklerini yaşama konusunda mühtedilerin daha rahat olduğu hatta dini uygulamalar ve semboller taşıma konusunda daha öz güvenli olduklarını ortaya koymuştur. Bunda yurttaşlık konusunda herhangi bir çekince yaşamadıkları, göç kökenli Müslümanların ise yurttaşlıklarını kaybedecekleri endişesi yaşadıklarını gruba katılan Müslüman aktörlerin ifadeleri ortaya koymaktadır (Göle, 2015)

Avrupa'da yerleşmiş homojen topluma dayalı ulus devlet yapısında seküler ile dinsel olan arasındaki belirlenmiş alanlar günümüzde küresel göçler nedeniyle bozuma uğramakta ve Göle'ye (2009) göre İslâm'la Avrupa karşılaşması kimlikler bağlamında her iki tarafın da “saflığını ve sahiciliğini yitirme” endişesiyle hem yan yana hem de “öteki”yle araya sınır koyma biçiminde şekilleniyor.



5. SONUÇ VE ÖNERİLER

Sosyoloji endüstrileşmiş modern Avrupa toplumunun yaşadığı sorunları anlama ve çözme çabasıyla 19. yüzyılda ortaya çıkmış bir bilimdir. Dönemin sosyologları tarafından doğa bilimlerinde kullanılan metotların sosyal bilimlere de uygulanabileceği düşüncesinden doğan pozitivist anlayış ve toplumu ahenk içinde bir bütün olarak gören yaklaşımlar, günümüz toplumunu açıklamada yetersiz kalarak geçerliliğini yitirmiştir. Nilüfer Göle'ye göre toplumu makro düzeyde ele alan, genel geçer kurallarla açıklamaya çalışan sosyolojik kuramlar yerine ilgi; Weber'in geliştirdiği yorumlayıcı sosyoloji, sosyal eylem teorisiyle birlikte mikro sosyoloji çalışmalarına kaymıştır. Weberyen anlayışı takip eden hocası Alain Touraine'un etkisiyle aktör sosyolojisini benimsemiştir. Göle, mikro ölçekteki olaylarda, sosyal aktörlerin eylemleri, eylemlere yükledikleri anlamlardan hareketle toplumu anlama çabasındadır. Anlama ve yorumlama sadece dışardan gözlemlene biçiminde değil, bilakis sosyoloğun gruplara dahil olarak bireylerle etkileşimiyle gerçekleşmektedir. Yaptığı çalışmalar daha çok din sosyolojisi alanında olan Göle'nin ilgi alanını sekülerizm, kamusal alan, çoğul modernite, küresel meydan hareketleri oluşturmaktadır. Bununla birlikte seminerlerinde çağdaş İslâm ve İslâm'ın Avrupa'da tezahürleri, mahrem-kamusal, İslâm'da kutsallık ve cinsellik değerleri gibi konulara yer vermektedir. Göle'ye göre gündelik hayat sosyolojisinde güncel olayları anlamlandırabilmenin ve sosyal aktörlerin eylemlerini yorumlayabilmenin yolu toplumların kendi tarihselliklerinin ve kültürel değerlerinin bilgisine sahip olmaktan geçer. Bu nedenle Göle, ele aldığı konuları tarihsel süreçleri göz önünde bulundurarak kendi deneyimlerini de işe koşarak geniş perspektifle ele almaktadır.

Modernleşme süreci farklı medeniyetlerin temsili olarak Doğu ve Batı'yı karşı karşıya getirmiştir. Göle'ye göre bu karşılaşmada taraflar eşit değildir. Doğu'yu ilkel olarak etiketleyen Batı, medeniyet kurucu olarak kendine Doğu'ya medeniyet götürmeyi misyon edinmiştir. Doğu ve Batı karşıtlığı Perslerle Antik Yunanlılar arasındaki mücadelelere kadar götürülmekle birlikte Batı'da Müslüman-Doğulu algısı 7. yüzyıldan itibaren İslâmiyet'in bir din olarak ortaya çıkmasıyla oluşmaya başlamıştır. Batılılar eski muhayyilelerindeki olumsuz Doğulu kimliğini güncelleyerek yeniden üretmektedir. Hristiyan Batı'nın sık sık karşıya geldiği,

mücadele halinde olduğu barbar Doğulu Müslüman (öteki) imgesi anlatılarla, sanat eserleri yoluyla sonraki yüz yıllara da aktarılmıştır.

Göle, oryantalist düşüncenin izlerini taşıyan, Batı ilerlemeciliğinin evrensel olduğu, Batı dışı toplumların da aynı evrelerden geçerek ilerleyeceği ve medenileşeceği savında bulunan mevcut modernleşme yaklaşımlarını eleştirmektedir. Batı merkezli bakışı ters çevirerek toplumsal olayları, olguları Batı dışı bir gözle görmeye, anlamaya ve açıklamaya çalışmıştır. Göle' ye göre tek bir modernleşme yoktur. Batı dışı toplumlar Batı'yı örnek almakla birlikte kendi şartlarına, kültürel özelliklerine göre modernleşmişlerdir. Bu bakımdan modernleşme yalnızca Batı modernliği çizgisinde gelişmez, Göle, çoklu modernitelerden bahsetmektedir, örnek olarak modernleşme süreci birbirinden farklı ilerleyen Hindistan ve Türkiye'yi örnek vermektedir. Bununla birlikte Göle'ye göre Batı'yı model alan ülkelerde modernleşme ile Batılılaşma birbirine karıştırılır, modernleşmenin Batılılaşma anlamına gelmediğini belirtmektedir.

Göle'ye göre Batı, kendi tarihselliğinde insanın özgürleşerek “özne” ye dönüşme sürecini yaşamış. Bu süreçte bireyin, üzerinde tahakküm kuran dinle (Hristiyanlık, Kilise) mücadelesinde din etkisini kaybetmiş. Dini pratik ve semboller hayatın dışına atılmış ve modern seküler bir kamusal alan inşa edilmiştir. Avrupa'da modern kamusal alanlar; ulus devlet anlayışıyla ve eşitliği sağlamanın gereği olarak homojen bir yapıda tanzim edilmiş, bu bağlamda farklı olanlar dışarıda bırakılmıştır. Ancak günümüzde mobilizasyonun artması, küreselleşme, göç gibi nedenlerle Avrupa'nın homojen yapısı bozulmaktadır. Ayrıca modernizm eleştirisi olarak ortaya çıkan post modern düşüncenin çok kültürlülük, çeşitlilik vurgusu daha heterojen bir topluma dönüşümü desteklemektedir.

Göle'ye göre toplum olabilmenin önemli koşullarından biri kamusal alanlardır. İnsanların yurttaş olarak görünür olduğu, bir araya gelerek etkileşime girdiği, toplumsallaştığı yerler kamusal mekanlardır. Göle'ye göre mekanlar nötr alanlar değildir. Üretilen ve üzerinde mutabık kalınan değerlerle inşa edilmiştir, bu yönüyle belli sınırları içerir. Göle'ye göre kamusal alanda görünür olmak, farklılıkları da görünür kılar. Farklılıklar da karşıtlıkları ve ihtilafları doğurur. Farklılıklar aynı zamanda insanların kimlikleridir. Eskiden mensup olunan aile, soy, din, coğrafya birer kimlik namzediyken atomize olmuş modern bireyin verili olan kimliğinin

yanında inşa ettiği kimlikleri vardır. Küreselleşmeye bağlı olarak sınırların aşınması çok çeşitli kültürlerin bir araya gelmesine yol açmaktadır. Çeşitliliğin yan yana oluşu gerilimi, çatışmaları beraberinde getirebilmektedir. Göle, Türkiye ve Avrupa kamusal alanlarında çatışmaların izini sürmektedir.

Göle’ye göre günümüz Avrupa’sında farklılıkların birbirine yakın olması çeşitli gerilimlere neden oluyor. Avrupa’ya göç eden ilk kuşak dil bilmediğinden ve kültürel farklılıktan dolayı daha çok kendi içine kapalı, daha gözden uzak durmayı tercih ediyor. İbadet yerlerini kendi iç mekânlarında görünmeyen alanlara yapmayı tercih ediyor. İkinci ve sonraki kuşaklar orada doğmaları nedeniyle bulundukları ülkenin dilini öğreniyor, okullara gidip eğitim alıyorlar, çeşitli alanlarda çalışıyorlar. Dolayısıyla kamusal mekânlarda görünürlükleri artıyor. Ayrıca bir yurttaş olarak o ülke ile özdeşlik kuruyor, aynı zamanda dinlerinin gereklerine göre yaşamayı talep ediyorlar. Böylece seküler modern mekânların sınırlarını ihlal ediyorlar. Bu durum yerli halkı rahatsız ediyor. Bu hususta Göle, sosyal aktörlerin anlattıklarına dikkat çekiyor. Avrupa ülkelerinde yaşayan orada doğup büyüyen göç kökenli bireyler kendilerini yaşadıkları ülkeye ait hissediyorlar ve o ülkenin kimliğini kabul ediyorlar. Aynı zamanda kendilerini Müslüman olarak da tanımlıyor ve dinlerini yaşamak istiyorlar. Yaşadıkları şehirde cami talep ediyor, İslâmî usullere uygun kesilmiş et, helal gıda istiyorlar. Diğer taraftan Avrupalı olanlardan İslâmiyet’i seçenlerin sayısı artıyor. Avrupa kamusal alanları farklılıkların sergilendiği bir “sahne” ye dönüşüyor, sosyal aktörlerin etkileşimiyle yeniden inşa edilen “habitus” sürekli yeni melez kimlikleri üretiyor.

Doğulu-Batılı ayırımında kadınların başörtüsü, Göle’ye göre kamusal alanda İslâm’ın farklılığını göze batar hale getiriyor. Avrupalı muhayyilesinde ortaçağı, eril tahakkümü, cinsiyet eşitsizliğini hatırlatıyor, eskiyi çağrıştırıyor. Kendi ülkelerinde kültürlerine yabancı şeylerin gittikçe atması yerli halkta tedirginliğe neden oluyor, kendilerini savunma refleksi içine girerek dışlayıcı ve yasaklayıcı tavırlar sergiliyorlar. Laiklik vurgusu yapan Fransa okullarda reşit olmayan kız çocuklarına başörtüsü yasağı getiriyor. Yasakların alanı genişletilerek diğer kamusal alanlara yayılıyor. Bu tutum diğer Avrupa ülkelerine yayılıyor. Demokrasi ve çok kültürlülüğe vurgu yapan Avrupa’da kamusal mekânlar kültürel çatışma ve baskı alanına dönüşüyor.

Göle, farklı olanların bir araya gelip iletişime girmesi gerektiğini düşünüyor. Bu karşılaşma çatışma biçiminde olsa da birbirini anlama fırsatı doğabiliyor. Göle'ye göre farklılıkların karşılaşma imkanı bulduğu, bir araya geldiği, yeni anlam örüntüleri oluşturduğu alan sanat. Sanatçılar, din ve modern olanı alışılmadık bir şekilde bir araya getiriyor. Tepki çekse de zaman içinde düşüncelerin değişiminde etkili oluyor.

Göle'ye göre modernleşme sürecinde Avrupa'da laiklik, birey, eşitlik gibi değerlere yapılan vurgu; zamanla kadın hakları, cinsiyet eşitliği, toplumsal cinsiyet ve cinsel özgürlük alanına kayıyor. Batı'da insan hakları temelinde yapılan toplumsal hareketlerle savunusu yapılan değerler Avrupa'da temel değer olarak kabul görüyor. Göle'nin de ifade ettiği gibi cinsel devrimini gerçekleştiren Avrupa'da bugün seküler kamusal alanda İslâm'ın varlığı bu değerlere bir tehdit olarak algılanıyor. İslâm'ın getirdiği değerler ve dünya anlayışı ile seküler Avrupa'nın değerleri çatışıyor. Bu konuda Avrupalı Müslümanlar sıkı bir sınava tabi tutuluyorlar. Entegrasyon sürecinde Batı değerlerini kabule zorlanıyor, kabul, bir dayatmaya dönüşebiliyor.

Göle, Avrupa'da artan Müslüman varlığının (öteki) Avrupalılarda bir benlik sorgulamasına da neden olduğunu belirtiyor. Ona göre bu sorgulama geçmişe dönüşü zorunlu kılıyor ve Avrupalıya Hristiyan Avrupalı kimliğini hatırlatıyor. Bu bağlamda İslâm, Avrupa tarihselliğinin bir parçası olarak Avrupalı zihninde bir düşman (öteki) olarak yeniden canlanıyor. Terör olaylarıyla İslâm ve terör özdeşleştiriliyor, bir korku iklimi oluşturuluyor. Farklı olan yabancı, (terörist-Müslüman) düşmanlaştırılarak ötekileştiriliyor.

Göle'ye göre, Türkiye'de modernleşme bağlamında ihtilaflar 19. yüzyılda Türk modernleşmesiyle başlar. Osmanlı seçkileri eliyle başlatılan yenileşme süreci düzenleme ve ıslah etme biçiminde ilerlerken Cumhuriyetin kurulmasıyla birlikte devlet eliyle otoriter biçimde uygulanmıştır. Laiklik prensibiyle kamusal alan; din, dinsel semboller ve pratiklerden arındırılmıştır. Ancak dünyada olan gelişmelere de bağlı olarak özellikle 1970'li yıllardan itibaren İslâm'ın siyasal olarak kamusal alanda varlığını göstermesi tartışmaları ve beraberinde çatışmaları artırmıştır. 90'lı yıllarda hararetlenen tartışmalar 2000'li yıllardan sonra bir dönüşüm geçirmiştir. Siyasi bir ideoloji olarak ortaya çıkan İslâmcılık seküler olanla temasa girdikçe kültürel alana yönelmiştir. Türkiye'de modernleşme süreci modern değerlere sahip

laik bir merkezi seçkin grup oluşturmuş. 80'li yıllardan itibaren İslâm vurgusu yapan aktörlerin, İslâmî değer ve sembollerin sekülerleşmiş (laik) kamusal alanda görünmesi ve siyasi güç kazanması laik Cumhuriyet değerlerine bir tehdit olarak algılanmış.

Türkiye özelinde modernleşme sürecinde geleneksel İslâm'da mahremiyet tartışmaları içinde yer alan kadınlık rolleri ve kadın hakları, günümüzde feminist hareketlerin gündemine oturmuş , toplumsal cinsiyet söylemine taşınmıştır. Özellikle son zamanlarda hak talepleri bağlamında cinsel tercih meselesi kamusal alanda sıkça tartışılan bir konu haline gelmiştir. Resim, sinema gibi sanat alanında bunların işlenmesi çatışmalara neden olmaktadır. Göle daha çok gazete köşelerinde feminizm tartışmalarında dile getirilen bu meselelerde İslâmcı kadınların da daha çok anne rolüne atıfla kadınların yüceltilmesi değil kadınların kimliklerinin birey olarak tanınması talebinde bulunmalarını tabunun kırılması olarak değerlendirir.

Göle, bakışını Türkiye ve Avrupa' da seküler kamusal alanlarda yaşanan ihtilaflara çevirir, kendi yaşamındaki gözlemlerinden hareket ederek bir sosyolog olarak yaptığı araştırma ve deneysel grup çalışmalarında ayrışmaların nedenlerini anlamaya çalışır. Kamusal mekânlarda bir araya gelen, farklı olanla karşılaşan, yan yana gelen farklı din, inanç, düşünce ve yaşam tarzı olan insanların birlikte yaşayabilmelerinin nasıl mümkün olacağını araştırır. “Modern Mahrem, Melez Desenler, İslâm'ın Yeni Kamusal Yüzleri, İç İçe Girişler: İslâm ve Avrupa, Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar, Gündelik Yaşamda Avrupalı Müslümanlar” kitaplarında ana izleğin “Birlikte nasıl yaşanır?” sorusu olduğu açıktır. “Birlikte nasıl yaşanır?” sorusunu “Farklılıkları ötekileştirmeden nasıl yaşanır?” şeklinde de okuyabiliriz. Birlikte yaşayabilmenin yolunu Göle, Avrupa'da yaşayanların birbirlerinin geçmişlerini bilme, onların duygularını anlama ve ortak duygulanımlarda buluşma ve ihtilaflı grupların ötekini dönüştürücü etkisine açık olma şeklinde formülize ediyor. Ancak 11 Eylül olaylarıyla artışa geçen İslamofobi, popülist siyasetçilerin söylemleri, medyada Müslümanların olumsuz, abartılı temsillerinin oluşturduğu nefret duygusu birlikte yaşamının önündeki en büyük engel olarak durmaya devam ediyor. Taşıdığı çoklu kimliklerle hep bir öteki olma deneyimini yaşayan Amin Maalouf (2022), önemli olanın ötekinin varlığından ziyade ötekiyle birlikte olabilmenin mücadelesini verebilmek olduğunu belirtmektedir. Göle de modernizm sonrası dönem olarak

isimlendirilen ve çok kùltùrlùlùk vurgusu yapılan yaşıadığımız zaman diliminde ihtilafların nedenlerini, yaşıandığı durumları anlamaya çalışırken farklılıkların birlikte yaşıamasını mümkün kılacak yolların arayışı içindedir.

Dünyanın korku toplumuna dönüştüğü, başka olanların dışlandığı, aynı içeriklerin nefret söylemiyle yeniden üretildiği günümüzde Göle'ye göre farklılıklara rağmen birlikte yaşıamak farklılıkların üstünü örtme değil; ötekinin duygusunu anlamayla mümkündür. Bu açıdan Göle'nin çalışmaları psikolojik okumaya da tâbi tutulabilir.



KAYNAKLAR

- Adıgüzel, V. (2020). Gençlerin siyasallaşması ve siyasal katılımında kimlik ve din etkisi: Bingöl örneği (Tez No:628473). [Doktora Tezi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi].
- Aka, A. (2010). Kimliğe Teorik Yaklaşımlar. *Cumhuriyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 34(1), 17-24.
- Akalın, v. Ş. (2011). *Türkçe Sözlük*. Ankara. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Akmeşe, E. (2010). Ötekileştirmenin Diyalektiği Bağlamında Bireyin Varoluşsal Bunalımı Üzerine Bir Analiz: Çoğunluk 2010. *Middle Black Sea Journal of Communication Studies*, 5(1), 57-64. Retrieved from <https://dergipark.org.tr/tr/pub/mbsjcs/issue/53358/700591> adresinden alındı
- Aksoy, E. (2019). Afrika'da Misyonerlik Çalışmaları ve Sömürgecilik. *Akdeniz Havzası ve Afrika Medeniyetler Dergisi*, 1(1), s. 46-52.
- Alarçın, K. (2019). Uluslararası göç hareketlerinde Türkiye'nin konumu; uluslararası göç ve iç göçün karşılaşması, kentsel gerilim: Şanlıurfa ve Gaziantep örneği (Tez No:607475). [Doktora Tazi, İstanbul Üniversitesi]. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Alpman, P. S. (2018). Sosyal Teorinin Konusu Olarak: Sosyal İnşacı Yaklaşım. *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi*, 21(2), s. 1-28. doi:10.18490/sosars.475804
- Alston, W. P. (1970). Din (Çev. Tümer, G.). *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18, s. 163.
- Altıkardeş, M. (2019). Günümüz çağdaş sanatında kimlik sorunsalı ve ötekileştirme (Tez No: 587592). [Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi]. Ankara: Gazi Üniversitesi, Güzel Sanatlar Enstitüsü.
- Altınışik, E. E. (2017). Nilüfer GÖLE'de “batı dışı modernliğin bir imkanı olarak Türk modernleşmesi” (Tez No. 464572). [Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi]. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/> adresinden alındı
- Altun, F. (2021). *Modernleşme Kuramı Eleştirel Bir Giriş*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Altuner, İ. (2013). Kartezyen Düalizm ve Ruhun Kavramsal Değişimi. *İğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*(4), s. 55-67.
- Altunoğlu, M. (2009). Kimlik'in Modern İnşâı, Kimlik Politikaları ve Türkiye'de Kimlik Tartışmaları (Tez No.234546). [Doktrora Tezi, Gazi Üniversitesi]. Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Siyaset ve Sosyal Bilimler Ana Bilim Dalı. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi> adresinden alındı

- Arkonaç, S. (1995). Şehirli ve Gecekondu Grupların Birbirlerini ve Kendilerini Tariflerinde Ayırdedici Davranışları. *Psikoloji Çalışmaları*, 20(0), s. 95-112.
- Arslan, A. (2019). *Ötekiliğin Dinsel Kimlik ve Cinsel Kimlik Çerçevesindeki İzdüşümleri*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı.
- Arslan, S. (2006). Farklı Soyutlama Düzeylerinde Benlik Temsilleri-I-Bireysel Benlik ve Kolektir Benlik ya da "Ben"lik ve "Biz"lik. *Türk Psikoloji Yazıları*, 9(18), s. 81-99.
- Arun, M. O. (2019). Post-Kolonyal Teori. A. G. Baran, C. Özsöz, S. Suğur, Z. Sungur, A. Aykutalp, E. Gökalp, . . . M. O. Arun, S. Suğur, & A. Görgün Baran (Dü) içinde, *Sosyolojide Yakın Dönem Gelişmeler* (s. 179-214). Eskişehir: Anadolu Üniversitesi. ekampus.anadolu.edu.tr adresinden alındı
- Aşkar, G. (2021). Karşılaştırmalı Kamu Yönetimiyle İlişkisi Bakımından Ania Loomba'nın Yöntemi. *Lectio Socialis*, 5(2), s. 119-128.
- Aşkın, D. (2017). Sosyoloji, Doğu Toplumlari ve Modernleşme İdeolojisinin Kuramsal Kökleri Üzerine Bir Değerlendirme. *TURAN-SAM Uluslararası Bilimsel Hakemli Dergisi*, 9(34). doi:http://dx.doi.org/10.15189/1308-8041
- Aşkın, M. (2007). Kimlik ve Giydirilmiş Kimlikler. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 10(2), 213-220.
- Atak, H. (2011). Kimlik Gelişimi ve Kimlik Biçimlenmesi: Kuramsal Bir Değerlendirme. *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar*, 3(1), 163-213.
- Avcılar, S. B. (2003). Asya Tipi Üretim Tarzı'na Veda. *Bilig*(24), s. 1-28.
- Ayan, E. (2018). Edward W. Said'in oryantalizm kuramından hareketle postmodern Türk romanlarında oryantalist temsiller üzerine bir inceleme. *[Doktora Tezi, Çukurova Üniversitesi. Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.*
- Aydoğdu, H. (2004). Modern Kimlikte Öznenin Ölümü. *Atatürk Üniversitesi Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi*(10), 115-147.
- Ayhan, H. (1992). Batılılaşma. *İslam Ansiklopedisi* (Cilt 5, s. 158-162). içinde Türkiye Diyanet Vakfı. <https://islamansiklopedisi.org.tr/batililasma#3-egitim-ve-ogretim> adresinden alındı
- Barış, J. (2020). Georg Simmel'in Yabancı Kavramı ve Ahlat Ağacı Filminde Ana Karaktere Etkisi. *Journal of Turkish Studies*, 15(2), s. 739-752. doi:http://dx.doi.org/10.29228/TurkishStudies.40515
- Bauman, Z. (2021). *Sosyolojik Düşünmek*. (A. E. Pilgir, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bayer, A. (2010). Sekülerleşme Din İlişkisi: Kuramsal Bir Yaklaşım. *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*(16), s. 149-190.

- Bendix, R., Marx, K., Engeks, F., Durkheim, E., Geertz, C., Robertson, R., . . . Aydın, M. (2007). Max Weberin Din Sosyolojisi. Y. Aktay, & M. E. Köktaş içinde, *Din Sosyolojisi* (M. E. Köktaş, A. Topçuoğlu, Y. Aktay, & M. Ayyıldızoğlu, Çev., s. 191-212). Ankara: Vadi Yayınları.
- Berger, P. L. (2009). Dini ve Toplumsal Kurumların Değişimi. A. Çiftçi, R. J. Wuthnow, & P. L. Berger içinde, *Din ve Modernlik Toğplumbilim Yazıları I* (A. Çiftçi, Çev., s. 121-173). Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Berger, P., Berger, B., & Keller, H. (1985). *Modernleşme ve Bilinç*. (C. Cerit, Çev.) İstanbul: Pınar Yayınları.
- Berkes, N. (2021). *Teokrasi ve Laiklik*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Berkes, N. (2022). *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Bezci, B., & Çİftci, Y. (2012). Self Oryantalizm: İçimizdeki Modernite Ve/Veya İçselleştirdiğimiz Modernleşme. *Akademik İncelemeler Dergisi*, 7(1), s. 139-166.
- Bezircan Arar, Y., & Bilgin, N. (2009). Gazete Haber Başlıklarında Öteki'nin İnşası. *Ege Üniversitesi İletişim Fakültesi*, 133-158.
- Bilgin, N. (1994). *Sosyal Bilimlerin Kavşağında Kimlik Sorunu* (1 b.). İzmir: Ege Yayıncılık.
- Bilgiseven, A. K. (1982). *Genel Sosyoloji*. İstanbul: Divan Yayınları.
- Bottomore, T. B. (1968). Marx'ın Toplum Bilimi ve Toplum Felsefesi (Çev.Ozankaya, Ö.). *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 23(01), s. 357-379. doi:https://doi.org/10.1501/SBFder_00000000934
- Boyacıoğlu, F. (2012). Fransızların Roland Destanı'nda Dinsel Bağınazlık ve Tarihi Olayların Çarpıtılması. *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*(27), s. 67-82.
- Brubaker, R., & Cooper, F. (2014). "Kimlik"ın Ötesine Geçmek. F. Mollaer (Dü.) içinde, *Kimlik Politikaları* (K. Kelebekoğlu, Çev., s. 402-460). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Bulut, Y. (2004). Edward W. Said'e ve Oryantalizme Dair. *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, 3(8), s. 113-160.
- Bulut, Y. (2012). Oryantalizmin Ardından. *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Dergisi*, 3(24), s. 1-57.
- Calhoun, C. (2014). Kimlik ve Tanınma Politikası. F. Mollaer (Dü.) içinde, *Kimlik Politikaları* (F. B. Helvacıoğlu, & Ö. İlyas, Çev., s. 132-179). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Cevizci, A. (2020). *Büyük Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Say.

- Cihangir, M. (2020). Koca Ren, cinlerle yolculuk" ve gönülsüz köktendinci adlı eserlerde göç/göçmenlik ve ötekileşme/ötekileştirme (Tez No: 629767). [Doktora Tezi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi]. Eskişehir Osman Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Coşkun, İ. (2008). Sosyoloji, Antropoloji, Şarkiyatçılık ve Öteki. *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, 3(16), s. 11-26.
- Creswell, J. W. (2019). *Nitel Araştırmacılar için 30 Temel Beceri*. (H. Özcan, Çev.) Ankara: Anı Yayıncılık.
- Çağlar, M. N. (2015). Yorumlayıcı Sosyoloji Perspektifinden 'Kişilerarası iletişim'in 'Öznelerarası' temelleri üzerine bir inceleme (Tez No:384583). [Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi]. Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Çakır, H., & Şahin, B. (2015). Max Weber'de Doğu Algısı ve Türkiye Özelinde Tartışmalar. *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi*, 18(2), s. 18-45. doi:<https://doi.org/10.18490/sad.78587>
- Çay Sağlam, T., & Yaşar, M. (2017). Teoride, Pratikte ve Araştırmalarda Öteki ve Ötekileştirme. *Turkish Studies*, 135-154. doi:<http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.11362>
- Çelik, H. (tarih yok). Nilfer Göle'ye göre Türkiye'de modernleşme, kamusal alan ve din. [Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi].
- Çevik, S. (2008). İdeal Yurttaşın Din ve Millet Kriteri. *Muhafazakar Düşünce Dergisi*, 5(18), s. 147-166.
- Çiftçi, A. (2008). Bilgi-Sosyolojik Din Sosyolojisinde Bir Kavram: Durum Tanımı. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyet Fakültesi Dergisi*(27), s. 41-56. <https://acikerisim.deu.edu.tr/xmlui/handle/20.500.12397/3970> adresinden alındı
- Çiftçi, A. (2009). Toplumbilimi, Teoloji ve Bilgi Sosyolojisi. A. Çiftçi, R. J. Wuthnow, & P. L. Berger içinde, *Din ve Modernlik Toplum Bilim Yazıları I* (s. 15-57). Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Çwevikbaş, H. (2023). Nİlüfer Göle'nin eserlerinde din ve kadın (Tez No:776925). [Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi].
- Dadak, E. (2018). Sosyal kimlik kuramı bağlamında bireylerin kimlik ve aidiyet tanımlamaları: Kocaeli Kafkas Kültür Derneği örneği (Tez No: 511108). [Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi]. Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Dalbay, R. S. (2018). Kimlik ve Toplumsal Kimlik Kavramı. *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 1(1), 161-176.

- Dalbay, R., & Avcı, N. (2018). Kimlik İnşasına İlişkin Temel Yaklaşımlar ve Bu Yaklaşımların Türkiye'ye Yansımaları. *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 23(1), 17-39.
- Dalmış, E. (tarih yok). Türkiye'de laiklik uygulamaları (1938-1960), (Tez No:727113). [Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi]. İstanbul Üniversitesi, Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü, Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Ana Bilim Dalı.
- Demirbaş, B. (2021). Goffman'ın Damgalama Kuramı bağlamında Türkiye'de Covid-19 süreci ve yaşlılar üzerine bir söylem analizi: Twitter örneği (Tez No: 679277). [Yüksek Lisans Tezi, Yıldız Teknik Üniversitesi]. Yıldız Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Demirtaş, H. (2003). Sosyal Kimlik Kuramı, Temel Kavramlar ve Varsayımlar. *İletişim Araştırmaları Dergisi*, 1(1), 123-144.
- Doğan, N. (2000). Şerif Mardin ve Türk modernleşmesi (Tez No:176273). [Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi]. İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Ana Bilim Dalı.
- Doğrucan, M. F. (2018). Felsefi Ben, Analitik Parça ve Ötekileştirme Sosyolojisi. *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 343-348. doi:10.5505/pausbed.2018.35119
- Douzinas, C. (2014). Kimlik, Tanınma, Haklar: Hegel Bize İnsan Haklarıyla İlgili Ne Öğretebilir? F. Mollaer (Dü.) içinde, *Kimlik Politikaları* (N. Erkul, & F. Mollaer, Çev., s. 206-241). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Dönmezer, S. (1982). *Sosyoloji*. Ankara: Savaş Yayınevi.
- Duman, M. Z. (2019). Nilüfer Göle'nin Eserlerinde İslami Kimlik Arayışı ve Bu Arayışın Avrupa ve Türkiye'deki Kamusal Tezahürü. *Mukaddime*, 10(2), 544-560. doi:https://doi.org/10.19059/mukaddime.563220
- Ediz, İ. (2018). Modern Sömürgecilik. A. Özcan (Dü.) içinde, *Sömürgecilik Tarihi (Avrupa-Amerika)* (s. 94-110). Eskişehir: Anadolu Üniversitesi. https://ets.anadolu.edu.tr/storage/nfs/TAR401U/ebook/TAR401U-14V2S1-7-0-1-SV1-ebook.pdf adresinden alındı
- Ekinci, Y., Hülür, A. B., & Deniz, A. Ç. (2017, Haziran). Yabancı ve Marjinal Olarak Öteki: Yerleşik ve Yabancı İlişkisi Bağlamında Suriyeli Sığınmacılar. *Tarih Okulu Dergisi*(XXX), s. 365-392. doi:10.14225/Joh1099
- Erdem, T. (2001). Nilüfer Göle, Sosyoloji ve Türkiye. *Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 3(2), 141-158.
- Ergun, D. (1984). *100 Soruda Sosyoloji El Kitabı*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- Ertit, V. (2014). Birbirinin Yerine Kullanılan İki Farklı Kavram: Sekülerleşme ve Laiklik. *Akademik İncelemeler Dergisi*, 9(1), s. 103-124. doi:https://doi.org/10.17550/aid.01254

- Eyüpoğlu, O., & Batuk, C. (2015). Özsel ve İşlevsel Din Tanımları Bağlamında Assisli Francis Mistisizmi ve Protestan Ahlakının Mukayesesi. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*(38), s. 95-122.
- Fanon, F. (2007). *Yeryüzünün Lanetlileri*. (Ş. Süer, Çev.) İstanbul: Versus Kitap Basım.
- Foucault, M. (2021). *Cinselliğin Tarihi*. (H. U. Tanrıöver, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları. <https://anarcho-copy.org/libre/michel-foucault-cinselligin-tarihi.pdf> adresinden alındı
- Freyer, H. (1964). *Din Sosyolojisi*. (T. Kalpsüz, Çev.) Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Fuss, D. (2014). Özdeşleşme Politikası ve Frantz Fanon: İçteki Sömürgeler. F. Mollaer (Dü.) içinde, *Kimlik Politikaları* (s. 338-374). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Giddens, A. (2020). *Modernliğin Sonuçları*. (E. Kuşdil, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Girgin, Ü. H. (2018). Gelenekten Postmoderne Kimlik İnşa Süreci ve Yeni Medya: Facebook Örneği. *Abant Kültürel Araştırmalar Dergisi*, 3(5), 202-230.
- Gleason, P. (2014). Kimliği Tanımlamak Kimliğin Semantik Tarihi ve Mantığı. F. Mollaer (Dü.) içinde, *Kimlik Politikaları* (F. Mollaer, Çev., s. 21-52).
- Gordon, M. (2020). *Sosyoloji Sözlüğü*. (O. Akınhay, & D. Kömürcü, Çev.) Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Gökulu, G. (2019). Sembolik Etkileşimci Teorinin Gündelik Yaşam Sosyolojisine Katkıları. *Ekev Akademi*(80), s. 173-190.
- Göle, N. (2009). *İçice Geçişler*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Göle, N. (2011). *Modern Mahrem*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Göle, N. (2013). *İslamın Yeni Kamusal Düzeni*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Göle, N. (2015). *Gündelik Yaşamda Avrupalı Müslümanlar*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Göle, N. (2017). *Melez Desenler*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Göle, N. (2017). *Seküler ve Dinsel Aşınan Sınırlar*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Göle, N. (2020, Nisan 26). *Korona Sonrası Dünya Nasıl Olacak? Prof. Dr. Nşfüer Göle Anlatıyor*. http://hbr.tk/QNhqSs:https://www.youtube.com/watch?v=FUTDLMGvXBo&ab_channel=Habert%C3%BCrkTV adresinden alındı
- Göle, N. (2022). *Mühendisler ve İdeoloji*. İstanbul: Metis Yayınları.

- Gözübüyük Tamer, M. (2014). Kimlik/lerin Seyrine Bir Keşif. *Folklor/Edebiyat*, 20(77), 83-99.
- Günay, Ü. (2000). *Din Sosyolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Gündal, K. (2015). Anthony Giddens'te Süreksizlikler ve Ontolojik Kaygı: Geç Modern Çağda Varlıksal Güvenlik Problemi (Tez No:413969). *Yüksek Lisans Tezi*. Aydın.
- Güner, M. O. (2019). Ferdinand Tönnies'in sosyolojisi ve Alman sosyal bilim geleneğindeki yeri (Tez No: 587609). [*Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi*]. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Güngör, E. (tarih yok). *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*. hacettepe.edu.tr: <https://yunus.hacettepe.edu.tr/~skucuk/ekitap/kulturdegismesi1.pdf> adresinden alındı
- Gürbüz, A. (2018). Tanzimat Romanı Züppe Tipinin "Aylak" Tipine Evrilmesi Üzerine Bir İnceleme. *Al Farabi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, 2(3), s. 11-22.
- Gürbüz, H. (2020). Kalkınmanın ulusaldan yerele kaymasının mekânı olarak kentlerde sürdürülebilir kalkınma: Gaziantep örneği (Tez No:648034). [*Doktora Tezi, Mersin Üniversitesi*]. Mersin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı.
- Gürçan, D. (2015). Benlik Farklılıklarına Rogers'ın Danışman Odaklı Terapisi İle Yaklaşım: Vaka Çalışması. *Ayna Klinik Dergisi*, 2(1), s. 13-26. doi:<https://doi.org/10.31682/ayna.470648>
- Gürses, H. (1999). Kimlik Kavramı Üzerine Düşünceler. *Birikim*(121), 72-84.
- Gürsoy, K. (2019). Çağdaş Müslüman Modası. *Art Unlimited Dergisi*(49), s. 69-79. <https://profkenangursoy.com/cagdas-musluman-modalari/> adresinden alındı
- Habermas, J. (2010). "*Öteki*" Olmak, "*Öteki*"yle Yaşamak Siyaset Kuramı Yazıları. (İ. Aka, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Habermas, J. (2021). *Kamusal Yaşamın Yapısal Dönüşümü*. (T. Bora, & M. Sancar, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Hall, S. (2014). Kimliğe İhtiyaç Duyan Kim? F. Mollaer (Dü.) içinde, *Kimlik Politikaları* (s. 277-300). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Hanioğlu, M. Ş. (1992). Batılılaşma. *İslam Ansiklopedisi* (Cilt 5, s. 182-186). içinde Türkiye Diyanet Vakfı. <https://islamansiklopedisi.org.tr/> adresinden alındı
- Hogg, M. A., & Vaughan, G. M. (2007). *Sosyal Psikoloji* (1 b.). (İ. Yıldız, & A. Gelmez, Çev.) Ankara: Ütopya Yayınları.
- Hülür, A. (2017). Erving Goffman: Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu (kitap eleştirisi). *Abant Kültürel Araştırmalar Dergisi*, 2(4), 158-165.

- Kankaytsın, D. (2021). Batı Düşüncesinde Doğu İmgesi: Jonas Hassen Khemiri'nin İstila! Oyunu. *Folklor/Edebiyat*, 27(107), s. 857-872.
- Kara, İ. (2014). *Din İle Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Kara, İ. (2019). Hilafetten İslam Devletine Çağdaş İslam Siyasi Düşüncesinin Ana İstikametleri ve Problemleri. *Divan Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi*, 24(47), s. 1-109. doi:10.20519/divan.670000
- Karaca, A. A., & Şahin, B. (2010). Ekonomik Geri Kalmışlık ve Ekonomik Dengesizlik Kavramları Üzerine Bir Deneme. *Anadolu Bil Meslek Yüksek Okulu Dergisi*(17), s. 15-20.
- Karacoşkun, M. E. (2022). Ebeveynleri farklı etnik kimliklere sahip bireylerin sosyal kimliklerinin ve deneyimledikleri önyargıların incelenmesi (Tez No. 741081). *[Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi]*. İzmir. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi> adresinden alındı
- Karaduman, S. (2010). Modernizmden Post Modernizme Kimliğin Yapısal Dönüşümü. *Yaşar Üniversitesi E-Dergisi*, 5(17), 2886-2899.
- Karl Marx ve Max Weber'in sınıf, din ve ekonomi anlayışı (Tez No: 469804). (2017). *[Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi]*. Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Karabüyük, M. (2018). Montesquieu'nun İklim Teorisi. *Sinop Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2(2), s. 239-262.
- Kavas, A. (2009). <https://islamansiklopedisi.org.tr/somurgecilik>. <https://islamansiklopedisi.org.tr/somurgecilik> adresinden alındı
- Kavas, A. (2018). Ffamsız Sömürgeciliği. A. Özcan (Dü.) içinde, *Sömürgecilik Tarihi (Avrupa-Amerika)* (s. 44-59). Eskişehir: Anadolu Üniversitesi. <https://ets.anadolu.edu.tr/storage/nfs/TAR401U/ebook/TAR401U-14V2S1-7-0-1-SV1-ebook.pdf> adresinden alındı
- Kaya, İ. (2020, Arlık). Hegel'in Diyalektiği ve Fanon'un Tanınma Mücadelesi: Siyah Derilinin Beyaz Maskesi ya da İçselleştirilmiş Oryantalizm. *Dini Tetkikler Dergisi*, 3(2), s. 434-446.
- Kaya, M. (2012). Klasik Sosyolojik Perspektifte Modernleşme Tartışmaları. *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi*, 2(2), s. 111-130.
- Keyman, E. F. (2016). Türkiye'de Laiklik Sorununu Düşünmek: Modernite, Sekülerleşme, Demokratikleşme. *Doğu Batı Düşünce Dergisi*(23), s. 119-136.
- Kılıçbay, M. A. (2016). Kimlikler Okyanusu. *Doğu Batı*(23), 161-170.

- Kızıltepe, B., & Çakı, F. (2016). Dışarıdan ve İçeriden Ötekileştirme: İran Mektupları ve Persepolis Örnek Olay İncelemesi. *Şehir ve Medeniyet Dergisi*, 5(11), s. 82-95.
- Koç, Y., & Topluk, G. (2019). Türkiye Sekülerleşiyor mu Tartışmasına Sosyo-Politik Bir Katkı: Nilüfer Göle Örneği. *Yönetim ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi*, 17(4), 281-295.
- Kömeçoğlu, U. (2016). Örtünme Pratiği ve Toplumsal Cinsiyete İlişkin Mekansal Bir Etnografi. *Dopu Batı Düşünce Dergisi*(23), s. 39-78.
- Köroğlu, A. (2016). Edward Said ile "Oryantalizm'e Dair. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 41(41), s. 167-178.
- Kurt, A. (2010). Weber'in İslam Görüşü Üzerine Bir Değerlendirme. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19(1), s. 1-23.
- Kurtkan Bilgiseven, A. (1982). *Genel Sosyoloji*. İstanbul: Divan Yayıncılık.
- Kuru, A. T., & Stepan, A. (2013). *Türkiye'de Demokrasi, İslam ve Laiklik*. (H. Tatoğlu, Çev.) İstanbul: Bilgi Üniversitesi.
- Küçük, H. (2021). Mahremin Göçü, Nilüfer Göle, Söyleşi: Ayşe Çavdar, İstanbul: Hayy Kitap, 2011, 240 Sayfa ISBN:978-605-4325-42-9,. *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*(13), 151-156.
- Küçükalp, K. (2003). Edward W. Said'in Şarkiyatçılık Düşüncesinin Felsefi Arka Planı. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12(1), 269-278.
- Küçükcan, T. (2005). Modernleşme ve Sekülerleşme Kavramları Bağlamında Din, Toplumsal Değişme ve İslam Dünyası. *İslam Araştırmaları Dergisi*(13), s. 109-128.
- Lewis, B. (2003). *İslam'ın Krizi*. (A. Yılmaz, Çev.) İstanbul: Literatür Yayınları.
- Maalouf, A. (2022). *Ölümcül Kimlikler*. (A. Bora, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Mardin, Ş. (1983). *Din ve İdeoloji*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (1991). *Türk Modernleşmesi Makaleler 4*. İstanbul: İletişim.
- Marshall, G. (2021). *Sosyoloji Sözlüğü*. (O. Akınhay, & D. Kömürcü, Çev.) Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Mead, G. H. (2017). *Zihin, Benlik ve Toplum*. Ankara: Heretik Yayınları.
- Melucci, A. (2014). Süreç Olarak Kolektif Kimlik. F. Mollaer (Dü.) içinde, *Kimlik Politikaları* (Ö. Mollaer, Çev., s. 79-104). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Meriç, C. (2013). *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Meriç, C. (2018). *Umrandan Uygarlığa* (26 b.). İstanbul: İletişim Yayınları.

- Mertcan, H. (2007). Oryantalizm-Sömürgecilik İlişkisi: Batılı Fatihlerin Kılıcından Alaaddin'in Lambasına Uzanan "Aşk"ın Bitmeyen Kanlı Serüveni. *Milel ve Nihal*, 4(2), s. 11-28.
- Nacar, A. (2021). İnsanlığa Karşı Suçlarda Sosyal Kimlik Motivasyonu Üzerine Mantıksal Bir Yaklaşım. *Public and Private International Law Bulletin*, 41(1), s. 329-383. doi:10.26650/ppil.2021.41.1.0025
- Nar, M. Ş. (2014). Oryantalizm Üzerine Antropolojik Tartışmalar. *Turkish Studies*, 9(5), s. 1651-1669. doi:http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.6711
- Nar, M. Ş. (2019). Kültürel Kimlik Sorunsalı: Görecelik mi, Evrenselcilik mi? Yoksa Uzlaşma mı? *Antropoloji Dergisi*(37), s. 72-80. doi:10.33613/antropolojidergisi.529387
- Okay, Y. (2018). Ömer Seyfeddin'in eserlerinin sosyolojik temalar açısından incelenmesi (Tez No:540607. [Doktora tezi, İnönü Üniversitesi]. İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Ana Bilim Dalı.
- Okumuş, E. (2002). Güncelliğini Yitirmiş Bir Oryantalizmden Global Sosyolojiye Geçiş İmkânı. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*(3), s. 253-260.
- Okumuş, E. (2007). Modernleşme, Sekülerleşme ve DİN. *Kamu Hukuku Arşivi - KHUKA*, 10(1), s. 1-22.
- Onur, D. (2018). Psikoloji Kuramları ve Yaratıcılık İlişkisi. *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 8(1), s. 145-156.
- Onur, F. (2003). Öteki Sorunsalının "Alterite" Kavramı Çerçevesinde Yeniden Okunması Üzerine Bir Deneme. *Hacettepe Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 21(2), 255-277.
- Özcan, A., Demiryürek, H., Gürsoy, İ. H., Kavas, A., Yurdakul, İ., İsmail, E., & Arıkan, R. (2018). İngiliz Sömürgeciliği. A. Özcan (Dü.) içinde, *Sömürgecilik Tarihi (Avrupalı-Amerika)* (s. 60-74). Eskişehir: Anadolu Üniversitesi.
<https://ets.anadolu.edu.tr/storage/nfs/TAR401U/ebook/TAR401U-14V2S1-7-0-1-SV1-ebook.pdf> adresinden alındı
- Özcan, S. (2021). Hegel Felsefesinde Kendi Kendini Gerçekleştiren Özgür Bir Varlık Olarak İnsan. *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*(54), s. 230-238.
- Özçınar, Ş. (2007). *Kendinin Bilinci ve Öteki Diyalektiği: Hegel Felsefesinde Bilincin Dolayımı ve Nesneleşmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe (Sistematik Felsefe ve Mantık) Ana Bilim Dalı.
- Özdemir, C. (2001). Kimlik ve Söylem. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2(2), 107-122.
- Özdemir, M. (2008). *Türkiye'de Sosyoloji (İsimler-Eserler)*. İstanbul: Phoenix Yayınları.

- Özdemir, Ş. (2004). Bilgi Sosyolojisi Açısından "Doğu" ve "Batı". *Uluslararası İlişkiler Akademik Dergisi*, 1(1), s. 61-92.
- Özen, S. (1992). Mübadele ve Çatışma Kuramlarında Aile. *Sosyoloji Dergisi*(3).
- Özensel, E. (2020). Farklılıkların Birarada Yaşamasında Bir Sorun Alanı Olarak Ötekinin. *Swelçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 0(43), s. 369-378. doi:<https://doi.org/10.21497/sefad.756095>
- Özmen, E. (2002). Lacan Ayna Evresi ve Marx. *Birikim Dergisi*(156), s. 42-48.
- Öztürk Lider, H. Y. (2019). Öteki kavramı bağlamında radikal demokrasi üzerine (Tez No:55561). [Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi]. Ankara. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp> adresinden alındı
- Öztürk, A. (2018). Ötekileştirmenin inşası ve etkinliği bağlamında televizyon haberleri: Suriyeli sığınmacılar (Tez No:497083). [Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi]. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Öztürk, İ., Gümüşoğlu, T., & Gezer, G. (2018). Kültürlerarası Çeviri Kapsamında Oryantalizm ve Öteki Kavramı. *Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi*, 4(8), s. 17-45.
- Öztürk, Y. (2014, Eylül). Tarih ve Kimlik. *Akademik İncelemeler Dergisi*, 2(1), 1-25.
- Özyıldız, S. (tarih yok). Toplumsal Cinsiyet Çalışmalarının Tarihçesi. A. Altunoğlu (Dü.) içinde, *Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları* (s. 2-23). Eskişehir: Eskişehir Anadolu Üniversitesi.
- Palabıyık, A. (2016). Ortadoğu Hareketleri / Devrimleri ve Marksist Yaklaşımların Geleceği. *Hak İş Uluslararası Emek ve Toplum Dergisi*, 5(12), s. 184-207.
- Robins, K. (2014). Kimlikleri Kesintiye Uğratmak Türkiye/Avrupa. F. Mollaer (Dü.) içinde, *Kimlik Politikaları* (H. Küçük, Çev., s. 502-535). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Safa, P. (1999). *Fatih-Harbiye*. İstanbul: Ötüken.
- Said, E. (1982). *Oryantalizm Sömürgeciliğin Keşif Kolu*. (N. Uzel, Çev.) İstanbul: Pınar Yayınları.
- Said, E. W. (2014). Kurbanlarının Bakış Açısından Siyonizm. F. Mollaer (Dü.) içinde, *Kimlik Politikaları* (s. 463-501). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Salgar, E. (2015). 'İlerleme Kavramı' Üzerine Tarihsel Bir İnceleme. *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*(19), s. 311-324.
- Sezen, Y. (1990). *Sosyolojide ve Din Sosyolojisinde Temel Bilgiler ve Tartışmalar*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı.
- Sezer, B. (2017). *Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı*. (E. Eğribel, & U. Özcan, Dü) İstanbul: Doğu Kitabevi.

- Sınor, D. (2022). Barbarlar (S.Acar, Çev.). *Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 7(1), s. 172-182. doi:<https://doi.org/10.56252/turktarars.1113099>
- sozluk.gov.tr. (tarih yok).
- Sözen, E. (1991). Sosyal kimlik kavramının sosyolojik ve sosyal psikolojik bir incelemesi, Sosyoloji Konferansları. *Dergipark*(23), 93-108.
- Stuart, H. (2014). Yerel ve Küresel: Küreselleşme ve Etkinlik. *Mülkiye*, 133-150.
- Subaşı, N. (2014). *Din Sosyolojisine Giriş* (1 b.). İstanbul: Dem Yayınları.
- Subaşı, N. (2018). *Gündelik Hayat ve Dİnsellik*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Sunar, L. (2010). Karl Marx ve Max Weber'in Doğu toplumlarına yaklaşımları (Tez No:257977). *[Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi]*. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Sunar, L. (2011). Klasik Sosyolojinin Şarkiyatçı Kaynakları: Marx ve Weber'in Karşılaştırmalı Bir İncelemesi. *İnsan ve Toplum*, 1(2), s. 29-56.
- Sürgevil, O. (2008). Farklılık Kavramına ve Farklılıkların Yönetimine Temel Oluşturan Sosyopsikolojik Kuramlar ve Yaklaşımlar. *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 11(20), 111-124.
- Şar, G. (2017). Evin Ötesi: Eski Yunan'da ve Günümüzde Yabancı Üzerine Düşünceler. *Kutadgu Bilig Felsefe Bilim Araştırmaları Dergisi*(33), s. 117-132.
- Şatiroğlu, A. (1999). Marco Polo'nun Doğu ile İlgili Gözlemleri. *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, 3(5), s. 127-142.
- Şenol, D. (2017). *Sembolik Etkileşim* (2 b.). Ankara: Net Kitaplık Yayıncılık.
- Şimşek, S. (2002). Günümüzün Temel Kimlik Sorunu ve Bu Sorunun Yaşandığı Temel Çatışma Eksenleri. *Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 3(3), 29-39.
- Tarhan, N. (2017). *Toplum Psikolojisi ve Empati* (11 b.). İstanbul: Timaş Yayınları.
- Taş, S. (2020). Emile Durkheim'in Sosyolojik Anlayışında Toplumsal İşbölümü, Sosyolojik Yöntemin Kuralları, Din, Anomi ve İntihar. *Motif Akademi Hakbilim Dergisi*, 13(29), s. 442-449. doi:10.12981/mahder.679079
- Taş, Y. (2017). *Kişilerarası İletişim*. <https://w3.bilkent.edu.tr/www/saglik-merkezi/psikolojik-danisma-ve-gelisim-merkezi/koruyucu-onleyici-calismalar/brosurler-yayinlar/kisilerarasi-iletisim/>. adresinden alındı
- Taştan, A., & Aksoy, M. (2020). Georg Simmel'in Sosyolojik ve Psikolojik Bakış Açılarından Din ve Dindarlık Anlayışı. *Bilimname Dergisi*(41), s. 39-65. doi:10.28949/bilimname.682876
- Taylor, S. E., Peplau, L. A., & Sears, D. O. (2007). *Sosyal Psikoloji* (1 b.). (A. Dönmez, Çev.) İstanbul: İmge Kitabevi.

- Toprak, M. (2019). Değişmeyen Kimliğin Değişen Toplumsal Olgusu. *Nişantaşı Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 7(1), 110-123.
- Tutal, N. (2016). Doğu ve Amerika Arasında Avrupa. *Doğu Batı Düşünce Dergisi*(23), s. 169-180.
- Tuzcuoğlu, N. (1995). Psikanaliz Kuramı ve Özellikleri. *Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi*(7), s. 275-285. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/maruaebd/issue/356/1987> adresinden alındı
- Tülücü, S. (2005). Binbir Gece Masalları Üzerine (Seçilmiş Bir Bibliyografya ile). *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 0(22), s. 1-53.
- Türkbağ, A. U. (2016). Kimlik, Hukuk ve Adalet Sorunu. *Doğu Batı Düşünce Dergisi*(23), s. 213-220.
- Türkkan, Z. (2017). Durkheim ve Weber: Paradigmatik Bağlamda Karşılaştırmalı Bir İnceleme (Tez No:469840). *[Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi]*. Isparta: Süleyman Üniversitesi.
- Tylor, C. (2020). *Modernliğin Sıkıntıları*. (U. Carbilen, Çev.) İstanbul: Ayrıntı.
- Uyan Semerci, P. (tarih yok). *Ötekileştirme Nedir*. Turkuaz Lab: https://www.youtube.com/watch?v=KOG3KUPLbEM&ab_channel=TurkuazLab adresinden alındı
- Ünlü, B. (2019). Immanuel Wallerstein: Bir Düşünce İnsanı. *Mülkiye Dergisi*, 43(3), s. 657-665.
- Weir, A. (2014). Taylor ve Foucault Arasında Modern Kimlikler. F. Mollaer (Dü.) içinde, *Kimlik Politikaları* (Ö. Avcı, & F. Mollaer, Çev., s. 105-131). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Wuthnow, R. J. (2009). Din Sosyolojisi. A. Çiftçi, R. J. Wuthnow, & P. L. Berger içinde, *Din ve Modernlik Toplum Bilim Yazıları I* (A. Çiftçi, Çev., s. 59-118). Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Yalçın, Ş. (2003). Descartes ve Özne Olarak Benlik. *Felsefe Dünyası*, 0(38), s. 107-118.
- Yardım, M. (2018). *Doğu Batı ve Ötekilik*. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları.
- Yenen, İ. (2015). Emile Durkheim Sosyolojisinde Din Fenomeni. *Toplum Bilimleri Dergisi*(17), s. 441-461.
- Yikebali, M. (2018). Sembolik etkileşimcilik ve çağdaş sosyal teori: Topluma yeni bakışlar (Tez No:524781). *[Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi]*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Yıldırım, A. F. (2019). Günlük yaşamda farklılıkları ötekileştirme üzerine sosyolojik bir araştırma (Tez No: 548311). *[Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi]*. Konya.
- Yıldız, R. (2013). *Sosyolojinin Doğuşu Kurucuları*. İstanbul: Beka Yayıncılık.

- Yıldız, S. (2021). Sosyal kimlik kuramına göre Türk romanında 1960 darbesi, 1971 muhtırası, 1980 darbesi (Tez No.661078). *[Doktora tezi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi]*. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi> adresinden alındı
- Yücedağ, İ. (2009, Haziran). Nilüfer Göle'nin Modernlik Anlayışı (Tez No.240563). *[Yüksek Lisans Tezi, İnönü Üniversitesi]*. <https://tez.yok.gov.tr/> adresinden alındı
- Yücedağ, İ. (2010). Nilüfer Göle'da Batı Dışı Modernliği Anlamak. *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*(3), 69-82.
- Yücekök, A. (1983). *100 Soruda Türkiye'de Din ve Siyaset*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- Yüksel, M. (2014). İslamaofobinin Tarihsel Temellerine Bir Bakış:Oryantalizm ya da Batı ve Öteki. *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, 72(1), s. 189-200.

ÖZGEÇMİŞ

İlk ve orta öğrenimini Yozgat'ın Akdağmadeni ilçesinde tamamladı.1995 yılında girdiği Erzurum Atatürk Üniversitesi Türkçe Öğretmenliği Bölümünden 1999 yılında mezun oldu. 2017 yılında başladığı Eskişehir Anadolu Üniversitesi Açık Öğretim Fakültesi Sosyoloji Bölümünden 2021 yılında mezun oldu. Yalova Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı yüksek lisans öğrencisidir.1999 yılından beri Türk dili ve edebiyatı öğretmeni olarak çalışmaktadır.

TEZDEN TÜRETİLEN YAYIN VE ESERLER

Sıcağyüz, N.(2023). Nilüfer Göle's Approach To The Problem Of Othering In The Conflict Of Secular Values And Religious Practices In Europe, International Journal Of Turcologia/,XVIII (35), 48-56,