

Türk(ıye) Dindarlığı: Yeni Tipolojiler

NECDET SUBAŞI

YRD.DOÇ.DR., MUĞLA Ü. FEN EDEBİYAT F. FELSEFE BÖL.
necdet@mu.edu.tr

Bu çalışmada yeni dindarlık modellerini ortaya çıkararak Türk modernleşme deneyimi üzerinde durulmaktadır. Esasen *dindarlığın yeni veçhelerinin modernlikle bir nedensellik ilişkisine sahip olup olmadığı*, bu tipolojilerin analizine odaklananlar için belirleyici bir problem alanı yaratmaktadır. Tipik bir dindarlık tipolojisi ele alınırken, o tipolojiyi besleyen *kültürel bagaja* (Geertz, 2001) başvurmak zorunludur. Bu bagaj, gelenekten modernliğe, laiklikten seküler çıkışlara, politik tasavvur zenginliğinden kişisel tatmin arayışlarına kadar pek çok alana sarkan bir talepler kataloğunu ve bunların yarattığı dinsel nitelikli kümelenmeleri içermektedir. O hâlde yeni arayışların birer ideal tip olarak somutlaşmasının ardında yatan temel etkenlerin, bunları ortaya çıkaran sosyo-kültürel ve sosyo-ekonomik değişimin güç ve ağırlığıyla köklü bir şekilde ilişkilendirilerek çözümlenmesi gerekir.

Türkiye Deneyimi

Modern Türkiye'nin özgül deneyimi, din ve dindarlık tipolojilerini de dönüştürmüştür. 'Medeniyet'e yeni bir ontolojik ve epistemolojik değişim talebiyle katılma azmi, gündelik hayatın hemen her ögesini güçlü bir değişim talebinin içine çekmiştir. Böylece, din de dindar(lık) da, siyaset, kültür, ekonomi vs. gibi diğer kompartmanlardan ayrılmayacak bir şekilde yeniden kodlanmıştır.

Modernleşme süreci, varlığını Türkiye özelinde bir dizi değişim stratejisini uygulamaya sokarak devam ettirmektedir. Buna dayalı olarak, zihniyet ve günlük yaşamın belli başlı parametreleri, Batı eksenli bir 'medeniyet/uygarlık' projesinde her düzeydeki köktenci altüst oluşlarla yüz yüze gelmiştir. Öyle ki, artık değişme sadece olgularla değil, o olgulara yön veren zihinsel argümanlarla da netlik kazanmıştır.

Osmanlı dinselliği, Cumhuriyet'le birlikte kesintiye uğramıştır. Kendi içinde türlü eğilim ve yaşam tarzlarını barındırma imkânına sahip olan Osmanlı geleneğinin ürettiği dinsellik, ulus devletin özgül/radikal yapısal farklılaşmasına

paralel olarak yeni bir biçime dönüşmüştür. Bu değişimin özellikle din bağlamındaki serüvenine bakmak gerekecektir. Bu çerçevede gündelik hayatın form ve işleyişini dikkate alan bir karşılaştırma, geleneksel olanla modern olan arasındaki karşılıklı dönüşümün temeldeki yönelim alanlarını ortaya koyacak niteliktedir (Subaşı, 2001). Toplumsalın derin hafızasını bir örnek şeklinde yeniden inşâ etmeyi önceleyen modernleşmeci Türkiye deneyimi, böylece dinsel olarak ayrılarak yeni bir terminolojik hat içinde özelden kamusal kadar uzanan ve çok kere somut göstergelerde kendini bulan gündelik hayatın yapılarını köklü bir şekilde disipline etmeyi amaçlamıştır (Toprak, t.y.: 389). Bu zorunlu tercihin tipik yansımaları, bir yandan Türkiye dindarlığı şeklinde tanımlanabilecek yeni bir tipolojiye gönderme yaparken, bir yandan da, kendine özgü biçimlerini sürekli pekiştiren yeni bir laiklik temasına vurgu yapmak zorundadır. Bu nedenle, Türkiye'nin laiklik konusundaki yerleşik tercihiyle onun sekülerleşme talebi içinde yeni bir biçim kazanan dinsellik formu arasındaki paradoksal ilişkiyi göz ardı etmemek gerekir.¹ Öyle ki, artık dindarlığın modern sunumlarında hem gelenekten tevarüs edilen dinsel öğelerin hem de geleceğe ilişkin tasavvur zenginliğinin yansımalarını gözlemek mümkün olabilmektedir.

Bu bağlamda bir Türkiye dindarlığından söz edilebilir mi? Türkiye dindarlığı öncelikli olarak Türkiye'de var olan farklı kültür ve buna bağlı aidiyetlerin altını çizen bir kavramsallaştırmaya işaret etmektedir. Türkiye söz konusu olduğunda monolitik düzeyde bir dindarlıktan veya dinsellikten söz etmenin imkânsız olduğu açıktır. Gerçi İslam önceliğiyle bakıldığında ağırlıklı nüfusun Müslüman olduğu genellikle teslim edilir. Ancak, dindarlığın yansıma biçimleri, pek çok açıdan, özellikle de kültürel bağlamlar dikkate alındığında, bariz farklılıklara sahiptir. Dinsellik, mezhebî farklılaşmalardan etnik çeşitliliğe, coğrafi dağılımdan siyasi tercihlere kadar belli düzeydeki ayrımlara imkân veren gevşek bir örüntüler toplamı özelliğine sahiptir. Aslında dindarlığın tek tek bireyler söz konusu olduğunda başta eğitim olmak üzere, cinsiyet, yaş, medeni durum, sosyo-ekonomik statü, meslek, modernlik deneyimi (geleneksel-modern, kentsel-kırsal ayrımlar), bireysel talepler vs. gibi çeşitli değişkenlerle ilişkilendirilebilir boyutları bile bu ayrımda açıkça yönlendiricidir. Yine de Türkiye dindarlığına hâkim tonları kazandıran temel özellik, dinselliğin kültürel dağılımıyla ve buna dayalı aidiyet örüntüleriyle daha sık ilişkilendirilebilir. Öte yandan, bu farklılıkların bir öznel boyutundan her zaman için söz etmek mümkündür. Özgül deneyimler, sık tekrarlanan ve çok kere politik stratejiler içinde heba edilen *Türk Müslümanlığı* tartışmalarını besleyen bir damar içinde de sürekli olarak gündeme getirilmektedir. Kuşkusuz, *Türk Müslümanlığı* kavramsallaştırmasında içkin olan niyet, Türkiye

¹ Modern Türkiye'nin siyasal politikaları, gündelik hayatta seküler bir evreni pekiştirmeye yöneliktir. Laiklik denince, genellikle din-devlet ilişkileri, yani devletin laikliği ön plana çıkarılırken, sekülerlikte daha çok, dinin toplumdaki yerine vurgu yapılmaktadır. Din ve devletin ayrımıyla başlayan laik siyasal örgütlenme, hayatın önce bireysel ve kamusal diye ikiye, daha sonra da farklı alt alanlara ayrılmasını öngören modern/seküler söylemin ürünüdür. Bu söylem içinde hayatı bir bütün olarak değerlendiren dinsel görüşe karşı din, parçalanmış olarak tanımlanan hayata ancak sınırlandırılan bir çerçevede katılacaktır (Mert, 1994: 17, 110).

dindarlığı ekseninde daha da hassaslaşmaktadır. Gerek *Türk Müslümanlığı* (Başer, 1998)² gerekse *Türkiye Müslümanlığı* (Vergin, 1998: 70-72)³ kavramsallaştırmaları, farklı gerekçelerden beslenmiş olsalar da, taşıdıkları anlam ve sahiplendikleri söylem açısından oldukça işlevsel göndermelere ve zihinsel tasavvur zenginliğine sahiptir.⁴ Birinde özel olarak *Türk Müslümanlığına* vurgu yapılırken, diğlerinde genel olarak Türkiye'nin bütünlüklü çeşitliliğinden doğan bir ortak görünüme atıfta bulunmaktadır. Böylece 'evrensellik' iddiası taşıyan bir dinin 'yerli' ve 'özgün' bir yansıması hatırlanmaktadır (Vergin, 1998: 71). Türkiye dindarlığında ise tek tek bireylerin ülkenin fiili gerçekliği içinde, etnik ve mezhebî ayrımların ötesinde ürettikleri ve daha çok, kendi kişisel dindarlık deneyimlerinin ortaya çıkardığı yeni bir tutum bileşkesine atıfta bulunmaktadır (Ocak, 1999: 147-156).

Tanımlamalar

Dindarlık, kuşkusuz, görece bir kavramdır ve din konusunda varacağımız kararlardan bağımsız olarak ele alınamaz. Kişinin veya toplumun dindarlığına ilişkin yaklaşımların, bu nedenle, belli bir sınırlılığa hapsolmesi de kaçınılmazdır. Hatta din kavramının tanımında ortaya çıkan çeşitlilik ve bundan kaynaklanan belirsizlik, çok kere dindarlık kavramı için de geçerlidir. Dindarlık, dinselliğin özel dünyasında kullanılan bir kavramdır. Kuşkusuz, her din, olgusal düzeyde bir yaşantı örgütlenmesine sahiptir. Bir kişinin dindar olduğuna vurgu yapıldığında, bir şekilde onun kendi inanç alanı içindeki bireysel gerçeklik durumu hakkında da bir bilgiye sahip olunmaktadır. Çünkü inancın ruhsal ve fiziksel işaretleri içinde birey, Tanrısal gerçekliğe kendi sosyal konumundan hareketle bağlanmakta, gündelik hayatın bütün etkilerini üzerinde taşıyan bir gerçeklik teması içinde dini, kendi yaşamının fonksiyonel bir göstergesi kullmaktadır (Subaşı, 2001: 250).

Din gibi karmaşık bir fenomen, tek boyutlu kategorilerle, sözgelimi sadece geleneksel kavrayışların beklentilerini dikkate alan bir çerçeveye anlaşılamaz (Glock, 1998: 274). Dinin genel olarak işlevlerine dikkat edildiğinde artık dindarlığın da bu işlevlerden bağımsız olarak var olmadığı açıkça görülecektir. O

² Başer, çalışmasında (1998: 366), Yahya Kemal örneğinden yola çıkarak, Türk Müslümanlığı kavramsallaştırmasını geliştirme çabasıdır. Ona göre Türk Müslümanlığı, Yesevi, Hanefi ve Maturidi sacayağından hareketle oluşan bir özgün tipolojidir.

³ Vergin'e göre (1998:71), "Türkler ve Türkiye'de yaşayan diğer gruplar, İslam'ı, sosyolojik gerçeklikleri ve tarihi belirlenmeleri sonucu, kendilerine özgü bir idrak biçimi ve kültürel telakkiler uyarınca algılamış ve yaşaya gelmişlerdir. Aralarında mezhep farklılıkları olsa da âdeta bir âmentü gibi, tek olarak kabul ettikleri İslam'a, Türkler ve onlarla etkileşim içinde olanlar, başka coğrafyalarda yaşayan Müslümanlardan farklı vurgularla yaklaşmışlardır. Kendi algı dünyalarının çerçevesinde ve zihin haritaları uyarınca." Böylece Vergin, sözgelimi Sünnilerin de Alevilerin de İslam'ın kendi millî renklerine bürünmesini öngörmeyecek şekilde esnek, kılı kırk yarmaktan hoşlanmayan, halk katmanlarında rağbet gören, güler yüzlü ve kalender meşrepli, şekilcilikten uzak bir dindarlık biçimini geliştirerek ortaya koymayı başardıklarını iddia etmektedir.

⁴ Örneğin Ocak'a göre (1999: 38), "Hanefilik ve Maturidilik gibi, gerek inanç, gerek siyaset, gerekse hukuk alanında Sünni İslam'ın daha rasyonel bir temele oturan ve bölgesel zorunlulukları dikkate alan yorumları, Orta Asya'dan Balkanlar'a kadar hemen bütün Türk dünyasının yerleşik kesimleri için daha pragmatik ve pratik olduğu, dolayısıyla dünyevi bir niteliğe sahip bulunduğuna için tercih edilen bir konum kazanmış olmalıdır."

hâlde, burada dinin işlevlerini dikkate alırken, onun geçmiş ve şimdiki konumunu her zaman hatırdan tutan yeni bir analitik yaklaşıma ve anlama çabasına ihtiyaç duyulmaktadır. Bu bağlamda, dinin sembolik bütünleştirme, toplumsal kontrol ve toplumsal yapılandırma işlevlerine dikkat etmek gerekir (Berger, 1999). Aslında her din, bir yandan toplumdaki yerleşik düzeni koruma konusunda birtakım roller üstlenirken, bir yandan da, bu düzeni daha yüksek bir bilinç ve inanç evreninde değiştirmeyi talep etmektedir. Bu da, dinlerin hem değişim hem de durgunluk için elverişli şartlarda dikkate değer roller üstlendiğini göstermektedir. Sonuçta dinin, insanlığın sosyal hayatı üzerine olan bu etkisi ve onun, toplumsal grupların ahengi, tutum ve kadroların farklılaşması, sosyal kurumların evrimi ve çöküşü üzerine olan kuşatıcı baskısı dikkat çekmektedir (Wach, 1995: 36). Yine de belirtmek gerekir ki, dinin söz konusu rollerinin yeterli bir düzeyde ele alınabilmesi için bile, öncelikle onun toplumsal alanda dil, eylem ve diğer araçlarla somutlaşması ve toplumsal gündelik dünyasında da içselleştirilmesi gerekir. Ancak belki bundan sonra, dinin gündelik hayat üzerindeki yansımalarını, hatta izlerini takip etmek mümkün hâle gelebilecektir. Genellikle bir eylem aracı olarak fonksiyon icra eden din (Mardin, 1986: 31), böylece dindarlığın türlü değişkenlikleri içindeki tezahürlere de zemin hazırlamaktadır. Öyle ki, artık din, sadece değer yargılarını belirlemekle kalmayacak, yerleşik tutum ve davranışları üretmeyi de sürdürecektir (Weber, 1986: 245).

Dindarlığın gündelik hayat içindeki ortalama alanına ilişkin yeriler toplama kavramının bir operasyonel tanımını yapma hususunda temel birtakım güçlükler yaratmaktadır. Nitekim, kavramın din dünyasıyla sınırlanan anlamıyla gündelik hayat kapsamındaki kullanımı farklıdır. İslam söz konusu olduğunda dindarlıktan kastedilen, onun *takva*'nın türlü biçimleriyle kayıtlı olmasıdır ve kuşkusuz dindarlık, belli düzeyde insani bir değişkenlikle paralel olarak pekâlâ subjektiflik arz edebilmektedir. İslam'ın sıradan insanlar için gerçekte ne ifade ettiğinden hareketle ortaya konacak gözlemler bile, bizi, sözgelimi yaş, cinsiyet, aidiyet ve sınıf ayrışmalarının insanları dinle ne düzeyde bir ilişkiye soktuğuna dair pek çok veri ve buna bağlı yargıya ulaştırması mümkündür (Lindisfarne, 2002). Toplumsal ve kültürel kadrolarından bağımsız bir varlığa sahip olmayan dinî yaşayış da, öteki toplumsal olaylarla karşılıklı etkileşim hâlinindedir. O hâlde, dinî yaşayışın tipolojik bir görünümüne bürünmesinde etkin olan temel toplumsal ve kültürel etkenleri ele almak, dinle sosyo-kültürel kadrosu arasındaki yakın ilişkiyi anlamak bakımından oldukça yol gösterici olacaktır (Günay, 1999: 264). Buna dayalı olarak da, ibadet alışkanlıkları, kişisel davranış ve tutumlar, aile içi yaşam ve kamu düzenine yönelik tutum ve davranışlar temelinde bir dindarlık değerlendirimi pekâlâ yapılabilir (Çarkoğlu, Toprak, 2000: 42).

Dindarlığı ölçme çalışmaları daha başından beri Batı'da teorik ve ampirik düzeydeki kapsamlı projelere konu edilmiştir. Bu nedenle de, dindarlık ve buna ilişkin çalışmaların akademik ve entelektüel şablonu hâlâ Batı'ya aittir ve

⁵ Dindarlık ölçmede, özel yöntem ve tekniklerden hareketle bir kişinin dinsel ilgi ve duyarlılıklarının bir dökümü yapılmakta, böylece, kişinin dindarlık düzeyi kestirilebilmekte, sonuçta elde

bizde gerçekleştirilen çalışmaların çoğu bu kalıpları dönüştürerek yenilemekten öteye gidememektedir.⁶ Bugün, dinî kanaatlerin ampirik kanıtlamalarında olduğu gibi, dindarlığı ölçmeye, değerlendirmeye yönelik girişimlerin çoğunda da metodolojik düzeyde bir özgünlük sorunu gündeme gelmektedir.⁷

Nitekim bu bağlamda dine odaklanan sosyolojik araştırmalar her zaman dindarın tipolojisine ilişkin bir dizi ideal tip geliştirme uğraşında olmuştur.⁸ Ba-

edilen bulgular da rakamsal değerlere dönüştürülerek ifade edilmektedir. Bu ölçme faaliyetlerinde dindarlık 'içedönük' ve 'dışadönük' olmak üzere iki grupta incelenebildiği gibi (Gordon W. Allport), çok boyutlu bir fenomen olarak da ele alınabilmektedir (Charles Y. Glock). Veyahut da bütün bunlardan ayrı olarak dindarlık, kişilerin düşünce, davranış ve duyu boyutlarında incelenmekte ve böylece dinî yönelim düzeyleri, ilahiyat ve sosyal psikoloji açısından teorik bir temele oturtulmakta; sonuçta din bir *yönelim objesi* olarak ele alınmaktadır (Onay, 2001: 439, 440).

⁶ Türkiye'de dindarlık çalışmaları daha çok dinî hayatın gözlenmesi açısından ele alınmaktadır. Türkiye'nin özgül yapısal özelliklerini dikkate alarak gerçekleştirilen çalışmaları ve bunların metodolojik kaygılarını sürdürmeye devam edenleri özellikle ayırmak gerekir. Mehmet Taplamacıoğlu'nun 1962'deki öncü çabasını Erdoğan Fırat (1977), Ünver Günay (1978/1999), Recep Yarparel (1987), Kayhan Mutlu (1989), M. Emin Köktaş (1993, 1997) ve Münir Koştaş'ın (1995) çalışmaları izlemiştir. Müslüman dindarlığının ölçümüne ilişkin çalışmalarda özellikle Glock başta olmak üzere Lenski, King ve Hunt gibi araştırmacıların 1960'lı yıllardaki çalışmalarına yansıyan bulgu ve yöntemlerden yararlanılmıştır (Onay, 2001: 442). Türkiye özelinde dindarlığın türlü biçimleri ve bu tipolojiler arasındaki korelasyon arayışları artık akademik anlamda pek çok çalışmaya konu olabilmektedir. Başta ilahiyat merkezli araştırmalar olmak üzere sosyal bilimlerin hemen her alanında dindarlık üzerine yoğunlaşma gereği duyan çalışmalara rastlanmaktadır.

⁷ Mutlu'nun da belirttiği gibi (1989: 194), "genel olarak halk, dinî inançları ve değerleri gözeterek birbirini değerlendirir ve dinî kültürün ortaya koyduğu ibadetler (namaz, oruç, Kur'an okuma vs.) esasına göre dindarlık tanımları yapar. Fakat bu gibi yaklaşımların gözleme dayalı kişisel yorumların ötesinde objektif bir gerçeği ifade edip etmediği konusu, aydınlığa çıkmamış olur. Ve bu mesele bir bilinmezlikte kalır. Buna benzer şekilde İslam ile ilgili olarak yapılan araştırmalarda da çok defa yazarın kendi inancını belirten nitelikteki varsayımların tartışıldığını görürüz."

⁸ Weber'den beri, dindarlık çeşitli değişkenler içinde ele alınmakta ve sınıflandırılmaktadır. Weber'e göre dindar, toplumun sınıfsal/hegemonyatik yapısı içindeki ekonomik alt-üst oluşların yattığı bir ilişkisellik içinde tipolojik bir özelliğe kavuşmaktadır. Onun dindar tiplerinde çiftçi, şövalye ve feodal beyler dindarlığı; bürokrasi, burjuva, küçük burjuva, esnaf ve zanaat dindarlığı, proleter alt tabaka dindarlığı veya büyüsel dindarlık, ayıncı dindarlık, derviş dindarlığı, dünyevi zühd-uhrevi zühd, şehir dindarlığı ve kır dindarlığı gibi kategorilere yer verilmektedir. Weber'e göre (1986: 243), "kuşkusuz, tüm tabakaların dinsel inançları, özel yakınlık içinde buldukları tabakaların karakterine tümüyle bağlı olmaktan kesinlikle çok uzaktır. Yine de ilk bakışta serbest çalışan tabakaların inançlarındaki dinsel belirlenimin çeşitliliği dikkati çeker. Bununla birlikte, belli inanç tiplerine yakınlık yine bu tabakalarda görülür. Davranışlarındaki pratik akılcılık ortak eğilimleridir; nedeni de, hayat tarzlarının niteliğinin doğaya ekonomik bağımlılıktan sıyrılmış olmasıdır. Tüm varlıkları, ellerindeki araçlar ne derece ilkel olursa olsun, teknolojik, ekonomik hesaplara, doğaya ve insana hükmetmeye dayanır." Mensching ise, dindarlığı göçebe, asalet, köylü ve burjuva dindarlığı şeklinde ayırtmakta ve tipolojisini toplumsal tabakalaşma sistemine göre geliştirmektedir (Mensching, 1994: 253). Artık ciddi bir yekün oluşturmayı başarmış görünen dindarlık literatürü içinde, örneğin Joseph Fichter, gerçek, şekilci, kenardan ve kapalı dindarlıklardan söz ederken, Gabriel Le Bras da insan-din ilişkilerinden yola çıkarak, dindarlığı dört kategoride değerlendirmektedir. Bunlardan ilkinde, dinî hayata yabancı olanlar, dinden ayrılmış olanlar, bölünenler, dinden kopanlar ve herhangi bir dine bağlı olmayanlar yer almaktadır. İkinci kategoride ise, herhangi bir dini kabul edenler, belirli bir zamanda dini kabul edenler ve dine ilgisiz kalanlar yer almaktadır. Üçüncü kategori, dini yaşayanları, düzenli bir dini yaşama pratikleri olanları, dine saygılı olup olmayanları ve düzenli olarak dinî yaşayışa sahip olanları kapsamaktadır. Le Bras kategorilerinde sofulara, dindar ve muttakilere de yer vermektedir. O, söz konusu kategorileri düzenlerken farklılaşmalara dinî davranışlar açısından da bakmaktadır.

ti'da tipik düzeyde dinî yapı veya cemaate odaklanmış ölçüm çalışmaları, Türkiye gibi ülkelerde yeniden biçimlendirilmekte ve tabiri caizse sık tekrarlanan uyarılma faaliyeti bu konuda da devreye sokulmaktadır. Hıristiyan, Yahudi veya mezhep orijinli bir yapıya ilişkin ölçümler, en kestirme biçimde İslam için de geçerli sayılmaktadır. Böylece, tek tek bireyler üzerinde yapılan yüklemeler ve sistematik çarpıtmalar; oryantalizm, kültürel hegemonya, sembolik tahakküm ve etnografinin bilgi iddiasıyla güç kazanmaya devam etmektedir (Geertz, 2001: 156). Gerçi bu çok kere kaçınılmaz bir durumdur. Nitekim son zamanlarda Türkiye'deki dindarlık ölçümlerinin pek çoğunda mevcut sorunların farkına varılmış, yerel farklılık ve duyarlılıkların altını çizen yeni bir metodolojiye duyulan ihtiyaç açıkça hissedilmeye başlanmıştır.⁹

Böylece ona göre dindarlık, herhangi bir dinî davranışı olmayanlar, hayatın belli dönemlerine (doğum, vaftiz, ilk ayın, delikanlılığa geçiş, evlenme, ölüm, defin) veya yılın belli dönemlerine ait davranışlar (Noel, Paskalya) şeklinde ifade edilmektedir. Yine bu bağlamda haftalık (Pazar ayını) veya senelik (Paskalya, günah çıkarma) şeklinde tekrarlanan periyodik davranışların yanı sıra istisnai veya tekrarlanan davranışlara (günah çıkarma, hacetme, emekliye ayrılma, mutat toplantılar, vs.) da yer verilmektedir (Desroche, 1998: 77-78). Farklı dindarlıkların toplu bir sunumu ve değerlendirilmesine yer veren Köktaş (1993), Okumuş (2002: 38-42) ve Onay (2001: 442-447) çalışmalarında, literatürde yer alan şu tipolojilere de yer vermektedirler: İç ve dışa dönük dindarlıklar (Jung); akli, fikri veya duyu ağırlıklı dindarlıklar (Schneider); dinî duyguların en yüksek dereceye ulaştığı mistik dindarlık, fikri tarafı ön plana alıp akla değer veren dindarlık ve duyguyla fikir yönü dengeli dindarlıklar (Gruehn); teorik, pratik ve sosyolojik dindarlıklar (Wach, 1995: 43-61); dinsel bağlılık, öğretisi, ibadet ve dinsel grup dindarlığı (Lenski); dinde inancı esas alıp ibadeti önemsemeyen, dinî pratiklere ve şekle önem veren, zikri öne çıkaran, inançla ibadetin birlikte olacağını savunan ve ona göre hareket eden, inanmadıkları hâlde inanmış gibi görünen tipler (Peker); içtenlikli dindarlık ve dıştan dindarlık (Allport); ihlaslı ve gösterişçi dindarlık (Okumuş); resmî ve gayri resmî dindarlıklar; mezhep, kült ve kilise dindarlıkları; tutucu, Protestan, sekt ve liberal dindarlıklar (Argyle); gayr-ı amil, idare-i maslahatçı, dinî bütün, sofî ve yobaz dindarlıklar (Taplamacıoğlu). Dindarlık bunların dışında, aktif-pasif, radikal-ılımlı, katı-yumuşak dindarlık şeklinde de tiplendirilebilmektedir. Yanı sıra, dindarlığı, mensubu olunan dinden hareketle tiplendirmek de mümkündür. Bu bağlamda İslam, Hıristiyan, Yahudi veya Budist dindarlıklarından söz edilebildiği gibi söz konusu bu ayırım mezhep, cemaat veya dinî grup temelinde de yapılabilmektedir. Yanı sıra dindarlık sufi dindarlığı, fıkhi dindarlık veya şehirli, köylü dindarlığı gibi ayrımlara da konu edilebilmiştir. Buna avam-havas dindarlıkları, zengin-fakir dindarlıkları, bireysel ve cemaat dindarlıkları da eklenebilir.

⁹ Bu bağlamda Günay, Türkiye koşullarında ortaya çıkan sahici dinî yapı ve bulgulardan (Erzurum örneği) yola çıkarak oldukça işlevsel sayılabilecek bir tipoloji geliştirmiştir (1999: 259-264). Onun bu denemesinde dindarlık, mensubiyet düzeyi temelinde ele alınmaktadır. Böylece dindarlık Günay'ın tiplemesinde dindarlık, her kertede ortaya konan ilişki boyutunu yansıtmaktadır. Taplamacıoğlu'nun katkısını da (1962) dikkate alan çalışmasında Günay, dindarlığı, bir *dinî yaşayış tipolojisi* olarak tasvir etmektedir. Özetle dindarlık, Günay tarafından ya dinî yaşayışın şiddeti üzerinden (azlık ve çokluk) ya da biçimi üzerinden tiplendirilmiştir. *Şiddetinin azlık veya çokluğu açısından* ele alınan dindarlar, beş kategoride incelenmektedir. Birinci grupta yer alanlar, dinin emir ve yasaklarına sıkıca bağlı olup dinî gerekleri dünyevi hayatlarını da kapsayacak şekilde sınırlanmış olan *sofî, softa* ve *grupçu* niteliklere sahip olan *ateşli dindarlardır*. İkinci grupta yer alanların ise, dinî inanç ve gerekliliklere saygılı ve içten bir şekilde bağlı olmakla birlikte, dinî pratikleri gerçekleştirmede bir düzensizlik hâkimdir. Dinî hayatın odak noktaları olarak bilinen kutsal ay, gün ve gecelerde bu zümrenin dindarlığında belirgin bir artış kaydedilmektedir. Aynı şekilde, kış ayları da onların dinî faaliyetlerinin arttığı anlar olarak dikkat çekmektedir. Bununla birlikte, normal zamanlarda da farz ve nafil ibadetlere az çok ilgi duymakta, toplumsal davranışlarında dinden kaynaklı tutumlara kısmen de olsa yer verdikleri gö-

Özete, bireylerin dindarlıklarını ölçme teknikleri bile, genellikle bu türden sorunların kuşatması altındadır. Bu konuda gerçi pek çok tanım yapılmıştır; ama sorun, çok kere yapılan tanımlamaların dindarlığın türlü cephelerini yansıtmamaktadır.

Üçüncü grup dindarlar ise, dinî inançlara karşı az çok saygılı olmakla birlikte, dinî pratiklere sadece kolektif dindarlığın doruk noktasına eriştiği alanda ilgi gösteren *mevsimine göre dindarlar* oluşturmaktadır. Özellikle, çevrelerindeki dinî atmosferin canlandığı ve cemaat baskısının arttığı zamanlarda dinî yaşayışa ilgi gösteren bu zümre, normal zamanlarda dinî pratiklere hemen hemen hiç bağlı olmadıkları gibi, çoğunlukla türlü toplumsal tutum ve davranışlarında da dinî inanç, düşünce ve gerekliliklerden kaynağını alan uygulamalara da yer vermemektedirler. Buna karşılık, özellikle Ramazan ayı bu kişilerin dinî pratiklere duydukları ilgide büyük bir artışa vesile olmaktadır. Aynı şekilde, bir kısım dinî törenler (mevlit, cenaze vs.) ve bayramlar dolayısıyla da söz konusu zümrenin dinî yaşayışında bir yoğunlaşma gözlenmektedir. Dördüncü grupta yer alan dindarlar ise, dinî inançlara karşı belli bir düzeyde saygılı olmalarına karşın, dinsel pratiklerin yaşantılarında çok daha az yer tuttuğu, ender durumlarda bazı dinî pratikleri yerine getirmenin dışında dinle pek ilgileri olmayan *oportünist dindarlar*dır. Bazı durumlarda ve özellikle bayramlarda camiye gittikleri, bir fakire sadaka verdikleri veya bir başka dinî eylemde buldukları görülebilir. Ancak, çoğu zaman dine karşı ciddi bir ilgi göstermezler. Bu bakımdan Günay, bu tipi toplumda yaygın olan ve 'namaz kılmayan' anlamına gelen *beynamaz* sözcüğüyle adlandırmaktadır. Öte yandan, çoğunlukla kendilerini dünya işlerine vermiş olup, dinî hususları yaşantılarında geri plana atmış bulunan kişilerin az da olsa dinî pratiklere ilgi duymalarında çevrelerinin ve çeşitli durumların büyük bir etkisi bulunmaktadır. Örneğin, bu zümreden olanlar, çevrelerindeki kişiler dindar olurlarsa, durumu idare edebilmek için dindar görünür ve bir kısım dinî pratikleri yerine getirirler. Buna karşılık, dindar çevreden uzaklaştıklarında ve hele hele dine karşı ilgisiz davranan bir çevrede bulduklarında, kendilerinin de ilgisiz davrandıkları görülür. Bu nedenle *iş dindarlığı* denilen dine bağlılık şekli, bu zümrenin dindarlık düzeyini karakterize etmektedir. Son olarak, dine karşı genellikle kayıtsız bir tutum içinde olanların oluşturduğu *ilgisiz dindarlık* tipolojisi yer almaktadır. Bu tip içinde de, genellikle temel dinî inançlara karşı saygılı ve bağlı olmakla birlikte, pratikte dinin, yaşantılarında hiçbir yer tutmadığı zümre ile bir kısım dinî inançlara bağlı olup, bir kısmına karşı mesafeli bir tutum takındıkları gibi, genellikle dinî pratikler ve davranışlardan da uzak duranları birbirinden ayırt etmek gerekir. *Biçimine göre dinî yaşayış tipolojisinde* ise Günay, dindarlığı dört ayrı şekilde birbirinden ayırt etmektedir. Birincisinde, halk kültürü içinde öteden beri kökleşmiş ve kalıplaşmış unsurların hâkim olduğu *geleneksel halk dindarlığı* yer alır. Genellikle bu tipin dinî yaşayışında halk kültürü içinde öteden beri kökleşmiş ve kalıplaşmış unsurlar egemendir. Şekilcilik, geleneksellik, taklitçilik, ritüalizm ve derin teolojik konulara fazla yer vermemek bu tip dindarlığın karakteristiğidir. Derinliğine bakıldığında ise, bu dinî yaşayış tipi içinde, İslam'ın iki temel kaynağı durumundaki *Kitap* ve *Sünnetle* belirlenen hususların yanı sıra, İslam bilgilerinin tarih boyunca geliştirdikleri konular, tasavvufi unsurlar ve nihayet bir kısmı halkın eski dinî kültürlerine kadar uzanan, bir kısmı da başka kültürlerden etkilenmek suretiyle alınmış veya bizzat toplum tarafından zamanla dinî bir renk verilmiş bulunan inanç ve pratiklerin birbirleriyle kaynaşmış bir biçimde hayatiyet buldukları görülür. İkincisinde ise, geleneksel halk dindarlığı içinde, İslami unsurlarla bezenmiş bir durumda olup, Sünni ulema tarafından yine öteden beri *hurafe* veya *bâtil itikatlar* şeklinde damgalanan ve İslami dinî yaşayışa yabancı sayılan unsurlara yer vermeyen dinî yaşayış biçimi, belli bir dinî kültür ve öğrenime sahip bulunan dinî elit zümre arasında geçerli olduğundan *seçkinlerin dindarlığı* şeklinde belirlenmektedir. Üçüncü tip dindarlık ise, dinin Tanrı ile kul arasında kutsal bir ilişki olduğu anlayışından hareketle, din işleriyle dünya işlerini birbirinden ayıran ve dine yalnızca ahirete ilişkin konuların düzenlenmesinde yer veren bir dinî yaşayış tipidir. Özellikle modern çevrelerde ve belli bir kültür ve öğrenime sahip bulunan kişiler arasında yaygın olan bu tip de *laik dindarlık* olarak belirlenmektedir. Günay'ın biçim bakımından ayırt ettiği son tip ise, geleneksel dindarlık tipiyle laik tip arasında geçiş teşkil eden *transisyonel dindarlıktır*. Bu tip bir dinî yaşayışa sahip olanlar, bazı konularda din işleriyle dünya işlerini birbirinden ayırmakta, başka bazı konularda ise dinden kaynaklanan tutum ve davranışlara yer vermektedirler. Tipleştirmeler için Günay'ın (1999: 259-264) yanı sıra ayrıca bkz. Köktaş, 1993; Uysal, 1995: 263-271; Şahin, 2001; Yıldız, 2001: 24-33; Gürses, 2001: 82-87.

da yeterli olup olamayacağı etrafında dönmektedir. Kullanışlı genel geçer tanımların yokluğu, kişisel gözlemlere bağlı kavramsallaştırma denemeleri, araştırmacıyı bazen keyfiliğe bazen de kullanışsız kalıp yargılara başvurmaya zorlamaktadır. Dindarlığın tanımındaki bu belirsizlikler, uygulama alanını da bir hayli sınırlamaktadır. Dinin incelenmesi, genellikle dinî inançlar, pratikler, ritüeller, bu ritüelleri gerçekleştirenler ve her bir dine özgü dinsel kurumlara odaklanmış vaziyettir. Ancak, din nerede biter, gündelik hayat nerede başlar? Modern gerçeklik teması içinde, bu bağlamda nelerin özgül olarak dinsel bir pratik, nelerin de gündelik pratik olduğunun nasıl bilinebileceği hâlâ açıklanmaya muhtaçtır. Dinsel dünya görüşü, çok kere inananların sınırlarını aşarak kültürün tüm öğelerine sızmaktadır. Hatta bu dünya görüşleri, inansın inanmaması veya şu ya da bu derecede dindar olsun, sıradan insanların gündelik yaşamlarını ve din dışı gibi görünen kavramlarını bile etkilemektedir (Delaney, 2001: 35, 36).

Çok yaygın olarak tekrarlanan dindarlık tanımları arasında yer alan öğeler, hemen hemen aynıdır ve bu tanımlarda genellikle bireyin dinî tutum ve davranışlarının gündelik yaşam dünyasındaki yansımalarına dikkat çekilmektedir. Örneğin, Hiemelfarb'ın tanımına göre, dindarlık, "bir kişinin mensubu olduğu dine ait ilgiler, inançlar veya faaliyetlerle meşgul olma düzeyi" iken, Roofta da bu kavram, "doğüstü ve/veya yüksek değerlere ilişkin bireyin inanç ve davranışlarının hem kurumsallaşmış hem de kurumsallaşmamış şekilleri"ni içermektedir (Yıldız, 2001: 23). Öyle ki, artık toplumun üzerinde uzlaşma sağladığı bütün dinsel tutum, davranış ve tecrübeler, ancak deneysel bir araştırmaya konu edilebildiği ölçüde dindarlığın bir ifadesi olarak kabul edilmekte ve incelenmektedir (Köktaş, 1993: 65). Sonuçta, dindarlık, bireyin dinsel yapıyla kurduğu bağlılık düzeyinin subjektif ifadesi olmaktadır.

Türkiye'de dindarlığı dinî hayatın parametreleri üzerinden ele alan çalışmalarda fiilî koşullar üzerine pek fazla durulmamakta; aksine, daha çok, dindarlığın veçheleri üzerinde yoğunlaşmaktadır.¹⁰ Yani dindarlığın belli bir formunu üreten koşullardan çok, fiilî bir durum olarak kabul edilen mevcut fotoğrafa odaklanılmaktadır. Bu zaviyede, dindarlık, pekâlâ ölçülebilmekte, araştıncının kişisel ve akademik perspektifine bağlı olarak, yeni bir dindarlık şablonu üretilmekte, hatta herhangi birinin ne düzeyde dindar olabileceğine ilişkin iddialı tespitlere bile yer verilebilmektedir. Onay'ın da gösterdiği gibi (2001: 440), dindarlık, artık "her bir ölçüğün kendine göre tanımladığı çerçevede kişilerin ne kadar dindar olduğunu gösteren bir ifade" olarak kalmaktadır. Oysa dindarlık, şu ve-

¹⁰ Burada akla gelmesi ve tartışılması gereken temel sorun dindarlığın bir ölçüme konu olup olmayacağıyla ilgili olmalıdır. Yani dindarlık nasıl keşfedilebilir? Nasıl değerlendirilebilir? Bu acaba yeni zamanların modern bir sorunu mudur? Yanı sıra, böyle bir aktivitenin pratikte öne çıkaracağı ne gibi kazanımlar, imkânlar söz konusudur. Ne yazık ki, ülkemizde ortaya konan çalışmaların çoğunda dindarlığın resmedilmesi konusundaki temel epistemolojik sorunlar çok kere göz ardı edilmekte veya bu soruyu karşılamaktan özenle kaçınılmaktadır. Oysa dindarlığın bir kategorik eylem alanı olarak keşfi, modern zamanların ürünüdür ve ancak dinin miadına ilişkin tartışmalara dikkat kesilerek yeterli bir anlama girişimi sağlanabilir. Çünkü günümüzde dindarlık kavramının entelektüel maliyeti dinin kaderine ilişkin polemik ve tartışmaları da içine almaktadır.

ya bu özelliklere sahip olsa da, belli tarihsel, ekonomik, siyasal ve tabii ki dinsel eğilimlerin bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Bugün dindarlığın kendine özgü biçimlerini ortaya çıkaran sosyo-kültürel damarlara esastan bir yaklaşımı önceleyen çalışmalara öncelikli olarak ihtiyaç duyulmaktadır. Yine de sonuçta Batı'dan koptarılan teknikler zihin açıcı ve yol gösterici olarak görülmekle birlikte, bunların toplumsal aidiyet ve akademik hassasiyetten uzak düşerek, fiilî durumu dışarıda bırakan bir yaklaşım içinde aynen kopyalanması eleştiriyi hak etmektedir. Dindarlığın bağımsız değişkenlerle kurulacak korelasyonu acaba dinî inanç veya pratiklerin elverişli ve çözümlenebilir bir envanterini bize sunabilir mi?¹¹ Bu bağlamda geliştirilen tutum ölçekleri ne düzeyde gerçeği yansıtabilir? Aynı dine inananların bile dindarlıklarını kişilik ve karakter farklılaşmaları nedeniyle değişik düzeylerde yansıtmaları her zaman geçerli olduğuna göre, buradan genel geçer bir tipolojiye nasıl ulaşılabilecektir? Belirtmek gerekir ki, Batı'da özellikle Kilise incelemeleri çerçevesinde sekülerleşme ve din ilişkilerinin ulaştığı düzey, bizde her zaman bir tartışma ve inceleme konusu olmak durumundadır (Uysal, 1995; Onay, 2001; Yıldız, 2001)¹². Gerçekte bu araştırmaları kışkırtan bir diğer gerekçe, değişik boyutlardaki dinsel belirtiler arasında var olan bağlantının ne olduğunun ve dinselliğin farklı derecelerinin hangi koşullarda ortaya çıktığının bilinmesinin, kültürün belki de en karmaşık ögesi olan din üzerine var olan bilgilerimizi genişletebileceğinin düşünülmesidir (Glock, 1982: 71).

Ülkemizde gerçekleştirilen dindarlık ölçüm çalışmalarında son zamanlarda daha çok Glock'un tipolojilerinden yararlanılmaktadır. Dindarlık araştırmalarında öne çıkan pek çok ismin yanı sıra, özellikle bizdeki araştırmalara yön vermesi ve etkilemesi açısından onun katkısı önemlidir. Glock'un yaptığı, dindarlığın yansıma biçimleri üzerine odaklanmaktadır. O, çeşitli dünya dinlerinin kabul edebileceği bir dindarlık ifadesi için değişik standartları dikkate alma çabasıdadır. Glock'a göre, dindarlığın çeşitli tezahürleri, böylelikle bu boyutlar-

¹¹ Glock'un da gösterdiği gibi (1998: 252), "birey ve onun dini araştırılmak istendiğinde, din fenomeninin kavramsal olarak nasıl ifade edilebileceğine ve insanların dinî yönelimlerinin görünüşlerinin nasıl sınıflandırılacağına karar vermek gibi zor bir görevle karşı karşıya kalınmaktadır". Bu bağlamda Acar, Yıldırım ve Ergene (1996: 55), araştırmalarında dinin insan davranışları üzerinde yaş ilerledikçe etkisini artırdığı, düşük sosyo-ekonomik düzeyde kendisini dindar olarak algılayan bireylerin davranışları üzerinde daha çok belirleyici olduğu, kadınlara kıyasla erkeklerin dindar veya dindar olmama yönünde daha radikal bir tutum içinde olabildikleri ve eğitim düzeyi yükseldikçe dindarlık düzeyinde bir artışın söz konusu olduğu sonucuna ulaşırken, Çarkoğlu ve Toprak da (2000), eğitim ile dindarlık, muhafazakârlık ve çağdaş değerlere yakınlık arasında doğrudan bir ilişkiye ulaşamadıklarını belirtmektedirler. Onlara göre, eğitim düzeyi arttıkça dindarlık ve muhafazakârlık azalmakta, buna karşılık çağdaş değerler daha önem kazanmaktadır.

¹² Bu nedenle dindarlık bir de bu boyutlardan ayrı olarak bireyin gündelik yaşamını ne düzeyde etkilediği açısından ele alınmalıdır. Bu açıdan bakıldığında da, bir yandan dindarlık-suç ilişkileri veya intiharla dindarlık arasındaki bağıntılara dikkat edilirken bir yandan da mutluluk kazanımı veya kaybı konusunda dindarlığın etkileri üzerinde durulmaktadır. Dolayısıyla dindarlığın gündelik yaşam bölümlerindeki fonksiyonelliği de farklı bir inceleme alanı olarak dikkat çekmektedir (Stack, 2001: Halife, 1994). Örneğin, Hallahmi ve Argyle (2001: 187) çalışmalarında dindarlığın göstergelerinin insanların hayatına belirleyici hatta bazı durumlarda çok güçlü etkisinin olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Onlara göre dindarlık; mutluluk, sağlık, ruh sağlığı, intihar, özgeci filler ve cinsel tutumları etkilemektedir.

dan birine rahatlıkla bağlanabilecektir (1998: 254). Bunlar, dinî tecrübe boyutu (*experiential dimension*), ayinsel boyut (*ritualistic dimension*), ideolojik boyut (*ideological dimension*), bilgi boyutu (*intellectual dimension*) ve dinî kanaatlerin etkileme boyutu (*conze quential dimension*) olmak üzere beş boyuttan ibarettir. Böylece Glock'un genel olarak deneyimsel, törensel, ideolojik, entelektüel ve yargısal boyutlara ağırlık veren dindarlık formları, mevcut araştırmalarda daha fazla yönlendirici ve belirleyici bir konumda olmuştur.

Geleneksel Dindarlık

Modernliğin gündelik hayatın örüntülerini yeniden üreten doğası, dindarlık algısını da kökten değiştirmiştir. Bireyle Tanrı arasındaki ilişkinin yine ancak Tanrı tarafından bilinebileceğine ilişkin geleneksel kabuller zayıflamış, artık dinsellik de dindarlık da pozitif araştırmaların konusu olmaya başlamıştır. Sonuçta ampirik aktiviteler yardımıyla yine modern tasavvurun gözlem ve kabulüne açık bir dindarlık oranının tespit edilebileceği varsayılmıştır. Bu anlamda gerçek dindarın kim olduğuna ilişkin kanaatler, sekülerleşme sorunlarının yarattığı bir perspektif içinde yeniden tanımlanarak incelemeye alınmaktadır.

Modernlik öncesi geleneksel toplumların en belirgin özelliklerinden biri, sembolik bütünleşmelerin din yoluyla gerçekleştirilmesidir. Modernizasyonun gerçekleşmesiyle birlikte bu bütünlük, önemli ölçüde birtakım tehlikelere maruz kalmış, çoğu zaman bu durum daha belirgin ve dramatik biçimlerde kendini hissettirmiştir. Aslında modern toplumsal yaşamdaki yapıların çoğunda din, günlük yaşam üzerinde yaygın bir etki sağlamasına izin verilmeyecek şekilde, açık bir uyumsuzlukla gündeme getirilmektedir (Subaşı, 2001: 245). Tabiri caizse, artık bir insanı tam anlamıyla Müslüman yapanın ne olduğu konusundaki görüşlerin bile sureti değişmekte, hatta değişmeye de devam etmektedir (Geertz, 2001: 759). Örneğin, İslam söz konusu olduğunda, bu dinin bütünsel bir dünya tasarımına sahip olmaksızın sınırlı olmaksızın dinsel olanla olmayan arasındaki temas noktalarına ilişkin tartışmalara yön vermektedir.¹³ Böylece, her zaman için geçerli bir dindarlık tipolojisi, türlü değişkenler sürekli olarak dikkate alındığında, kuşkusuz, imkânsız sayılmalıdır. Yine de hangi sosyal zemine mensup olursa olsun, belli ki, ortalama bir dindarlık şablonunu genel geçer kabul edebileceğimiz bir çerçeveye her zaman ihtiyacımız vardır.¹⁴

¹³ Nihayet dindarlığın boyutlarını ele alan çalışmaların da gösterdiği gibi, bu çeşitlilik çok kere mevcut problemin sınırlarını da genişletmektedir. Hangi dinî düğünün dindarlığın esas elemanı olarak görüldüğünden, dindarlığın çeşitli tezahürlerinin birbirlerinden bütünüyle bağımsız olup olmayacağına kadar bir dizi sorun dikkat çekicidir. Yani sıra, dinin araştırılan her özel yönü de sonuçta, dindarlığın diğer ifade şekilleriyle geniş ilişkiler bağlamında pek fazla ele alınmamıştır. Hatta aynı şekilde belli bir tarzda kendini gösteren dindarlığın başka şekillerde ifadesini bulan dindarlıklarla ilişkisinin olup olmayacağı sorusu da pek az sorulmaktadır (Glock, 1998: 253, 256).

¹⁴ Örneğin Aydın'a göre (1987: 256) böyle bir ihtiyaçtan hareket edildiğinde gerçek dindar, "hayatın olgu, ahlak ve inanç boyutlarını birlikte gören ve yaşayan insan" olarak tanımlanabilmektedir.

İslami dindarlık tipolojisi, öteden beri formüle edildiği gibi *itikât, ibadet ve ahlak* boyutlarında ele alınmakta ve bu üç boyutun kendi içindeki tutarlı bileşiminin tipik dindarlık veçhelerini ortaya koyacak nitelikte olduğu varsayılmaktadır (Gazâlî, 1990 I/229; Akseki, 1983)¹⁵. Çünkü İslam, dinsel kurallara bağlanmış bir hayat içerisinde (*fıkıh*), topluma ve gündelik hayatın akışına ilişkin ayrıntılar konusunda, son derece etkin olma eğilimi taşımaktadır. Böylece İslam kişisel veya ailevi olanla sınırlı olmaksızın, toplumsal davranışları da kapsayan geniş bir alanda kapsamlı ve ayrıntılı kurallara işlerlik kazandırmıştır (Mensching, 1994: 91-92; Ülgener, 1981: 49-72; Turan, 1993: 40; Fuller, Lesser, 1996: 102; Mert, 1994: 30). O hâlde, İslam'ın her şeyden önce, gündelik hayata etki eden, dolayısıyla, belirgin bir toplumsal ilişki modeli içeren özelliklerine dikkat etmek gerekir. Giyim kuşamdan cinsel göreneklere, ekonomik konulardan bilim ve sanata, doğumdan ölüm olayına kadar birçok konuda İslam'ın kapsayıcı ve emredici normatif düzenlemelerinden söz etmek mümkündür (Sanbay, 1994: 189). İslamiyet'in her şeyi kapsayan, yaşamın her yanını dinsel görüş içinde gören bir 'din' olarak varlığı, hem bütünlüğü içindeki yaşam alanları hem de içeriğinin kapsamı açısından diğer dinlerden ve uygarlıklardan ayrılan, kendi türüne özgü inançlara dayalı bir ağ yaratmaktadır. Bu durumda, hayatın her yanı, dinin koşulsuz ilkeleriyle ilişkili görülmektedir (kelam, ahlak, fıkıh). İslam'ın dünyaya yönelik bir din olmasından dolayı da, davranışların kendisine uyumlu bir çerçevede ortaya konulması gerekmektedir (Berkes, 1985: 52; Mardin, 1992: 34; Güngör, 1983: 58; Turner, 1991: 153). O hâlde, din olarak İslam'ın günümüz dünyasında yaygın olan formlarını, dinselliğin gündelik hayattaki dönüşümünü takip ederek ele almak mümkündür.

Osmanlı toplumsal yapısında dinsellik, değişik formların tezahür alanıdır. Geleneksel bağlamda gündelik olanın tamamını dinsel bir tutum içinde ele almak ve hayatı da dinselliğin bütünlüklü bir alanına bağlı olarak algılamak, aslında söz konusu yaşam tarzının olmazsa olmaz şartları arasında yer almaktadır. Bu meyanda, zaman algısından eğlence tüketimine, manevi deneyimlerden savaş stratejilerinin tayinine kadar varan geniş bir düzlemde, dinselliğin gücünden cesaret alan bir 'hayatı kutsallaştırma' faaliyeti sürekli devrededir. Çünkü gelenekte, hayatın kendisi bizatihi dinseldir. Sosyolojik açıdan, dinsellikle birlikte ortaya çıkan hukuki incelemeleri ve ahlaki imajlardan bağımsız olarak hayatın akışına katılan ayrıntıları, gündelik hayatı dinselleştiren temel elemanlar şeklinde görmek mümkündür.¹⁶ Bu ya-

¹⁵ Halife'ye göre de (1994: 12-13) İslam'da dindarlık, "geniş inanç ve uygulama şekillerini kapsayan çok boyutlu bir kavram olduğu ve kişinin ideal ve davranışlarının birbirine bağlı bulunduğu faraziyesine dayandığı için, genel anlamda birbiriyle ilişkili iki açıdan ifade edilebilmektedir: 1. Ferdin, kainatın Yaradan'ı ve ibadet edilmeye layık olan Allah'a eksiksiz ve samimi inancını ve O'nun meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, kıyamet gününe ve ahirete olan inancını gösteren inanç boyutu (bâtuni/kalbî boyut); 2. Allah'ın emirlerine eksiksiz bir itaat ve teslimiyet ile Allah'ın yasakladığı hareketler ve davranışlardan kaçınma yoluyla, inananın günlük davranışlarının ve faaliyetlerinin yansıtıldığı dindarlığın davranış boyutu (zahiri/amelî boyut)."

¹⁶ Dinsellik, dine bağlı bir yaşantı örgütlenmesinin derece ve yoğunluğunu belirlemede kullanılan bir kavramdır. Dindarlığın psiko-sosyal etkileri, bireysel düzlemde dinin, hayatı kontrol hâlinde

pılar, insan ilişkilerinden doğayla kurulan ilişkilere, günlük hayatın tüketiminden ölüm ve kader gibi konuların yarattığı düşünsel tartışmalara kadar çeşitlilik gösteren bir zihniyet dünyasına işaret etmektedir. Ne var ki, bu bütünlüklü görüntü, modern çağda parçalanmıştır. Bu sarsıntı, geleneksel olandan ciddi bir kopuşu ürettiği gibi, günlük hayattaki mevcut dinsellik formlarının kuşatıcı iddialarını da sıkı bir tartışmaya açmıştır. Dinin görünürlüğü hissedilir bir zayıflamaya maruz bırakılmış, nihayet bu görüntülerin her zaman için aynı ton ve biçime sahip olduğunu düşünmek giderek daha da zorlaşmıştır.

Dindarlığın gündelik hayat içindeki tezahürleri, başta *devlet İslamı* olmak üzere, *halk İslamı*, *medrese-İslamı* ve *tekke İslamı* gibi sosyolojik düzeyde farklı referans silsilelerine sahiptir. Sözü edilen inanç ve tutumların yansıttığı dindarlık biçimleri, Cumhuriyet Türkiye'sine bu çeşitliliği miras olarak aktarmıştır. Ancak, modernleşme süreci, dinin konumundaki değişimi hem Müslüman birey hem de devletin refleksleri açısından neredeyse yeniden kodlamıştır. Bu çerçevede, yönetimin laiklik tercihi, dinin de laik bir evren içinde yeniden algılanmasının imkânlarını üretmeye hazır olmuştur. Öte yandan, İslam söz konusu olduğunda da, onu laik bir projeye dahil etmek genellikle sorunlar yaratmıştır; ancak, modern devlet bu isteğindeki kararlılığından aslâ vazgeçmemiştir.

Sınırlılık)lar: Cumhuriyet Dindarlığı

Modern Cumhuriyet'in İslam hakkındaki eğilimi, siyasal düzeyde köktenci bir tutumu yansıtır. Bu niyete bağlı olarak, yeni Türkiye'nin dinsellik vurgusu içinde,

bulandıran gücünün sınırlarını göstermesi açısından dikkat çekicidir. Böylece dindarlığın dinî inanç, ibadet, dinî tecrübe, dinî bilgi ve dinî etkileme gibi kategoriler içinde kendini ifade etme imkânı bulduğu görülmektedir (Glock, 1998: 252-274; Köktaş, 1993: 53-58). Dinselliğin gündelik hayatın modern gramerine bağlı olarak belli bir değişim sürecine girmesi, hatta bu süreç içinde dinin de yeniden tanımlanıp okunması söz konusudur. Böylece dinsellik, dinin bireysel ve toplumsal düzeydeki yeni tezahürlerini de ifade edecektir. Bilindiği gibi, her din bir teolojik yapıya ve bu yapıyı koruyan bir halkaya, yani ibadetler toplamına sahiptir. Dinsellik, bu inanç ve ibadet ekseninden hareketle sosyal hayata yansıyacaktır. Hatta dinî hayat da, söz konusu bu toplamın tipik bir bileşkesinden başka bir şey değildir. Burada önemli olan, herhangi bir dinin hangi teolojik veya fiilî görüntülere sahip olduğu değil, aksine bu bağdaşık unsurların toplumsal alana yaydığı etkinin varsa ne gibi işaret, im ve göstergelerle kendine bir yaşama alanı bulabildiğidir. Dinsellikte, kişilerin dinî tutum ve davranışlarını tek tek özetleyen dindarlıklardan da öteye gidilerek elde edilebilecek genel bir anlam dünyasına vurgu yapılmaktadır. Nitekim günlük yaşam stratejileri içinde dine atfedilen emir ve yasaklara bireysel düzlemde uyulmakta, öte yandan da din, toplumsal yaşamın merkezine konularak gündelik hayat denetlenmektedir. Buradaki kontrolün din merkezli olacağına kuşku yoktur. Bu bağlamda dinsellik, gündelik hayatın toplumsal evreninde oluşan daha genel bir katılımı da öne çıkarmaktadır. Böylelikle dinin ve dindarlığın, biri Tanrı-insan diğeri de insan-Tanrı ilişkisi içinde somutlaşan pratiklerinden söz edilebilirken; dinsellikte, toplumsal yapının gündelik hayata sızan ve onun evrenini oluşturan bir atmosferine vurgu yapılmaktadır. Kuşkusuz bu görüntü ne tek tek bireylerden ne de devletin açık veya örtülü siyasal düzeydeki din politikalarından doğan bir durumdur. Aksine o, bütün bunların etkilerini aslâ göz ardı etmeksizin gündelik hayatın aktörleri arasında içselleştirilen bir davranış, eylem ve bütün bunların bir sonucu olarak da kültür ifadesi şeklinde anlaşılmalıdır. Böylece dinsellik, toplumsal görüntü içinde, kişilerin, özel hayatlarındaki eğilimlerinden kamusal hayatta oluşturdukları imajlarına kadar somutlaşan zihniyetlerini, bir süreklilik içinde, mevcut değişkenlerden de bağımsız olmaksızın, zaman ve mekân çerçevesinde gündelik hayata yansıtan birer ayna konumuna sahip olmaktadır (Subaşı, 2001: 250).

din ve devletin iktidar alanları yeniden tanzim edilmiştir (Jäschke, 1972). Laikliğin dini gündelik hayatın politik evreninden koparmayı önceleyen söylemi içinde Türk modernliği de gerekli ayırıştırılmaya sık sık yeni düzenlemelerle yer vermek durumundadır. Bu nedenle, politik bir talepkârlığa dönüşebileceği endişesi taşınarak, dinsel eğilim ve güçlerin devletin denetim mekanizmasının içine çekilmesi amaçlanmıştır. Böylece, dine merkezî bir otonomi sağlayan Osmanlı dinselliğinin, yerini kamusal özel arasındaki gelgitlerle biçimlenen yeni bir dindarlık formuna bırakacağı düşünülmüştür. Gerçi böyle bir özel dindarlık biçimi, onu benimseyen bireyler için 'gerçek' olabilir; fakat bu tarzı besleyen dinin, "herkesi bağlayıcı yüce mânâlara sahip" bir dünyayı inşâ etme şeklindeki klasik görevini yerine getirip getirmediği (Berger, 1993: 195) bugün yeterince tartışılmış değildir.

Türkiye'nin modernleşme tarihinde uygulamaya konulan laiklik programı, sonuçta geleneksel toplumun İslami ağırlıklı değerler sistemini sarsmış, hatta bu sarsıntısının azaltulmasını sağlayacak köklü tedbirler bizzat devlet tarafından alınmadığından dolayı da gündelik hayat, çok kere kitlesel düzeydeki gerilim ve problemlerin tezahür alanı olmuştur (Toprak, t.y.: 390). Türkiye'de yapılan din araştırmalarının çoğunda İslam'ın sosyolojik dinamiğini yok sayma veya onu sık sık göz ardı etme eğiliminden kaynaklanan bir metodik tercihe bağlı olarak, çok kere dinin rolünü net bir şekilde belirleme konusunda akademik düzeyde bile bir meşruiyet sorunu yaşanmaktadır. Oysa ki, İslamiyet bir yandan zihniyetimizin bir parçası, yumuşak bir ideoloji olarak gündelik yaşam pratiklerimize sinerken (Mardin, 1986), bir yandan da her zaman kimlik, köken ve toplumsal düzenin ele alındığı en kapsamlı temel bağlamı yansıtmaktadır (Delaney, 2001: 327). Hatta o, rahatlıkla gündelik bir bilgiye dönüşmektedir.¹⁷ Buna rağmen, yine de, İslam'a çok kere devletin önyak olduğu gelişmeler veya yapısal dönüşüm stratejilerine odaklanmış bir inceleme alanı içinde bakılmakta ve özellikle onun toplum katında ürettiği anlam ağı sürekli ihmal edilmektedir. Bu durum da, Türk laikliğinin değerlerle eylemlerin sabit bir bileşimi olmayı başardığından söz etmeyi imkânsız kılmaktadır (Lindisfarne, 2002: 78; Mardin, 1986: III). Hatta ortaya çıkan sonuçlar, bu nedenle olsa gerek, ne sıkı laiklik yanlılarının arzu ve hedeflerini tatmin edebilmekte; ne de dinsel talepleri derinlemesine seslendiren çevrelerin hoşlandığı bir model olabilmektedir. Hatta Türkiye'ye özgü laiklik uygulamalarının her iki tarafın hüsnuna maruz kaldığına bile sık sık tanık olunabilmektedir (Sezen, 1997: 298).

Cumhuriyet'in ilk yıllarında dinsel, merkezî otoritenin temel olmaktan çıkarılmış; hatta bununla da yetinilmemiş, tarikatların yasaklanması, türbelerin ka-

¹⁷ Parker'in de vurguladığı gibi (2000: 70), "gündelik bilgi, dışsallaşma, nesneleşme ve içselleştirme süreçleri tarafından sürekli olarak üretilmekte ve sosyal temsillere, sağduyuya, bilgi stoklarına sinerek, insanlar tarafından paylaşılır hâle gelmektedir. Gündelik bilginin süregiden inşasında, yeni olanın (aşına olmayanın) yarattığı krizin aşılması ve yeni olanın aşına hâle gelmesi, sosyal temsiller yoluyla mümkün olmaktadır. Söz birliği evreninde dağılan sosyal temsiller, sağduyu veya ideoloji gibi söz birliği evreninde bulunan ve gündelik dile sinmiş amorf yapılar kadar, uzmanlar tarafından üretilen bilginin, iletişim yoluyla yayılması sonucu ortaya çıkmaktadır."

patılması ve geleneksel giysilerin yasadsışı ilan edilmesiyle de, en azından halk arasında yaşadığı biçimiyle İslam'ın gündelik hayattaki görünür kurumsal temelini çözülmesi amaçlanmıştır. Türkiye, hem 'epistemolojik kopuşu'yla ulaştığı bu özgül deneyimi yüzünden hem de geleneksel tanımlarıyla Batılı eğilimler arasında radikal bir kesinti gerçekleştirdiği için, bir istisna oluşturmuştur (Göle, 1998: 75-76). Artık Batılılaşma sadece bir uygarlık değişimi olmakla sınırlı sayılmamalıdır. Batılılaşma, hayatın her alanı gibi gündelik hayatı da temelden değiştirici niteliktedir; hatta bunun en önemli göstergeleri her düzeyde görülmektedir. Burada, belli bir hayat anlayışı ve dünya görüşünün düzenlendiği bir değerler hiyerarşisine göre yaşamını düzenleyen toplumun, alışık olduğundan çok farklı bir değerler hiyerarşisine geçmesi söz konusudur. Öyle ki, artık toplumun kendi manevi haritasını kaybetmesi bile gündeme gelmiştir (Belge, t.y.: 838).

Gerçekten de Türkiye, bu dönüşümüyle, sanki geleneksel hayat biçimini kuşatan 'din'den, gelenek bağlamında somutlaşan ve onun tarihle bağlılığını gösteren her tür 'eski düşünce' ve 'tahayyülât'tan kopmayı talep etmiştir. Nihayet Türk toplumu, toplumsal dinamiklerin de belirleyiciliğiyle kendisini ciddi bir değişim sürecinin içinde bulmuştur. Son tahlilde 'ilerleme' ve 'modernleşme' şeklindeki popüler bir argümanın, ancak Batılılaşma projesini eyleme dönüştürmekle gerçekleştirilebileceğine dair bir evren imali, radikal bir değişme talebinin önünü açmıştır. Bu ise, laiklik ve sekülerliğin toplum yaşamının egemen bir tarzı olarak ortaya çıkmasını ve bu kontekst içinde tanımlanamayan bir dinin de kamusal alandan çekilmesini gerektirmiştir. Söz konusu süreç içinde, dinin genel anlamına mı, yoksa tarihsel mirasına mı tepki gösterildiği konusu, Türk toplumunun gündelik hayat organizasyonu etrafında odaklaşıldığında bir belirsizlik içinde durmaktadır. Nitekim Türkiye'nin resmî söylemi içinde dinin tanımlanmış bir versiyonuna bile ihtiyatlı bir yaklaşım söz konusudur. Öte yandan bütün bunlara karşın, dinin, yeni konum ve rollerinin üretilmesine ihtiyaç duyulduğu da bilinen bir gerçektir. Sık tekrarlanan reform talepleri, dinin yeniden tasvirine ilişkin olarak belli aralıklarla nükseden eğilimler, bunun bir yansıması olarak okunabilir (Jäschke, 1972). Dinselliğin gündelik hayattaki görünümünü ortadan kaldırmaya yönelik bir dizi modern yaptırım talebinin, gerçekte daha çok sekülerlik evreninde bir yaşam biçimini hedeflediğinde şüphe yoktur. Çünkü inançlardaki değişimlerin ancak gündelik hayatın evreninde gerçekleştirilecek oluşumların bir sonucu olarak sağlanabileceğine olan güven tamdır. Dinsel parametreler de bizzat bu dönüşümlerde kendini gizlemektedir (Kolakowski, 1999: 98).

Günümüzde pek çok alanda dinsel değerlerle modern değerler arasında bir gerginliğin varlığından söz edilmekte; toplumun içselleştirmeye çalıştığı değerlerle dinsel değerler arasında, bir kopuşma ve zıtlığın varlığı sürekli olarak dile getirilmektedir. Geleneksel yapılarda toplumsal yaşantıya anlam kazandırmakla kalmayıp, yanı sıra, ne yapılması gerektiğine ait direktifler de vererek, kişinin davranış ve vaziyet alışını üzerinde büyük etki sahibi olan dinin (Yüce-

kök, 1997: 14), modern toplumlarda taşıdığı rolün bir dönüşüme uğradığı artık açıkça görülmektedir. Günümüzde dinin özel alana doğru çekilmek istenmesinden daha sık söz edilmektedir. Hatta dışa vurulan dinsel görüntü ve imajların bile, çoğunlukla özel alana sıkıştırılmış bir dinseliliğin tepkisel bir yansıması olduğu düşünülebilir. Modernliğin pozitivist kurguya ağırlık veren dünyası içinde din de kendini yeni sunumlara mahkum hissetmekte, hatta çok kere pozitivist temayüllerle kendini yeniden biçimlendirmek zorunda kalmaktadır. Bu bağlamda modern dinî söylemin içeriğine sızmış pozitivist bir eğilimden söz etmek bile her zaman mümkündür (Arslan, 1992). Hatta bazen de dine ve kutsala olan ihtiyaç, benzer kalıplara başvurulularak, laik arzu ve eylemleri kutsayan veya kendi manevi anlamlarını boşaltan ânlik tatminlerde bir derinlik arayışına girilerek elde edilmeye çalışılmaktadır. Son tahlilde, dinsel dünyanın mensupları da, geçmişe özgü kategorileri terk ederek modern yaşantı taleplerinin ulaştığı imkânlar içinde kendi işlevsel rollerini artırma arayışına girişmekte ve dahası, yeni açıklamalara duyulan ihtiyaç içinde de işlevsel bir yorum zenginliğine ulaşılmaktadır. Aslında bütün bu değişmelerle beraber, verili kategoriler de yerlerinden olmakta ve dinin kapsamı, anlam yönünden yeni etkileşim düzenlerine bilinçli veya bilinçsizce uymaktadır (Kıray, 1982: 76).

Modern Türkiye'de hayatın akışına yapılan fiili müdahale ve buna bağlı olarak da hayatı yeniden temellendirme çabası, Batılılaşmanın siyasi/ideolojik formülasyonu içinde yer alan bir dizi arzu ve niyetin sonucu olarak gerçekleşmektedir (Subaşı, 2000). Toprak'a göre (t.y.: 389) Cumhuriyet'in ilk yıllarındaki devrimlerin çoğu, yapısal değişiklikler yerine Türk toplumundaki değerler sistemini değiştirmeye yöneliktir. Kemalist devrimin ana amacı, modern bir devlet yaratmaktır; fakat bu modern devletin tanımlanması, devrimin yarı-ideolojisi denilebilecek Batılılaşma kavramına dayanarak gerçekleşecektir. Bu yarı-ideoloji, Kemalist devrimlerin yönünü ve sınırlarını belirleyici olmuştur. Öyle ki, milliyetçilik kavramı bile millî bir konum yerine Batılı bir konum içinde anlaşılmıştır. Çarkoğlu ve Toprak'ın da gösterdiği gibi (2000: 1-2), "Cumhuriyet'in kurucuları için İslamiyet özel alana indirgenmesi gereken ve kişisel yaşamla sınırlı bir inanç sistemidir. Örgütlenerek kamu alanında etkin bir rol oynamasına izin verilmeyecektir." Bu bağlamda laisizm, din ile siyaset arasında kesin bir ayırım yapmakla kalmamış; ayrıca, dinin, toplumda sınırlı bir rol oynadığını savunan bir doktrin olarak da ağırlıklı bir değer ve anlam kazanmıştır. Laikleşme ise, bireyin denetleyemediği faktörlerin bir sonucu olarak meydana gelen ve böylece dinî kurum ve uygulamaların toplumdaki diğer etkinlik alanlarından farklılaştırıldığı bir sosyolojik süreç biçiminde algılanmıştır. Bu süreçte dinin; aile hayatı, eğitim, ekonomi ve siyasal hayattan ayrı tutulması ve esas olarak bireyin vicdanında yer bulan ayrı bir kurum hâline getirilmesine dikkat edilmiştir (Özdoğan, 1998: 21). Dinin özel alana doğru bu şekildeki çekilişi, modern ekonomik ve politik kurumların yüksek derecede rasyonel düzenlerinin korunabilmesi

için, tamamen işlevsel bir durum olarak değerlendirilebilir (Berger, 1993: 196). Ne var ki, ihtiyaçlara göre ayar yapılabilecek bir aksesuar şeklinde algılandığı anlaşılan din de (Vergin, 1998: 61), çok kere bu tahayyülü yerle bir eden yapısal özellikleriyle dikkat çekmeye devam edecek gibi görünmektedir.

Rasyonel ve kutsal olmayan devlet de, sonuçta, özel yaşam alanına geriletilen din karşısında etkinliğini artıracak ve özellikle kamusal hayatta daha belirgin bir şekilde ele geçirdiği araçlarla hayata egemen olmanın yollarını arayacaktır. Sekülerleşme de bu bağlamda, gündelik hayatta kendini teşhir eden bir siyasetin ürünü olarak dikkat çekmiştir. Görünürlük arzusunun doğal bir sonucu olarak din de, mutlak değişim düşüncesi doğrultusunda değerlendirilmeye alınmıştır. Bu bağlama dahil olacak şekilde, Türk reformcular, cemaate dayalı bir gündelik-toplumsal hayata alternatif getirmek yerine, bu hayatı yıkmayı daha tercih edilebilir bulmuş olmalıdırlar (Keyder, 1989: 100; Mardin, 1986: 110). Burada Türkiye, İslami ağırlıkların Avrupalılaşmak için yapılan tasarruflarla hiçbir yerde olmadığı kadar iç içe geçtiği bir örnek ülke durumundadır (Arkoun, 1999: 38). Amaç, hayatın seküler bir tarzda yeniden inşa edilmesidir; ancak, burada vurgulanan, dinselliğin dönüşümüdür ki, bu da, modern olanla İslam'ın bir karşıtlık içinde olmaksızın buluşturulmasının mümkün bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Yine burada asıl şaşırtıcı olan, politik ve idari onca tedbire rağmen, gündelik hayattaki dinsellik taleplerinin yaygınlaşma potansiyeline hâlâ sahip olabilesidir. Dinselliğin ortaya çıkışının modern, laik ve seküler bir evren içinde mümkün olmasında, onun, köklü bir gelenek ve tarihsel maliyeti yüksek bir topluma sahip olmasının etkisini göz ardı etmemek gerekir. Son tahlilde İslam'ın bir din olarak varlığını hem modernleşmeyle beraber, hem de modernleşmeye rağmen koruyabilmesi söz konusudur (Aktay, 1999: 65).

Tarihsellik bağlamı içinde dinler, modern olanla geleneksel olan arasında dinseliliği yeni ilişkiler içinde, hayatın aktif bir alanı hâline getirmektedir. Dinsellik bütün çeşitlilikleriyle aile ortamından kamusal hayata, düşünceden eyleme kadar hemen her çizgide şaşırtıcı bir değişiklik geçirmiş gibi görünse de, varlığını sürdürmekte ısrarlıdır. Belki de dinin zayıfladığının açıkça iddia edildiği durumlarda bile, dinseliliğin geleneksel, ahlaki ve âdetlere bağlı ilkeler içindeki görüntüleriyle yaşamını sürdürmesi söz konusudur. Dinin siyasal düzlemdeki geri çekilişi veya kamusal hayattan kendisine el çektirilişi, aslında dinseliliğin de benzer şekilde yok olacağı anlamına gelmemektedir. Aksine, dinseliliğin, kendini daha derin bir kalıcılık içinde ve dinin yeniden kavranmasını kolaylaştıracak bir şekilde, gündelik hayatta taşımayı sürdürmekte azimli olduğu görülmektedir. Öte yandan hayatının tamamını bütünleştirmeyi amaçlayan çağdaş insan, yaptığı işlere dinsel bir anlam verme hususunda bütün çeldirici unsurlara rağmen, dinselleştirme gereksiniminden kendini soyutlayamamaktadır. Dinseliliğin gündelik hayat içindeki göstergeleri bu bağlamda önem kazanmış ve söz konusu işaretler özellikle Türkiye'nin Batılılaşma hedeflerine yönelik olarak, çok kere sorunlu bir şekil almıştır.

Gündelik Hayatın Dönüşümü

Türkiye'nin modernleşme tarihinde gündelik hayatın dönüştürülmesi, bu amaç içinde bir dizi faaliyet aracılığıyla sürdürülmüş, sekülerliğin dinselliğin görüntüleriyle sık sık karşı karşıya geldiği toplumsal evrende, gündelik hayatın yapının da din gibi açıkça değişime uğramıştır. Böylece, hızlı bir toplumsal değişime maruz kalan Türk toplumu içerisinde, bir yandan geleneksel din, dinî kültür ve dindarlık formları belli bir sarsıntı geçirip yeni arayışlara sürüklenirken, öte yandan da toplumsal değişim ve arayış ortamı, geleneksel dindarlık formlarının, yerine göre nisbî bir canlanışıyla da karakterize olmayı sürdürmüştür (Günay, 1998: 57; Vergin, 2000).

Eğitim ve öğretimin çağdaşlaştırılması laikliğe verilen özellikli bir ağırlıkla ancak gerçekleşebilmiştir. Yeni kuşak modern vatandaşların dinselliğe olan ilgilerinin çok kere yeni tanımlanmış bir din analizinden beslendiği açıktır. Günümüz dünyasında daha çok vicdani bir olgu olarak anlaşılan dinin işlevsel rolleri, kendine özgü yeni formatıyla da belirleyici olmaya her zaman devam etmiştir. Bugün dinin görüntülerinde ortaya çıkan sınırlamalar, aslında dinsel evrenin kendi kademeleriyle değil, onun dışındaki öğelerle ilişkilendirilebilir. Geleneksel anlamda var olan ve gücünü değişik organik ilişkilere bağlı kalarak sürdüren mücessem dinin hiyerarşik örgütlenmesi bugün pek çok noktadan parçalanmış olsa da, varlığı hâlâ dikkat çekicidir ve işlevselliğini sürdürücü niteliklerin hiçbirinden vazgeçmeye niyetli gözükmemektedir (Subaşı, 2002: 248). Artık vicdanlara hasredilen bu dinin kamusal hayatta kendine meşru bir yer bulamayacağına ilişkin varsayımlar hızla popülerleşse de, yine de bireyler kendi grup davranışlarını bu stratejiyi yadsıyarak sürdürme eğilimindedirler. Ne var ki, 1950'lerde Reed'in (1995: 124), "Müslümanların bu yeni dindarlığı nereye gidecek?" sorusunu sorarken dile getirdiği belirsizliğin bugün ortadan kalkmış olabileceğini düşünmek imkânsızdır. Rotanın hâlâ belli bir istikamet havası vermediğini belirtmek gerekir.

Türk modernleşmesinin enerjik serüvenine damgasını vuran söz konusu yön arayışları ve bunun pratik yansıması sayılabilecek uygulamalar içinde gündelik hayatın dönüştürülmesi projesi, öncelikli olarak din ve buna bağlı değerler dünyasını, aktör ve onun eylem alanlarını yeniden tanzim etmiştir. Artık dünyevileşme sürecinin geleneksel dinî içerikler ve onları biçimlendiren kurumlar için ne anlam ifade ettiği sorusu anlamlı bir değer kazanmaya başlamıştır (Berger, 1993: 185). Bu bağlamda dindar ve dindarlığın tipolojisi de yeniden oluşacaktır. Modernleşmenin başat unsurları arasında yer alan Batılılaşma çabası da ülkemiz dinsel gerçekliğinin öteden beri sahip olduğu referans sistemini dönüştürmüştür. Bu gelişmeye bağlı olarak, dindarın sosyal temsilinde de bir değişikliğin var olduğu inkâr edilemez. Modernliğin inanç ve bilgi kollarında yarattığı sarsıntı ve söz konusu oluşumların ürettiği din algısı, dindarlığı yeni değişkenler ve yeni belirleyiciler ekseninde farklılaştırmıştır. Bugün köy-kent, zengin-fakir, genç-yaşlı ayrışmasına, yeni gerilim noktaları ve çelişkiler katılmaktadır. Bireysel özelliklerin inşâ ettiği dindarlık öğeleri bir yana bırakılacak olursa, artık bizatihi eğitim, pozitif dünyayla iletişim, globalleşmenin inşâ ettiği postmodern çoğulculuk ekse-

ninde ortaya çıkan yeni dindarlık tipolojileri iyice belirginlik kazanmaktadır. İbadet alışkanlıklarından kişisel davranış ve tutumlara, aile içi yaşam örüntülerinden kamu düzeni içindeki görüntülere kadar davranış temelinde pek çok farklılık, artık daha da somut bir vurguya sahip olmaktadır.¹⁸ Bu durum Glock'un belirttiği şekilde (1982: 59), din hayatında gelişen bir laikleşme biçimi olarak da tanımlanabilir. Artık varlığını epistemolojik düzeydeki yeni soruların muhatabı olarak korumaya çalışan İslam da, Türkiye'nin fiilî gerçekliği içinde esaslı çelişki ve gerilemelerle kaçınılmaz bir şekilde yüz yüze gelecektir.

Dindarlığın özel hayata ilişkin bir deneyim olduğu yönündeki genel-geçer kanaatler artık sorgusuz bir şekilde kabul edilmektedir. Bireyin öz(n)el hayatına ilişkin dinsel veriler, dinin genel vizyonundan ayrıştırılarak daraltılmıştır. Bunda laikliğin gündelik hayatı ikiye bölen siyasetinin payı yadsınamaz. Öte yandan, dünyevileşmenin, dini bu dünyanın gerçekliğine adapte etme çabası da dindarlığın görünümünü köklü bir şekilde farklılaştırmıştır. Bu bağlamda ibadet vurgusu üzerinden dindarlığın ifadelendirilmesi, yerini daha çok popüler sunumlarda ilgi gören yeni anlatım olanaklarına terk etmektedir. Hatta bizzat ibadet kavramına yüklenen değerler de hızla değişmektedir. Burada din dilinin kavramsal şebekesinden ziyade seküler çağrışımları daha zengin gündelik dilden aktarımlara başvurulduğu görülmektedir.

Türkiye'de gerek tek parti gerekse çok parti deneyiminin ürettiği dinsel gerçeklik, dindarlığın şekillerini de değiştirmiş olmalıdır. Demokrasiye geçişin sancılı süreçleri içinde dinin olduğu kadar dinî hayatın kazandığı yeni biçimler de dikkat çekicidir. Söz konusu resimler içinde, başta din eğitimi veren Kur'an Kursları, İmam Hatip Liseleri ve İlahiyat Fakülteleri olmak üzere Diyanet İşleri Başkanlığı ve din-siyaset ilişkileri içinde belirginleşen bir dizi kurumsal aygıt, dinî hayatın biçimlenmesinde etkili olmuştur. Buna, laikliğin dinle öteden beri sorunlu bir şekilde kurulan ilişkilerinden doğan soğukluğu da eklemek gerekir. 80'li yıllarla birlikte tüm dünyada yoğunlaşan ve dinseliliğin çekim gücünde gözlenen bir artış şeklinde tasvir edilen gelişmeler, Türkiye'de de dinin referans gücüne ilişkin kanaatlerin yeniden biçimlenmesine yol açmıştır (Subaşı, 2000). Birçok dindar Müslümanın, devletin dine ilgi duyan herkesi hor gördüğü sonucuna varan kanaatleri, 'dinsel aşırılığı' yatıştırmak yerine, ateşleyen bir düşünceye dönüşmüştür. Böylece, Cumhuriyet'in marjinalleştirdiği İslami keşim artık bir karşı-elit grubu oluşturabilmenin de avantajıyla siyasal iktidar odaklarında önem kazanma çabasıdadır (Kinzer, 2002: 82; Çarkoğlu, Toprak, 2000: 2).

Yeni Tipolojiler: Dinî Hayatlar, Dinsellik ve Dindarlıklar

Gerek İslam dünyasında belirginleşen dinsel hareketler, gerekse Batı dünyasında seküler çekiciliğin zayıflamasıyla ortaya çıkan yeni dinsel hareketler, or-

¹⁸ Türkiye'de laik ve İslami ideolojiler öylesine iç içe geçmiş durumdadır ki, sıradan bir kavramın etrafında oluşturulan tartışmalar bile, hem laik hem de dinsel terminolojiyle dile getirilebilmektedir. Bir çerçeveden diğerine kolayca geçilebilmekte, hatta her iki referans çerçevesine birden dayanabilmektedir (Lindisfarne, 2002: 174).

talama bir kuşatma içinde Türkiye'nin dinî hayatını hızla değiştirmektedir.¹⁹ Bunda Türkiye koşullarına bağlanmış dinselîğin nisbî bir rahatlama içinde kendine bir alan açma gayretinin etkileri gözlenebilir. Nitekim 12 Eylül 1980'de yönetime el koyan askerî idarenin popüler mülâhazalarla din eğitime gerekli vizeyi verme konusundaki popülist tercihi de verili dinsel yaklaşımların meşruiyetini artırmış olmalıdır (Subaşı, 2002).

Modernleşmenin kendi tabiatı da dinsel eğilimleri etkilemiştir. Artık modernitenin kavramlarıyla kendini inşâ eden yeni bir Müslüman düşüncesinin yolları açılmıştır. Sözel kültür dünyasından kopan gelenekli düşünce, bir yandan göç, bir yandan da eğitim ve öğretimin açtığı kanallardan beslenerek yeni bir söylem haritasıyla yüz yüze gelmektedir. Örneğin bu bağlamda kentleşme ve yeni kentleşme süreçlerinin dindarlık ekseninde yarattığı farklılaşmalar hatırlanmalıdır. Tipik köy evreninin gündelik yaşam dünyamıza yerleştiği dinsel değerler (Delaney, 2001: 327-371; Wolf, 2000: 160-175) bile, bu süreçte hızla değişmektedir. Bu bağlamda "geleneksel dindarlığın kentleşme sürecinde ortaya çıkan yeni değer, norm ve kurumlar ile girdiği ilişkide yeni işlevler kazanarak, kendini yeniden üretebildiği görülmektedir. Öte yandan bu etkileşim sürecinde mevcut din anlayışı ve uygulamalarının da, değişim ve modernleşme tecrübelerine çeşitli etkiler bıraktığı anlaşılmaktadır. Belli kesim ve kategorilerle özdeşleştirilmeye imkân vermeyecek şekilde geleneği sorgulayan, bireyselci ve cemaatçi eğilimleri ile çeşitlenen yeni dindarlık anlayış ve yorumlarının da, toplumun geneline yayılma eğilimi taşıdığını burada belirtmek gerekir. Bu durum, kültürel değerleri ve geleneği devam ettirmek isteyen, ama değişime de uymaya çalışan toplumun yapısal özellikleri ile ilgili görülebilir" (Çelik, 2002: 170-171).

Kuşkusuz, bu gelişmeler, hem dinin hem de dindarın tipik çehresini dönüştürmektedir. Kavramlar ve araçlar modernitenin söz dağarcığıyla yeniden biçimlenmektedir. Buna kapitalist mübadele ilişkilerinin ve son zamanlarda da yeni dünya düzeninin siyasi rekabet ilişkileri içinde ortaya koyduğu tanımlanmış dinsel retorik arayışlarının yarattığı etkiyi de katmak gerekir. Sarıbay'ın da vurguladığı gibi (1993: 89), kapitalizmin mantığı, dinsel kurumları ve ihtiyaçları da tüketim mantığına tâbi kılmış; bu da genel bir eğilim olarak dinsellikteki artışa katkıda bulunmuştur. Buna bağlı olarak, sekülerleşme de dinsel kurumlara ve geleneklere kendisiyle uyumlulaşmanın zorunluluğunu dayatmıştır.²⁰ Bu

¹⁹ Davison'a göre (2002: 311), aslında Türkiye'de ve başka bağlamlarda dinsel siyasetin yükselişi, seküler olmanın başarısızlığından çok, farklı dinî yorumlara sahip olanlar ile bunları kurumsallaştırmaya çalışanlar arasındaki veya İslam'ı belli bir biçimde kullananlar (örneğin Türkiye'nin, siyasetin bazı boyutlarını sekülerleştirmeyi amaçlayan laisist öncüleri) ile başka bir biçimde kullanmak isteyenler arasındaki *ihtilafî* ifade eder. Dindar ve dindar olmayan sekülerleşme teorisyenlerinin tahayyül etikleri seküler siyasi sistem henüz ortaya çıkmış değildir. Nihayet dinsel siyasetin yükselişi, dinin siyasi önemini bütünüyle kaybetmiş olduğu fikri kadar garip değildir.

²⁰ Örneğin Çarkoğlu ve Toprak'ın çalışmaları (2000), bu bağlamdaki, yeni dindarlık tipolojilerinin gündelik hayattaki karşılıklarını bulma çabasındadır. Çarkoğlu ve Toprak'ın bulgularına göre (2000), "genelinde laiklik projesi, özellikle Cumhuriyet devrimlerinin temel taşı sayılabilecek me-

nedenle, çağdaş değerlerle İslam arasında var olduğundan çok kere emin gözüken mevcut gerilime olduğu kadar, yine aynı şiddette varlığına vurgu yapılan şaşırtıcı bir uyumluluk iddiasına da dikkat etmek gerekir. Bu eğilimlerin doğurduğu tartışmalar, yeni kargaşalara yol açacak şekilde hızla büyümektedir. Öte yandan, bu gerilim ve uyumluluğu, günümüz Müslümanını merkeze alarak değerlendirme çabası da, mevcut sorunun yakıcılığını dikkate almak durumundadır. Sonuçta, bu tartışmaları yönlendiren ve entelektüel ayrışmadan siyasal oportünizme kadar savrulan bir çeşitlilik, dindarın modern vizyonu üzerinde karşı karşıya gelmektedir. Farklı referans silsileleri etrafında katlanarak yaygınlaşan bu tartışmalar, gerçekte dindarlığın yeni tipolojilerini yaratmaktadır (Ceylan, 2000; Apaydın, 2002). Artık dindar bir kişinin dünyası, küreselliğin düşünce çeşitliliğiyle olduğu kadar onun beslediği kararsız eğilimlerle de birleşen yeni bir bünye oluşturmaktadır. Dinin tanımı ve işlevleri yeniden kodlanmakta, dindar da kendini esastan dönüştürmektedir. Öte yandan, dinî içerikler moda ya açık bir hâle geldiği için de, bunların değişmez birer gerçek olarak korunmasının yolu da giderek zorlaşmaktadır (Berger, 1993: 218; Bodur, 2000: 14).

Geleneksel anlamda coğrafi, etnik ve kültürel dağılımın yarattığı çeşitlilik içinde kendini ifade eden tipik bir dindarın künyesi şimdi yoğunlaştırılmış etkilere daha fazla açık bir durumdadır.²¹ O, artık açıkça fark edilmek, tercihleriyle var olmak, dinsel eğilimlerini modern toplumun popüler araçlarıyla ilişkiye sokarak dönüştürmek arzusundadır. Bu çabanın tipik bir yansıması, kuşkusuz, inanç ve eylemde bireyleşme eğiliminin klasik cemaat birlikteliğini aşma çabasında gözlemlenmektedir. Yeni cemaat arayışları bile, modernliğin, hatta postmodern çoğulculuğun etkileriyle kurulmaktadır. Zihinsel düzeyde gelişmeye uygun olan bu düzeydeki dindarlık, giderek dinle ilişkilerini ruhsal, kişisel ve vicdani bir olgu olarak değerlendirme konusunda oldukça yaygın eğilimlere yönelmektedir. Modern bir dindarın zihniyet analizi ele alındığında, aslında onun sosyal çevresinin ağırlığı açıkça ortaya çıkacaktır. Dinin kendini söz konusu koşullar altında yeniden biçimlendirmesi; örneğin, Kur'an'a yeniden dö-

deni kanun hükümleri, büyük çoğunluk tarafından destek bulmaktadır. Türkiye nüfusunun çoğunlukla Müslümanlardan oluşması, İslami kesimin varsaydığı gibi dinin siyasal yaşamda rol almasına destek oluşturmadığı gibi, laik kesimin korkularını besleyecek bir şekilde şeriat devleti kurulması için taban da oluşturmamaktadır." Yine söz konusu araştırmaya göre, "Türk halkının büyük bir çoğunluğu dine bağlı ve ibadetlerini yerine getiren inançlı Müslümanlardan oluşmaktadır. Ancak dinî inanç ve ibadet, gene halkın büyük bir çoğunluğu tarafından kişisel yaşamla sınırlı görülmekte, dinin kamu yaşamını etkilemesi pek tasvip edilmemektedir. Buna karşın, devletin de dinî yaşama müdahale etmemesi gerektiğini düşünenler çoğunluktadır."

²¹ Günay'ın da gösterdiği gibi (1999: 45), geleneksel bir dindarın dinî tutum ve davranışlarının arkasında yer alan öğeler, bütün bir kültürel zenginliği de bir şekilde beslemekte ısrarlı olan temel bir referans setinden başka bir şey değildir. Bunlar Kur'an ve hadislerle belirlenen esaslara dayanan inanç ve pratikler, İslam ulehasının tarih boyunca geliştirdikleri hususlar, tasavvuf ve tarikatların etkileri, bir kısmı halkın eski kültürleri, dinleri ve inançlarından arta kalan veya türlü etkileşimler sonucu başka kültürlerden aldığı, bir kısmı da bizzat kendi kültürü, gelenek ve göreneklerinden ibaret olup, kısmen veya tamamen dinî bir kılığa sokulmuş inanç ve pratiklerden oluşmaktadır.

nüş çağında içkin olan bireysel kaygılar, dinî hayatın parametrelerini de kökünden etkilemektedir. Ancak, sosyal hayatın karmaşık zemini içinde meydana gelen bu değişimler, bireysel düzeyde de olsa şaşırtıcı bir şekilde bir benidrakini hayata geçirmekte sınır tanımaz etkiye sahiptir (Davutoğlu, 1997). Bir medeniyete ait olmanın kurucu argümanları, tipik Müslüman öznenin kendi karşıtından beslenen yeni bir dindarlık sunumuna yönelmesini kolaylaştırmaktadır. Öyle ki, her türden karşıtlık, din bağlamında formüle edilen gerilim noktalarında kendine bir yer bulmakta gecikmemektedir.

Türkiye’de dinin politik tartışılara yön veren doğası, onun siyasi gerginlik ve talepkârlıklar içinde her zaman işlevsel bir aygıt olarak değerlendirilmesine imkân vermektedir. Dinin temel bir meşrulaştırma aracı oluşunun keşfi, kuşkusuz, bu konudaki tavırların netleşmesine olanak vermektedir. Toplumun ağırlıklı bölümünün İslam’ın ortalama değerlerine bağlılıklarının aşıkârlığı, politika düzenleyicilerini dikkatli stratejiler geliştirme konusunda her aşamada belirlemektedir.

Bu değişim sürecinin yarattığı dinsel ve bunun temsil ettiği dindarlık, yeni bir fenomendir ve geleneksel şablonlar için geliştirilen analizler, bu tipolojileri çözümlenmede yeterli değildir. Bu fenomen içinde laikliği, seküler yaşam arzusunu, her düzeyden radikal ve fundamentalist talepleri, mütedeyyinlik özlemlerini barındırmaktadır. Sonuçta, bir yandan dinin siyasal düzeyde var olma talepleri içselleştirilirken bir yandan da modernliğin karmaşık dünyasında insanın anlam arayışına yeni tercihler eşlik etmektedir. Artık Özdalga’nın (1989: 29-39) “Din, din midir yoksa başka bir şey midir?” şeklinde formüle ettiği problem sıkı bir anlam kazanmaktadır. Gerçekten de oldukça gerilimli sayılabilecek bir sosyal yaşam dünyasının beslediği zihniyet içinde değerler, kültürel altyapılar, karşıtlıklar, bütünleşme arayışları, dinî hayatı yeniden kurmaktadır. Bu yöneliş içinde Kur’an’a dönüş çağrıları kadar, bir mutluluk ahlaki çerçevesinde dine referans vermeyi yeterli sayan eğilimlerin de güç kazandığını belirtmek gerekir. Öyle ki, artık yaşayan İslam’la karşılaşma deneyimi, dinin bir inanç ve uygulamalar bütünü olarak gündelik hayattan ayrı olduğu yolundaki geleneksel tanımlamaların gözden geçirilmesine bile yol açıcı niteliktedir (Delaney, 2001: 43).

Sonuç olarak, yeni tipoloji arayışları, dindarlığın mevcut dağılımını öne çıkaran bir dizi zorunluluğun somutlaşmasından başka bir şey değildir. Yeni sorunların yarattığı değişkenler, dindarlığı farklı davranış setleriyle yüz yüze getirmektedir. Bu çeşitliliğin inşâ ettiği dindarlık tipolojisi, modernliğin anlam dünyasından bağımsız değildir. Nitekim dinsel alanda rasyonelleşme ve bireyleşme taleplerine, ticaret dünyasının kavramları da sızmaya başlamıştır. Kaldı ki, modernleşme sürecinin Türkiye deneyimi, din anlayışını olduğu kadar dindarlık tipolojisini de şekillendirmede ısrarlı olmuştur. Bu kavramsal şebeke, dindarlığın tipolojisini post-modernliğin gevşek argümanlarıyla da buluşturarak inşâ etmeye devam etmektedir. Böylece, gelenek ve modernliğin bileşenleri içinde yeni dindarlık tipolojisi gündelik yaşam dünyasına bağlanmakta, dinin yeni aktörleri kulluğun alışlagelmiş bütünlüğünden uzaklaşmaktadırlar. Hiç kuşkusuz, bu yeni bir durumdur.

Kaynakça

- ACAR, Nilüfer Voltan; YILDIRIM, İbrahim; ERGENE, Tuncay (1996). "Bireylerin Dindarlık Düzeylerinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi", *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, sayı: 12, s. 45-56.
- AKSEKİ, Ahmet Hamdi (1983). *İslâm Dîni -İtikat, İbadet, Ahlâk-*, 32. baskı, Ankara: Nur.
- AKTAY, Yasin (1999). *Türk Dininin Sosyolojik İmkânı*, İstanbul: İletişim.
- APAYDIN, Yunus (2002). "Çağdaş Değerler ve Dindarlık", *Yeni Bir Geleceğe Açılırken İnsan ve Din*, Adana: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, s. 247-256.
- ARKOUN, Muhammed (1999). *İslâm Üzerine Düşünceler*, çev. Hakan Yücel, İstanbul: Metis.
- ARSLAN, Hüsamettin (1992). *Epistemik Cemaat -Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi-*, İstanbul: Paradigma.
- AYDIN, Mehmet S. (1987), *Din Felsefesi*, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi.
- BAŞER, Sait (1998) *Yahyâ Kemal'de ve Türk Müslümanlığı (Yahyâ Kemal'e Göre Türk Kimliği ve Görüşlerinin Kamuoyundaki Yansımaları)*, İstanbul: Seyran.
- BELGE, Murat (t.y.). "Türkiye'de Günlük Hayat", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, İstanbul: İletişim, cilt: III, s. 873-876.
- BERGER, Peter L. (1993). *Dinin Sosyal Gerçekliği*, çev. Ali Coşkun, İstanbul: İnsan.
- BERGER, Peter L. (1999). "Dinî Kurumlar", *Toplumbilim Yazıları*, der. ve çev. Adil Çiftçi, İzmir: Anadolu.
- BERKES Niyazi (1985). *Felsefe ve Toplumbilim Yazıları*, İstanbul: Adam.
- BODUR, Hüsnü Ezber (2000). "Küreselleşmenin Sosyal ve Kültürel Boyutu", *Küreselleşme Özel İhtisas Komisyonu Sosyal ve Kültürel Küreselleşme Alt Komisyonuna sunulan Yayınlanmamış Rapor*, Ankara: Başbakanlık Devlet Planlama Teşkilatı Müsteşarlığı Avrupa ile İlişkiler Genel Müdürlüğü, 18 s.
- CEYLAN, Yasin (2000). "Yeni Yüzyılda Müslüman Olmak", *Doğu-Batı*, sayı: 10, s. 153-162.
- ÇARKOĞLU, Ali; TOPRAK, Binnaz (2000). *Türkiye'de Din, Toplum ve Siyaset*, İstanbul: TESEV.
- ÇELİK, Celalettin (2002). *Şehirleşme ve Din*, Konya: Çizgi.
- DAVISON, Andrew (2002). *Türkiye'de Sekülerizm ve Modernlik*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: İletişim.
- DAVUTOĞLU, Ahmet (1998). "Medeniyetlerin Ben-İdraki", *Dîvân*, yıl: 2, sayı: 3, s. 1-53.
- DELANEY, Carol (2001). *Tohum ve Toprak -Türk Köy Toplumunda Cinsiyet ve Kozmoloji-*, çev. Selda Somuncuoğlu, Aksu Bora, İstanbul: İletişim.
- DESROCHE, Henri (1998). "Morfolojik Sosyolojiden Tipolojik Sosyolojiye", *Din Sosyolojisi*, çev. İzzet Er, Ankara: Akçağ, s. 72-92.
- FIRAT, Erdoğan (1977). *Üniversite Öğrencilerinde Allah İnancı ve Din Duygusu*, yayınlanmamış doktora Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
- FULLER, Graham F.; LESSER Ian, O. (1996). *Kuşatılanlar -İslâm ve Batı'nın Jeopolitiği-*, çev. Özden Arıkan, İstanbul: Sabah.
- GAZALİ, Ebu Hâmid b. Muhammed (1990). *İhya Ulûm ed-Dîn*, çev. M. A. Müftüoğlu, İstanbul: Tuğra.

- GEERTZ, Clifford (2001). *Gerçeğin Ardından-Bir Antropoloğun Gözünden İki İslâm Ülkesinin Son Kırk Yılı*, çev. Ulaş Türkmen, İstanbul: İletişim.
- GLOCK, Charles Y. (1982). "Birleşik Devletler'de Dinsel Bir Uyanış Var mı?", *Toplum Bilimleri Sözlüğü*, haz. Raymond Boudon, Paul Lazarsfeld, çev. Esen Sinaoğlu, Ankara: Unesco, s. 51-71.
- GLOCK, Charles Y. (1998). "Dindarlığın Boyutları Üzerine", çev. M. Emin Köktaş, *Din Sosyolojisi*, der. Yasin Aktay, M. Emin Köktaş, 2. baskı, Ankara: Vadi, s. 252-274.
- GÖLE, Nilüfer (1998). "Modernleşme Bağlamında İslâmî Kimlik Arayışı", Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik, ed. Sibel Bozdoğan-Reşat Kasaba, çev. Nurettin Elhüseyni, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt, s. 70-81.
- GÜNAY, Ünver (1999). *Erzurum ve Çevre Köylerinde Dinî Hayat*, Erzurum Kitaplığı: İstanbul.
- GÜNGÖR, Erol (1983). *İslâm'ın Bugünkü Meseleleri*, 2. baskı, İstanbul: Ötüken.
- GÜRSES, İbrahim (2001). *Kölelik ve Özgürlük Arasında Din -Üniversite Öğrencileri Üzerinde Sosyal Psikolojik Bir Araştırma-*, İstanbul: Arasta.
- HALİFE, Abdullah H. M. (1994). "İslâm'da Suç Eğilimine Karşı Koruyucu Bir Mekanizma Olarak Dindarlık", çev. F. Mehveş Kayani, *İslâmî Sosyal Bilimler Dergisi*, cilt: II, sayı: 2 (Yaz), s. 9-20.
- HALLAHMÎ, Benjamin Beit; ARGYLE, Michael (2000, 2001). "Dindarlığın Etkileri (I-II)", çev. Adem Şahin, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 10-11, s. 177-190, 453-477.
- JÄSCHKE, Gotthard (1972). *Yeni Türkiye'de İslâmlık*, çev. Hayrullah Örs, İstanbul: Bilgi.
- KEYDER, Çağlar (1989). *Türkiye'de Devlet ve Sınıflar*, çev. Sabri Tekay, İstanbul: İletişim.
- KINZER, Stephen (2002). *Hilal ve Yıldız -İki Dünya Arasında Türkiye-*, çev. Funda Keskin, 2. baskı, İstanbul: İletişim.
- KIRAY, Mübeccel (1982). *Toplumbilim Yazıları*, Ankara: Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi.
- KOLAKOWSKI, Leszek (1999). *Modernliğin Sonsuz Duruşması*, çev. Selahattin Ayaz, İstanbul: Pınar.
- KOŞTAŞ, Münir (1995). *Üniversite Öğrencilerinde Dine Bakış*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- KÖKTAŞ, M. Emin (1993). *Türkiye'de Dinî Hayat -İzmir Örneği-*, İstanbul: İşaret.
- LİNDİSFARNE, Nancy (2002). *Elhamdülillah Laikiz -Cinsiyet, İslâm ve Türk Cumhuriyetçiliği-*, çev. Selda Somuncuoğlu, İstanbul: İletişim.
- MARDİN, Şerif (1986). *Din ve İdeoloji -Türkiye'de Halk Katındaki Dinsel İnançların Siyasal Eylemi Şekillendirmesine İlişkin Bir Kavramsallaştırma Modeli-*, 3. baskı, İstanbul: İletişim.
- MENSCHING, Gustav (1994). *Dinî Sosyoloji*, çev. Mehmet Aydın, Konya: Tekin.
- MERT, Nuray (1994). *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış*, İstanbul: Bağlam.
- MUTLU, Kayhan (1989). "Bir Dindarlık Ölçeği -Sosyolojide Yöntem Sorunu Üzerine Bir Araştırma, İslâmî Araştırmalar, cilt: III, sayı: 4, s. 194-199.
- OCAK, Ahmet Yaşar (1999). *Türkler, Türkiye ve İslâm -Yaklaşım, Yöntem ve Çözüm Denemeleri-*, İstanbul: İletişim.
- OKUMUŞ, Ejder (2002). *Gösterişçi Dindarlık*, İstanbul: Pınar.

- ONAY, Ahmet (2001). "Dindarlık Ölçme Araştırmaları", *İslâmî Araştırmalar*, cilt: XIV, sayı: 3-4, s. 439-449.
- ÖZDALGA, Elisabeth (1989). "Din Din midir Yoksa Başka Bir Şey midir? Dinsel Fenomenleri İndirgeyici (Redüksiyonist) Yaklaşımların Bir Ön Eleştirisi", *İslâmî Araştırmalar*, cilt: III, sayı: 2 (Nisan), s. 29-39.
- ÖZDALGA, Elisabeth (1998). *Modern Türkiye'de Örtünme Sorunu Resmi Laiklik ve Popüler İslâm*, çev. Yavuz Alogan, İstanbul: Sarmal.
- PAKER, K. Oya (2000). *Üniversite Gençleri Arasında Modernliğin ve Laikliğin Sosyal Temsilleri*, yayınlanmamış doktora tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- REED, Howard A. (1995). "Çağdaş Türk Müslümanlarının Dinî Hayatı", *Türkiye'de İslâm ve Laiklik*, der. Davut Dursun, İstanbul: İnsan, s. 91-127.
- SARIBAY, Ali Yaşar (1993). "Protestanlık ve Sekülerizasyon -Sosyolojik Bir Bakış-", *Bilgi ve Hikmet*, sayı: 2, s. 85-89.
- SARIBAY, Ali Yaşar (1994). *Sivil Toplum ve İslâm*, İstanbul: İletişim.
- SEZEN, Yümnü (1997). *Hümanizm ve Atatürk Devrimleri*, İstanbul: Ayışığı.
- STACK, Steven (2001). "Dindarlık, Depresyon ve İntihar", çev. Talip Küçükcan, *Akademik Araştırmalar Dergisi*, sayı: 7-8, s. 75-83.
- SUBAŞI, Necdet (2000). "Arzular ve Gerçekler -Modernleşen Türkiye'de Dinin Referans Gücü-", *Türkiye Günlüğü*, sayı: 59 (Ocak-Şubat), s. 79-85.
- SUBAŞI, Necdet (2001). "Gündelik Hayat ve Dinsellik", *Avrupa Günlüğü*, sayı: 2, s. 237-260.
- SUBAŞI, Necdet (2002). "Ara Dönem Din Politikaları", *Toplum ve Bilim*, sayı: 93 (Yaz), s. 284-314.
- ŞAHİN, Adem (2001). *Üniversite Öğrencilerinde Dinî Hayat -Fakülteler Arası Karşılaştırmalı Bir Araştırma-*, Konya.
- TAPLAMACIOĞLU, Mehmet (1962). "Yaşlara Göre Dinî Yaşayışın Şiddet ve Kesâfeti Üzerine Bir Anket Denemesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: X, s. 141-151.
- TOPRAK, Binnaz (t.y.). "Türkiye'de Dinin Denetim İşlevi", *Türkiye'de Siyaset: Süreklilik ve Değişim*, ed. Ersin Kalaycıoğlu-Ali Yaşar Sarıbay, İstanbul: Der, s. 387-397.
- TURAN, İlter (1993). "Türkiye'de Din ve Siyasal Kültür", çev. Özden Ankan, *Çağdaş Türkiye'de İslâm*, ed. Richard Tapper, İstanbul: Sarmal, s. 39-69.
- UYSAL, Veysel (1995). "İslâmî Dindarlık Ölçeği Üzerine Bir Pilot Çalışma", *İslâmî Araştırmalar*, cilt: 8, sayı: 3-4, s. 263-271.
- ÜLGENER, Sabri F. (1981). *Zihniyet ve Din*, İstanbul: Der.
- VERGİN, Nur (1998). *Türkiye'ye Tanık Olmak*, İstanbul: Sabah Cilt: VI-II, Sayı: 3-4, s. 263-271.
- VERGİN, Nur (2000). *Din, Toplum ve Siyasal Sistem*, İstanbul: Bağlam.
- WACH, Joachim (1995). *Din Sosyolojisi*, çev. Ünver Günay, İstanbul: İFAV.
- WOLF, Eric R. (2000). *Köylüler*, çev. Abdülkerim Sönmez, Ankara: İmge.
- YAPAREL, Recep (1987). *Yirmi-Kırk Yaşlar Arası Kişilerde Dinî Hayat ile Psiko-Sosyo Uyum Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma*, yayınlanmamış doktora tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- YILDIZ, Murat (2001). "Dindarlığın Tanımı ve Boyutları Üzerine Psikolojik Bir Çalışma", *Tabula Rasa*, sayı: 1 (Ocak-Nisan), s. 19-42.
- YÜCEKÖK, Ahmet (1997). *Dinin Siyasallaşması -Din-Devlet İlişkilerinde Türkiye Deneyimi-*, İstanbul: Afa.