

Din sosyolojisinin temel işlevi, toplumun sosyokültürel yapısı ile toplumda hakim olan din arasındaki ilişkileri karşılıklı etkileşim anlayışı içinde, genel sosyolojinin yöntem ve tekniklerini kullanarak incelemektir. Türkiye’de din sosyolojisi konu alanı kapsamında yadsınamayacak bir literatür oluşmuştur. Din sosyolojisi alanında çalışan akademisyenlerin katkılarının yanı sıra, özellikle üniversiteler bünyesinde yürütülen lisansüstü tezler de alana önemli katkı sağlamaktadır.

“Din ve Toplum Üzerine Yazılar” başlıklı bu edit kitap, çeşitli tarihlerde din sosyoloji alanında danışmanlığında tamamlanan yüksek lisans tez öğrencilerimin tezlerinden ürettikleri çalışmalardan oluşmaktadır.

Prof. Dr. Yakup Çoştu, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı Başkanı, Çorum, Türkiye.



www.lap-publishing.com

TÜRKÇE
ÖZEL SERİ

LAP
LAMBERT
Academic Publishing

Din ve Toplum Üzerine Yazılar



Editor: Yakup ÇOŞTU

Din ve Toplum Üzerine Yazılar

Editör: Yakup ÇOŞTU

Din ve Toplum Üzerine Yazılar

Editör: Yakup ÇOŞTU

Din ve Toplum Üzerine Yazılar

Türkçe Özel Seri

Imprint

Any brand names and product names mentioned in this book are subject to trademark, brand or patent protection and are trademarks or registered trademarks of their respective holders. The use of brand names, product names, common names, trade names, product descriptions etc. even without a particular marking in this work is in no way to be construed to mean that such names may be regarded as unrestricted in respect of trademark and brand protection legislation and could thus be used by anyone.

Cover image: www.ingimage.com

Publisher:

LAP LAMBERT Academic Publishing

is a trademark of

Dodo Books Indian Ocean Ltd., member of the OmniScriptum S.R.L
Publishing group

str. A.Russo 15, of. 61, Chisinau-2068, Republic of Moldova Europe

Printed at: see last page

ISBN: 978-620-4-73205-3

Copyright © Editör: Yakup ÇOŞTU

Copyright © 2021 Dodo Books Indian Ocean Ltd., member of the
OmniScriptum S.R.L Publishing group

Din ve Toplum Üzerine Yazılar

Editör

Prof. Dr. Yakup oştu

LAP LAMBERT Academic Publishing

2021

İÇİNDEKİLER

ÖN SÖZ	1
BÖLÜM 1	3
TOPLUMSAL CİNSİYET VE DİN Nihayet Kübra KİRAZ	
BÖLÜM 2	29
TÜKETİM VE İSRAF Mediha TAŞ YILDIRIM	
BÖLÜM 3	55
ALMANYA'DAKİ TÜRK AİLELERİNDE KİMLİK Muhammed ÖZDEMİR ve Yakup ÇOŞTU	
BÖLÜM 4	91
ALMANYA'DAKİ TÜRK AİLELERİNDE ENTEGRASYON VE ÖTEKİLEŞME Muhammed ÖZDEMİR	
BÖLÜM 5	119
LİSE GENÇLİĞİNDE DİNİ SOSYALLEŞME Ebru ELER ÇAY	
YAZARLAR HAKKINDA	141

ÖN SÖZ

Din Sosyolojisi, din ve dini hayat hakkında sosyolojik araştırma ve inceleme yapan bir bilim dalıdır. Din-toplum ilişkileri ve bu ilişkilerden doğan etki ve tepkileri sosyoloji biliminin yöntem ve teknikleri ile araştıran alt disiplindir. Dini olayların toplumla olan münasebetlerini; toplumun dine, dinin topluma olan karşılıklı etki ve tepkilerinin yanı sıra karşılıklı etkileşimle ortaya çıkan sosyal ve dini formlar ile din merkezli oluşan gruplar ve cemaatlerin ferdi, tipolojik ve karşılaştırmalı bir incelemesini yapan bir bilimdir.

Din sosyolojisinin temel işlevi, toplumun sosyokültürel yapısı ile toplumda hâkim olan din arasındaki ilişkileri karşılıklı etkileşim anlayışı içinde, genel sosyolojinin yöntem ve tekniklerini kullanarak incelemektir. Türkiye’de din sosyolojisi konu alanı kapsamında yadsınamayacak bir literatür oluşmuştur. Türkiye’de din sosyolojisi alanında çalışan akademisyenlerin katkılarının yanı sıra, özellikle üniversiteler bünyesinde yürütülen lisansüstü tezler de alana önemli katkı sağlamaktadır. Yapılan bu araştırma ve incelemeler, bir taraftan Türk toplum yapısının içerisinde dinin yeri ve işlevi, dini eğilimler, dini gruplaşmalar ile bunların toplumun diğer katmanlarıyla olan ilişkilerine dair analizleri içerirken, diğer taraftan da Türk toplum yapısını kendi özgül değeri içerisinde yorumlanmasına katkı sağlayacak, kavram, kuram ve yaklaşımların ortaya çıkmasına katkı sağlamaktadır.

“Din ve Toplum Üzerine Yazılar” başlıklı bu edit kitap, çeşitli tarihlerde din sosyoloji alanında danışmanlığında tamamlanan yüksek lisans tez öğrencilerimin tezlerinden ürettikleri çalışmalardan oluşmaktadır.

Kitabın içeriği;

Nihayet Kübra KİRAZ tarafından hazırlanan “Toplumsal Cinsiyet ve Din” bölümü, 2021 yılında tamamlanan “Din Görevlilerinin Toplumsal Cinsiyet Rollerine Karşısındaki Tutumları: Çorum Örneği” başlıklı yüksek lisans tezinden (Hitit Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı/Din Sosyolojisi konu alanı) üretilmiştir.

İkinci Bölüm “Tüketim ve İsraf” konusunu teorik ele almıştır. Mediha TAŞ YILDIRIM tarafından hazırlanan bu bölüm, 2020 yılında tamamlanan “Tüketim ve İsraf: Ortaköy İlçesi Üzerine Bir Değerlendirme” başlıklı yüksek lisans tezinden (Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı/Din Sosyolojisi konu alanı) üretilmiştir.

“Almanya’daki Türk Ailelerinde Kimlik” ve Almanya’daki Türk Ailelerinde Entegrasyon ve Ötekileşme” başlıklarına sahip üçüncü ve dördüncü

Ön Söz

bölümler Muhammed ÖZDEMİR tarafından 2021 yılında tamamlanan “Entegrasyon ve Ötekileşme Bağlamında İkinci ve Üçüncü Kuşak Türk Ailelerinde Kimlik ve Din: Hessen (LDK) Örneği,” başlıklı yüksek lisans tezinden (Hitit Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı/Din Sosyolojisi konu alanı) üretilmiştir.

Kitabın son bölümünün başlığı “Lise Gençliğinde Dini Sosyalleşme” konusu ele alınmıştır. Ebu ELER ÇAY’ın hazırladığı bu bölüm, 2019 yılında tamamlanan “Lise Gençliğinde Dini Sosyalleşme; Batman İl Merkezi Örneği” başlıklı yüksek lisans tezinden (Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı/Din Sosyolojisi konu alanı) üretilmiştir.

Danışmanlıklarını yaptığım yüksek lisans tezlerinden üretilen bu kitaba katkı sağlayan öğrençlerimin her birine ayrı ayrı teşekkür ederim.

Prof. Dr. Yakup ÇOŞTU

Çorum-2021

BÖLÜM 1

TOPLUMSAL CİNSİYET VE DİN

Nihayet Kübra KİRAZ*

Giriş

Biyolojik olarak kadın veya erkek olma anlamına gelen cinsiyet (sex), temelde basit ve ayrımcılık içermeyen bir durumken (Dökmen, 2019: 19) zamanla derin farklılıklarla tartışılan bir konuya dönüşmüştür. Bu farklılıklar, toplumsal olarak belirlenen kadın ve erkek rollerini ifade eden toplumsal cinsiyet (gender) (World Health Organisation (WHO), Technical Paper, 1998: 56) kavramı üzerinden ele alınmaktadır. Toplumsal cinsiyeti, biyolojik cinsiyetten ayıran en belirleyici özellik onun sosyo-kültürel ortamda belirlenmesi ve buna bağlı olarak toplumdan topluma değişen bir konumda olmasıdır (Berktaş, 2009: 16).

Toplumun, cinsiyete dayalı olarak kadın ve erkeğe yüklediği rolleri ve beklentileri içeren toplumsal cinsiyet, kız ya da erkek cinsiyetiyle dünyaya gelen bireylerin toplumsal inşa ile kadınlık ve erkeklik süreçleridir. Daha doğumdan itibaren kız bebekler için pembe, erkek bebekler için mavi rengin tercih edilmesiyle başlayan bu süreç (Yapıcı, 2016: 23), farklı kültürel ve siyasi zeminlerde farklı söylemler şeklinde biçimlenir (Butler, 2014: 46). Yani her toplumun cinsiyete/cinsiyetler arası ilişkilere bakışı kendine özgüdür. Toplumun sosyo-kültürel yapısı, aile, okul, arkadaş çevresi ve medya vb. kurumlar aracılığıyla toplumsal cinsiyet algısı tekrar tekrar üretilmekte ve mevcut yapıyı beslemektedir (Connell, 1998: 79). Bu anlamda din de toplumsal cinsiyet çözümlenmelerinde etkili bir faktör olarak değerlendirilmektedir. Bu çalışmada, makro bir perspektiften hareketle din-toplumsal cinsiyet ilişkisi ele alınacaktır.

Cinsiyet ve Toplumsal Cinsiyet Kavramı

İnsanları sınıflandırmanın en yaygın kriterlerinden biri de cinsiyettir. Cinsiyet, biyolojik olarak kadın ve erkek olmayı ifade etmenin yanı sıra, bireyi

* Doktora Öğrencisi, Hitit Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Felsefe Din Bilimleri Anabilim Dalı (Din Sosyolojisi). Çorum İl Milli Eğitim Müdürlüğü, Öğretmen. E-posta: erenkiraz24@hotmail.com

biyolojik cinsiyete dayalı olarak belirleyen demografik bir kategoridir. Cinsiyet farklılıkları, doğuştan getirilen ve öğrenilmemiş farklılıklardır. Kadın ve erkeğin kromozom farklılıkları, üreme fonksiyonundaki farklılıklar, hormonal farklılıklar cinsiyete dayalı olarak değişir (Burr, 1998: 11; Dökmen, 2019: 19-24).

Toplumsal cinsiyet, toplumsal olarak belirlenen kadın ve erkek rollerini, sorumluluklarını ifade eden bir kavramdır. Buna göre kadınların ve erkeklerin toplumda farklı algılanışının nedeni biyolojik farklılıklar değil, toplumun örgütlenme biçimidir. Cinslerin nasıl düşünmesi ve nasıl hareket etmesi gerektiği toplum tarafından belirlenir (World Health Organisation (WHO), Tecnical Paper, 1998: 56). Bhasin'e göre toplumsal cinsiyet toplumun kadını ve erkeği birbirinden ayırma biçimidir. Cinsiyet, cinsel organa göre belirlenirken toplumsal cinsiyet, toplumun kadına ve erkeğe uygun gördüğü roller üzerinden belirlenir. Bu roller kız ya da erkek olarak dünyaya gelen bireylere sosyo-kültürel ortamda paket halinde yüklenir (öğretilir/benimsetilir). Cinsiyet doğal, biyolojik, türe özgü ve değiştirilemez iken toplumsal cinsiyet tarihsel ve kültürel olarak inşa edilen değişken bir sürece karşılık gelmektedir (Bhasin, 2003: 7-9). Bu süreç toplumun yapısına, dinin algılanışına, zamana, etnik yapıya, aileye göre farklılıklar gösterir. Sonuçta her toplumda kadının ve erkeğin toplumsal yaşama katılım ve toplumsal alanda temsillerine dair algılar oluşur (Yapıcı, 2016, 24). Toplumsal cinsiyetle ilgili en kapsamlı araştırmaları yapan Robert Stoller, bu kavramı ilk defa "Cinsiyet ve Toplumsal Cinsiyet" (Sex and Gender) adlı kitabında biyolojik cinsiyet ile kadınlık ve erkeğin birbirinden farklı durumlar olduğunu belirtmek için kullanmıştır (Stoller, 1984: önsöz-vii). Burada belirtilmesi gereken önemli bir husus toplumsal cinsiyetin sadece cinsiyet farklılığını vurgulamayıp kadın ve erkek arasındaki eşitsiz güç ilişkilerini de ifade ediyor olmasıdır (Giddens, 2012: 514). Çünkü esas sorun kadın ve erkek arasında biyolojik ve psikolojik farklılıkların olması değil bu farklılıkların sınıf ve statü farkına dönüşmesi ve bunun toplumsal sınırların çizilmesinde gerekçe halini almasıdır (Erkilet, 2011: 314).

Toplumsal cinsiyetle ilgili çalışmaların 1970'lerden itibaren üç aşama halinde gerçekleştiği söylenebilir: Birinci aşamada kadın ve erkek cinsi arasındaki cinsiyet farklılıklarının altı çizilir. Bu farklılıkların biyolojik farklılıklardan kaynaklandığı vurgulanır. İkinci aşamada kadın ve erkeğin toplumsallaşma sürecinde öğrendiği cinsiyet rolleri öne çıkar. Burada toplum tarafından inşa olunan ve kadını birey olarak kabul etmeyen bir toplumsal cinsiyet söz konusudur. Üçüncü aşama ise toplum tarafından inşa edilen bu cinsiyet algısının bütün toplumsal sistemlere sirayet ettiği görüşü temelinde şekillenmiştir (Ecevit ve Karkıner, 2011: 4). Bu bağlamda Berktaş, feminist bilincin (toplumsal cinsiyet çalışmalarının) oluşumu için önce bu eşitsiz durumun doğal değil kültürel bir durum olduğunun farkına varılması (ikinci aşama), sonra eşitsizliğin ortadan kaldırılması için alternatif bir gelecek vizyonu oluşturulması (üçüncü aşama) gerektiğini savunur (Berktaş, 2018: 89).

Toplumsal Cinsiyet Rollerini

Toplumun kadınlara ve erkeklere biçtiği roller, toplumsal cinsiyet rolleri olarak ifade edilir. Bu roller cinsiyet kalıp yargılarını veya toplumun belirlediği cinsiyet farklılıklarını yansıtır (Dökmen, 2019: 29). Toplumsal cinsiyet kalıp yargıları, iki farklı boyuttaki düşünce yapısıyla izah edilir. İlki cinsiyet özelliklerine ilişkin kalıp yargılar, ikincisi cinsiyet rollerine ilişkin kalıp yargılardır. Cinsiyet özelliklerine ilişkin kalıp yargılar, bir cinsiyeti diğer cinsiyete oranla daha az veya daha fazla nitelediği düşünülen psikolojik özellikleri içerir (Özen, 1992: 1). Mesela babalar kız bebeklerin daha yumuşak, sevimli, narin; erkek bebeklerin daha güçlü oluşlarını vurgular. İleriki yaşlarda ise erkekler daha kaba, bencil, hırslı, bağımsız, maceracı ve gerçekçi; kadınlar daha nazik, paylaşımcı, duygusal, sevecen, hayal gücü daha kuvvetli gibi özelliklerle nitelendirilir. İşte bu nitelendirilmeler kadınlar ve erkekler arasındaki psikolojik farklılıkları öne çıkaran cinsiyet özelliklerine dair kalıp yargılarla açıklanır (Baran, 1995:15). Cinsiyet rollerine ilişkin kalıp yargılar, toplumun ideal erkek ve kadından beklediği rolleri kapsar (Vatandaş, 2007:36). Her toplumun kadın ve erkek için tanımladığı ve davranışa dönüşmesini talep ettiği cinsiyet rolleri vardır (Yapıcı, 2016: 30). Bu roller bebeğin doğumundan itibaren başlayan sosyalleşme sürecinde öğrenilir. Süreci içinde kendi biyolojik cinsiyetine uygun rolleri öğrenen birey bunları içselleştirerek erkek veya dişi kimliğini benimsemiş olur (Giddens, 2012: 526). Evrensel biyolojik özelliklere göre oluşan cinsiyet rolü kategorileri, bireyin topluma katılma imkân ve tarzını belirlemede ve toplumda iş bölümünün oluşumuna zemin hazırlamada önemli bir etkidir (Evrin, 1972: 102).

Toplumsal cinsiyet rolleriyle ilgili genel olarak iki yaklaşım öne çıkmaktadır: Geleneksel yaklaşım ve eşitlikçi yaklaşım. Geleneksel yaklaşım bireyden cinsiyet rollerinin kabulünü ve buna uygun davranışlar sergilemesini bekler. Bu yaklaşımın odağında ailedeki iş bölümü yer alır. Buna göre kadınlar ev kadınlığı rolü, erkekler ise evin geçimini sağlama rolü ile ilişkilendirilir. Eşitlikçi yaklaşım ise kadının çocuk doğurma ve emzirme özelliği dışında tüm alanlarda erkeklerle eşit rollere sahip olduğu görüşündedir (Şenel Akgün, 1993: 4).

Toplumsal Cinsiyet Eşitliği (Gender Equality)

Modern bir söylem olan ve Fransız Devrimi'nin de üç ilkesinden birini oluşturan eşitlik ilkesi, (Toker, 2009: 146) Göle'ye göre demokratik toplumların işleyişinin dinamosudur (Göle, 1991: 136). Bu nedenle modernleşme yolundaki ulus devletlerin gelişim politikalarının merkezinde eşitlikçi programlar yer alır (Toker, 2009: 144). Eşitlik temelinde şekillenen toplumsal cinsiyet eşitliği ise "bireylerin cinsiyetlerinden dolayı ayrımcılığa maruz bırakılmaması; fırsatların, kaynakların ya da hizmetlerin kullanımında eşit olunması" anlamına gelmektedir (World Health Organisation (WHO), Technical Paper, 1998: 56).

Toplumsal cinsiyet eşitsizliğine dayalı ayrımlar hem kadınların hem de erkeklerin yaşamını şekillendirerek farklılığın ötesinde bir anlam kazanmakta (Akın & Demirel, 2003: 73) ise de hakları kullanmada, kaynaklara ulaşmada, çalışma yaşamında, sağlık hizmetlerine erişebilmede, sosyal ve siyasal yaşamda daha çok kadına yönelik eşitsizlikler olarak tezahür etmektedir (Zeyneloğlu, 2008: 8). Bir başka deyişle bu eşitsizlik durumunun dezavantajlı tarafını kadınlar oluşturur (Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü, 2007-2010: 10). İşlevselci yazarlar toplumsal cinsiyet eşitsizliklerini izah ederken cinsiyet farklılıkları ve cinsiyete dayalı iş bölümünün toplumun düzenini devam ettirmedeki önemine yoğunlaşırlar. Feminist yazarlar ise bu eşitsizliğin doğal bir durum olmadığını savunurlar (Giddens, 2012: 526). Onlara göre farklılığı ve çeşitliliği dikkate alan bir eşitlik anlayışına ihtiyaç vardır (Berktay, 2018: 113).

Toplumsal Cinsiyet Hakkaniyeti (Gender Equity)

Toplumsal cinsiyet hakkaniyeti, kadın ve erkek arasında sorumluluk ve faydanın adaletli bir şekilde dağıtılması demektir. Bu dağılımda esas nokta, cinsler arasındaki gereksinim ve güç farklılıklarının dengesizlikleri giderecek biçimde dikkate alınmasıdır (World Health Organisation (WHO), Technical Paper, 1998: 56). Zira güç ve iktidar ilişkilerine dayanan eşitsizlikleri engellemek adına kadına ve erkeğe eşit davranmak sorunu çözmede yetersiz kalır (Uygur, 2015: 125). Bu durumda hakkaniyetin tesisi için adalet kavramı belirleyici olur. Adalet kavramı, içerdiği denge, denklik ve hakkaniyet anlamlarıyla eşitlik kavramını da içine alarak kadın ve erkek arasındaki hak-sorumluluk dağılımında sağlıklı bir ilişkiye işaret eder (Martı, 2015: 140-142).

Toplumsal Cinsiyet Kuramları

1. Psikanalitik Kuram

Toplumsal cinsiyetin oluşumunu açıklamak üzere geliştirilen ilk kuramlardan biri Freud'un görüşleriyle şekillenen psikanalitik kuramdır. Onun kuramının temelinde libido kavramlaştırması vardır. Libido biyolojik bir temele dayanan, biyolojik ve toplumsal cinsiyeti düzenleyen cinsel enerjidir (Freud, 2009: 342). Psikanalitik kurama göre çocukların cinsel ve psikolojik gelişimi beş dönemde tamamlanır. Oral dönem (0-1,5 yaş), anal dönem (5-3 yaş), fallik dönem (3-5 yaş), gizil dönem (5-11 yaş) ve genital dönem (11 yaştan genç yetişkinliğe kadar) olarak adlandırılan bu beş dönem içinde fallik dönemin ayrı bir önemi vardır (Freud, 1962: 69-71). Fallik dönemde kız çocukları ve erkek çocukları benlerine özgü farklı çatışmalar yaşarlar. Bu çatışmaların çözümlenmesi üstbenin gelişimine kaynaklık eder. Freud'a göre erkek çocuklar annelerine cinsel bir ilgi duyarlar ve babalarını rakip olarak görürler. Bir yandan da babalarının onlara zarar vereceğinden korkarlar (kastrasyon korkusu). Korku ve kaygıları ile anneye duyulan cinsel ilgi arasında çelişki yaşayan çocuk arzularını bastırarak babaya yönelir. Onunla özdeşim kurar, onu model alır. Bu çelişki Oedipus kompleksi olarak adlandırılır. Kız çocukları ise bu dönemde babalarına cinsel ilgi duyarlar ve annelerini rakip olarak görürler.

Aynı zamanda büyüyüp gelişmek için de annelerine ihtiyaç duyduklarından onlara açıkça tepki gösteremezler. Bu çelişkiden kurtulabilmek için babalarına duydukları cinsel arzuyu bastırıp anneleri ile özdeşim kurma yolunu seçerler ve onu örnek alırlar. Kız çocuklarının yaşadığı bu çelişkiyi Freud, Elektra kompleksi olarak adlandırır. Freud'a göre fallik dönemde bu komplekslerin çözümlenmiş olması çok önemlidir. Çünkü çocuk hemcinsi olan ebeveyniyle özdeşim kurabilirse kendi cinsiyetine uygun toplumsal rolleri, değerleri ve toplumsal kuralları öğrenir. Bu durum yetişkin bir kimse olduğunda ona uygun cinsel ilişkiler geliştirmesinde yardımcı olur (Freud, 2009: 67).

2. Sosyal Öğrenme Kuramı

Sosyal öğrenme kuramı, toplumsal cinsiyetin biyolojik bir veriden ziyade sosyal bir yapı olduğunu savunur. Bu kurama göre toplumsal cinsiyet, geniş bir sosyal etkiler ağının ürünü olarak ortaya çıkar ve devam ettirilir (Bussey & Bandura, 1999: 683). Sosyal ortamda bireyin cinsiyet tipli davranışlar kazanmasına “cinsiyet tipleme” denir. Cinsiyet tipleme sürecinde birey önce cinsiyet tipli davranış kalıplarını gözlemleyerek aralarında ayırım yapmayı öğrenir. Sonra bu özel öğrenme deneyimlerini yeni durumlar üzerine geneller. Devamında da kendisi bu davranışları öğrenmiş olur, yapmaya başlar (Walter, 1966: 57).

Bandura, sosyal öğrenmede iki önemli sürecin altını çizer: Birinci süreç göre bir davranış, doğrudan deneyimlenmesi veya başkalarının davranışlarının gözlemlenmesi ile öğrenilir. Ödüllendirme ve cezalandırma sistemlerinin işlediği bu süreçte deneyimlenen davranışın ödüllendirilmesi davranışı pekiştirir, cezalandırılması ise davranışı söndürür (Bandura, 1977: 2-3).

Sosyal öğrenme kuramına göre öğrenme süreçlerinden ikincisi, model alarak öğrenmedir. Birey, model aldığı kişinin davranışlarını taklit ederek yeni davranış kalıpları, yeni tutumlar ve duygusal tepkileri öğrenmiş olur. Bu anlamda kitle iletişim araçları davranışları ve sosyal tutumları şekillendirmede etkili bir rol oynayabilir (Bandura, 1977: 5-10). Cinsiyet rollerinin öğrenilmesi sürecinde kız çocuklarının genellikle annelerini ve kadınları, erkek çocuklarının babalarını ve erkekleri modellediği görülür. Model alarak öğrenmede birey kendi cinsiyetine uygun davranışları öğrendiği gibi karşı cinsine uygun davranışları da öğrenmiş olur. Hatta model aldığı kişinin davranışlarının ödüllendirilmesi veya cezalandırılması da dolaylı olarak öğrenmeyi etkiler (Walter, 1966: 59-60).

3. Bilişsel Gelişim Kuramı

Bilişsel gelişim kuramı, çocuğun cinsiyet rollerini öğrenmesini biyolojik veya kültürel değil zihinsel süreçlerle açıklayan bir kuramdır (Ventress, 1975: 1). Kohlberg tarafından geliştirilen bu kurama göre çocuğun cinsiyet rolünü kazanmasında en önemli faktör onun aktif seçimi ve bilişsel etkinliğidir. Ço-

cukların cinsiyete ait rolleri öğrenmeleri, onların ahlakî ya da niceliksel kavramları öğrenme biçimleri ile ilişkilidir. Bilişsel gelişim kuramında olgunlaşma kavramı merkezi bir konumdadır. Çünkü öğrenme yaşa bağlı olarak gerçekleşir. Yaş büyüdükçe zihinsel olgunlaşma da artacak, çocuk doğrudan veya dolaylı tecrübeler yoluyla cinsel kimliğini kazanacaktır (Kohlberg, 1966: 83).

Kohlberg'e göre çocuğun cinsiyet rol gelişimi üç aşamada gerçekleşir: "Erkek ve kız" kelimelerinin duyulması ve öğrenilmesiyle başlayan birinci aşamada (2-3,5 yaş) çocuk, kendisinin kız ya da erkek olduğunu bilir. Çevresindekileri de fiziksel özelliklerine göre yüzeysel bir şekilde kız/erkek, kadın/erkek olarak tanımlayabilir. Ama cinsiyetin değişmezliğini kavrayamaz. Fiziksel özelliklerin değişmesiyle cinsiyetin de değişebileceğini düşünür. Bu aşamaya cinsiyeti etiketleme adı verilir. Cinsiyetin kararlılığı/cinsiyetin sabitliği adı verilen ikinci aşamada (3,5-4,5 yaş) çocuk, cinsiyetin zaman içinde sabit kaldığını öğrenir. Yani cinsiyet bebekten olduğu gibi yetişkinlikte de aynı kalacaktır. Ama fiziksel özelliklerin değişmesinden etkilenerek cinsiyetin değişebileceğine dair tereddütler yaşayabilir. Son aşama olan cinsiyetin değişmezliği aşamasında (4,5-7 yaş) ise cinsiyetin dış görünüm, kıyafet ya da faaliyetlerden bağımsız bir durum olduğu kavranır (Kohlberg, 1966: 93-96).

Kohlberg'in bilişsel gelişim kuramıyla geliştirdiği formülasyon, çocukların cinsiyet rol kavramlarını edindikleri bilişsel mekanizmaları ve bunların eril dışıl değerlere nasıl dönüştüğünü izah eder. Çocuğun kendini erkek ya da kız olarak sınıflandırması onun tutum, değer ve faaliyetlerinin düzenleyicisi konumundadır (Ventress, 1975: 12-13). Dolayısıyla çocuğun bir kadın ya da erkek gibi davranmasının nedeni, çevresi tarafından ödüllendirilmesi değil kendini bir erkek ya da kız kimliği içinde değerlendirmesidir.

4. Toplumsal Cinsiyet Şeması Kuramı

Sandra Lipsitz Bem tarafından geliştirilen toplumsal cinsiyet şeması kuramı, sosyal öğrenme ve bilişsel gelişim kuramlarının temel esaslarının birleşiminden oluşur. Kuram bir yandan cinsiyet kimliğinin bilişsel bir süreçte öğrenildiğine, diğer yandan cinsiyet rollerinin sosyal bir ortamda kazanıldığına vurgu yapmaktadır (Bem, 1983: 602-603).

Toplumsal cinsiyet şeması kuramı, benlik kavramının ve cinsiyet tiplemesinin oluşumunda toplumsal cinsiyet şemasının önemine dikkat çeker. Buna göre çocuk, toplumdaki kadın ve erkek olmaya dair bilgileri, davranışları ve cinsiyetle ilgili nitelikleri öğrenirken hangi niteliklerin kendi cinsiyetiyle bağlantılı olduğunu da ayırt eder. Böylece çocukta hem kendilik kavramı gelişir hem de öğrenilen her yeni bilgi bu cinsiyet şeması çerçevesinde değerlendirilir ve özümсенir. Çoğunlukla bu şemaların dışına çıkılmaz. Çocuk bu şematik seçiciliği kendisi için de uygular. Gelen uyaranlar arasından sadece kendi cinsiyeti için uygulanabilir olanları seçerek benlik kavramını düzenler.

Benliğinde depolanan cinsiyet prototiplerine göre kadın ve erkeği birbirinden ayırır. Bu durum bireyin davranışlarının kültürün erkeklik ve kadınlık tanımlarına uyacak şekilde düzenlenmesini sağlayan, içselleştirilmiş bir motivasyon faktörüdür (Bem, 1981: 354-356).

Toplumsal Cinsiyet Rollerini Etkileyen Faktörler

1. Aile

Çocuğun toplumsallaşmaya başladığı ilk ortam aile ortamıdır. Yaşamın ilk yıllarından itibaren daha sonraki öğrenmelere zemin hazırlayacak kültürel birikim önce ailede kazanılmaya başlanır (Giddens, 2012: 204-205). Baran'ın çalışması, ailesinin yanında yaşayan çocuklarla çocuk yuvalarında yaşayan çocuklar arasındaki cinsiyet kalıp yargıları arasında ciddi farklılıklar olduğunu göstermiştir (Baran, 1995: 139).

Stoller'e göre ailede ebeveyn ve kardeşlerin çocuğun cinsiyet rolüne ilişkin tutumları, onun kadın ya da erkek olma duygusunun oluşumuna katkı sağlar (Stoller, 1984: 40). Çocuk doğduğu andan itibaren ailede cinsiyetine uygun muamelelerle karşılaşır. Kız ve erkek bebekler için teşvik edilen oyunlar, oyuncaklar, faaliyetler; (Maccoby, 1998: 124) tercih edilen renkler, hediyeler cinsiyete göre farklılıklar gösterir. Ebeveynler özellikle de babalar, yeni doğan bebekler arasında fark olmamasına rağmen kız bebekleri nazik, yumuşak ve zayıf; erkek bebekleri güçlü, yapılı ve uyanık olarak tarif ederler (Gümüş, 2006: 94).

Ailenin toplumsal cinsiyetle ilişkisini ele alan Connell, ailede cinsiyet üzerine şekillenen iş bölümüne dikkat çeker. Ona göre kadınların ev içi ve ücretsiz işlerle; erkeklerin ev dışı, kamusal ve ücretli işlerle eşleştirilmeleri, toplumsal cinsiyet çizgisinde yapılan düzenlemelerdir (Connell, 1998: 168-169). Aile içinde yapılan bu tür düzenlemeler hem aile üyeleri için sosyal bir senaryo oluşturmakta hem de bilişsel şemaların oluşmasına katkı sağlamaktadır (Bielby, 2006: 392).

2. Arkadaş/Akran Grupları

Çocuklar cinsiyetlerine ait rolleri öğrenirken sadece yetişkinleri değil arkadaşlarını da model olarak alırlar ve taklit ederler. Arkadaş grubu içinde çocuğun cinsiyete uygun davranışları, ödüllendirme yoluyla pekişir, uygun olmayan davranışlar ise eleştirilerek söner. Bu durum erkek çocuklarda daha belirgindir. Çünkü erkek çocukların cinsiyetler arası davranışlarda birbirlerine karşı tepkileri daha güçlüdür (Stockard, 2006: 220-221).

Thorne ilkökul öğrencileri üzerinde yaptığı bir çalışmada, akran grubu içindeki etkileşimin toplumsal cinsiyetin oluşumuna etkisini araştırmıştır. Çalışma sonucunda, çocukların birbirleri ile bedenleri üzerindeki değişimler hakkındaki konuşmalarının, toplumsal cinsiyeti öğrenmelerinde önemli bir etkiye sahip olduğunu tespit etmiştir (Giddens, 2012: 207).

Akran ilişkilerinin toplumsal cinsiyet tutumları üzerindeki etkisi sadece çocukluk ve ergenlikte değil yetişkinlikte de kendini hissettirir. Birbirine yakın yaşlardaki bireylerin oluşturduğu çeşitli gruplar, bireylerin toplumsal cinsiyete ilişkin tutum ve davranışlarında ciddi bir etki oluşturur (Giddens, 2012: 207).

3. Oyun ve Oyuncaklar

Çocukların oyunlar, oyuncaklar, şakalar ve benzeri etkinlikleriyle oluşan çocukluk kültürü cinsiyet temelinde şekillenir. Yapılan çalışmalar özellikle 3-11 yaş arasındaki çocukların oyun oynamak için hemcinslerini tercih ettiğini ortaya koymaktadır (Gümü, 2006: 97). Çocuğun arkadaş grubuyla oynadığı oyunlarda aldığı roller onun cinsel rolleri öğrenmesine etki eder (Mangır & Baran, 1990: 70-71).

Ayrıca oynanan oyuncaklar da toplumsal cinsiyet rollerinin gelişimini desteklemektedir. Menekşe'nin yaptığı "3-6 Yaş Arası Okul Öncesi Çocukların Oyuncak Tercihleri ve Cinsiyet Kalıp Yargıları ile Ebeveynlerinin Toplumsal Cinsiyet Algıları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi" adlı çalışmada çocukların cinsiyetlerine uygun oyuncaklarla oynamalarının cinsiyet kalıp yargılarını artırdığı, oyuncak seçiminde cinsiyetçi tercihlerin azalmasıyla erkek kalıp yargılarında azalma olduğu görülmüştür (Menekşe, 2019: 93).

4. Okul ve Ders Kitapları

Okul, onaylanmış bilginin öğrenciye aktarıldığı kurumsal bir modeldir (Marshall, 1999: 538). Fakat sadece bilginin aktarıldığı bir yer değil aynı zamanda güçlü bir sosyalleşme aracıdır. Çocuklar okullarda sosyalleşirken kimilerinin gizli müfredat olarak da adlandırdığı dolaylı bir süreç içinde cinsiyetle de ilgili örtülü mesajlar alırlar. Bu mesajlar çocukları cinsiyetleriyle ilgili rollere davet eder (Burr, 1998: 54-55). Okullarda verilen eğitim toplumun düşünce yapısını, yaşam pratiklerini, değerlerini gelecek nesillere aktararak kültürün yeniden üretilmesine katkı sağlar. Bu anlamda ailede temelleri atılan toplumsal cinsiyet rollerine ait tutum, davranış ve beklentiler, okullarda pekiştirilmekte ve devam ettirilmektedir (Akkaş, 2019: 107).

Okul hayatıyla birlikte, çocuğun cinsel rolleri öğrenme sürecine öğretmenler de dahil olur. Öğretmenler sınıf içi etkinlikler, öğrencilerle baş etme veya iletişim kurma, model olma aracılığıyla öğrencilerin cinsiyet rollerinin gelişimine katkı sağlarlar (Basow, 1992: 135-136).

Okulda eğitim öğretimin ana kaynaklarından biri olan ders kitaplarında kadınların belirli cinsiyet rolleri ile tanımlanması, ikincil bir konumda sunulması çocukların toplumsal cinsiyete dair algılarını etkiler. Lenore Weitzman ve arkadaşları okul öncesi resimli çocuk kitaplarını toplumsal cinsiyet rolleri bakımından incelemişler ve kadınların erkeklere göre daha az temsil edildiği sonucuna varmışlardır. Kadınlar görsellerde, başlıklarda ya da ana rollerde daha az yer almıştır. Geleneksel cinsiyet rolleri ile karakterize edilen kadınlar

hizmet eden, erkekler yöneten rolleriyle ele alınmıştır (Weitzman vd, 1972: 1125). Sarı, ortaokul öğrencileri için önerilen hikâye kitaplarında cinsiyeti ayırıştırıcı ifadelerin genellikle erkekler tarafından kullanıldığını (Çelik Sarı, 2020: 53-56), Çetin 100 Temel Eser üzerine yaptığı çalışmada kadın kahramanların aşağılandığı söylemlere sıkça yer verildiğini belirtmiştir (Çetin, 2019: 107-109).

5. Kitle İletişim Araçları

Kitle iletişim araçları bireylerin sosyalleşmesinde, toplumun değer ve normlarını içselleştirmesinde, kişilik oluşumunda önemli olduğu (Bandura, 1977: 10) gibi toplumsal cinsiyet rollerinin de öğrenilme sürecinde etkili bir rol oynar. Toplumun değer yargıları önce kitle iletişim araçlarına yansır, oradan da tekrar topluma aktarılarak bireye toplumsal cinsiyet rolleriyle ilgili ipuçları sunar. Televizyon dizileri, filmler, dergiler, gazeteler, kitaplar, reklamlar, internet siteleri, sosyal ağlar toplumsal cinsiyet rollerini öğrenme ve pekiştirmeye kaynaklık eder (Saygılıgil, 2010: 145). Bu kaynaklardan biri olarak televizyon programları hem çocuklar hem de yetişkinler için kadınlık ve erkeklığe dair rollerle ilgili kalıp yargılar sunar ve model olurlar. Çizgi filmlerde başroldeki karakterin genellikle erkek olması ve etkili bir konumda bulunması çocuklara, erkeklerin daha önemli bir konumda olduğunu düşündürmektedir (Giddens, 2012: 210). Reklamlarda da kadın ve erkek rolleri toplumsal değerlere uygun bir şekilde telkin edilmekte, var olan yargılar pekiştirilmekte (Uluyağcı ve Yılmaz, 2007: 155), idealize edilmiş kadın ve erkek bedenleri reklamı yapılan ürünle tanıtılmaktadır (Saygılıgil, 2010: 145). Ayrıca reklamlarda erkekler, kadınlara ürünleri tavsiye eden uzmanlar olarak sunulmaktadır (Burr, 1998: 103).

Din ve Toplumsal Cinsiyet

Din ve Toplum

Tarihin her döneminde var olan din, insan yaşamında önemli bir etkiye sahiptir. İnsanın çevresini algılamasında, çevreye verdiği tepkilerde belirleyici bir rol oynar (Giddens, 2012: 579-580). İlkel toplumlardan itibaren din, aileden millete kadar her türlü tabî birlikle etkileşim içindeki bir kurumdur. Bu etkileşim sayesinde zihniyet oluşumunda önemli bir etkiye sahiptir. Dinin kazandırdığı bu zihniyet, toplumun dinî yaşantısı dışında da kendini hissettirir (Akyüz ve Çapcıoğlu, 2018: 44). Dini, dünyevî tecrübeleri anlamlandıran bir semboller sistemi olarak değerlendiren Geertz, bu sembollerin, varoluş düzeni hakkında sunduğu formülasyonla insanda güçlü ve derin bir motivasyon etkisi bıraktığını söyler (Geertz, 1973: 90). T. Luckmann ise modern toplumlarda anlam yaratma işlevini yerine getiren sistem için “görünmez din” terimini kullanır (Marshall, 1999: 281).

Mardin, dinin işlevlerini üç planda değerlendirir: İnsanoğlunun açıklamadığı olaylar için açıklamalar sunmak, evreni algılamada bakış açıları ve re-

ferans sınırları oluşturmak ve son olarak toplumdaki yapısal unsurları sabitleyerek kültürel devamlılığı sağlamaktır (Mardin, 1983: 62-63). Bunlar içinde özellikle üçüncü işlev, dinin zamanla geleneksel bir toplumsal yapının oluşumuna katkı sağladığı, dolayısıyla dindar kişilerin değişen toplumsal kurallar karşısında muhafazakâr bir tavır gösterebilecekleri anlamına gelmektedir (Yapıcı, 2011: 228).

Aslında dinin toplumla ilişkisi “etki”den ziyade “etkileşim”dir. Yani din toplumu etkilediği gibi toplum da dini etkiler ve değişimine yol açar. M. Eliade, hiçbir dinin katıksız ve “saf” haliyle kalamayacağını (Eliade, 1971: 28) söylerken toplumun din üzerindeki etkisini ortaya koymaktadır. Çünkü dinler her halükârda beşerî şartlarda, kültürel ve sosyal bir ortamda ortaya çıkmakta dolayısıyla diğer toplumsal kurumların uğradığı değişim ve etkileşime maruz kalmaktadır (Günay, 2001: 7). Özellikle ilkel alanda sosyo-kültürel biçimlenme, ekonomi, mülkiyet, meslek ve etkinliklerin din üzerinde etkili olduğu görülmektedir (Wach, 1987: 31-35). Öyleyse özellikle ataerkil şekilde yapılanmış toplumlarda din ve kadın konusu değerlendirilirken toplumun din üzerindeki etkisini de gözden kaçırmamak gerekir. Özellikle Semitik-İbrahimî dinlerden olan Yahudilik, Hristiyanlık ve İslamiyet’in içinde geliştiği ataerkil yapı, bu dinlerin kadına ilişkin tutumlarını etkilemiştir (Yapıcı, 2016: 54).

Din ve Kadın

Din ve kadın arasındaki ilişki değerlendirilirken bazı değişkenler bütüncül bir tavırla meseleye yaklaşmayı engeller. Bunlardan ilki, tarihsel ve toplumsal nedenlerin dinin insanlar tarafından algılanıp uygulanmasında farklılıklar oluşturmasıdır. İkincisi kadınların bütüncül bir yaklaşımla ele alındığında aralarındaki sınıf, ırk, etnik ayrılıkların gözden kaçırılmasıdır. Bir diğer husus ise kadınların yaşadıkları toplumsal yapıya katkı sunmaları ve ataerkil bir ortamda olsalar bile kendilerine ait bir kadın kültürü oluşturabilmeleridir (Berk-tay, 2009: 8). Yine de kimileri için din, kadın sorununun temel kaynaklarından biri, kimileri için çözümün yegâne adresidir.

Dinlerin toplumsal cinsiyet açısından en çok öne çıkan görünümü ataerkillikle ilişkilendirilmesidir. Dinlerin ataerkilliği görüşü; dinlerin baba figür tarafından yönetilmeleri, dünyadaki belli başlı dinlerin kurucularının erkek olması, dinlerde hâkim rollerin erkeklere verilmesi, dinlerin çoğunun erkek liderlerin bulunduğu toplumsal düzende tezahür etmesine dayandırılmaktadır (Fisher, 2007:13). Bu görüş dinlerin, kadınlara baskı uyguladığını, kadınları zayıflatarak erkeklere boyun eğmelerine meşruluk kazandırdığını iddia etmektedir (Toker, 2018: 609). Buna göre dinlerin ortak bir özelliği, kadına karşı olumsuz bir tutum içinde olmalarıdır. Önce erkekler/ sadece erkekler türünden bir modellemenin tüm dünya dinlerinde ortak olduğuna inanılır (Johnstone, 1997: 228).

Dinin toplumsal işlevlerinden biri meşrulaştırma işlevidir. Bireyler ve toplumlar hatta devletler dinin meşrulaştırıcı işlevi sayesinde yaptıklarına haklılık kazandırır (Gürhan, 2010: 62). Bu bağlamda din adına ortaya konan uygulamalar kadınların erkek karşısında ikincil konumda kalmasına neden olmakta hem aile içi eşitliğin sağlanmasını hem de kadınların durumunu iyileştirecek yeniden yapılanmaları engelleyebilmektedir. Böylece din, hakların inkârı için gerekçe olabilmektedir (Berktaş, 2018: 63-64).

Dinlerin tarihine bakıldığında kadın sorununun semavî dinlerden daha eskilere dayandığı görülür. Antik Yunan'da kadınlar, kölelerle eşittir ve uğursuzluk sebebidir (Kaval, 2016: 308). Aristoteles erkeğin zekâ olarak kadından üstün olduğunu (Aristoteles, 1975: 8), kadınların erkeklere göre alt seviyede bulunduğunu söyler (Aristoteles, 2014: 55).

Hinduizm'de kadın her zaman bir erkeğe (baba, koca ya da oğula) tabidir. Bağımsızlığı hak etmez, onun varlık nedeni çocuklardır (Tezokur, 2006: 93). Hinduizm'de kız çocuklarının 7 yaşından itibaren evlendirilmesi normaldir. Kadının boşanma hakkı bulunmamaktadır. Budizm'de de kadının konumu pek farklı değildir. Kutsal metinlerde kadınlar, hain, nankör, aşağılık ve zavallı yaratıklar olarak zikredilir (Gürhan, 2010: 64).

Roma toplumunda kadının görevi erkeğin cinsel ihtiyacını karşılamak ve erkek evlat dünyaya getirmektir (Kaval, 2016: 38). Romalılara göre kadınlar, köleler ve barbarlar, erkeklerden daha aşağıdır. Romalı doktorlara göre erkekler biyolojik açıdan tüm potansiyelini gerçekleştirmiş ceninlerden olmuştur (Berktaş, 2018: 133).

Kadına karşı bu olumsuz bakışın daha sonra Yahudilik ve Hristiyanlığın kutsal metinlerine de sirayet ettiği söylenebilir: Tevrat'a göre kadın, erkek karşısında ikincil konumdadır ve ilk günahın sahibidir (Aksel, 2021: 147-149). Tevrat'a göre Rab Tanrı Âdem'i yarattıktan sonra onun yalnız kalmasını uygun bulmaz. Ona bir yardımcı yaratmak arzu eder. Tanrı topraktan yarattığı tüm hayvanları ve kuşları onlara bir ad vermesi için Âdem'e getirir. Âdem onlara ad koyar fakat onlardan kendine uygun bir yardımcı bulamaz. Tanrı, Âdem'i derin bir uykuya uyutup onun kaburga kemiklerinden bir varlık yaratır. Onu Âdeme verir. Âdem de ona kendi kemiğinden ve etinden yaratıldığı için "kadın" adını verir ("Yaratılış", 2: 18-23). Ayrıca Tevrat'a göre yasak meyveyi yeme konusunda Havva Âdem'i kandırmıştır: Rab Tanrı gösterdiği ağacın meyvesine dokunmayı ve yemeyi yasaklayınca yılan onları kesinlikle ölmeyeceklerine ikna eder. İlk meyveyi kadın yer sonra kocasına da verir. Rab Tanrı bunun nedenini sorunca Âdem, ilk meyveyi kadının yediğini ve yedirdiğini söyler. Kadın da Rab Tanrı'ya kendisini yılanın kandırdığını bunun için meyveyi yediğini söyler. Tanrı bunun üstüne kadını doğum sancısı çekmek ve erkek tarafından yönetilmekle cezalandırır ("Yaratılış", 3: 3-16).

Görüldüğü gibi Tevrat'ta kadın, erkeğe yardımcı olmak için Âdem'in kurgu kemiginden yaratılmış, yani onun bir parçası olarak tanımlanmış adı da yine onun tarafından konmuştur. (Böylece kadının erkek iktidarı altındaki ilk betimlemesi yapılmış olur.) Erkeği yasak elmayı yemek için kandıran da kadındır. Aslında yılan Havva'yı, Havva da Âdem'i kandırmıştır. Ama tek suçlu Havva'dır ve ilk günahın sahibidir.

Yahudilikte sinagoglarda kadınlar erkeklerden ayrıdır. Ortodoks Yahudilere göre kadının asıl yeri evidir. Çoğu faaliyetleri aile ile sınırlıdır. Böylece evlilik gelenekleri içinde kadınların kontrolü sağlanmıştır. Miras hakları yoktur. Baba ve kocaların kadınlar üzerindeki hakları ve yetkileri neredeyse sınırsızdır. Yahudilikteki cinsiyet ayrımının en göze çarpanlarından biri erkeklerin kadın olarak yaratılmamaktan ötürü Tanrı'ya şükretmeleridir (Toker, 2018: 610). Genel olarak değerlendirildiğinde Tevrat'ta erkek hem dinî hem sosyal açıdan topluma tam üyelik hakkına sahiptir, kadın ise sosyo-ekonomik ve dinî açıdan erkeğe göre ikincil konumda ve bağımlıdır (Gürkan, 2012: 638).

Hristiyanlıkta da kadının konumu benzerdir. Kutsal Kitap'a göre Âdem Havva'dan önce yaratılmıştır. İlk günahın sahibi Havva'dır. Bu nedenle bir kadının öğretici olması veya erkeğin üzerinde hakimiyet kurması uygunsuz bir durumdur ("Timoteos", 2: 13-14). Başka bir ifadeye göre: "Çünkü erkek kadından değil, kadın erkekten yaratıldı. Erkek kadın için değil, kadın erkek için yaratıldı." ("Korintoslulara Mektup", 11: 8-9). Dördüncü yy. da kilise vaizlerine göre kadınlar Havva'nın çocuklarıydı dolayısıyla erkeği yoldan çıkarmaları onların doğası gereğidir. Bu nedenle kadınlar için "gerekli bir kötülük" denmiştir (Gürhan, 2010: 66).

Erkek egemenliğinin Hristiyanlıktaki yansımalarından biri de papalık ve rahiplik unvanlarının erilliğinde kendini hissettirir. Bunların dişil karşılığı yoktur. Her ne kadar rahip (priest) kelimesine karşılık rahibe (priestess) olsa da bu kelimenin pagan kültürde olumsuz çağrışımları vardır. Dini organizasyonlarda ancak sınırlı şekilde görev alabilen kadınlar, bu görevleri de erkeklerin otoritesi altında yürütebilmişlerdir. Hatta Reform hareketi dahi Hristiyanlığın eril bir görünüm kazanmasına hizmet etmiştir (Toker, 2018: 610-611).

Din ile toplumsal cinsiyet ilişkilerine dair ikinci görüş, kadını dinler karşısında edilgen olarak değerlendirmeyen görüştür. Bu görüşe göre din ve kadın ilişkisi sadece din tarafından belirlenmiş sabit bir ilişki değildir. Oysa birinci görüş dinlerin kadına bakışını tek bir bakışla değerlendirir ve karşıt dinî görüşleri dikkate almaz. Esasında dinin kadınlar üzerindeki etkisi değişkendir. Dinler bir yandan kadınlar için olumsuz yaklaşımlar içerirken diğer yandan da olumlu yaklaşımlar içerir (Toker, 2018: 612). Yani dinler, kadını hem sınırlandıran hem de bağımsızlaştıran yapısal bir özellik gösterir. Mesela kadını sevgi, temizlik, bekaret sembolü gören dinlerle beraber kötülük, ayartıcılık sembolü olarak değerlendiren dinler de vardır. Burada dikkate değer

nokta erkeğin standart özelliklerine karşılık kadın iyi veya kötü iki uçtan birinde konumlandırılmıştır (Johnstone, 1997: 252-53).

Kadını din karşısına pasif olarak değerlendirmeyenlerin argümanlarından bir diğeri bazı tarihî dinlerin kutsal metinlerinde kadın ve erkeğin yaratılışta eşit olduklarını ifade etmeleridir. Yine bu metinlerde kadınların adının geçmesi, olumlu kadın rol modellere yer verilmesi dikkate değerdir. Din tarihi içinde peygamberlerin kadınlara karşı hürmetli ve dışlayıcı olmayan tavırları, Tanrının eril ve dişil kavramların ikisiyle de ifade edilişi, kadınların eşitliğinin desteklenmesi gibi örnekler (Toker, 2018: 613) kadının dinler tarafından tamamen ikincil olarak konumlandırılmadığını gösterir.

İslamiyet ve Kadın

Toplumsal cinsiyet açısından dinin kadına bakışına dair eleştirel söylem, 18. yüzyılda Batı'da doğup zamanla sistemleşmiş, oryantalist ve sömürgeci güçler vasıtasıyla Batı dışı toplumları da etkilemeye başlamıştır. Dolayısıyla İslam toplumu içinde kadın haklarına dair sorgulayıcı tavır Batı'nın etkisiyle başlamış (Güç, 2008: 651); bu tavır zaman içinde değişim ve farklılaşmaya kapı aralamıştır.

İslamiyet ve kadın meselesiyle ilgili tartışmalar, temelde üç farklı görüş etrafında şekillenmektedir. Bu görüşlerden ilki seküler bir bakış açısıyla İslam'ın (Kur'an'ın, Hz. Peygamber'in) kadına değer vermeyip onu erkek karşısında aşağı bir konuma yerleştirdiğini iddia eder. İkinci görüş ise meseleyi dini bir çerçevede ele alıp İslam'ın kadını yücelttiğini, tanıdığı hak ve hürriyetlerle kadını erkekten aşağıda konumlandırmadığını savunmaktadır (Kırbaşoğlu, 1997: 259). Üçüncü görüş de referanslarını dinden almakla beraber Kur'an'ın ve hadislerin kadın bakış açısıyla ve yeni metotlarla yorumlanması gerektiğini savunanlara aittir. Yazarının din ve dünyayı algılama biçimine göre farklılık gösteren bu yaklaşımlardan (Yapıcı, 2016: 17-19) ilki, moderniteyi sorgusuzca kabul eden oryantalist bir tavır içindedir. İkinciler, oryantalistlere karşı Müslümanlığı özü itibarıyla aklamaya çalışırlar. Üçüncü görüş ise hem Batı'dan etkilenmekte hem de onu eleştirmektedir. Fakat bu grubun etkilenme seviyeleri eleştiri seviyelerinden daha baskın görünmektedir (Yapıcı, 2016: 91-92).

Literatür taramalarında İslamiyet'in kadını ikincilleştirdiğini savunanların, eleştirilerini genellikle şu konular üstünde yoğunlaştırdıkları görülmektedir: Ailede otoritenin erkeğe verilmesi, bazı ayet ve hadis metinlerinde kadın aleyhine değerlendirilen ifadelerin yer alması, kadının birey oluşunun hoş karşılanmaması (Toker, 2018: 611), erkeklerin kadınlar üzerinde kavvam (hüküm sahibi olması), iki kadının şahitliğinin bir erkeğin şahitliğine denk olması, mirasta erkeğe kadının iki misli hisse verilmesi, boşama hakkının erkeğe verilmesi, kadının örtünmesi, erkeğin dört evlilik yapmasına izin verilmesi (Terzioğlu, 2016: 542).

Tek tanrılı dinlerin kadının statüsü üzerine etkilerini karşılaştırmalı bir şekilde ele alan Berktaş, İslamiyet'in kadını birey olarak görmediğini söyler. Ona göre kadın, erkek için vardır (Berktaş, 2009: 66). İslamiyet'in sunduğu total yaşam tarzı, Tanrı ile insan arasında kalmaz; özellikle aileye, evlenmeye, boşanmaya, mirasa dair düzenlemeler yapar. Kadına ikincil roller verir. İslamiyet kadını nâkis sayar. Bu da erkeğin bir derece bile olsa üstün olduğu anlamına gelir. Sonuç olarak İslamiyet diğer tek tanrılı dinî geleneklerin bir devamı olarak ataerkil düzenlemeler ile tek tanrı anlayışı arasındaki ilişkiyi devam ettirmiştir (Berktaş, 2009: 108-125).

Nilüfer Göle, İslam ve kadın ilişkisini örtünmek üzerinden değerlendirir. Kadının örtünmesini bir çeşit cinsiyet ayrımı olarak değerlendiren Göle, örtünen kadının erkeğin görsel ayrıcalığını açık ettiğini söyler. Kadınlar, İslamî kimliklerini vurgulamak suretiyle (mesela örtünerek) Batı karşısında var olabilmek çabasına girerler. Onlar için İslam, modernizmle başa çıkmanın bir aracı olmaktadır. Her ne kadar İslamcı kadınlar kamusal alanda görünürlük kazansa da kendi mahrem alanları içinde İslamî kurallara karşı gelerek kadın erkek ilişkilerinde yıkım oluşturmaktadır (Göle, 1991: 135-139).

Konuyu oryantalist bakış açısıyla değerlendiren Mernissi de gelenekle hesaplaşma eğilimindeki yazarlardan biridir (Yapıcı, 2016: 17). Mernissi, İslam'ın dünyevi(mekânsal) boyutu üzerinde durur. Ona göre İslam, cinsel mekânın sınırlarını belirlemek suretiyle kadın erkek arasında bir hiyerarşi oluşturur (Mernissi, 1995: 15-16). Mernissi'ye göre İslam'ın kurumsal araçları, kadının erkeğe itaatini zorunlu kılarak onun gücünü zayıflatır. Çok eşlilik erkeğin özgüvenini destekler. Kadın İslam'a göre üreme ve cinsel gerilimin ortadan kaldırılması için vardır. Kadın gücünü cinsiyetinden alan bir fitnedir. Denetim altında tutulması gerekir (Mernissi, 1995: 44-74).

İslam'ın kadına değer verdiğini savunanlar, İslam'ı ve Kur'an'ı eleştirenlerin hem taraflı oldukları hem de Kur'an'ı yorumlamada bazı metodik hatalara düştükleri kanaatindedirler. Bu hatalar genel hatlarıyla şunlardır: Konuyla ilgili ayetlerin bütüncül değil, parçacı bir yaklaşımla değerlendirilmesi, ayetlerin sadece zahiri anlamlarıyla ele alınması, ayetlerin indirilme nedenlerinin ve indirildiği dönemin tarihsel ve sosyal şartlarının dikkate alınmaması, Müslümanların bütün uygulamalarının Kur'an'ın emri gibi gösterilmeye çalışılmasıdır (Kırbaçoğlu, 1997: 270). İslamiyet'in kadını aşağıladığına delil olarak gösterilen ve hadis olduğu öne sürülen ifadeler ise Kur'an'daki ifadelerle çeliştiğine göre sahih olması mümkün değildir. Bunlar Müslüman milletlerin İslamiyet'ten önceki kültürel alışkanlıklarının bir uzantısıdır (Akdemir, 1997: 250).

Kadının hak ettiği değeri İslamiyet sayesinde elde ettiğini savunan Çavuş, her türlü eşitsizlik, saldırı ve zorbalık karşısında kadının en büyük dayanağının Kur'an olduğu görüşündedir. İslam'a göre kadın ve erkek yükümlülükte, emirde, nehyde, uyarda ve müjdelemede birdir. İslam ortaya çıktığı zaman kadın Doğu'dan Batı'ya bütün toplumlarda (Arap eşrafından bir kısmı

belki müstesna) zillet ve esaret içindeydi. İbadet etmeye bile layık görülme-
yen kadının imdadına Kur'an yetişmiş, onu erkeğe eşitlemiştir. Allah kendisi
ile erkek kulları arasında perde koymadığı gibi kadın kullarıyla arasında da perde
koymamıştır. Havva, Meryem, Asiye, Sare, Hz. Peygamberin eşleri, kızı Fa-
tımâ gibi birçok kadın, Allah'ın safi kulları olarak tanınmıştır (Çaviş, 1974:
161-175).

Çaviş, İslam'ın kadına bakışında eleştiri sebebi olan miras ve şahitlik me-
selelerini savunmacı açıklamalarla izah eder: İslam erkeğe kadının iki katı mi-
ras hakkı tanımadan önce, hem erkeğe nafaka ve barınma gibi sorumluluklar
yüklemiş, hem de kadın yararına pek çok hukukî düzenlemeler yapmıştır. Bu
durum kadının mağduriyetini engellemektedir. Şahitlik konusunda ise iki ka-
dının şahitliğinin bir erkeğinkine denk olması, kayıtsız şartsız her durum için
geçerli olmayıp bazı konularla sınırlandırılmıştır. Şahitlikteki bu ayrımın ne-
deni, kadınların olaylardan çabuk etkilenmeleri, çabuk tepki vermeleri gibi
kadınların biyo-psikolojik farklılıklarından kaynaklanmaktadır (Çaviş, 1974:
176-180).

Şeriatî, konuyu din ve geleneğin birbirine eklemlenen yapısı çerçevesinde
ele alır. Ona göre kadının haklarını gasp eden, din değil gelenektir. Gelenek-
sel toplumlar eskilerden miras kalan her şeyi kutsallaştırıp yüceltmişler, “ka-
dim” olana “dinî” bir hüviyet kazandırmışlardır. Her türlü değişimi reddeden
bu yapı, kadının da geçmişteki konumunu değiştirmesini tasvip etmeyip işle-
rine geldiği formda kalmasını istemiştir. Oysa toplum sürekli değişmekte, ka-
dın da bu değişimden etkilenmektedir. İslam, değişime uyum sağlayacak di-
namik yapıdaki bir dindir. Din ve geleneğin karıştırılması İslam'ın eskimeyen
bu yapısına zarar verir (Şeriatî, 2011: 54-56).

İslamiyet öncesindeki Arap toplumunda tüm insanî değerler erkeğe mah-
sus kılınmış, kadın her türlü fazilet ve asaletten mahrum bırakılmıştır. Kız
çocuğunun aileye yük olarak görüldüğü, yaşam hakkı tanınmadığı bir zaman
ve zeminde, Hz. Peygamberin soyu kız çocuğundan devam etmiştir. İslam,
O'na ebter (soyu kesik) diyen kafirlere karşı O'nu kevser (hayrın ve bereketin
bolluğu) olarak sunmuş, bu suretle zamanın vicdanında büyük bir devrim
yapmıştır. İslam'a göre dünyanın en büyük mescidi olan Mescid-i Haram,
Allah'ın haremi, tüm secdelerin kıblesidir. Allah Hz. İbrahim'e Kabe'yi Ha-
cer'in evinin yanına yapmasını emretmiştir. Tüm yüce peygamberler bu evin
hizmetkarı iken hiçbiri buraya defnedilmemiş, Allah sadece bir tek insanı bu-
raya defnedilmeye layık görmüştür: Hacer. Beşerî sistemlerde her türlü üs-
tünlükten mahrum köle bir kadının Kabe'de defnedilmiş olması, tavaf yapı-
lırken onun da evinin etrafının tavaf edilmesi, İslamiyet'in kadına verdiği
yüce makamın en büyük göstergelerinden biridir (Şeriatî, 2011: 124-127). İslam,
kadını bu denli yüceltirken modernizmin kadına sunduğu bireysellik,
toplumsal imkân ve özgürlük, kadını tüm bağlardan kopararak yalnızlaştırmış-
tır. Modern çağ kadını cinsel bir meta ve özgür bir köleye dönüştürmüş-

tür (Şeriati, 2011: 95-101). Modernizmin kadın üzerindeki bu etkisini kırmamanın en iyi yolu İslam'ın eşitlikçi ilkeleri ve örnek şahsiyetlerini öne çıkarmaktır. Bu ilkelerin ve şahsiyetlerin tam olarak anlaşıldığı, anlatıldığı, yaşatıldığı toplumlarda kadın kendini ikincil hissetmeyecek ve bir arayış içine girmeyecektir (Şeriati, 2011: 220).

Kadının İslam'da ele alınışıyla ilgili farklı bir yaklaşım da referansını İslam'dan almış olmakla beraber kimi noktalarda eleştirel bir tavır içinde olan yazarların görüşleridir. Bunlardan biri olan Amine Vedud Kur'an'ı, kadını güçlendiren evrensel nitelikte kutsi bir kaynak olarak değerlendirir. Ona göre, kadını kısıtlayan Kur'an değil, onun yorumlarıdır (Vedud Muhsin, 1997: 17-18). V Vedud, kadın meselesiyle ilgili olarak Kur'an tefsirlerini geleneksel, tepkisel ve bütüncül olarak üçe ayırır. Geleneksel tefsirlerin en karakteristik özelliği erkekler tarafından yazılmış olmasıdır. Dolayısıyla bu durum; tefsirlerde erkeklere, onların deneyimlerine, ihtiyaçlarına ve bakış açılarına daha çok yer verildiği anlamına gelmektedir. Tepkisel tefsirler, genellikle çağdaş düşünürlerin yazdığı ve kadının Kur'an'da ele alınış şeklini eleştiren tefsirlerdir. Bunlar İslam'a ve Kur'an'a tamamen karşı bir duruş sergilerler. Üçüncü tefsir şekli ise diğerlerine göre yeni olan bütüncül tefsirlerdir. Bunlar kadın meselesi de dahil her konuda Kur'an'ın alternatif bakış açılarıyla yeniden tefsir edilmesi görüşünü benimser. Kur'an'ın bu yeni tefsirinde kullanılması gereken metot "hermenötik metot"tur. Vedud'un önerdiği bu tefsir modeli, bir metni yorumlarken onun yazıldığı şartları, metnin gramer özelliklerini ve metnin bütününe dikkate almayı gerektirir. Hermenötik metot sayesinde Vedud, cinsiyete dayalı olarak algılanan bazı konuları cinsiyetsiz terimlerle çözümlene, evrensel kabul edilen bazı meselelerin de sınırlılıklarını tespit etme yoluna gitmiştir.

Bir metni okuma ve anlamada en belirleyici unsur okuyucunun "öncül metni"dir. Öncül metin, her okuyucunun dil, tutum ve deneyimleriyle şekillenen bir yapıdır. Vedud, müfessirlerin Kur'an'ı okuma ve anlama süreçlerinde, bu ön okumalarını tefsirlerine yansıttıklarını söyler ve bu durumu eleştirir. Yapılması gereken önce "Kur'an'ın ruhu" olarak adlandırılan genel bakış açısını kavramak, ardından diğer meseleleri bu ruhla değerlendirmektir. Çünkü değişen, metin ve metnin ilkeleri değil, belli bir toplumda o metnin anlaşılma ve yorumlanma kapasitesidir. Kur'an'ı sadece belirli bir kültürün sınırları içinde değerlendirmek onun evrensellik özelliğine ters düşer (Vedud Muhsin, 1997: 22-29).

İslam'ın kutsal kaynaklarının alternatif bir okumayla yeniden ele alınmasını öneren yazarlardan biri de Hidayet Şefkatli Tuksal'dır. Tuksal, İslam'ın Kur'an'dan sonraki en önemli kaynağı olan hadislerde, kadın karşıtı söyleme malzeme olan rivayetleri, ait oldukları dönem ve bağlam içinde değerlendirilmiş, bu rivayetlerdeki ataerkil etkileri incelemiştir. Böylece kadını eksik ve

suçlu gösteren ifadelerin gerçekten hadis mi yoksa kültürel önyargıların hadisleştirilmiş bir görüntüsü mü olduğunu oraya çıkarmayı amaçlamıştır (Tuksal, 2000: 9).

Tuksal'a göre hadisler Hz. Peygamber dönemi için bir vesika niteliğinde olduğu gibi hadis râvilerinin ve bu eserlerin oluşmasına katkı sağlayan ilim ehlinin de tarihi vesikasıdır. Zira nakledilen hadislerde mananın esas alınması, anlama ve yorumlamada farklılıklar ortaya çıkarmış, bu farklılıklar hadislerin meşrulaştırıcı gücünün etkisiyle sorgulanmamıştır. Aynı konuda rivayet edilen hadisler birbiriyle karşılaştırıldığında, râvilerin rivayetlerdeki tasarrufu ortaya çıkmaktadır. Bu durumun en belirgin olduğu alanlardan biri de kadın karşıtı söylemi ve geleneksel tavrı meşrulaştıran hadis rivayetleridir. Hz. Peygamber zamanındaki kadınlar İslamiyet'in yayılması için mücadele vererek, biat ederek, savaflara katılarak, hicret ederek hayatın bilfiil içinde yer almış, yaratılana kulluk etmeme bilincine ulaşmış; bu özgüvenle cahiliye döneminin önyargılarından kurtulup erkeklere eşdeğer bir konum kazanmıştır. Bir başka deyişle Hz. Peygamber döneminin kadınları, onun sayesinde oluşan vahiy ikliminin şanslı bir üyesi olmuştur. Buna rağmen hadis yazınında, genellikle kadının aşağılandığı, olumsuz özelliklerle birlikte zikredildiği ve fitne ile ilişkilendirildiği görülmektedir. Demek ki kadının saadet asrıyla başlayan dönüşümü ilerleyen zamanda devam etmemiş, olumsuz söylemler hadislere sirayet ederek hem meşruiyet kazanmış hem de bu sayede etkisi ve hayatiyetini arttırmıştır. Geleneksel İslam anlayışında kadınla ilgili var olan toplumsal kabuller önce rivayetlere sonra da fikhî meselelere sirayet etmiş bu durum yaptırım gücü olan kanunlarla tekrar topluma yansımıştır. Böylece kadına ait olumsuz söylem alt yapı ve üst yapı arasında pekiştirilmiştir.

Tuksal, Kur'an'da da kadının ele alınışını değerlendirmiştir. Ona göre, ontolojik açıdan bakıldığında Kur'an'da kadının ikincil ya da kötü olduğuna dair hiçbir ifadeye rastlanmaz. Fakat kadın-erkek, kadın-toplum ilişkileri açısından bakıldığında toplumun ataerkil yapısının izleri kendini hissettirir. Buna rağmen Kur'an'ın uslubu devamlı gelişme ve iyileşme yolunda hareket edilmesi şeklindedir. Bir başka deyişle Kur'an, sona ermiş bir dönüşümden çok, tedrici bir ıslah yöntemi takip ettiği için her nesle ve her çağa hitap eden bir nitelik gösterir (Tuksal, 2000: 236-238).

Türkiye'de Kadın

Türkiye'de kadının konumuyla ilgili tartışmalar, modernleşmenin başlangıcı sayılan Tanzimat Dönemi'nden itibaren başlamıştır. Kadının toplumdaki konumunun ele alınması bir yönüyle kadının yaşam koşullarını iyileştirme gayretini, diğer yönüyle de modernleşmenin ölçütü olmayı ifade eder (Göle, 1991: 11-18).

Medenileşmenin bir bütün olduğunu savunan modern söylem için ilk şart, kadının eğitilmesi ve özgürleştirilmesidir. Gelenekçiler ise manevi değerlerin ve ahlakın muhafazası için kadın erkek ilişkilerinin şeriat kanunlarına

göre düzenlenmesi görüşündedir (Berkes, 1973: 328-329). Kadınlar için eğitim öğretim alanındaki düzenlemeler Batılılaşma hareketinin önemli bir aşamasını oluşturur. Tanzimat Dönemi devlet eliyle Türk kadınına eğitimin kapılarının açıldığı bir dönemdir. 1858'de kızların ortaokula (rüşdiye) kabul edilmeye başlanması, 1859'da kızlar için ilk kez ortaokulun açılması, 1869'da Maarif-i Umumiye Nizamnamesi ile 7-11 yaşları arasındaki kızlara Sıbyan mekteplerine devam zorunluluğu getirilmesi, 1880'de kızlar için ilk idadının açılması (Kurnaz, 1997: 17-35); meslek okulu olarak 1842'de Askeri Tıbbiye'ye bağlı olarak Ebe Okulu'nun, 1869'da İnas Sanayi Mektebi Kız Sanat Okulu'nun, 1870'de Darülmuallimat'ın (Kız Öğretmen Okulu) açılması (Göksel, 1993: 134) kızların Batılı tarzda eğitilmesi için atılan ilk adımları oluşturur.

19. yüzyılın sonları ve 20. yüzyılın başları cariyelik, kadının evlenme ve boşanmadaki konumu, ev dışındaki davranışlarının sıkı bir denetim altında olması gibi konularda eleştirilerin sesinin yükseldiği bir dönemdir (Kandiyoti, 1997: 173). Dönemin Namık Kemal, Tevfik Fikret, Şemsettin Sami, Abdullah Cevdet, Münif Paşa, Celal Nuri gibi yazarları, kadının toplumdaki yerini farklı bakış açılarıyla eserlerine taşımışlardır (Coşkun, 2011: 170). Bu dönemde çıkarılan gazete ve dergiler kadın hakları, kadının eşitliği gibi konulara yer vermiştir (Göksel, 1993: 135).

II. Meşrutiyet Dönemi, kadın hakkındaki farklı ve kimi zaman zıt görüşlere rağmen kadınların birçok alanda daha fazla hak elde ettiği ve görünürlük kazandığı bir dönemdir (Ceyhan Çoştı, 2020). Bu dönemde çok eşlilik yasaklanmasa da kadınlara boşanma konusunda daha fazla hak tanınmış, evlilikler hâkim önünde sonuca bağlanmış, kız öğrenciler ilk defa üniversiteye kabul edilmiştir (Zürcher, 2000: 178). Kadınlar; yardım derneklerinin yanında, kadın haklarını savunan dernekler (Müdafaa-i Hukuk-ı Nisvan), kadınların çalışma hayatına girmesi gerektiğini savunan dernekler (Osmanlı Kadınları Çalıştırma Cemiyet-i İslamiyesi) kurmuş (Göle, 1991: 37), aktif olarak örgütlenerek kadınların sorunlarını sahiplenmiştir (Caporal, 1982: 150). Bu dönemde savaşın da etkisiyle boşalan memurluklara kadınlar getirilmiş; postane, hastane, laboratuvar, atölye gibi yerlerde kadın çalışanlar boy göstermeye başlamıştır (Kurnaz, 1997: 135).

Cumhuriyet Dönemi, kadınların toplumdaki konumu ile ilgili ciddi değişme ve gelişmelerin olduğu bir dönemdir. Denilebilir ki Türk kadını Kurtuluş Savaşı'nda gösterdiği kahramanlık ve fedakarlığının neticesinde unutulmamıştır (Göksel, 1993: 148). Özellikle Cumhuriyet'in ilk yıllarında çıkarılan yasalarla çok eşlilik yasaklanmış; kadınlara seçme-seçilme, boşanma, velayet, meslek seçimi, kamuda görev yapma gibi pek çok hak tanınmıştır (Dağ, 2001: 18). Hatta 1923 yılında henüz Cumhuriyet bile ilan edilmeden önce, bir kadın partisi (Kadınlar Halk Fırkası) kurma girişimlerinde bulunulmuştur (Saygılıgil, 2010: 29). Cumhuriyet'in ilerleyen yıllarında da kadınlar lehine çeşitli

adımlar atılmıştır. Mesela 1945 yılında çıkarılan kanunla analık sigortası (doğum yardımı) düzenlenmiş (Analık Sigortaları Kanunu, 1945), 1949’da kabul edilen ihtiyarlık sigortası, kadın ve erkekler için eşit imkanlar sunmuştur (İhtiyarlık Sigortası Kanunu, 1949). Uluslararası Çalışma Örgütü (ILO) sözleşmeleri kapsamında “Eşit İşe Eşit Ücret Sözleşmesi (1951)” ve “Ayrımcılık Sözleşmesi (1958)” imzalanmıştır (Temel ILO Sözleşmeleri).

Fakat tanınan bu haklar kadın açısından değerli olmakla beraber, kamuda görünme düzeyi, siyasal iradenin oluşumuna katkı veya fırsatlardan yararlanma konusunda erkeklerle tam bir eşitlik sağlamadığı için eleştirilerin hedefi olmuştur. Dönem kadınları “Cumhuriyetin Kızları” olarak öğretmenlik, hemşirelik gibi görevlerle anılmış; bakan, genel müdür veya politikacı gibi karar veren kurumlara dahil edilmemiştir (Sancar, 2014: 307-308).

Cumhuriyet Döneminde, değişen medeniyetin ifadesi olan Kemalizm, devletle beraber gündelik yaşamı, kolektif kimliği ve cinsiyet ilişkilerinin tanımını da dönüştürmeyi hedeflemiştir. Bu hedefin en somut şekli, kadını toplumda görünür kılmaktır. Kemalizm’in temeli olan milliyetçilik ve medeniyetçilik ideolojisinde reformların simgesi, kadındır. Kadınlara tanınan siyasî haklar kadınları özgürleştirmenin yanında, siyasal rejimin de karakterini belirlemesi açısından önemlidir (Göle, 1991: 48-56) Bu yönüyle bakıldığında kadınlara tanınan bu hakların, teolojik devleti ortadan kaldırma projesi dahilinde verilmiş olması dikkat çekicidir (Kandiyoti, 1997: 68).

Cumhuriyet sonrasında kadınların toplumsal statüsünü iyileştirmeye yönelik reform niteliğinde pek çok düzenleme yapılmıştır. Fakat bu düzenlemelerin yansımaları, toplumun her kesiminde eşit düzeyde olmamıştır (Caporal, 1982: 737). Şehirli kadınlar eğitim alanındaki reformların sunduğu imkanlara daha kolay ulaşmış, okuma yazma bilen kadınların sayıları şehirlerde artmış, şehirli kadınlar meslek sahibi olabilmıştır. Laiklikle ilgili düzenlemeler daha çok şehirli kadını etkilemiştir. Oysa kırsalda yaşayan kadın için hala geleneksel uygulamalar geçerlidir. Mesela getirilen peçe yasağının köylü kadınlar için fazla bir anlamı olmamıştır. Çünkü köylü kadınlar zaten hiç peçe takmamıştır (Zürcher, 2000: 281-282). Köylerde çokeşlilik, başlık parası, resmi nikahı reddetme gibi uygulamalara devam edilmiştir (Kandiyoti, 1997: 70).

1980’li yıllardan itibaren kadınların eşitlik talepleri kitaplar, filmler, dergiler aracılığıyla daha fazla dile getirilmeye başlanmıştır. Bu talepler, kamusal alandaki eşitliğin yanında özel alanda da eşitlik olması gerektiği şeklinde genişletilmiştir. Kadınların görünür olduğu alanlardan biri de siyaset olmuş, artık kadınlar belediye başkanı, bakan (Göle, 1991: 75), başbakan (*Tansu Çiller Türkiye’nin İlk Kadın Başbakanı*) gibi görevler alarak toplumda bir aktör olduklarını göstermeye başlamışlar, özellikle kendileriyle ilgili tartışmalarda aktif bir katılımcı olarak erkeklerdeki bilgi tekeli kırılmaya başlamışlardır (Göle, 2000: 25).

Bu dönemde dikkat çeken tartışmalardan biri de kadının elde ettiği bu özgürlükleri baş örtüsüyle kullanıp kullanamayacağıdır (Coşkun, 2011: 174). Dönemin eğitilmiş ve dindar kadınları tercihlerini din ve kültürden yana yaparak kamuda çalışmak istediklerinde, seküler örgütsel yapılarla mücadele etmek zorunda kalmışlardır (Barbarosoğlu, 2016: 23). Dahası, baş örtüsü, dönemin siyasî yapısına göre gah yasaklanmış gah serbest bırakılmış, böylece kadın, eğitimi veya mesleğiyle değil, görünümüyle siyasî meselelerin odağına yerleşmiştir. Baş örtüsünün 1980 askerî darbesi ile yasaklanması, 1982'de YÖK'ün üniversitelerde başörtülü olarak derslere girişi yasaklaması, 28 Şubat sürecinde yasağın hem baş örtülü çalışan kadınlara hem de öğrencilere tekrar getirilmesi (Demirulus, 2013: 83-85) kadının siyasî arenada sembolik anlamını koruduğunu göstermektedir. Bu sembolik durumun bir başka yönü de seçimlerin süreç ve sonuçlarında kadının aynı varlığı gösterememesidir. Zira siyasî partiler seçim kampanyalarında kadınlara kucak açmasına rağmen kadın aday gösterme konusunda o kadar da cömert olmamışlardır (Göle, 2000: 74).

20. yüzyılın sonuna yaklaşıldığında kadınlar artık kendi sorunlarının çözümü için kurumsallaşmaya başlamıştır. Kurdukları örgütler yoluyla kadınlar şiddet, politika, kadın hakları, ayrımcılık, tarih yazımı gibi konularda bilinçlenmek ve bilinçlendirmek için örgütlü bir çaba içine girmişlerdir (Saygılıgil, 2010: 295).

21. yüzyıl Türkiye'sinde ise kadının toplumdaki yeri ile ilgili düzenlemeler, Türkiye'nin 1985'te kabul ettiği "Kadınlara Karşı Her Türü Ayrımcılığın Önlenmesi Sözleşmesi (CEDAW)" bağlamında yapılmıştır. CEDAW, taraf ülkelerin kendi ulusal mevzuatlarını toplumsal cinsiyet eşitliğini dikkate alarak yeniden düzenlemelerini istemektedir. Bu ülkelerden biri olan Türkiye de 1985'ten bu yana çeşitli yasal düzenlemelere gitmiştir. Bu düzenlemeler kapsamında 1990 yılında kadının sosyal, siyasî, ekonomik vb. konularda statüsünü arttırmak amacıyla "Kadının Statüsü ve Sorunları Genel Müdürlüğü" kurulmuştur (Kadının Statüsü ve Sorunları Genel Müdürlüğünün Kurulması Hakkında Kanun, 1990) 2001 yılında Anayasa'nın 41. maddesine; "Aile Türk toplumunun temelidir." ifadesinden sonra gelmek üzere "ve eşler arasında eşitliğe dayanır." ifadesi eklenmiştir (Türkiye Cumhuriyeti Anayasasının Bazı Maddelerinin Değiştirilmesi Hakkında Kanun, 2001). 2002 yılında yürürlüğe giren yeni "Türk Medeni Kanunu"nda kadına, kıslık soyadını da kullanma hakkı, edinilmiş mallara ortak olma hakkı, eşinin izni olmadan meslek seçebilme hakkı, eşit velayet hakkı gibi haklar tanınmıştır (Türk Medeni Kanunu, 2001). 2003'te kabul edilen "İş Kanunu"nda kadınların cinsiyetleri ile ilgili olarak hiçbir ayrıma uğramayacağına dair ifadeler yer verilmiştir (İş Kanunu, 2003) 2004'teki yeni "Türk Ceza Kanunu" ile cinsiyet eşitliği ve kadına karşı şiddet konusunda çağdaş düzenlemeler getirilmiştir (Türk Ceza Kanunu, 2004). 2009'da çıkarılan bir kanunla TBMM'de "Kadın Erkek Fırsat Eşitliği Komisyonu" kurulmasına karar verilmiş, (Kadın Erkek Fırsat Eşitliği Ko-

misyonu Kanunu, 2009) 2012’de “Ailenin Korunması ve Kadına Karşı Şiddetin Önlenmesine Dair Kanun” kabul edilerek aile içi şiddete karşı bazı düzenlemelere gidilmiştir (Ailenin Korunması ve Kadına Karşı Şiddetin Önlenmesine Dair Kanun, 2012).

Bugüne baktığımızda Türkiye, nüfusunun nerdeyse yarısı kadınlardan oluşmaktadır. Tanzimat’tan günümüze kadar yapılan bunca düzenlemeye rağmen kadının statüsü; eğitim, sağlık, çalışma hayatına katılım, siyasette söz sahibi olma, kadın-erkek eşitliği, şiddetin önlenmesi gibi pek çok konuda arzulan seviyeye ulaşmamıştır. Bu bağlamda değerlendirildiğinde, toplumu daha fazla etkileyecek yasal düzenlemelere ve farkındalık faaliyetlerine ihtiyaç duyulduğu görülmektedir.

Sonuç

Cinsiyet ve toplumsal cinsiyet kavramları zaman zaman birbirinin yerine kullanılsa da aslında farklı anlamları olan kavramlardır. Cinsiyet biyolojik olarak kadın ve erkek olma anlamına gelirken toplumsal cinsiyet toplumun sosyo-kültürel yapısına göre şekillenen kadınlık ve erkeklik rol ve beklentilerini ifade eder. Toplumsal cinsiyet rolleri genel olarak geleneksel ve eşitlikçi olmak üzere iki yaklaşımla ifade edilir. Geleneksel yaklaşım şimdiki kadar alışlageldiği gibi kadını ev içi, erkeği ev dışı iş ve sorumluluklarla ilişkilendirir. Eşitlikçi yaklaşım ise kadını çocuk doğurma ve emzirme dışında tüm rollerde erkekle eşit bir konuma yerleştirir. Kadın ve erkek ilişkilerinde yaratılıştan kaynaklanan çeşitli farklılıklar vardır. Bunlar, gündelik hayattaki iş bölümünde de farklılaşmaya yol açmaktadır. Fakat toplumsal hayatın devam ettirilmesinde zorunlu olan bu iş bölümü toplumsal bir statüye dönüştüğünde eşitsizlikleri de beraberinde getirmektedir.

Cinsiyet kavramı, insanı biyolojik olarak kadın ve erkek olarak tanımlar. Toplumsal cinsiyet kavramı ise toplum ve kültür tarafından belirlenen cinsiyeti ifade eder. Toplumsal cinsiyet tarihsel-toplumsal süreç içinde meydana gelir; bir toplumda kadının ve erkeğin nasıl algılandığını ve onlardan beklenen rol ve sorumlulukları işaret eder. Dolayısıyla toplumsal cinsiyet algısı toplumlar arasında ya da aynı toplumda farklı zamanlarda değişiklik gösterebilmektedir. Toplumun kültürel yapısı, normlar, aile, eğitim, kitle iletişim araçları, arkadaş çevresi gibi pek çok etken toplumsal cinsiyet algısının farklılaşmasına neden olabilmektedir.

Din, toplumun sosyo-kültürel yapılanmasında önemli bir rol oynar. Çünkü din, bireyin sadece kutsalla ilişkisini ifade etmez; ona hayatı anlamlandıracak bir bakış açısı kazandırır. Aslında dinin toplumla ilişkisi etkiden ziyade etkileşimdir. Bunun anlamı, din nasıl toplumu etkiliyor ve ona bir zihniyet kazandırıyorsa toplumdaki sosyo-kültürel yapıdan da etkilenir. Dolayısıyla din ve toplumsal cinsiyet ilişkisini değerlendirirken bu hususu gözden kaçırmamak gerekir. Çünkü dinlerin içinde geliştiği toplumun ataerkil yapısı,

bu dinlerin kadına yaklaşımını da etkilemiş; “geleneksel” olanın “dini” olarak algılanmasına yol açmıştır.

Din ile toplumsal cinsiyet ilişkilerine bakıldığında farklı görüşler söz konusudur. Bunlardan en yaygın dinin toplumsal cinsiyet oluşumuna etki eden önemli faktörlerden biri olduğudur. Buna göre dinler kadını erkek karşısında ikincil bir konuma yerleştirmiştir. Karşıt görüş ise dinin özellikle İslamiyet’in kadına değer verdiği ve onu erkeklerle eşit olarak değerlendirdiği şeklindedir. Bu görüşlerin yanı sıra üçüncü görüş ise kadını ikincilleştirenin din değil dinin ataerkil yorumlarıdır. Son görüş kutsal metinlerin kadın bakışıyla tekrar yorumlanmasını çözüm yolu olarak sunmaktadır.

Kaynakça

- Ailenin Korunması ve Kadına Karşı Şiddetin Önlenmesine Dair Kanun, 6282 (2012). <https://www.tbmm.gov.tr/kanunlar/k6284.html>
- Akdemir, S. (1997). Tarih Boyunca ve Kur’an-ı Kerim’de Kadın. *İslami Araştırmalar*, 10 (4), 249-258.
- Akın, A., & Demirel, S. (2003). Toplumsal Cinsiyet Kavramı ve Sağlığa Etkileri. *Cumhuriyet Üniversitesi Tıp Fakültesi Dergisi* 4 (25), 73-82.
- Akkaş, İ. (2019). Cinsiyet ve Toplumsal Cinsiyet Kavramları Çerçevesinde Ortaya Çıkan Toplumsal Cinsiyet Ayrımcılığı. *EKEV Akademi Dergisi* ICOAEF Özel Sayısı.
- Aksel, H. S. (2021). Feminist Perspektiften Yahudilik: Bir Yeniden İnşa Girişimi. *Hitit İlahiyat Dergisi*, 20 (1),141-168.
- Akyüz, N., & Çapcıoğlu, İ. (2018). Din ve Toplum İlişkileri. İçinde N. Akyüz & İ. Çapcıoğlu (Ed.), *Din Sosyolojisi El Kitabı* (5. bs, ss. 43-49). Grafiker Yayınları.
- Analık Sigortaları Kanunu, 4772 (1945). :/Users/Asus/Downloads/Documents/6051.pdf
- Aristoteles. (1975). *Politika* (M. Tuncay, Çev.). Remzi Kitabevi.
- Aristoteles. (2014). *Poetika* (S. Rifat, Çev.). Can Yayınları.
- Bandura, A. (1977). *Social Learning Theory*. General Learning Press.
- Baran, G. (1995). *Ankara’da Bulunan Çocuk Yuvalarında Kalan 7-11 Yaş Grubu Çocuklarda Cinsiyet Rollerini ve Cinsiyet Özellikleri Kalıpyargularının Gelişimi* [Doktora Tezi]. Ankara Üniversitesi.
- Barbarosoğlu, F. K. (2016). *Cumhuriyet’in Dindar Kadınları* (4. bs). Profil.
- Basow, Susan A. *Gender Stereotypes and Roles*. 3rd ed. California: Brooks/Cole Publishing Company Pacific Grove, 1992.
- Berkes, N. (1973). *Türkiye’de Çağdaşlaşma*. Bilgi Yayınevi.
- Berktaş, F. (2009). *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın* (3. bs). Metis Yayınları.
- Berktaş, F. (2018). *Tarihin Cinsiyeti*. Metis Yayınları.
- Bern, S. L. (1981). Gender Schema Theory: A Cognitive Account of Sex Typing. *Psychological Review*, 88(4), 354-365.

- Bern, S. L. (1983). Gender Schema Theory and Its Implications for Child Development: Raising Gender-Aschematic Children in a Gender-Schematic Society. *The University of Chicago Press Journals*, 8(4), 598-616.
- Bhasin, K. (2003). *Toplumsal Cinsiyet: Bizze Yüklenen Roller* (K. Ay, Çev.).
- Bielby, D. D. (2006). Gender and Family Relations. İçinde J. S. Chafetz (Ed.), *Handbook of the Sociology of Gender* (ss. 391-407). Springer.
- Burr, V. (1998). *Gender and Social Psychology*. Routledge.
- Bussey, K., & Bandura, A. (1999). Social Cognitive Theory of Gender Development and Differentiation. *Psychological Review*, 106(4), 676-713.
- Butler, J. (2014). *Cinsiyet Belası* (B. Ertür, Çev.; 4. bs). Metis Yayınları.
- Caporal, B. (1982). *Kemalizmde ve Kemalizm Sonrasında Türk Kadını*. İş Bankası Kültür Yayınları.
- Ceyhan Çoştu, F. (2020). "II. Meşrutiyet Aydınlarından Baha Tevfik ve Kadın". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 13 (75), 435-443.
- Connell, R. W. (1998). *Toplumsal Cinsiyet ve İktidar*. Ayrıntı Yayınları.
- Coşkun, A. (2011). *Sosyal Değişme Kadın ve Din*. Rağbet Yayınları.
- Çavuş, A. (1974). *Anglikan Kilisesine Cevap* (M. A. Ersoy, Çev.). Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Çelik Sarı, D. (2020). *Ortaokul Öğrencilerine Okutulmak Üzere Önerilen Öykü Kitaplarında Toplumsal Cinsiyet Rollerini* [Yüksek Lisans Tezi]. Sıtkı Koçman Üniversitesi.
- Çetin, D. Y. (2019). *100 Temel Eser'de Cinsiyet Rollerinin Dile Yansıması* [Yüksek Lisans Tezi]. Ondokuz Mayıs Üniversitesi.
- Dağ, V. (2001). Tarihsel Süreç İçerisinde Türk Kadını ve Atatürk. *Cumhuriyet Üniversitesi İktisadi İdari Bilimler Dergisi*, 2(1), 9-23.
- Demirulus, P. (2013). *Dinsel Rol Gerilimi: Kadın Din Eğitimcilerinin Kadınla İlgili Din Alguları Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma (İzmir—Van Örneği)* [Doktora Tezi]. Atatürk Üniversitesi.
- Dökmen, Z. Y. (2019). *Toplumsal Cinsiyet Sosyal Psikolojik Açıklamalar*. Remzi Kitabevi.
- Ecevit, Y., Karkıner N. (Ed.). (2011). *Toplumsal Cinsiyet Sosyolojisine Başlangıç*. Eskişehir Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- Eliade, M. (1971). *La Nostalgie des Origines*. Gallimard.
- Erkilet, A. (2011). *Toplumsal Cinsiyet Ya da "Tanrıların Elçileri Olarak Erkekler" Sorunu*. 309-315.
- Evrım, S. (1972). *Şahsiyet Alanında Rol Sorununa Giriş*. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Fisher, M. P. (2007). *Women in Religion*. Pearson & Longman.
- Freud, S. (1962). *Cinsiyet Üzerine Üç Deneme* (A. A. Öneş, Çev.). Yeni Matbaa.
- Freud, S. (2009). *Yaşamım ve Psikanaliz* (K. Şipal, Çev.; 10. bs). Say Yayınları.
- Geertz, C. (1973). *The Interpretation of Cultures*. Basic Books, Inc.
- Giddens, A. (2012). *Sosyoloji*. Kırmızı Yayınları.

- Göksel, B. (1993). *Çağlar Boyunca Türk Kadını ve Atatürk*. Kültür Bakanlığı.
- Göle, N. (1991). *Modern Mabrem*. Metis Yayınları.
- Göle, N. (2000). *Melez Desenler*. Metis Yayınları.
- Güç, A. (2008). İslamcı Feminizm: Müslüman Kadınların Birey Olma Çabaları. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17(2), 649-673.
- Gümüş, Ö. D. (2006). Toplumsal Cinsiyet Sosyalleşmesine İlişkin Kuramlar. *Türk Psikoloji Bülteni*, 38, 92-99.
- Günay, Ü. (2001). Birey-Toplum Dikotomisinin Dini Tecrübe Alanındaki Yansımaları: Dinin Bireysel ve Toplumsal Boyutları. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11, 1-28.
- Gürhan, N. (2010). Toplumsal Cinsiyet ve Din. *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, 4, 58-80.
- Gürkan, S. L. (2012). Yahudi Geleneğinde Kadın Algısı”, *Dinler Tarihi Araştırmaları*, 8, 631-648.
- İhtiyarlık Sigortası Kanunu, 5417 (1949). file:///C:/Users/Asus/Downloads/Documents/7227.pdf
- İş Kanunu, 4857 (2003). <https://www.tbmm.gov.tr/kanunlar/k4857.html>
- Johnstone, R. L. (1997). *Religion on Society: Sociology of Religion* (6. bs). Prentice Hall.
- Kadın Erkek Fırsat Eşitliği Komisyonu Kanunu, 5840 (2009). <https://tbmm.gov.tr/kanunlar/k5840.html>
- Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü 2007-2010. (t.y.). *Kadına Yönelik Aile İçi Şiddetle Mücadele Ulusal Eylem Planı 2007-2010*. T.C. Başbakanlık Kadının Statüsü ve Sorunları Genel Müdürlüğü Yayını.
- Kadının Statüsü ve Sorunları Genel Müdürlüğünün Kurulması Hakkında Kanun, 3670 (1990). file:///C:/Users/Asus/Downloads/Documents/20679.pdf
- Kandiyoti, D. (1997). *Cariyeler Bacılar Yurttaşlar*. Metis Yayınları.
- Kaval, M. (2016). İlahi Dinlerde Kadın'ın Kıymet Problemi. *Akademik Bakış*, 54, 306-324.
- Kırbaçoğlu, H. (1997). Kadın Konusunda Kur'an'a Yöneltilen Başlıca Eleştiriler. *İslami Araştırmalar*, 10(4), 259-270.
- Kohlberg, L. (1966). A Cognitive-Development Analysis of Children's Sex Role Concepts and Attitudes. İçinde E. R. Macoby (Ed.), *The Development of Sex Differences* (ss. 82-173). Standford University Press.
- Korintoslulara Mektup. (t.y.). İçinde *İncil*.
- Kurnaz, Ş. (1997). *Cumhuriyet Öncesinde Türk Kadını*. MEB.
- Maccoby, E. E. (1998). *The Two Sexes* (3. bs). The Belknap Press of Harvard University Press.
- Mangır, M., & Baran, G. (1990). Çocukta Rol Özdeşimi ve Cinsel Kimliğin Kazanılması. *Eğitim ve Bilim*, 66-72.
- Mardin, Ş. (1983). *Din ve İdeoloji* (2. bs). İletişim Yayınları.
- Marshall, G. (1999a). Sosyoloji Sözlüğü. İçinde O. Akınhay & D. Kömürcü (Çev.), *Cinsiyet*. Bilim ve Sanat Yayınları.

- Marshall, G. (1999b). Sosyoloji Sözlüğü. İçinde O. Akınhay & D. Kömürçü (Çev.), *Görünmez Din*. Bilim ve Sanat Yayınları.
- Martı, H. (2015). Toplumsal Cinsiyet Tablosunda Perspektifin Eşitlikten Adalet Kayışı -Dini Referanslar Eşliğinde Bir Okuma Denemesi-. *KADEM Kadın Araştırmaları Dergisi*, 1, 134-149.
- Menekşe, F. N. (2019). *3-6 Yaş Arası Okul Öncesi Çocukların Oyuncak Tercihleri ve Cinsiyet Kalıp Yargıları ile Ebeveynlerinin Toplumsal Cinsiyet Alguları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi* [Yüksek Lisans Tezi]. İstanbul Ticaret Üniversitesi.
- Mernissi, F. (1995). *Peçenin Ötesi* (M. Küpçü, Çev.). Yayınevi Yayıncılık.
- Özen, D. (1992). *Annenin Çalışma Durumu ve Ebeveynin Benimsediği Cinsiyet Rolü Özelliklerine İlişkin Kalıpyargılarının Gelişimi Üzerindeki Roller* [Yüksek Lisans Tezi]. Hacettepe Üniversitesi.
- Sancar, S. (2014). *Türk Modernleşmesinin Cinsiyeti* (3. bs). İletişim Yayınları.
- Saygılıgil, F. (2010). *Toplumsal Cinsiyet Tartışmaları*. İstanbul Üniversitesi Açık ve Uzaktan Eğitim Fakültesi.
- Stockard, J. (2006). Gender Socialization. İçinde J. S. Chafetz (Ed.), *Handbook of the Sociology Gender*. Springer.
- Stoller, R. J. (1984). *Sex and Gender* (3. bs). Karnac Books.
- Şenel Akgün, S. (1993). *Cinsiyet Rolüne İlişkin Kalıp Yargılara Uygun Davranış Davranmamının Çekiciliğe Etkisi* [Doktora Tezi]. Hacettepe Üniversitesi.
- Şeriati, A. (2011). *Kadın (Fatıma Fatımadır)* (E. Özlük, Çev.; 2. bs). Fecr Yayınları.
- Tam, G. (2020). *Diyanet Çalışanlarının Toplumsal Cinsiyet Rollerine İlişkin Tutumları* [Yüksek Lisans Tezi]. Mersin Üniversitesi.
- Tansu Çiller Türkiye'nin İlk Kadın Başbakanı*. (t.y.). Geliş tarihi 04 Ocak 2021, gönderen https://www.tbmm.gov.tr/develop/owa/tbmm_internet.arama?q=tansu%20%C3%A7iller
- Temel ILO Sözleşmeleri*. (t.y.). Uluslararası Çalışma Örgütü. Geliş tarihi 12 Ocak 2021, gönderen https://www.ilo.org/ankara/about-us/WCMS_372880/lang--tr/index.htm
- Terzioğlu, H. (2016). Toplumsal Cinsiyet Anlayışına Katkısı Bağlamında Dini Söylemin Etkisi. *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 14(2), 541-558.
- Tezokur, H. (2006). Manu Yasalarında Kadın. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8(1), 83-107.
- Timoteos. (t.y.). İçinde *İncil*.
- Toker, İ. (2009). Eşitlik ve Adalet Kavramları Çerçevesinde Müslüman Kadınlarda Toplumsal Cinsiyet Örüntüleri. *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1(1), 142-165.
- Toker, İ. (2018). Toplumsal Cinsiyet ve Din. İçinde N. Akyüz & İ. Çapcıoğlu (Ed.), *Din Sosyolojisi* (5. bs, ss. 607-623). Grafiker Yayınları.
- Tuksal, H. Ş. (2000). *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*. Kitabiyat.

- Türk Ceza Kanunu, 5237 (2004). <https://www.tbmm.gov.tr/kanunlar/k5237.html>
- Türk Medeni Kanunu, 4721 (2001). <https://www.tbmm.gov.tr/kanunlar/k4721.html>
- Türkiye Cumhuriyeti Anayasasının Bazı Maddelerinin Değiştirilmesi Hakkında Kanun, 4709 (2001). <https://www.tbmm.gov.tr/kanunlar/k4709.html>
- Uluyağcı, C., & Yılmaz, A. (2007). Televizyon Reklamlarında Çocuğa İlişkin Toplumsal Cinsiyet Rollerinin Sunumu. *Galatasaray Üniversitesi İletişim Dergisi*, 6, 141-157.
- Uygun, G. (2015). Toplumsal Cinsiyet ve Adalet: Hukuk Adaletsizdir. *Ankara Barosu Dergisi*, 121-132.
- Vatandaş, Celalettin. (2007). Toplumsal Cinsiyet ve Cinsiyet Rollerinin Algılanışı. *Journal of Economy Culture and Society*, 29-54.
- Vedud Muhsin, A. (1997). *Kur'an ve Kadın*. İz Yayıncılık.
- Ventress, K. (1975). *A Cognitive Developmental Study Of Children's Sex-Role Development*.
- Wach, J. (1987). *Din Sosyolojisine Giriş* (B. İnandı, Çev.). Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Walter, M. (1966). A Social-Learning View of Sex Differences in Behavior. İçinde E. E. Maccoby (Ed.), *The Development of Sex Differences*. Stanford University Press.
- Weitzman, L. J., Eifler, D., Hokada, E., & Ross, C. (1972). 'Sexual Socialization in Picture Books for Preschool Children. *American Journal of Sociology*, 77(6), 1125-1150.
- World Health Organisation (WHO). (Switzerland). Gender and Health. 1998 *Technical Paper*.
- Yapıcı, A. (2011). *Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Din ve Kadın*. 221-264.
- Yapıcı, A. (2016). *Toplumsal Cinsiyet Din ve Kadın*. Çamlıca Yayınları.
- Yaratılış. (t.y.). İçinde *Tevrat*.
- Zeyneloğlu, S. (2008). *Ankara'da Hemşirelik Öğrenimi Gören Üniversite Öğrencilerinin Toplumsal Cinsiyet Rollerine İlişkin Tutumları* [Doktora Tezi]. Hacettepe Üniversitesi.
- Zürcher, E. J. (2000). *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*. İletişim Yayınları.

BÖLÜM 2

TÜKETİM VE İSRAF

Mediha TAŞ YILDIRIM*

Giriş

İnsanoğlunun varlığından bahsedildiği andan itibaren tüketim bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. İlk zamanlar fizyolojik ihtiyaçları gidermek için kullanılan kavramın, modernitenin etkisiyle kullanım alanı genişletilmiş ve günümüzde tüketim; sosyal, kültürel, kişisel amaçları gerçekleştirmeye yarayan bir araca dönüşmüştür. Geçmişte ihtiyaçlar tüketimin yönünü belirlerken günümüzde toplumda görünür olma, benlik kazanma, tüketimden haz duyma gibi istek ve arzular tüketimi şekillendirmektedir. Sanayileşme ve teknolojinin gelişmesiyle de insan, tüketim sisteminin vazgeçilmez bir parçası haline gelmiştir. Başlangıçta ekonominin ve sanayi gücünün artması ile Batılı ülkeleri etkisine alan tüketim olgusu kapitalizmle birlikte dünyanın dört bir tarafına yayılmış durumdadır.

Doğanın bir parçası olan insanın bilinçsiz ve aşırı tüketimde bulunması israfı da beraberinde getirmiştir. Elindeki kaynakları hoyratça tüketen insan gıda-giyimden, enerji kaynaklarına kadar üzerinde yaşadığı yeryüzünü dahi israf etmektedir. Maddi israfın yanı sıra insanların tüketimin diğer türlerinde olduğu gibi sosyal medya ve dijital platformlarda vakit geçirmesi, ödünç alınamayan bir değer olan zamanın israfına sebep olabilmektedir. Zamanı tüketmekle sınırlı kalmayan insan; bir mevki elde etmek, bir işe sahip olmak gibi etmenlerle liyakat ehli olmamasına rağmen bir konuma gelmeye, yükselmeye çalışmaktadır. Bu durumda ehil olan insanın hakları gasp edilmekte ve israf edilmektedir.

Günümüzde tüketim ve israf tanımları buna bağlı olarak tüketim ve israfı sebep olan faktörler sürekli değişmekte ve gelişmektedir. Bu durum tüketim ve israfı günümüzün en önemli toplumsal tutumlarından biri haline getirmiştir. Bu nedenle araştırmamızda teorik olarak, tüketim ve israf tanımlamalarını, tüketim ve israfı sebep olan faktörleri ve günümüzde tüketim ve israfın

* Yüksek Lisans Mezunu, Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı (Din Sosyoloji). Diyanet İşleri Başkanlığı, Çorum İl Müftülüğü, Kuran Kursu Öğreticisi. E-posta: medihay15@gmail.com

geldiği boyutları ele almak ve İslam dininin tüketim ve israf ile olan ilişkisini ortaya koymak amaçlanmıştır.

Kapitalist sistemde her şey tüketilebilecek bir meta haline gelmiş ve her şey parasal değeri ile anlam kazanmıştır (Çelik ve Küçük, 2020: s.8). Bu nedenle tüketim, nesnelere sınırlı kalmayıp, toplumsal yaşamı da değiştirip dönüştüren bir konu haline gelmiştir (Akkoc, 2019: s.8). Bu değişim ve dönüşüme rağmen ihtiyaç olgusunun ve dinin tüketimde hala sınırlayıcı bir etken olarak ele alınması önem arz etmektedir. Ayrıca israf konusunda, her ne kadar israfın somut olarak yapılan türlerine değinilse de yapan kişinin duygu ve dürtülerinin olduğu kimi zaman ikinci planda kalmaktadır. Oysaki maddi israf gibi manevi (değer) israf da her daim araştırılmaya hazır aktif bir konudur. Bu sebeple araştırmamızda insanın tüketimle olan ilişkisi ortaya konulmaya çalışılmış ve gıda, giyim, insan ve zaman israfı gibi çeşitli türleri üzerinde durulmuştur.

Tüketim ve israf konusunu çeşitli yönleriyle ele ala bu çalışma, makrososyolojik bir yaklaşımı esas almıştır. Bu yaklaşımla konu ele alınıp tartışılmıştır.

Tüketim Kavramı

Tüketim kavramı; üretilen veya yapılan şeylerin kullanılıp harcanması (TDK,2020), insanın varoluşunun devamı için yerine getirilmesi gereken faaliyetler bütünü (Demirezen, 2015: s.33) olarak tanımlanırken günümüzde tüketim; sosyal, kültürel ve kişisel amaçları gerçekleştirmede kullanılan bir araca, ayrıca kimlik duygularının sembolik oluşumunu içeren etkin bir olguya dönüşmüştür (Yanıklar, 2006: s.116). Bu yönüyle sosyolojiye de konu olan tüketim kavramı, insanların içinde yaşadığı toplumda faal olarak kendilerini geliştirmek üzere katıldıkları çalışma hayatının dışında kalan faaliyetlerdir (Buğra,2010: s.10).

Tüketimin sadece ihtiyaç odaklı olmayıp aynı zamanda toplumsal bir faaliyet olduğunu belirten Baudrillard'a göre tüketim, etkin ve toplumsal bir davranıştır, bir zorlama, bir ahlak ve bir kurumdur. Tüketim tam olarak bir toplumsal değerler sistemidir (Baudrillard, 2018: s.95). Böylelikle tüketim, toplumsal, sınıfsal ve statüsel fenomenlerin birer etiketi haline gelmiştir. Bu durum ise insanlığı üretmekten ziyade tüketmeye sevk etmektedir (Duman, 2018: s.65). Bu bağlamda Illich tüketime, insanların ideallerine mal ve hizmetleri satın alarak ulaşabilecekleri düşüncesiyle köleleştiren bir illüzyon olarak bakmaktadır (Illich, 2000: s.62).

Tüketim Türleri

Geçmişten günümüze değişen tutum ve davranışlarda hazcı, sembolik, gösterişçi ve kimlik tüketimi günümüz tüketim kültürü içerisinde tekrar ele alınmakta ve tartışılmaktadır.

i. Hazıcı (Hedonizm) Tüketim

Geleneksel toplumlarda tüketim çoğunlukla ihtiyaçlarla sınırlandırılmış ve ihtiyaçtan fazlasını tüketmek hoş karşılanmamıştır. Hazcı tüketim ise tüketicilerin, ürün kullanımında duygusal hazlarını öne çıkardığı bir tüketim tarzıdır (Azizağaoğlu ve Altunışık, 2012: s.35). Başka bir deyişle hazcı tüketim, bireyin satın aldığı ve sahip olduğu şeyleri göstermesi veya duyurmasıyla yaşadığı hazzın tatminine yöneliktir (Kadıoğlu, 2014: s.23).

ii. Sembolik Tüketim

Kavram olarak sembol; nesne veya düşünce gibi başka bir şeyin yerine geçen işaretler olarak da tanımlanabilir. İşaretler ise iletişime geçmek için kullanılan sözcükler, resimler, jestler ve logolardır. Bu bağlamda tüketimi mesajlar içeren bir süreç olarak ele aldığımızda sembolik yönünden bahsedilebilir. Çünkü bu süreçte ürünler ve markalar işaret ve sembol yerini tutar. Pek çok üründe var olan sembolizmin özelliği, ürünlerin alım-satım ve tüketiminde ana nedendir (Sabah, 2013: s.17).

Giydiğimiz kıyafetlerden, kullandığımız telefona, aldığımız arabaya kadar tükettiklerimizle kendimizi sembolize ederiz. Öyle ki sembolik tüketim, bir yüzüğün şekli veya bir elbisenin baskısı bir ideolojinin, felsefenin, siyasi düşüncenin, dini inancın göstergesi olabilmektedir (Kırboğa, 2019: s.386). Bu bağlamda sembolik tüketim; ürünlerin kısmen etiket değerine göre değerlendirilip satın alınması ve tüketilmesidir.

iii. Gösterişçi Tüketim

Kişinin zorunlu ve zorunlu olmayan ihtiyaçlarını gidermek için yaptığı faaliyetleri aynı zamanda başkalarının gözünde değer kazanmak için de yaptığı tüketim türüdür. Gösterişçi tüketime yönelen kişinin bu davranışının amacı, mensubu olduğu sosyal sınıf içerisinde statüsünü sağlama almak, liderliğe yükselmek ya da bir üst sınıfa geçmektir (Çınar ve Çubukçu, 2009: s.284). Gösterişçi tüketim, aynı zamanda maddi olmayan unsurları da barındıran davranışlar biçimidir. Zira tarihsel gelişimine bakıldığında, sadece maddi birtakım tüketim biçimlerinden oluşmadığı bunun yanı sıra birçok davranışsal ve ilişkisel özellikler içerdiği de görülmektedir (Tunç, 2017: s.417).

iv. Kimlik Tüketimi

Bireyler ürünlere sadece parasal değeri olan ya da temel ihtiyaçları karşılayan nesnelere bakmazlar; onları aidiyet, dayanışma ve seçkinlik gibi amaçlar için de sahiplenir, kullanır ve tüketirler (Zorlu,2016: s.207-208). Bireyler tükettikleri şeyler üzerinden bir kimlik oluşturabilir. Oluşturdukları bu kimlik ile birey kendinin farkına varır. Bireyin kimlik bilincine varması bireyin gelişim süresince başkalarıyla etkileşim içinde öğrenilen, geliştirilen bir kavrayıştır. Başkasıyla etkileşim sonucu birey aslında başkalarından belli noktalarda farklı olduğunu anlar. Bu farklılık bireyde sosyal aidiyet sorunu olarak

karşımıza çıkabilir. Bu sorunu ortadan kaldırmak isteyen birey farklılıkları aynileştirerek sosyal bir kimlik oluşturur. Böylelikle birey, kimliğini istediği şekilde konumlandırmak için giyinme tarzlarından, dil kullanımına, müzik tüketiminden, medya kullanma örüntülerine değin farklı materyal ve kültürel öğelere başvurur (Kadıoğlu, 2014: s.35).

Bireyler önceleri ihtiyaçlarını gidermek adına nesnelere başvururken değişen zamanla birlikte nesnelere üzerinden kimlik oluşturmaya yönelmişlerdir. Bu durumda nesneye sahip olmaktan ziyade 'gibi görünmeye' doğru bir kayma gerçekleşir. Gelineen noktada görüldüğü üzere birey için tek bir kimlikten bahsetmek mümkün değildir. Kimlik yahut bireysel gerçeklik toplumsal güce bağımlı olan, onun tarafından şekillenen toplumsal gerçeklikler haline gelmiştir (Debord, 2019: s.38).

Tüketimin Sebepleri

Tüketimin, zamanla toplumu yönlendiren bir güç haline geldiği görülmektedir. Üretimden ziyade tüketimin konuşulduğu günümüzde, toplumda tüketim toplumuna evrilmiştir. Bu durumun birçok sebebi olmakla birlikte burada önemli görülen bazı maddeler üzerinde durulacaktır.

i. Tüketim Toplumunun İdeolojisi

Tüketim toplumunda reklamlar ve kitle iletişim araçlarının oluşturduğu ve topluma sunduğu 'ne kadar çok tüketirsen o kadar çok mutlu olursun', 'tükettiğin kadar varsın', 'kullan at' gibi sloganlarla herkesin zirveye çıkabileceği mesajı verilmektedir (Odabaşı, 2017a: s.31). Bu durumda her şey satın almaya açık hale gelir. Bunlar arasında; kolaylık, rahatlık, temizlik, moda, yeni olmayı sayabiliriz. Bu durum insanlarda sürekli 'ayrıcalıklı olma' hissini uyandırır. Zira başkalarından hep bir adım önde olma arzusu tüketimi tetikleyen bir diğer faktördür. Oysaki tüketim hiçbir anlam ifade etmediğinde herkese özgü bir şey haline gelecektir (Baudrillard, 2018: s.63).

ii. İhtiyaç

İhtiyaç kavramı, tüketim faaliyetini tanımlarken üzerinde durulması gereken en önemli kavramdır. Zira tüketim faaliyetini meşrulaştıran da yine bu kavramdır (Duman, 2018: s.81). Kavramı somut bir şekilde tanımlamak güçtür. Bundan dolayı birçok kaynakta farklı tanımlamalara rastlanmaktadır. Sosyolojik açıdan ihtiyaç; ikili bir ayrıma giderek tanımlanır. Bunlardan ilk tanımlamaya göre ihtiyaç bireyi motive eden bir faktördür. İkinci tanımlama ise ihtiyacı işlevsel bir ön şart olarak görmektedir. Yani, ihtiyaç bir başka durumu mümkün kılan ya da o süreçte uygulanması gereken bir durum veya faktördür (Sarıpek, 2017: s.44-45). Psikolog A. H. Maslow, zorunlu ve zorunlu olmayan ihtiyaçlardan yola çıkarak 1943 yılında kişilerin ihtiyaçları kuramını oluşturmuştur. Motivasyon kuramları içerisinde önemli bir yere sahip bu teoriye göre, kişiler temel ihtiyaçlarını gideremedikleri durumda daha üst düzey olan ihtiyaçlarını bir ihtiyaç olarak algılayamamaktadırlar (Güzel ve

Barakazı, 2018: s.1002). On dördüncü yüzyıl düşünürü İbn Haldun'un 'umrân' teorisinin merkezinde de 'ihtiyaç' olgusu bulunmaktadır. Buna göre bir toplum, göçebe yaşam tarzından yerleşik yaşam tarzına, oradan da devlet kuran bir uygarlık aşamasına ulaşırken 'ihtiyaç' olgusu da zorunluluk düzeylerine göre bir yapılanmadan geçer. (Pekcan, 2003: s.532).

iii. Marka

Markaların, tüketicilerin hangi ürünü alması ve kullanması konusunda yönlendirici bir özelliği vardır. Bu durumda marka, tüketicinin zihin dünyasında diğer markalardan ayrı bir dünya çizen değer ifadesi olarak tanımlanabilir (Can,2007: s.226). Markalar tüketici zihninde olumlu izler bırakmalıdır. Bu sebeple markanın fonksiyonel değerinden ayrı olarak katma değerinin olması gerekir. Marka değeri ile semboller ve çağrışımlar itibar kazanır (Erdem ve Uslu, 2010: s.166). Böylelikle markanın insanlara sunmuş olduğu işaret değeri, üründen daha önemli hale gelebilir. Bu durumda ürünleri pazarlamada en etkili yol ürünlerin markalaştırılmasından geçer.

iv. Kitle İletişim Araçları

Kitle iletişim araçlarını birçok kişiye aynı anda haber veren araçlar olarak tanımlamak mümkündür (Bursalıoğlu, 1984: s.475). Kitle iletişim araçları, kişilerin bilgiye ulaşımını kolaylaştırmakta ve dünyayla bağlantılarını artırmaktadır (Şen Demir ve Kozak, 2013: s.127). Bunların dışında kitle iletişim araçları, kişilere ne olması ve nasıl olması gerektiğini vurgulayarak yeni kişiliklere sahip olmaları için ne yapmaları gerektiğini öğretir konumdadır (Ayhan,2003: s.83). Kitle iletişim araçları günümüzde bilgidan haberdar olmanın ötesinde bilgiyi pazarlamakta ayrıca değer, tutum ve davranışları değiştirmektedir. Bunu yaparken kullandığı en büyük tanıtım aracı ise reklamdır.

v. Reklam

Reklam tüketicilerle kurulan bir iletişim türüdür. Tüketicilere ulaşmanın en etkili yolu; televizyon, radyo, internet vb. kitle iletişim araçlarını uygun içerik ve zamanlama ile kullanmaktır (Tufan ve Çifçi, 2017: s.24). Bu nedenle reklamcılık, tüketicide sahte ihtiyaçlar oluşturarak piyasayı denetler ve tüm ihtiyaçların piyasadaki malların alınması yoluyla doyurulacağına dair fikir oluşturarak tüketim kültürünü yüceltir (Aydoğan, 2005: s.48).

Tüketimin Boyutları

Tüketim kavramı yalnızca ekonomik değerlerle tanımlanamaz. Tüketim mallarının ekonomik değerlerinin dışında taşıdığı anlamlar da sosyal düzenin oluşturulmasında önemlidir. Bu bağlamda biz de tüketimi toplumsal, kültürel ve dini boyutlarıyla ele almaya çalışacağız.

i. Tüketimin Toplumsal Boyutu

Tüketim ekseninde bir araya gelen, tüketimin insanların ihtiyaçlarını ve yaşam tarzlarını değiştirdiği toplum, tüketim toplumu olarak tanımlanabilir

(Kırman, 2016: s.321). Tüketim toplumu terimi ise, toplumların maddi üretimden ve hizmet üretiminden ziyade mal ve zaman tüketimi etrafında örgütlenmesini ifade etmektedir. Tüketim toplumunda ortaya çıkan eğilimler tartışmalı da olsa şunlardır: Gittikçe artan zenginlik, burjuvalaşma, kitlesel bir popüler kültürün ortaya çıkışı, toplumsal sınıfın oluşumu, tüketim sektörlerinin ortaya çıkması, bireyciliğin artması vb. (Marshall, 1999: s.768).

Tüketim toplumu, aynı zamanda tüketimin öğrenilmesi toplumu, tüketime toplumsal biçimde alıştırılma toplumdur; yani yeni üretim güçlerinin ortaya çıkmasıyla ve yüksek verimlilik taşıyan ekonomik bir sistemin tekelci yeniden yapılanmasıyla orantılı yeni ve özgül bir toplumsallaşma tarzıdır (Baudrillard, 2018: s.95). Tarihsel anlamda farklı akademik görüşler olmakla beraber genel olarak 18. yüzyılın ortalarından itibaren İngiltere, Fransa, Almanya ve İtalya gibi ülkelerde tüketim toplumunun varlığından söz edilebilmektedir.

Bir toplumun, tüketim toplumu olmasındaki en büyük etken kapitalist sistemdir denilebilir. Çünkü kapitalist üretim ilişkilerine dayalı yapı ve süreçlerin toplumda egemen olmasıyla birlikte tüketim toplumu daha da görünür ve baskın bir yapı olarak ortaya çıkmıştır. Tüketim kapitalizmi hakkında Çetinkaya da şu ifadelere yer verir; “Tüketim kapitalizmi nedir? Ben istihlak etmek (tüketmek) diyorum. İstihlak etmek için satın almalıyım. Satın almak için param olmalı. Param olsun diye çalışmalıyım” (Çetinkaya, 1996: s.9). Buradan anlaşıldığı üzere tüketim yalnızca maddi olanla sınırlı kalmamakta sahip olunan sosyal, kültürel ve manevi değerleri maddeleştirilerek tüketime hazırlamaktadır (Coşgun, 2012: s.844).

Tüketim toplumunun tüketicisi bu zamana kadar görülen başka toplumlardaki tüketicilerden tamamen farklıdır (Bauman, 2000: s.84). Bu toplum düzeni içerisindeki tüketiciyi Fromm, sürekli ağlayarak biberonunu isteyen ve hiç büyümeyen bir bebeğe benzetir. Buna göre tüketicisi biberonuna (sahip olmak istediği şeylere) kavuştuğunda anlık bir mutluluk yaşar. Fakat biberon bittiğinde ise tekrar doyumsuzluk başlar. Bu çarkın sonu gelmeyince, tatminsiz bir çırpınışa sürüklenen tüketiciler, kendilerini şu şekilde ifade etmek durumunda kalırlar: “*Ben sahip olduğum ve tükettiğim şeyler dışında bir biçim!*” (Fromm, 2019: s.48-49).

ii. Tüketimin Kültürel Boyutu

Tüketim kültürü kavramına dair erken dönem örneklerine 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren rastlanılmıştır (Sadakoğlu, 2018: s.63). Tüketim kültürü kavramının iki farklı açıklaması vardır. Birincisi, her toplumun yaşamakta olduğu tüketim geleneğini, tarzını ve biçimini belirtmek amacıyla kullanılan bir tanımdır ve tüm toplumlar için kullanılır. İkincisi ise, tüketim kültürünün sadece pazar ekonomisinin egemen olduğu ve postmodern toplumlarda var olabileceğini öne süren açıklamadır. Bu sınıflama sonucu, yeni tüketim kül-

türünün toplumun çoğunluğunda egemen olan tüketim tarzı olduğu öne sürülmektedir (Odabaşı, 2017a: s.34). Bu nedenle tüketim kültürü kavramı sadece tüketimin yaygınlaşması olarak düşünülemez. Çünkü tüketim artık kendi kültürünü yaratmıştır bir diğer ifadeyle artık tüketimden bağımsız bir kültürden bahsedilemez (Senemoğlu,2017: s.75).

Türkiye'yi de içine alan 'global tüketim kültürü' bugün bütün ülkelerinde üzerinde durduğu önemli bir konudur. Kimi zaman bu kavram McDonaldlaştırma ve Coca-Colalaştırma olarak açıklanmaktadır. Toplumun McDonaldlaştığını ifade eden Ritzer'e göre, McDonald's günümüz dünyasının en etkili gelişmelerindedir. Etkileri Birleşik Devletler ve hazır yemek sektörünün çok daha ötesindedir (Ritzer, 2019: s.15).

Tüketim kültürü maddi faydadan ziyade göstergelerin tüketilmesidir. Bu sebeple tüketim kültürü, modayı takip eden, maceracı ruha sahip olan, yaşanılacak tek hayatı haz duyarak yaşayan, ihtiyaçtan ziyade gösteriyi önemseyenlerin kültürüdür (Hatipler, 2017: s.43). Bu tüketim süreci içerisinde tüketiciler diğer tüketicilerle beraber hareket etseler de bu birlik yalnızlıktan sağlanan bir birliktir (Göcen, 2013: s.186). Bu nedenle tüketim kültürü insanların dış dünyalarını zenginleştiren fakat iç dünyalarını yoksullaştıran bir kültürdür (Gürdoğan, 2009: s.837).

iii. Tüketimin Dini Boyutu

Toplumları birbirinden ayıran en önemli vasıfları, dil ve din birliği diye ikiye ayırabiliriz. Bunun yanı sıra coğrafi şartlar da toplumları birbirinden ayıran önemli bir özelliktir. Kısaca bir arada yaşayan insanların oluşturdukları ortak değerler ve bunların birleşmesiyle oluşan, ortak duygu ve düşüncelere dayanan bir kültür vardır. Sözü edilen bu kültürün oluşmasında ve ahlak anlayışının gelişmesinde muhatap olunan dinin büyük ölçüde belirleyici ve o kültürü şekillendirici rolü bulunmaktadır (Aşıkoğlu,1998: s.45).

Müslüman bir toplum olarak içinde yaşadığımız toplumun örf ve adetlerinde, tüketim ve israfın yerini belirlemek adına çalışmamızın bu kısmında İslam Dini'nin tüketim anlayışına değineceğiz.

İslam alimleri tüketicinin eşya üzerindeki yetkilerini 'milk' ve 'ibaha' kavramları üzerinden açıklar. Eşya üzerindeki en zayıf hak olan 'ibaha' bir nesneyi tüketmek veya menfaatten yararlanma hakkı, 'milk' ise eşya üzerindeki en geniş yetkiyi veren mülkiyet hakkıdır (Yaman ve Çalış,2013: s.278-281). İnsana verilmiş olan bu mülkiyet hakkına dayalı olarak kurulmuş olan mülkiyet düzeni aşırı tüketme yerine, ürettiği kadar tüketmeyi esas alır (Eskicioğlu,1999: s.42).

İslam dini, insanın temel ihtiyaçlarının karşılanmasını ister. Çünkü temel ihtiyacını karşılamayan insan büyük bir tehlike içindedir. Zira temel ihtiyacını karşılamayan insanın kulluğu eşyaya karşı yön değiştirebilir (Yılmaz, 2010: s.93-94). Bundan dolayı Hz. Muhammed de temel ihtiyaçlarının karşılanması

ve geçimi temin için çalışmayı Müslümanlar üzerine zaruri bir durum olarak görmüş bu sebeple insanların temel ihtiyaçlarını karşılama konusunda gayret etmelerini istemiştir (Birekul ve Yılmaz, 2019: s.57).

İslam dininde ihtiyaç, sadece bireysel olmayıp toplumsal yönü olan bir olgudur. İslam'a göre bir toplumda zorunlu ihtiyacını gideremeyen insanlar bulunurken yüksek gelirli insanlar ikinci ve üçüncü dereceden ihtiyacını gideremez (Sırım, 2018: s.913). İbn Haldun zaruri ihtiyaç ve lüksü bedevilik ve medenilik açısından ele alır. İbn Haldun'a göre medeni insan şehirde yaşayan ve ticaretle uğraşan insandır. Bu insan çalışıp güç ve imkana sahip olduğunda havuzlu saraylar inşa eder ve lüks yaşama uygun giyecekler ve eşyalar kullanır. Bedevilikte ise zaruri ihtiyaçların lüks ihtiyaçlardan daha önce geldiğini çünkü insanın ilk talep edeceği şeyin temel ihtiyaçları olduğunu ifade eder (İbn Haldun, 2009: s.157-161).

İslam dini kaynağı itibariyle belirgin özelliklerinden birisi şehir dini olması ve iktisadın yapıldığı bir coğrafyada ortaya çıkmış olmasıdır (Fidan, 2020: s.451). Bu sebeple İslam dininde iktisadın önemli bir yeri vardır. İktisat; bireylerin ve toplumun ihtiyaçları arasında denge kurmak; mal, para ve eşya üzerinde tasarrufta bulunmaktır (Geçit,2019: s.16-17). İslam'ın iktisat sistemi birey ve toplum yararına dayanmakta, toplumdaki bütün insanların eşit geçim kaynaklarına sahip olma gibi ekonomik eşitliliği savunmamaktadır. Bireye çalışmada eşit fırsat sağlamaya çalışırken bireysel menfaat ile toplum menfaatinin çatışmasına da müsaade etmemektedir (Birekul ve Yılmaz, 2019: s.56). Hanefi fakihi Ebu Yusuf bireysel haklarla kamu yararı çatıştığında kamu yararını tercih etmekte ve her zaman din ile millet için hayrı gözetmeyi şart koşmaktadır (Kallek, 1997: s.7).

İslam'ın genel olarak ihtiyaç ve iktisada bakışına değindikten sonra tüketimde ihtiyaç ve iktisat dengesinin önemine değinmek istiyoruz. İslam dininde Kur'an eksenli tüketimin temelini doğruluk (Bakara2/188), temizlik (Bakara, 2/172), itidal (Al-i İmran, 3/180), bağış (Bakara, 2/3) ve erdemlilik (Nahl, 16/120-121) oluşturur. Bu sebeple İslam dininde haksız yere mal yemek (Bakara, 2/188), faiz (Bakara 2/179), narh (Fiyat koyma), (Kasas28/76), müşteri kızıştırmak (Al-i İmran 3/77) yasaklanmıştır. İslam dini tüketimi genel olarak mubah kabul etmekle beraber ölmeyecek kadar ihtiyacı olan şeyleri tüketmek farz, aksi durum olmadıkça dinin haram kıldığı şeyleri tüketmek haramdır. İslam dini bütün temiz ve helal şeylerin tüketimini serbest bırakırken, pis ve zararlı şeyleri yasaklamıştır (Alkış, 2019: s.75). Bununla beraber Hz. Peygamber de Müslümanlara tüketimde şüpheli şeylerden uzak durulmasını (Buhari, Buyu, 985), emeğin önemini (Buhari, Buyu, 993), alışverişte aldatmaca yapılmamasını (Buhari, Buyu, 1008) ölçü ve tartıya dikkat edilmesini (Buhari, Buyu, 1015) ve sadakanın önemini (Buhari, Zekat, 714) vurgulamıştır.

İslam dini tüketicinin zarara uğramaması için de gerekli önlemleri almıştır. Tüketicinin mağdur olmaması ihtiyaç fazlası ürünü maddi-manevi açıdan

değerlendirmek için akit yani hukuki işlem ve sözleşmeye gerek duyulmuştur (Yaman ve Çalış, 2013: s. 245). İslam dini tüketim konusunu belirlerken tüketiciyi de korumuştur. Bu açıdan İslam dininin tüketim anlayışı insan hayatına kolaylık sağlamakla birlikte insanın tüketim faaliyetlerine sınır çizmektedir. Tüketim için çizilen bu sınır israfı önlemek adına alınan tedbir olarak da değerlendirilebilir.

İsrâf Kavramı

Arapça bir kelime olan israf, aşırı harcama, haddi aşma, aşırılık gibi anlamlara gelmektedir. İsrâf kelimesinin nereden geldiği incelendiğinde karşımıza “sürfe” denilen küçük bir canlı türü çıkar. Sözlüklere bakıldığında sürfe ile ilgili değişik tanımlamalar yapılır. Bir rivayete göre ise sürfe parmak büyüklüğünde bir kurttur ve dadandığı ağacın yapraklarını yer bitirir. (Bulut, 2006: s.84) Tırtıl, ipek böceği gibi anlamlarına da gelir (Güneş, 2011: s.565). Bu örneklerden hareketle israf kelimesinin sürfeden geldiği görülmektedir. Bu bilgiler ışığında israf da bireyin yeme-içme, giyinme, mal varlığı, zaman, emek vb. değerleri tükettiği için ağaç yapraklarını yiyerek beslenen ve ağacın kurumasına neden olan tırtıla benzetilmiştir.

İsrâf, imkanları meşru olmayan bir şekilde saçıp savurmak (Erbaş, 2018: s.7) insanın yaptığı herhangi bir işte aşırıya gitmesi (Doğan, 2016: s.190) bir diğer ifadeyle bireyin sahip olduğu maddi ve manevi varlığında haddi aşmasıdır (Soysaldı, 2005: s.94). İsrâf, boş yere gıda ve mülke dayalı şeyleri tüketmek olarak da tanımlanmaktadır (Doğdu, 1972: s.176). Kısacası yerinde ve faydalı kullanılmayan her şey israf olarak değerlendirilebilir (Sancaklı, 2018: s.9).

İsrafın Sebepleri

İsrafa sebep olan birçok etken bulunmakla beraber biz çalışmamızda israfı maddi ve değer yönü ile ele almaya çalıştığımız için israfın sebeplerini de savurganlık-cimrilik, dünyevileşme, liyakat istismarı ve zaman bilincinin kaybolması olarak sınırladık.

i. Savurganlık-Cimrilik

İsrafın eylemsel ve duygusal olmak üzere iki boyutu vardır. Hırs, aşırı sevgi, tiryakilik, açgözlülük ve doyumsuzluk gibi manaları kavramın, kişiyi aşırılığa ve ölçsüzlüğe yönlendiren duygusal yönünü ifade eder (Ağırman, 2004: s.88). Açgözlülük ve doyumsuzluk ise insanı savurganlığa sevk eder. Zira ‘ihtiyaçlar sınırsızdır’ denilerek insanlar doyumsuzluğa şartlandırılmakta, arzu ve istekler yoluyla da yapay ihtiyaçlar oluşturulmaktadır (Akar, 2018: s.31). Temel ihtiyaçlarının üstünde tüketim yapmak ve sınırsız isteklerle yapay ihtiyaçlara kapı aralamak ise insanı savurgan hale getirmektedir.

Savurganlık maddeye yönelik olabileceği gibi manevi değerlere de yönelik olabilir. Şöyle ki; insanlar, para, mal, gıda, enerji, su, doğa vb. kullanmada

haddi aşır tutumsuz bir tavır sergileyebilir ki bu durum maddeye yönelik savurganlığa sebep olur. Manevi savurganlık ise, düşünce, duygu, davranış ve etik değerlerde yapılan savurganlıktır (Kaypak, 2019: s.3).

İsrafa sebep olan bir diğer husus ise cimriliktir. İslam dininin muhataplarına ölçsüzlük ve aşırılıktan sakınılması gerektiği tavsiye edilmiştir (Furkan, 25/67). Zira savurganca bir davranış sergileyip her şeyi tüketmek israfa sebep olduğu gibi cimrilik edip malı biriktirmek ve istiflemek de israfa sebep olmaktadır. Cimriliğin israfa konu olmasının sebebi davranışta haddi aşmaktır. Zira savurganlık da cimrilik de ölçsüzlük halidir. Cimrilik kelimesi Türkçeye, Farsçadan geçmiş olup pintilik, hasislik anlamında kullanılır (Çağrı, 1993: s.4). Arapçada 'buhul' (Güneş, 2011, s.56) Türk Dil Kurumu'nda ise eli sıkı, varyemez (TDK, 2020) gibi anlamlara gelmektedir. Gazzali'ye göre harcama yapılması gereken yerde harcama yapmamak cimrilik, harcama yapılmaması gereken yerde harcama yapmak ise israftır (Gazali, 1976: s.574). Gazali'nin bu tanımını, Kur'anı Kerim'de "Elini boynuna bağlayıp cimri kesilme, büsbütün de açıp tutumsuz olma" (İsra,17/29) ayetiyle de örtüşmektedir.

Cimrilik maddeye yönelik olabileceği gibi manevi değerlere yönelik de olabilir. Cimriliğin sebeplerinden birisi malın kendisini sevmektir. Öyle ki bazı kişiler aşırı mal tutkusu yüzünden kendi zaruri ihtiyaçlarını karşılamayı dahi sürekli erteler (Kasapoğlu, 2007: s.333).

İslam dininde zekât vermeyen, ailesinin maişetini sağlamayan veya bunları zoraki yapan insanlar da cimridir. Bu insanlar bir başkasına malını vermek istese bile ya en kötüsünü ya da orta derecesini vermek isterler ki bu da cimriliktir (Gazali, 1976: s.574-575). Cimri insandaki bu mal biriktirme ve harcama hırsı, bedenini sıkan bir zırh gibi ruhuna rahatsızlık verir. Başka insanların sıkıntı çektiğini, yardıma ihtiyacı olduğunu görse dahi cimriliği yüzünden yardım yapamaz hale gelir (Çağrı, 1993: s.4). Davranışlardaki bu ölçsüzlük hali de manevi (değer) israfın sebebidir. Görüldüğü üzere insanın, duygusunu, sevgisini, beğenisini belli etmemesi de cimrilik sayılabilir (Tenekeci, 2018).

ii. Dünyevileşme

Dünya, tanım itibariyle yakın olmak anlamına gelirken (Uludağ, 1994: s.22), dünyevileşme genel olarak dünyaya yakınlık duyma şeklinde özel bir tavır alma durumudur (Yıldırım, 2018: s.47). Güler'e göre dünyevileşme; "Dünyanın dinden ve dini düşüncenin dünyayı anlamlandırmasından arındırılması; kapalı bütün dünya görüşlerinin dağıtılması ve bütün tabiat üstü mitlerin ve kutsal sembollerin kaldırılıp atılması" (Güler, 2002: s.11) olarak tanımlamaktadır. Özdenören ise dünyevileşmeyi, kutsal içeriği boşaltılmış kavramlar, olgular ve toplumsal ilişkiler bütünü olarak ele almaktadır (Özdenören ve Güler, 2009: s.109).

Dünyevileşmeyi, sekülerleşme olarak ele alanlara göre sekülerleşme, genellikle modern sanayi toplumlarında dini inançların, uygulamaların ve kurumların toplumsal önemlerini yitirdikleri bir süreçtir (Ekinçi,2018: s.326). Bir başka ifadeyle dinin, gündelik hayattaki yerinin her geçen gün azalması, dinin değerini kaybetmesidir (Kirman, 2016: s.263).

Kapitalist toplumunda insan, tüketimin temel ögesi olarak ele alınır ve tüketime eğilimi olan hususlarda etkilenmeye çalışılır (Torlak, 2016: s.186). Bu etkilenme sonucu iyi yaşamı tüketimde bulan, mal ve mülke sahip olmanın kimliği için vazgeçilmez öneme sahip olduğuna inanan insanlar materyalist bir toplum oluşturur (Odabaşı, 2017a: s.137). Artık tüketici için önemli olan satın alacağı ürünün sağlayacağı yarardır. Burada ürünle kurulan ilişki tamamen maddeseldir. Çünkü insanın mutluluğu maddi çıkar ve ihtiyaçlarını doyurmaktan geçmektedir (Duman, 2018: s.10-11). Oysaki dünyada medeniyet kurarak hem kendine hem de diğer insanlara mutluluk getirecek bir hayatı hazırlama sorumluluğu olan insan kendisini tüketim faaliyeti hususunda kontrol edip israftan kaçınmalı, değerlerine sahip çıkmalı ve korumalıdır (Torlak,2016: s.180).

iii. Liyakat İstismarı

Arapçada uygunluk, edepli, yerinde davranış şekli, ahlaklı, kabiliyetli, yeterli ve yetenek sahibi anlamına gelen (Güneş, 2011: s.1085) liyakat Türkçede, bir kimsenin, kendisine iş verilmeye uygunluk, yarışırılık durumu (TDK, 2020) olarak tanımlanmaktadır. Tanımlamadan liyakatin kendisine verilen işi hak etme anlamı da çıkabilir. Liyakat her ne kadar çaba ve becerinin toplamı olarak tanımlansa da özünde birinin liyakate ehil olması o toplumda neyin istenir olduğu konusundaki yargıyla yakından ilgilidir. Yani bir toplumda o an tüketilmesi istenilen şeyleri üreten kimse liyakat vasfına sahip görünebilir. Oysa bugün istenilir ve değerli olan yarın olmayabilir. İnsanlar için neyin gözde olacağını belirleyen ölçüt tek değildir (Yıldız, 2016: s.143).

Liyakat sistemi ise toplumda ve kamuda eşitliğin, dürüstlüğün, hakikatin, çalışkanlığın, hukuki yollardan hakkını arayabilmenin ve objektif ve yansız davranışta birleşmenin sistemidir. Liyakat sistemine uygun hareket edildiği takdirde toplum ve kamu kuruluşlarının işleyişinin daha düzenli olacağı görülebilir. (Güran, 1980: s.123-124).

Liyakatin önemli göstergelerinden birisi tecrübedir. Bir kimse sırf dürüst, saygın diye bir işe alınamaz. Zira o işte tecrübesi ve yetkinliği olmayan birini çalıştırmak iş verimini düşüreceği gibi o işi yapmaya yetkin başka bir kişinin de işe alınmasına engel olur ve bu durum ise insan israfına yol açar. O halde her iş ehline verilirse, ehlinin elinden çıkarsa dürüst ve makbul olur (Ergül, 2017: s.84-85). Adil olan da her işi ehline vermektir. Bu minvalde Özgen, Farabi'nin adalet anlayışı için bir tür hak-liyakat-pay önerisinde bulunduğunu belirtir. Hak, liyakat, pay önerisine göre; her şey liyakatine göre pay almalı ve

pay vermelidir. İnsanlar bunun dışında hileli yollara başvurmamalı ve herhangi bir talepte de bulunmamalıdır (Özgen,2018: s.54). Öz olarak liyakat ise bir kişiyi göreve alırken onun o görevi yapabilir kapasitede olmasıdır (Acar ve Ertek, 2019: s.430). Bu sebeple Nizamülmülk'te amir kimseler de hataya düşme payları olduğu için dünyada memur olduklarının hatırlatılması gerektiği, göreve ehil ve emin olan kişilerin gerekirse göreve cebren getirilmesini, bu sebeple yöneticinin atama yaparken adalet konusunda hassas olan kişilerin seçilmeleri öğütlenmektedir (Acar ve Ertek, 2019: s.219).

iv. Zaman Bilincinin Kaybı

Zaman, gündelik hayatımızda çokça kullandığımız fakat mahiyeti hakkında çok az düşündüğümüz bir kavramdır. Gece ve gündüzün, haftaların ayların, mevsimlerin ve yılların oluşumunu sağlayan soyut bir kavram olarak tanımlanansa da (bkz. Ceyhan Çoştı, 2018) zaman mekanik bir saat gibi dokunabileceğimiz, görebileceğimiz, işitebileceğimiz bir nesne değildir. Geçmiş, yaşanan an ve geleceğe dair düşünce ve eylemlerin oluşumunda zaman bilincinin önemli bir yeri vardır. Kavramsal düzlemde zaman tasavvuru ve zaman bilinci son derece geniş kavramlardır. Zaman bilincini öznel ve sosyal zaman bilinci olarak ayırmak mümkündür. Sosyal zaman bilinci genellikle zamanın toplumsal olarak onaylanmış tasavvurlarını içerir. Öznel zaman bilinci ise bireysel bir zaman kavrayışıdır. Sonuç olarak sosyal ve öznel zaman bilinci karşılıklı olarak yapılanan bir bilinçtir. Öyleyse zaman bilincinin çevrenin gelişim süreci ve kültürle sıkı bir ilişkisi vardır denilebilir (Çelik, 2010: s.49-50). Çünkü her ne kadar insan, hayatını kendisi şekillendirse de bu eylemi içinde bulunduğu toplumdan ve zamandan bağımsız gerçekleştiremez. Zamanın tek göstergesi saatlerdir. İnsanların zamanı durdurma, değiştirme gibi bir gücü yoktur. Fakat zamanın değerinin farkına varmayı ve onu nasıl tüketmemiz gerektiğini anlayabilir ve tükettiğimiz zamanı kontrol edebiliriz (Vatan ve Özsoy, 2002: s.93).

İsraf Türleri

i. Gıda İsrafı

İnsanların tüketimi için üretilen gıdalar tarladan sofraya ulaşıncaya kadar miktar ve kalite bakımından kayıp vermektedir. Bu durum gıda israfı ya da gıda kaybı olarak tanımlanır (Dölekoğlu, 2017: s.180). Bununla birlikte dünya ve ülkemizde her geçen gün artan israfın boyutu, bu israfın her geçen gün daha da artması ve dünyada yaşanan kuraklıkla birlikte gıda fiyatlarındaki artış ve olumsuz gelişmeler israfı daha da önem verilmesi gerektiğini ortaya çıkarmıştır (Çağrı, 2016: s.37). Tüketim toplumunun hızına ve kalitesine paralel olarak işlenmiş gıdalar ve hazır yemek tüketimi oldukça artmıştır (Gür-lük ve Turan, 2008: s.66). Hazır gıda restoranlarına ev sahipliği yapan kapalı alışveriş merkezleri, insanların tüketim dinlerinin buyruklarını yerine getirmek için gittikleri modern tüketim katedralleri haline gelmiştir (Ritzer, 2019: s.32).

Tüketicilerin savurgan tutumları birçok israfa sebep olmaktadır. Çağımızın en önemli sorunlarından biri olan gıda güvencesinin sağlanabilmesinin tek yolu mevcut nüfusla doğru orantılı olarak fiziksel ve ekonomik açıdan ulaşılabilir gıda ve su temin edilmesidir (Erbaş ve Arslan, 2015: s.52). Dünya genelinde yılda 12 milyar insana yetecek kadar gıda üretilmesine rağmen 805 milyon insan yetersiz beslenmektedir. Yılda 10 milyon insan ise açlıktan hayatını kaybediyor. Bununla birlikte üretilen gıdaların 1,3 milyar tonu israf ediliyor. Türkiye’de ise yılda 9,5 milyon ton meyve ve sebze, 5 milyon ekmek çöpe atılıyor. İsrâf edilen gıda maddelerinin ekonomik karşılığı yılda 214 milyar TL’yi buluyor (Dünyadan Acı Haberler, 2019).

Türkiye’de su ve ekmek israfına bakıldığında; Türkiye üç tarafı su ile kaplı bir ülke olsa da tatlı su varlığı açısından zengin bir ülke değildir. Buna rağmen bir insanın yaşamsal asgari su limiti 25 litre iken Türkiye’de kişi başına günlük 217 litre su düşmektedir (TİSVA, 2018: s.3). Aradaki fark su kullanımındaki israfın boyutunu da ortaya koyar niteliktedir.

ii. Giyim İsrâfı

İnsanların temel ihtiyacı olan beslenme ve giyinme gereksinimlerini yerine getirmesi gerekir (Torlak,2016: s.29). Bu sebeple giysiler, insanların örtünme ihtiyaçlarının bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır (Türkiye İsrâf Raporu, 2017: s.25). İnsan tek parça yahut çok az sayıda elbiseyi giymekle tüketim ihtiyacını karşılayabilirken başka bir insan ise her hafta, her ay farklı bir elbise almayı, giyinme ile ilgili tüketimin faaliyetinin vazgeçilmez bir unsuru olarak görebilir. İkinci örnekte görüldüğü üzere insanlar, ekonomik, sosyal, kültürel gerekçelere dayalı olarak ihtiyaç çerçevesini genişletebilir (Torlak, 2016: s.30). Bu çerçevenin genişlemesinde, insanların toplumda kabul görmek, iyi giyindiğini diğer insanlara kanıtlamak ve modaya uymak ile de ilişkisi olduğu söylenebilir (Türkiye İsrâf Raporu, 2018: s.18). Fromm’un belirttiği üzere “insanlar her şeye sahipmiş gibi gözüксе de gerçekte hiçbir şeye sahip değildir. Çünkü bir nesneye sahip olmak onu saklamak ya da denetlemek, yaşam sürecinin belirli ve kısa alanları ile kısıtlıdır” (Fromm, 2019: s.104-105). Ayrıca, insanların daha uygun fiyatlı ürünleri satın almaları, moda yerine her zaman kullanacakları işlevsel ürünleri tercih etmeleri, indirimde olan ürünler yerine ihtiyacı olan ürünleri (ayakkabı, çanta, palto vd.) satın almaları, kuru temizleme yapılan giysiler yerine evde yıkanabilir ürünleri kullanmaları giyim hususunda israfı engelleyen öneriler olarak sunulabilir (Türkiye İsrâf Raporu, 2018: s.19-20).

iii. İnsan İsrâfı

İnsan, hayatını devam ettirebilmek için yardımlaşmaya dayanışmaya ihtiyaç duyar. Yardımlaşma diğerkâmlık isteğinin bir ürünüdür. İnsan, yalnızca kendisi hakkında değil, diğer insanlar hakkında da bazı duygulara sahiptir. İnsanlar kendi menfaatine yönelik bir yaşam sürmenin yanı sıra, başkasına da yardım etme eğilimi içerisinde (Baycar, 2019: s.201).

Geçmişte insanları çalışmaya iten en önemli faktör, topluma faydası, yardımını olan nesnelere üretmekten toplumların para endekslili ticari şekil almasıyla beraber başarı ölçüleri de değişmeye başlamış, zora ve yağmaya dayalı itibar, büyük sanayi dallarında da kendini göstermiştir. Artık sıradan işçilik, emek, insani değerler önemini yitirip gözden düşerken, servet sahibi olmak, çalışmak zorunda olmadan geçirilecek boş zamana sahip ve paraya, mevkiye sahip olmak ve büyük ölçüde tüketim yapmak genel saygınlık kuralları olarak görülmüştür (Doğruyol ve Aydınlar, 2015: s.265-266). Bundan dolayı bir üst makama geçmek için inancını harcayan, az bir ek kazanç elde edebilmek adına hileye başvuran, daha lüks bir otomobil için dürüst olmayı gözden çıkaran veya girmek istediği bir sosyal grupta kendinde olması gerektiğine inandığı değerleri gizleyerek bu değerlerden uzaklaşan insanların, tüketim için harcamalarında maddi-manevi değerlerini olumsuz bir şekilde kaybettikleri söylenebilir (Torlak, 2016: s.26).

İnsan israfının bir diğer çeşidi olarak, yanlış yere yapılan atamalar, bazı yerlerdeki gereksiz yığılmalar, çalışan insanların küstürülmesi, çalışan kıymetli insanların meslektan soğutulması gösterilebilir (Söylet, 2013: s.28). Gereksiz yığılma çalışma alanındaki verimi düşürürken, daha verim alınacak işlerin yapılmasına da engel teşkil edebilir. Aynı zamanda çalışan insanı küstürmek özellikle kamusal alandaki iş temposunu olumsuz etkileyebilir. Zira çalışanların memnuniyetini azaltan olayların yaşanması sağlığın temeli olan insan gücünün israfıdır (Öztürk, 2013: s.45).

İnsan israfına sebep olan bir diğer unsur kayırma sistemidir. Kayırma, iltimas olarak da (TDK, 2020) geçmektedir. Aynı zamanda örgüt içerisindeki insanların yahut kamudaki memurun ve üst düzey yöneticilerin yakınlarını yasadışı bir şekilde ve haksız yere kayırmasıdır. Toplumda sıkça kullanılan ‘tanıdığım olur’ ‘arkamda dayım var’, ‘hemşerim olur’ gibi deyimler ve değer yargıları kayırmacılık sistemine meşruiyet kazandırmıştır (Özkanan ve Erdem, 2014: s.181). Haksız yere kazanç sağlayıp zenginleşen insan bir başkasının hakkını gasp etmekte, aynı zamanda onun çalışma hayatını engellemektedir.

Sağlıkta israf da insan israfına sebep olan bir diğer etmendir. Zira sıhhat insanın temelidir. Kaynaklarının verimli kullanılmaması, gereksiz malzemelerin alınması, malzemelerin plansız kullanılması, hizmette, üretimde tekrarlanan hatalar, aşırı fire ve atık vermek; sağlığın korunması için gerekenlerin yapılmaması da sağlıkta israfa dolayısıyla insan israfına sebep olmaktadır (Öztürk, 2013: s.45).

iv. Zaman İsrafi

Zaman, olayların, geçmişten günümüze gelip geleceğe uzanan ve insanın kontrolü dışında akıp giden bir süreçtir. Zamanın göreceli bir kavram oluşu, hakkında genel ve net tanım yapmayı mümkün kılmamaktadır (Özer, 2012:

s.48). Zaman geri dönüşü olmayan bir kavram olduğundan diğer örgüt kaynaklarından farklıdır. Önemli kaynaklardan biri olan para aslında piyasada bol bulunan bir kaynaktır. Sınırlayıcı kaynak olan insanlar ise, nitelikli olanı az olmakla beraber, kiralanabilir bir unsurdur. Fakat kimse daha fazla zamanı ne kiralayabilmekte ne de kiraya verebilmektedir (Peter, 1994: 37-38). Eğer zaman satın alınabilen bir kaynak olsaydı, insanların çoğu onu şimdiki kullandıklarından çok farklı şekilde harcardı. Fakat zaman hayattaki en acımasız ve en katı element olarak karşımıza çıkmaktadır (Eroğlu ve Bayrak, 1990: s.256).

İnsan, zamanını yönlendirme konusunda güçsüzdür. Bundan dolayı çoğunlukla ‘zaman yetmiyor’ yakınmalarını duyarız. Fakat sorun zamanın kendisinde değil, insandadır. Yapmamız gereken önce zamanı kavramak ve daha sonra sahip olduğumuz zamanı en etkin ve verimli şekilde kullanmaktır (İğdeliler, 2001: s.95). Zamanın önemine rağmen yeterince kavranabildiğini söylemek zordur. Topluların gelişmişlik düzeylerine göre zamanın değeri artar ya da azalma gösterir (Özer, 2012: s.52).

İsrâfın Boyutları

Günümüzde insanlığın sorunu haline gelen israfı, toplumsal ve dini açıdan ele almak mümkündür. Bu nedenle bu başlık altında, israfın toplumsal boyutuna ve İslam dinin de israfa getirilen genel prensiplere değinmeye çalışacağız.

i. İsrâfın Toplumsal Boyutu

İnsan davranışı, bireyin çevre ile olan etkileşim süreci olarak tanımlanabilir. Bu davranış modeli tüketici davranışının temelini oluşturur. Duygu, düşünce ve her eylem insan davranışının bir parçasıdır. Öyleyse tüketici olan birey, pazar alanına çıktığında hem pazar ve tüketim ile ilgili davranışı hem de topluma yansımalarının incelenmesi gerekir (Odabaşı ve Barış, 2019: s.29).

İnsanlar sadece doğal çevrede hayatlarını sürdürmekle kalmaz bunun yanı sıra sembolik bir çevrenin içinde yaşarlar. Bu semboller dünyasının içinde benlik kavramı önemli bir yere sahiptir. Genellikle gerçek benlik, ideal benlik ve sosyal benlik olarak üç tür benlikten söz edilir (Odabaşı, 2017b: s.133). İdeal benlik kavramı bireyin kendini bilmesi ve çevresi ile iletişime geçmesiyle başlar. İdeal benlik, benliği statik bir yapı olmaktan kurtarıp benliğin gelişimi için bireyi güdüleyen bir faktördür (Meyvacioğlu, 2019: s.1-2). Sosyal hayatta insanların çoğu, bir iç sesin kendilerini yönlendirmesi, uyarması ve teşvik etmesine göre hareket etmektedir. Mead, sosyal benliğin psikolojik yönünü “ben”; diğer insanlara dönük sosyolojik yönünü ise “beni/bana” olarak isimlendirmiştir (Akın, 2019: s.5). Ayna benlik teorisine göre birey, nasıl ki aynada yüzüne, fiziğine ya da giysilerine bakıp kendine dair bir değerlendirme yapıyorsa, başkalarının kendisini nasıl gördüğüne dair de bir değerlendirme de yapar (Balıkçoğlu, 2016: s.542).

Sosyal benlik kuramayan insanlar ise, çeşitli sosyal durumlarda uygun olmayan şekilde davranacağı, olumsuz bir izlenim bırakıp kötü bir duruma düşeceği ve toplum tarafından olumsuz (aptal, zavallı, beceriksiz, yetersiz, vb.) bir biçimde değerlendirileceği beklentisiyle yaşadığı bir rahatsızlık ve gerilim ile sosyal kaygı durumu yaşarlar (Gümüş, 2006: s.63). Bu kaygıdan kurtulmak ve toplum tarafından görünür olmak için alışveriş mağazalarına başvururlar. Bu mekanlarda farklı ürünlerle karşılaşan birey kendisini sınırsız seçeneklerin sunulduğu bir dünyada bulur ve alışveriş, ihtiyaçları karşılayan bir olgu olmaktan çıkıp sahip olma duygusu, ihtiras ve sembollerle görünür olma gibi farklı amaçları ve hedefleri taşıyan eylemsel pratik haline gelir (Duman, 2018: s.91).

Sosyal kaygı ile yapılan tüketimde görüldüğü üzere kendini başkası ile kıyaslama ya da kendini başkası üzerinden tanımlama sorunu ortaya çıkmaktadır. İsrafa sebep olan bu ve benzeri harcamalar toplumları sürekli harcama yapmaya adeta birbirleri ile yarışmaya itmektedir. Sonuç olarak hem sosyal hem ekonomik açıdan toplum kaybederken kapitalist sistem kazanmaktadır. Bu sebeple görünür olmak adına yapılan tüketimden kaçınmalı, tüketirken sosyo-ekonomik yapıya, çevreye ve gelecek nesillerin potansiyel kaynaklarını israf etmemeye dikkat edilmelidir (Akar, 2018: s.42).

Geçmişte insanlar çevreyi her türlü değer üzerinde görüyordu. Fakat belirli dönem ve süreçler insanların çevreye karşı tutum ve davranışlarını etkilemiş ve bu durum doğal çevrenin bozulmasına ve değişmesine neden olmuştur (Karaca, 2007: s.5). Günümüzde ise modernleşmenin de etkisiyle insan ve çevre arasındaki ilişki sosyal bir sorun haline gelmiştir. Neredeyse her gün insan, çevre üzerinde faaliyetlerde bulunmaktadır. Bu durum çevre sorunlarını da beraberinde getirmektedir (Bilginöglü, 1992: s.59). Aşırı kaynak tüketiminin ve çevre kirliliğinin çevre israfına sebep olduğu ve çevre sorunlarının daha fazla göz ardı edilemeyecek, artık çözümlenmesi gereken bir konu olduğu açıkça görülmeye başlanmıştır (Kaypak, 2011: s.23). Özellikle son 50-60 yıl içinde dünya nüfusunun hızla artması, sanayi ve teknolojinin akıl almaz ölçüde ilerlemesi, kaynakların tükenme noktasına gelmesi insanları ekolojik anlamda bilinçlendirmeye yöneltmiştir. Bu yönelimlerden biri de çevre eğitimidir (Köylü, 2014: s.265). Çevre eğitimiyle insan-tabiat arasındaki denge kurulmalı, insanlarda çevre bilinci oluşmalı, tabiatın kaynaklanabilecek afetlere karşı korunma yolları aranmalı, Tanrı-tabiat ve insan ilişkisini düzenleyen teolojik bir sistem geliştirilmelidir (Köylü, 2014: s.283-285).

İslam dininde de Hz. Muhammed'in insanlığa sunduğu hayat anlayışında, insanlar çevre veya çevreden kazandıklarıyla yetinmedikleri gibi onu ihmal de edemezler. İnsanların dünyada hayatlarına devam etmeleri, çevreyi yok etmeyi, ihmal etmeyi, kirlletmeyi ve ondan kopmayı gerektirmez. Aksine çevreye zarar vermeden onu yıkmadan, kirlletmeden, ondan kopmadan ve insan fitratını bozmadan kültür ve medeniyeti güzel bir çevre içinde geliştirme vardır (Macit, 2005: s.114).

İnsanın hedonist tavrı hem içinde yaşadığı topluma hem de çevreye zarar vermektedir. Benlik kaygısı ile değerleri ve maddi kaynakları tüketen, israf eden insan, içinde yaşadığı çevrenin kaynaklarını da sınırsızca tüketmektedir. Ancak bilimsel araştırmalara göre doğal kaynaklar da sınırsız değildir ve dünya muhtemel kıtlık ve kuraklık ile karşı karşıyadır. Dünya nüfusunun her geçen gün artmasıyla daha fazla tüketim gerçekleşmektedir (Çelik ve Küçük, 2020: s.18). Bu sebeple çevre eğitimine daha fazla önem verilmelidir. Çünkü insanın hem kendi hayatını ve toplumun hayatını hem de çevreyi israf etme hakkı yoktur. Bu israfın bedellerini ödeyecek olanın yine insan olduğu unutulmamalıdır.

ii. İsrâfın Dini Boyutu

Din, insanların tutum ve davranışlarında etkili olan temel etmenlerden birisidir (Altaş, 2014: s.21). Dinler, insan hayatının her merhalesinde olduğu gibi aşırı tüketim faaliyetlerinin bir sonucu olan israf hakkında da prensipler belirlemiştir. Biz çalışmamızın bu kısmında İslam dininin israf konusunda belirlediği prensipleri tartışacağız.

Vahiy geleneğine göre İslam hem ilk hem de son dindir. Öz olarak Allah'ın emir ve iradesine teslim oluşu ifade eden ve adını da bu özelliğinden alan İslam, Hz. Muhammed'in tebliğ ettiği dinin özel ismi olmakla birlikte (el-Maide 5/3) temelini Allah'ın varlık ve birliğini tanıyıp O'nun iradesine teslim olma ilkesinin oluşturduğu daha önceki peygamberlerin tebliğ ettikleri dinin de adıdır (Harman, 2001: s.3). Ayrıca İslam dini, insanın aklına ve duygularına hitap eden her zaman denge ve itidalden yana olan bir dindir (Sancaklı, 2018: s.61).

İslam'a muhatap olan mükelleflerde helal ve haram bilincinin olmasının bireye ve topluma faydası vardır. Bütün katlarıyla toplum, zaman ve mekanlarıyla insanlık için iyi ve faydalı olan şeyler helal, faydasız şeylerse mekruh ya da haram kılınmıştır (Karaman, 2012: s.13-14). Dinen haram kılınan maddelerle, lüks sayılanların tüketimi israf olduğu gibi helal kabul edilen maddelerin günün icaplarına göre ihtiyaçtan fazla tüketimi de haram veya mekruh sayılmıştır (Kallek, 2001: s.179).

İslam dininde dünya ve ahiret dengesi maslahat üzere kurulur. Maslahat iyiliğe sebep olan şey, fayda gibi anlamlara gelirken (Koca, 2013: s.34), fıkıh literatüründe maslahat ruhi ya da bedeni, bireysel veya toplumsal olsun, dünyevi ve uhrevi faydaların sağlanmasını ve zararların giderilmesini belirten bir terim olarak kullanılır (Dönmez, 2003: s.79). Maslahatlar ihtiyaç olma açısından zaruriyyat, haciyat ve tahsiniyyat olmak üzere üçlü tasnife tabii tutulur (Yaran, 2005: s.100). İsrraftan kaçınma gereği yeme içme adabıyla ilgili hükümler tahsiniyyattandır (Dönmez, 2003: s.82). Bu açıdan İslam dininde israf yapmanın Kur'anı Kerim'de Allah'ın sevmediği bir davranış olduğu belirtilip haram bir fiil kabul edilirken israftan kaçınmanın tahsiniyyat boyutunda bir davranış olduğu ifade edilir.

Kur'an-ı Kerim'de geçen israf tanımlarına baktığımızda israfın dört ayrı alanda kullanıldığı görülmektedir. Bu alanlara bakılacak olursa (Kallek, 2001: s.179);

1. Bazı ayetlerde (A'raf, 7/81, Yunus, 10/83, eş-Şuara 26/15) israfın, şirk, küfür, zulüm ve i'tida olarak kullanıldığı görülür. Bu çerçevede israfın, İslam dininin temel ilkesi olan tevhid akidesinden sapmayı, haddi aşmayı ifade ettiği söylenebilir.

2. Bir kimsenin itaat etmeyip, isyan ederek günah işlemede haddi aşarak kendisine kötülük etmesi de İslam dininde israf olarak görülmektedir (Zümer,39/53, Zariyat, 51/32-34).

3. İslam dininde helal sayılmış şeyleri kişinin kendisine haram kılması da israf olarak görülmektedir (En'am, 6/141, A'raf,7/81).

4. Kişinin kendi mülkünde olan yahut sorumluluğu altında olan mal ve imkanları gereksiz yere harcaması da (Nisa, 4/6, Furkan, 25/67, A'raf, 7/31) israf olarak görülmektedir.

Bununla beraber İslam dini insanın zamanı boş yere israf ettiğini belirterek pişman olacağını da belirtmiştir (Bakara,2/167). İslam'da ayrıca sağlık ve boş vakit insanın kıymetini bilemediği iki nimet olarak değerlendirilir (Buhari, Rikak, 2088). Bu bağlamda İslam dininin itikadi noktadan gündelik harcamalarına kadar muhatabının israfa karşı sergilemesi gerektiği davranış yolunu çizdiği görülür.

İsraf kelimesi yukarıdaki bahsi geçen anlamları içermesine ek olarak yeme-içme ve giyinmede israf manasında kullanıldığı tek ayet A'raf suresinde geçmektedir. Allah (c.c.) bu surede "Ey Âdemoğulları! Her mescitte ziynetinizi takının (güzel ve temiz giyinin). Yiyecek için fakat israf etmeyin. Çünkü O, israf edenleri sevmez." (Araf,7/31) buyurmaktadır. Akdemir bu ayetten şu hususların çıkarılabileceğini ifade eder;

- Beslenme ve giyinme konusunda aşırı gitmek
- Aşırı derecede fazla yemek yemek
- Canının çektiği her şeyi yemek
- Haram yemek
- Helal olan şeyleri haram saymak (Akdemir, 2001: s.40-43).

Kur'anı Kerim'i açıklamak üzere peygamber olarak gönderilen Hz. Muhammed'in de hayatının hiçbir safhasında aşırılık ve savurganlık yoktur. Öyle ki konuşması, (Buhari, Edeb, 68) gülmesi, (Buhari, Edeb, 31) yeme-içmesi, giyim-kuşamı (Buhari, Libas, 1) mutedildir. Ayrıca Hz. Muhammed, liyakat konusunda da bir işe görevli tayin edeceği zaman görev talebinde bulunulmadan görevi ehline teslim ederek emeğin ve emekçinin hakkını israf etmemiştir (Güngör, 2019: s.116).

İslam dini gösteriş uğruna yapılan harcamaları da israf olarak değerlendirir: ‘Onlar mallarını insanlara gösteriş olsun diye harcarlar, Allah ve ahiret gününe de inanmazlar’ (Nisa, 4/38).

İslam dinine muhatap olan Müslümanların bireysel ve toplumsal olarak israf hususunda yapması ve yapmaması gereken davranışlarının Kur’an ve Sünnet tarafından açıklandığı görülmektedir. Bu bağlamda kişinin mülkündeki mallardan ihtiyaç sahiplerine yardım amacıyla vermesi tavsiye edilmiş, cimrilik etmek ve gösteriş yapmak uygun bulunmamıştır. Bununla birlikte kazancını helal yerlerde harcaması tavsiye edilmiş ve insan; sahip olduklarını savurganca harcama ve israf etme noktasında sınırlandırılmıştır (Terzi, 2016: s.69). Ayrıca israftan kaçınmak için Allah’ın taksim ettiği rızkın özelde, milli gelirin her haneye adil bir şekilde dağılımı, piyasanın oturması ve fiyatların istikrar kazanması da yine İslam’ın israf için aldığı önlemler arasındadır (Güler, 2018: s.119).

Sonuç

Kapitalist sistemin, dünyaya her şeyin tüketime konu olabileceği mesajını vermesiyle her şey tüketime konu olur hale gelmiştir. Özellikle arzuları ihtiyacının önüne koyan tüketim toplumunda tüketim, zorunluluktan ötürü yapılan bir eylem olmaktan çıkıp duyguları gidermede tatmin edici bir eyleme dönüşmüştür.

Tüketimi teşvik eden pek çok faktör vardır. Bunlardan birisi kapitalist sistemin, Ritzer’in ifadesiyle, yeni mabetleri olarak isimlendirilen alışveriş merkezleridir. İnsanlardaki en güzele, en moda, en marka vb. ürüne sahip olma düşüncesi alışveriş merkezlerinin de fonksiyonunu artırmıştır. Zira tüketim toplumunda insanlar sahip olma duygusu ile hayata yetişmeye çalışmaktadır. Satın alma, sahip olma tüketim toplumunun adeta şartnamesi gibidir. Bu sebeple tüketiciden bir şey satın alırken akla göre değil duyguya göre hareket etmesi beklenir. Zira bu durumda yapay ihtiyaçlar üretmek daha kolay hale gelir. Bunun için kapitalist sistem internet, televizyon, sosyal medya gibi kanallarla tüketici alışkanlıkları oluşturarak tüketiciye neyi tüketmesi gerektiğini belirleyen bir reçete sunmaktadır. Bu sebeple reklamı yapılan ürünlerin ihtiyaç gibi sunulması, popülaritesinin olması ürün satın alımını artırmaktadır.

Tüketimi teşvik eden şeylerden biri de sembolik değerdir. Belli bir statü edinmenin yolunun işaret değer ve etiketten geçtiğini düşünen tüketim toplumu, kendini değiştirmeden eşyalarını değiştirmeye başlar. Böylelikle tüketici satın alınan şeyler üzerinden kendisini bir değişime tabi tutarken satın alınan şeyin kendisini değil içinde yaşadığı dünyayı değiştirdiğinin farkında olmaz. Zira tüketim kültürünün etkisiyle dünya tek tip insanları ağırlar bir yer haline gelmiştir. Adeta kapitalist sistemde tüketim girdabına çekilen insan, harcanıldığı zaman yerine konulamayacak olan zamanı hatta bir başkasının emeğini dahi tüketir. Bu yersiz ve gereksiz kullanım ise israf sorununu

beraberinde getirir. Kullanılması gerekeni istifleyip kullanmayan, kullanılması gerekeni lüzumsuzca kullanan insan davranışlarında aşırılığa kaçarak içinde yaşadığı çevreyi dahi israf eder hale gelmektedir. Günümüz dünyasında israfın korkunç boyutlara ulaşması buna örnektir. Tüketim ve israfın ifade ettiğimiz gibi sebepleri olmakla birlikte din faktörünün tüketimdeki yeri de önemli bir konu haline gelmiştir. Zira tüketim ve israfa hoş bakmayan dinler, harcamalara kısıtlama koymakta ve bir nevi tüketimin önüne geçmekte ve tüketimi asgariye çekmektedir.

Hayatın olmazsa olmazı olan tüketim, günümüzde insan hayatını tehlikeye atar bir hal alması, israfa sebebiyet vermesi, sürekli yeni paradigmalara oluşturması sebebiyle önemini her daim koruyacak bir konudur. Bu bağlamda her çağın konusu olan tüketim ve israfı ele alırken özellikle değer israfı alanında çalışmaların sayısının artırılması önerisi ve temennisinde bulunabiliriz.

Kaynakça

- Acar, O.K. ve Ertek M.Y. (2019). *Türk Yönetim Taribinde Ljyakat*, Ankara: Astana Yayınları.
- Ağırman, C. (2004). Yoksulluk Bağlamında İsrif, *Köprü Üç Aylık Fikir Dergisi*, (88), 59-68.
- Akar, M. (2018). Tüketim Ahlakı ve İktisatlı Olmak, *İsrif Dengesi ve Ölçüyü Kaybetmek*, Ed. Elif Erdem, Hale Şahin, (29-44), Ankara: DİB Yayınları.
- Akdemir, H. (2001). Kur'anı Kerim'de İsrif Kavramı, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7(7), 31-61.
- Akın, M. H. (2019). Sosyal Etkileşim ve Sosyal Benlik Kaynağı Olarak Aile, *Medeniyet ve Toplum Dergisi*, 3(1), 1-14.
- Akkoç, A. (2019). Tüketim Toplumunun Toplumsal Değerler Üzerindeki Etkisi, *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi*, 22(2), 1-25.
- Alkış, A. (2019). İslam Hukukunda Tüketicinin Korunması, *Kabramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 16(2), 73-138.
- Altaş, N. (2014). Küreselleşme, Çokkültürcülük ve Din, Ed. Mustafa Köylü, *Din Eğitiminde Çağdaş Konular*, (17-46). İstanbul: Dem Yayınları.
- Aşıkoğlu, N. (1998). Toplum Hayatımızda Dinin Yeri ve Din Eğitiminin Önemi, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, (2), 45-49.
- Aydoğan, F. (2005). *Medya ve Tüketim Kültürü Üzerine Eleştirel Bir Analiz*, İstanbul: Türkmen Kitabevi.
- Ayhan, B. (2003). Küreselleşme Sürecinde Kitle İletişim Araçlarının Rolü, *Selçuk İletişim*, 3(1), 82-90.
- Azizağaoğlu, A. ve Altunışık, R. (2012). Postmodernizm, Sembolik Tüketim ve Marka, *Tüketici ve Tüketim Araştırmaları Dergisi*, 4 (2), 33-48.
- Balıkçioğlu, B. (2016). Benlik-İmaj Uyumunun Retoriği: Bana Ne Tükettiğini Söyle Sana Kim Olduğunu Söyleyeyim, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 5(3), 537-553.

- Baudrillard, J. (2018). *Tüketim Toplumu*, Çev. Nilgün Tatal, Ferda Keskin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (2000). *Küreselleşme: Toplumsal Sonuçları*, Çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Baycar, A. (2019). Dini ve Sosyolojik Boyutlarıyla Dayanışma Yardımlaşma Olgusu, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21(39), 199-225.
- Bilginoğlu, M.A. (1992). Çevre Sorunları ve Çözüm Yolları, *Erciyes Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, (10), 59-75.
- Birekul, M. ve Yılmaz, F.M. (2019). *Peygamber Günlerinde Sosyal Hayat ve Aile*, Konya: Yediveren Kitap.
- Buğra, A. (2010). *Devlet-Piyasa Karşılığının Ötesinde: İhtiyaçlar ve Tüketim Üzerine Yazılar*, Çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: Kitabiyat Yayınları.
- Buhari, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail (2008). *Sahibi Buharı Muhtasarı Tecrid-i Sarih*, Çev. Abdullah Feyzi Kocaer, Konya: Hüner Yayınevi.
- Buhari, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail, (1992). *El-Camiu's- Sahih*, Baskı,2 cilt, 8 İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Bulut, A. (2006). Kur'andaki Çok Anlamlı Kavramların Türkçe'ye Çeviri Sorunu (İsrâf Kavramı Örneği), *Diyanet İlmî Dergi*, 42(1), 79-94.
- Bursalhoğlu, Ziya (1984). Kitle İletişim Araçları ve Eğitim Üzerine, Ankara Üniversitesi, *Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 17(1), 475-476.
- Can, E. (2007). Marka ve Marka Yapılandırma, *M.Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, 22(1), 225-237.
- Ceyhan Çoştı, F. (2018). *İki Zaman Düşüncesi; Özne ve Nesnel Zaman*, Ankara: Elis Yayınları.
- Coşgun, M. (2012). Popüler Kültür ve Tüketim Toplumu, *Batman Üniversitesi Yaşam Bilimleri Dergisi*, 1(1), 837-850.
- Çağrı, H. (2016). *İsrâf Sorunu: Türkiye'de Ekmek İsrâfi Sorunu ve Türkiye Ekonomisi Üzerindeki Etkileri* (Yüksek Lisans Tezi), Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi: Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Çağrı, M. (1993). Cimrilik. *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, 8. cilt, ss. 4-5. İstanbul: TDV Yayınları.
- Çelik, A. ve Küçük A. (2020). Tüketim Toplununun Çevre Sorunlarına Etkileri, *Econbarran Dergisi*, 4(5), 1-22.
- Çelik, C. (2010). *Sosyal Zaman ve Din*, Konya: Çizgi Kitabevi.
- Çetinkaya, Y. (1996). Kanaatkâr Toplumdan Tüketen Topluma, *Kadın Kimliği Dergisi*, (10), 8-10.
- Çınar, R. ve Çubukçu İ. (2009). Tüketim Toplununun Şekillenmesi ve Tüketicî Davranışları Karşılaştırmalı Bir Uygulama, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 13 (1), 277-300.
- Debord, G. (2019). *Gösteri Toplumu*, Çev. Ayşen Ekmekçi, Okşan Taşkent, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Demirezen, İ. (2015). *Tüketim Toplumu ve Din*, İstanbul: Dem Yayınevi.
- Doğan, L. (2016). *Toplumun Temelini Sarsan Belli Başlı Problemler*, Ankara: DİB Yayınları.

- Doğdu, S. (1972). İsrâf, *DİB Dini, İlmi, Edebi, Mesleki Aylık Dergi*, 11(3),176-179.
- Doğruyol A. ve Aydınlar, K. (2015). Emek Üretkenliği ve Ücret Teorisi, *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 24(2), 263-278.
- Dölekoğlu, C.Ö. (2017). Gıda Kayıpları, İsrâf ve Toplumsal Çabalar. *Tarım Ekonomisi Dergisi*, 23(2), 179-186.
- Dönmez, İ.K. (2003). Maslahat. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 28.cilt, ss.79-94.
- Duman, M.Z. (2018). *Tüketim Sosyolojisi*, Ankara: Anı Yayıncılık.
- Dünyadan Acı Haberler, Erişim Tarihi: 21 Ekim 2019. <http://www.israf.net/haber/Dunyadan-Aci-Haberler/10>
- Erbaş, A. (2018). Sunuş, *İsrâf Dengesi ve Ölçüyü Kaybetmek*, Ed: Elif Erdem, Hale Şahin, (s.7-10). Ankara: DİB Yayınları.
- Erbaş, M. ve Arslan, S. (2015). Açlığın Önlenmesi ve Gıda Güvencesinin Sağlanması, *Gıda Mühendisliği Dergisi*, (36), 50-59.
- Erdem, Ş. ve Uslu, H.N. (2010). Marka Değerinin Marka Genişlemesine Etkisi, *Çukurova Üniversitesi SBE Dergisi*, 19(1), 166-184.
- Ergül, E. (2017). Mevlâna Perspektifinden Kamu Yönetiminde Liyakat ve Ehliyet İlkesi, *Ombudsman Akademik*, 6, 79-105.
- Eroğlu, F. ve Bayrak, s. (1990). Örgüt Faaliyetleri Açısından Zaman Yönetimi, *Atatürk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 10(3-4), 255-270.
- Eskicioğlu, O. (1999). *İslam ve Ekonomi*, İzmir: Çağlayan Matbaası.
- Fidan, A. (2020). Piyasa İslam'ından İslam'ın Piyasasına (Alternatif Bireysel, Yapısal ve Kurumsal Öneriler). *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 8 (2), 451-462.
- Fromm, E. (2019). *Sahip Olmak Ya Da Olmak*, Çev. Aydın Arıtan, İstanbul: Say Yayıncılık.
- Gazali, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed et-Tusi (1976). *İhyauUlumu'd-Din* cilt 3, Çev. Ahmed Serdaroğlu, İstanbul: Bedir Yayınevi.
- Geçit, M.S. (2019). *Ekonomi ve İnanç*, Ankara: TDV Yayınları.
- Göcen, G. (2013). İbn Haldun'un Toplum ve İnsan Yaklaşımının Günümüze Düşen İzduşümleri: Tüketim Toplumu ve Narsist İnsan, *Toplum Bilimleri Dergisi*, 7(17), 175-198.
- Güler, İ. (2002). *Politik Teori Yazıları*, Ankara: Kitabiyat Yayınları.
- Güler, Z. (2018). *40 Hadiste İş ve Ticaret Ablakı*, Ankara: DİB Yayınları.
- Gümüş, A.E. (2006). Sosyal Kaygının Benlik Saygısına ve İşlevsel Olmayan Tutumlara Göre Yordanması, *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi*, 3(26), 63-75.
- Güneş, K. (2011). *Arapça-Türkçe Sözlük*, (Cimrilik md. s. 56, israf ve savurgan md. s. 565, Liyakat md. s. 1085). İstanbul: Mektep Yayınları.
- Güran, S. (1980). *Memur Hakkında Kayırma ve Liyakat Sistemleri*, İstanbul: Fakülteler Matbaası.

- Gürdoğan, N. (2009). Bilgi Toplumunun Değer Toplumuna Geçişte Tüketim Kültürü ve Savurganlık, 4. *Din Şurası'nda Sunulmuş Tebliğ* (834-839).
- Gürlük, S. ve Turan, Ö. (2008). Dünya Gıda Krizi: Nedenleri ve Etkileri, *Uludağ Üniversitesi Ziraat Fakültesi Dergisi*, 22(1), 63-74.
- Güzel, O. ve Barakazı, M. (2018). Maslow'un İhtiyaçlar Hiyerarşisi Kuramı Kapsamında İnsanların Turizm Hareketlerine Katılma Durumları Üzerine İlişkisel Bir Değerlendirme, *Social, Mentality and Researcher Thinkers Journal*, 4 (14), 1001-1010.
- Harman, Ö.F. (2001). Vahiy Geleneği İçinde İslam. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 23.cilt, ss.3-5, İstanbul: TDV Yayınları.
- Hatıplı, M. (2017). Postmodernizm, Tüketim, Popüler Kültür ve Medya, *Bilgi Sosyal Bilimler Dergisi*, (1), 32-50.
- Illich, I. (2000), *Tüketim Köleliği*, Çev. Mesut Karavaşan, İstanbul: Pınar Yayınları.
- İbn Haldun (2009). *Mukaddime I.*, Çev. Halil Kendir, Ankara: Yeni Şafak Yayınları.
- İğdeler, S. (2001). Yöneticiler ve Zaman Tuzakları, *Türk İdare Dergisi*, 73(432), 93-100.
- Kadıoğlu, Z. (2014). *Tüketim İletişimi, Süreçler, Algular ve Tüketici*, İstanbul: Pales Yayıncılık.
- Kallek, C. (1997). Ebu Yusuf'un İktisadi Görüşleri, *İslam Araştırmaları Dergisi*, (1), 1-18.
- Kallek, C. (2001). İsrâf. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 23.cilt, ss.178-180, İstanbul: TDV Yayınları
- Karaca, C. (2007). Çevre İnsan ve Etik Çerçevesinde Çevre Sorunlarına ve Çözümlerine Yönelik Yaklaşımlar, *Çukurova Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 11(1), 1-19.
- Karaman, H. (2012). *Günlük Hayatımızda Helaller ve Haramlar*, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Kasapoğlu, A. (2007). Kur'ana Göre Cimrilik Sebepleri, Zararları ve Eğitimi, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11(2), 329-364.
- Kaypak, Ş. (2011). Küreselleşme Sürecinde Sürdürülebilir Bir Kalkınma İçin Sürdürülebilir Bir Çevre, *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi*, 2011 (1), 19-33.
- Kaypak, Ş. (2019). Savurganlık ve Doğaya Yansımaları, *Atlas Ulusal Sosyal Bilimler Dergisi*, 3(4),1-16.
- Kırboğa, Z. (2019). Sembolik Tüketim ve Moda, *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (36), 383-396.
- Kirman, M.A. (2016). *Din Sosyolojisi Sözlüğü*, (Sekülerleşme md. s. 263, tüketim toplumu md., s. 321) Adana: Karahan Kitabevi.
- Köylü, M. (2014). Çevre Eğitimi, Ed. Mustafa Köylü, *Din Eğitiminde Çağdaş Konular*, (265-290). İstanbul: Dem Yayınları.
- Kur'an-ı Kerim.

- Macit, Y. (2005). Sünnet Verileri Işığında Çevre Eğitiminin Esasları, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 3(2), 111-128.
- Marshall, G. (1999). *Sosyoloji Sözlüğü*, (Tüketim Toplumu md. s. 768) Çev: Osman Akınhay ve Derya Kömürcü Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Meyvacioglu, Y.K. (2019). Benlik ve İdeal Benlik Kavramlarının Tercih Edilen Meslek Kavramı ile İlişkisi, *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 16(1), 1-10.
- Odabaşı, Y. (2017b). *Postmodern Pazarlama*, İstanbul: Media Cat Kitapları.
- Odabaşı, Y. (2017a). *Tüketim Kültürü Yetinen Toplumdan Tüketen Topluma*, İstanbul: Aura Yayıncılık.
- Odabaşı, Y. ve Barış G. (2019). *Tüketici Davranışı*, İstanbul: MediaCat Kitapları.
- Özdenören, R. ve Güler, İ. (2009). Dünyevileşme Üzerine Soruşturma, *Eskiyeni Dergisi*, (13), 108-111.
- Özer, M. (2012). Çalışma Hayatında Zaman Tuzakları ve Zamanı Etkin Yönetmek, *Hak İş Uluslararası Emek ve Toplum Dergisi*, 1(2), 44-75.
- Özgen, M. K. (2018). Farabi'nin Adalet Anlayışı (Hak, Liyakat ve Pay Teorisi). *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*, (8), 43-63.
- Özkanan, A. ve Erdem, R. (2014). Yönetimde Kayırmacı Uygulamalar: Kavramsal Bir Çerçeve, *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (20), 179-206.
- Öztürk, R. (2013). Değişik Yönleriyle Sağlık Alanında İsraf, *Sağlıkta İsraf*, Ed. Recep Öztürk, İnanç Özekmekçi, Tuba Erkoç, (s.44-60), İstanbul: İSAR Yayınları.
- Pekcan, A. (2003), İhtiyaç Kavramı ve İbn'i Haldun'un Umran Teorisi'ne Etkileri, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 16 (4), 524-532.
- Peter, F. Drucker (1994). *Etkin Yöneticilik*, Çev. Ahmet Özden, Nuray Tuna, İstanbul: Eti Kitapları.
- Ritzer, G. (2019). *Toplumun McDonaldlaştırılması Çağdaş Toplum Yaşamının Değişen Karakteri Üzerine Bir İnceleme*, Çev. Akın Emre Pilgir, İstanbul: Ayrintı Yayınları.
- Sabah, S. (2013). *Tüketim Bilinci ve Bilinçli Tüketici*, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- Sadakoğlu, M. (2018). *Aydınlanma Tabiiyüli ve Bir Ödev Olarak Tüketim*, İstanbul Aydın Üniversitesi Dergisi, 10(1), 51-76.
- Sancaklı, S. (2018). *Ayrın Afeti İsraf*, Ankara: TDV Yayınları.
- Sarıpek, D.B. (2017). İhtiyaç Kavramı Ekseninde Sosyal Koruma: Temel İhtiyaçlar Yaklaşımı, *İnsan ve İnsan Dergisi*, 4(12), 43-65.
- Senemoğlu, O. (2017). Tüketim, Tüketim Toplumu ve Tüketim Kültürü: Karşılaştırmalı Bir Analiz, *İnsan ve İnsan Dergisi*, 4(12),66-86.
- Sırım, V. (2018). İslam İktisatında İhtiyaç Kavramı, *Uluslararası Bilimsel Araştırmalar Dergisi*, 3(2), 910-919.
- Soysaldı, M. (2005). Kuranda İsraf Kavramı, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18(18-19), 93-127.

- Söylet, Y. (2013). Tüketim Kalıpları ve Değerlerimiz, Ed. Recep Öztürk, İnanç Özekmekçi, Tuba Erkoç, *Sağlıkta İsrâf*, (28-35). İSAR Yayınları.
- Şen D. Ş. ve Kozak M. (2013), *Tüketici Davranışları*, Ankara: Detay Yayıncılık.
- TDK, (2020). *Türk Dil Kurumu Sözlükleri*, Erişim Tarihi: 11 Mart 2020. <https://sozluk.gov.tr/>
- Tenekeci, İ. (2018). Cimrilik ve Cömertlik, Yeni Şafak, Erişim Tarihi: 25 Ekim 2019. <https://www.yenisafak.com/yazarlar/ibrahimtenekeci/cimrilik-ve-comertlik-2047063>
- Terzi, H. (2012). *Türkiye’de Tüketim Kültürünün Gelişim Süreci ve Türk Tüketici-lerin Tüketim Davranış Üzerine Etkisi; Karabük İli Örneği*, (Yüksek Lisans Tezi), Karabük Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Turan, B. ve Çifci, M. (2017). Televizyon Reklamlarında İşlenen Toplumsal Değerler, *Avrasya Dil Eğitimi ve Araştırmalar Dergisi*, 1(1), 21-41.
- Tunç, M. (2017). Diyarbakır’da Gösterişçi Tüketim Davranış Kalıpları ve Eğilimleri e-*Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, 9(1),412-432.
- TÜİK (2019). ‘İş gücü İstatistikleri’ Erişim Tarihi:10 Mart 2020. <http://www.tuik.gov.tr/PreHaberBultenleri.do?id=33783>.
- Türkiye İsrâf Raporu 2017, Erişim Tarihi: 24 Kasım 2019, <https://www.kutso.org.tr/wp-content/uploads/2019/02/T%C3%BCrkiye-%C4%B0sraf-Raporu.pdf>.
- Türkiye İsrâf Raporu 2018, Erişim Tarihi: 24 Kasım 2019 <https://ticaret.gov.tr/data/5c51a78e13b8762dc06a72c9/31-01-2019%20ISRAF%20RAPORU.pdf>
- Türkiye İsrâfı Önleme Vakfı 2018 Sayılarla İsrâf Raporu, Erişim Tarihi:12 Mart 2020. <http://israf.org/public/admin/filemanager/uploaded/T%C4%B0SVA%20Say%C4%B1larla%20%C4%B0sraf%20Raporu%202018%2017.12.2019.pdf>
- Uludağ, S. (1994). Dünya. *TDV İslam Ansiklopedisi*, cilt. 10, 22-25. İstanbul: TDV Yayınları.
- Vatan, F. ve Özsoy, s. A (2002). Zaman Yönetimi, *Ege Üniversitesi Hemşirelik Fakültesi Dergisi*, 18(3), 89-103.
- Yaman, A. ve Çalış, H. (2013). *İslam Hukukuna Giriş*, İstanbul: M.Ü. İFAV Yayınları.
- Yanıklar, C. (2006). *Tüketimin Sosyolojisi*, İstanbul: Birey Yayıncılık.
- Yaran, R. (2005). Cüveyni Öncesi Makasid / Maslahat Söylemi, M.Ü. *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 28(1), 93-123.
- Yıldız, G. (2016). Türk Kamu Yönetiminde Liyakat İlkesi, *Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 3(8), 140-180.
- Yılmaz, F. (2010). Kapitalist Düzendeki ve İslam’da Sosyal Güvenlik Sistemi, *Eskiyeni Dergisi* (18), 92-105.
- Zorlu, A. (2016). *Üretim ve Tüketim Teorileri*, Ankara: Altınordu Yayınları.

Mediha Taş Yıldırım

BÖLÜM 3

ALMANYA'DAKİ TÜRK AİLELERİNDE KİMLİK

Muhammed ÖZDEMİR* ve Yakup ÇOŞTU**

Giriş

XX. yüzyılın ortalarından itibaren Kıta Avrupası ülkeleri sanayi alanındaki istihdam açıklarını giderme amaçlı uluslararası alanda işçi alımına yönelmişlerdir. Almanya da misafir işçi alımını hukuksal bir zemine kavuşturmasıyla birlikte, 1961 yılındaki ikili anlaşmaya binaen, Türkiye'den Almanya'ya işçi göçü başlamıştır. Almanya'da yaşayan Türkler, geçici olmaktan çıkıp kalıcılığa evirildikleri 1973 aile birleşimleri sonrasında uyum ve ötekileşme sorunları yanında kimliklerini muhafaza konusunda bazı problemlerle karşı karşıya kalmışlardır. Artık onlar sadece bir işçi değil yaşadıkları bölgelerde aileleriyle birlikte toplumun bir parçası haline gelen azınlık gruptur. Uyumun gerçekleşmesi veya kimliklerin korunması ise sadece göçmen topluluklarla ilgili olmayıp, aynı zamanda yerli halkın da yabancı düşmanlığını bir kenara bırakarak onları kabullenmeye ve devletinde çözüme odaklı bir politika izlemesine bağlıdır. Bu nedenle Avrupa'daki Türklerin yaşantıları içerisinde kimliklerinin rolünü anlamak, yaşadıkları problemler ile ilgili deneyimlerini ortaya çıkarmak için birçok akademik çalışma yapılmış ve yapılmaya devam etmektedir.

Bu çalışmada Almanya'nın ekonomi merkezi olan Frankfurt'u içerisinde barındıran ve Türklerin yoğun yaşadığı yerlerden biri olan "Hessen" eyaletinin Lahn Dill Kreis (LDK) bölgesinde yaşayan ikinci ve üçüncü kuşak Türk aileleri üzerine yapılmış bir araştırmadır. Çalışmada Türk ailelerinde kuşaklara göre kimlik farklılaşmasının nasıl olduğu, yaşanan problemlerin veya deneyimlerin onların kimliklerine nasıl etki ettiği araştırılmıştır.

Çalışmanın evrenini Almanya'da Hessen eyaletine bağlı "LDK" bölgesinde yaşayan ve evli olan ikinci ve üçüncü kuşak Türk aileleri oluşturmaktadır. Çalışma grubunun yer aldığı Hessen eyaletine bağlı olan "LDK" bölgesi toplamda 23 şehir ve belediyeyi bünyesinde barındırmaktadır (Lahn Dill

* Yüksek Lisans Mezunlu, Hitit Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı (Din Sosyolojisi). Diyanet İşleri Başkanlığı, Çankırı/Çerkeş İlçe Müftülüğü, Vaiz. E-posta: muhammed_726@hotmail.com

** Prof. Dr. Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı Başkanı, E-posta: yakupcostu@hitit.edu.tr

Kreis, 2021). “LDK” bölgesinde yaşayan sadece Türklerin sayısı 7.655’tir (Statistische Berichte, 2018, s. 7). Çalışma grubumuz, 22-66 yaş arasında yer alan ve evli olan Türk ailelerinden oluşmaktadır. 32 erkek ile 24 kadından oluşan katılımcıların otuzu ikinci, yirmi altısı ise nc kuşaktadır. İkinci kuşak katılımcıların bazıları Almanya’da doğmuş, bazıları ise Türkiye’den 02-17 yaş aralığında Almanya’ya gelmiştir. nc kuşağı oluşturan katılımcıların tamamı ise Almanya’da doğmuştur.

Bu alışma, bireylerin deneyimlerini ve algılarını bağlamaları içerisinde değerlendirerek derinlemesine anlama amacı taşıdığı için nitel araştırma yöntem ve tekniklerine uygun olarak yrtlmştir. Veri toplama aracı olarak yarı yapılandırılmış görüşme ve gözlem teknikleri kullanılmıştır. Görüşmeler, 31.05.2020-26.08.2020 tarihleri arasında 42 aileyi kapsayan 56 kişi ile yapılmıştır. Ulaşılan veriler betimsel analiz yapılarak çözümlenmiş ve belirlenen temalar altında tartışılmıştır.

Almanya’ya G

II. Dünya Savaşı sonrası çalışan genç nüfusunu kaybetmiş ve sanayileşmesini canlandırmak isteyen Batılı lkeler, dinamik genç nüfusa sahip ülkelerden geçici işi temini yoluna gitmiştir Böylece insan hareketlilikleri hızlanmış ve ülkeler ardı ardına çalışan nüfuslarını bu gler ile artırmaya başlamıştır. Bu kısa süreli işi telafisi şeklinde gerçekleşecek g için ülkeler arasında antlaşmalar yapılarak hukuki bir zemine oturtulmuştur. G alan devletler arasında dünyada ikinci, Avrupa’da ise ilk sırada Almanya yer almaktadır. Günümüzde Almanya’da yaşayan yabancı sayısı 11.228.300 iken nüfusun yaklaşık yüzde 26’sını oluşturan göçmen kökenli insanların sayısı da 21.246.000 kadardır (Destatis, 2019).

Göçmen işiinin tanımı Avrupa Sözleşmesi’nde şu şekildedir: “Sözleşmeye taraf başka bir ülke tarafından o ülkenin topraklarında ikamet etmesine ve ücretli istihdamına izin verilmiş olan sözleşmeye taraf bir ülkenin vatan-daşı” (Guild, 1999, s. 11). Sadece Türkiye ile değil, birçok ülke ile işi gücü antlaşması imzalayan Almanya ilk önce İtalya ile bir antlaşma imzaladıktan sonra 1955’te Güney Avrupa ve Akdeniz Bölgesi’nden yabancı işi almaya başlamıştır (BMI, 2021). Böylece İspanya, Yunanistan, Fas, Portekiz, Tunus ve Yugoslavya gibi birçok ülke ile 1955 ve 1968 yılları arasında işi gücü antlaşması imzalamıştır. Almanya söz konusu ülkelerde işi gücü bürosu açarak işi alımını standartlaştırmıştır (İçduygu, Erder ve Gençkaya, 2009, s. 181; Kaya ve Kentel, 2005, s. 11).

Türkiye’den Almanya’ya yönelik insan hareketliliği 1950’lerin ortalarından itibaren bireysel gler ile başlamış olup 1961 yılında imzalanan “İkili İşi Gücü Mübadele Antlaşması” ile birlikte yasal bir zemine kavuştuktan sonra bu gler hız kazanmıştır. Nitekim 1961 yılı sonuna kadar 7.116 Türk işiisi Almanya’ya göç etmiş ve böylece zincirleme glerin artarak devam ettiği bir döneme geçilmiştir (Adığuzel, 2016, s. 68).

1973-1974 yıllarında patlak veren ekonomik kriz sonrası yeni işçi alımı durdurulmuş olsa da insan hareketliliği devam etmiştir (Abadan-Unat, 2017, s. 89) Almanya'da Türk işçi sayısı 1968-1969 yıllarında 171.016 iken bu sayı 1980'de 1.462.400 gibi bir rakama ulaşmıştır. O dönemde Almanya'daki Türk işçilerin sayısı, diğer Avrupa ülkelerinde olan Türk işçilerden üç kat daha fazla olduğu görülmektedir (Abadan-Unat, 1993, s. 308).

Günümüzde de Türkiye'den yurt dışına göç süreci devam etmektedir. TÜİK, (2020) verilerine göre, Türkiye'den yurt dışına göç eden kişi sayısı 2018 yılında bir önceki yıla göre %27,7 artarak 323 bin 918 olmuş; bu nüfusun %53,3'ünü erkekler, %46,7'sini ise kadınlar oluşturmaktadır. Öte yandan, Türkiye, sadece göç veren değil savaş ve benzeri nedenlerden dolayı göç alan bir konumda da bulunmaktadır. Uluslararası göçmen sayısının yıllık ortalama en fazla artış gösterdiği ülkeler bağlamında Türkiye'nin üst sıralarda yer aldığı gözükmemektedir (BM, 2019, s. 12).

1973 tarihindeki aile birleşimleri sonrası artan göçmen nüfusu Alman halkını ve politikacılarını endişelendirmeye başlamıştır. 70'li yılların sonlarına doğru Türklerin ikinci kuşağının okullarda boy göstermesi uyum sorunları ile yabancı düşmanlığını artırmış ve böylece devlet ve yerli halk, göçün artık kalıcı hâle geldiğini anlamıştır (Kohlmeier ve Schimany, 2005, s. 46). Artan yabancı nüfus sebebi ile Almanların, "Ne oluyoruz?" korkusuna kapılmasına dahi sebep olmuştur. Böylece Almanlar, göçmenlerin sadece bavullarıyla gelen birer işçi olmadığını aynı zamanda aileleri, kültürleri, yaşam biçimleri, hayalleri, anıları ve dilleriyle toplumun birer parçası olmaya geldiklerini anlamışlardır (Adıguzel, 2016, s. 3).

Türk işçiler, göçün ilk zamanlarında Almanya'ya yalnız gelmişler ve ailelerini beraberlerinde getirmemişlerdir. Çünkü bireysel gerçekleşen Türk işçi göçünde, önce erkek gider hayat düzenini kurar sonra döner ve aile bireylerini yanına getirir (Özbay, 2015, s. 69). Ailelerin geldiği bu dönem aile birleşimi ve kurumsallaşma dönemi olarak adlandırılan 1973-1991 yılları arasında kapsamaktadır. Böylece Almanya'da bulunan birinci kuşağın ailelerini yanlarına almaları onların göçmen kavramı yerine kalıcı olduklarının anlaşıldığı ve ikinci kuşağın görünürlüğünün arttığı bir dönemdir (Çoştı, 2020, s. 61). Bu dönemden sonra Türklerin geri dönüş düşünceleri artık sadece hayal olarak kalmıştır. İş sahibi olmaları, iş kurmaları, çocukların okul hayatlarına adapte olmaları, kalıcı yerleşimlere sahip olmaları ve Türkiye'ye de yeteri kadar yatırım yapamama düşüncesi, Türklerin geri dönme hayallerinin iyice azalmasına neden olmuştur (Castles, 1985, s. 520).

Avrupa'daki Türklerin özellikle üçüncü ve dördüncü kuşağın buldukları ortama aile ortamı arasında bir ikilem yaşadıkları yapılan çalışmalarda görülmektedir (Kaya ve Kentel, 2005, ss. 37-38). Durağan aile kimliğine karşın dinamik hayat tarzına sahip ülke kimliği içerisinde yaşayan Türkler için bu durum, etnik ve dini kimliklerini koruma endişesini ortaya çıkarmıştır (Oruçlu, 1999, s. 106).

Kavramsal Çerçeve

Kimlik Kavramı

Savaşların, ekonomik krizlerin yaşandığı son yüzyıl, göçlerin artışına, farklı kültür ve kimliklerin karşılaşmasına yol açmıştır. Kimliğin derin bir geçmişi olsa da yaşanan bu durum, kimliğe ilişkin iştiyakı ve değerlendirmeleri daha da artırmıştır (Marshall, 1999, ss. 405–407). Kimliğin daha çok bireysel yönünü ortaya koyan ‘benlik’ terimiyle birlikte kimliğin serüveni de başlamıştır. Bu nedenle benliğe ilişkin değerlendirmeler aynı zamanda kimliğin geçmişiyle ilgili ipuçları verecektir.

Birey, sosyolojik olduğu kadar psikolojik yönü de bulunan bir varlıktır. Benlikte tam bu noktada bireyin daha çok psikolojik tarafını izah etmektedir. Hem kimlik hem de benlik terimleri literatürde zaman zaman birbirinin yerine kullanılan ve bu nedenle de birçok tartışmalara yol açan iki kavramdır. Kimlik, daha çok bireyin üzerinde taşıdığı değer ve sistemleri anlatırken benlik ise onun psikolojik yönünü ortaya koymaktadır (Coşkun, 2003, s. 7; Tural, 1991, s. 11). Bireyin bu yönünü aktifleştiren benlik, bireyin yetenek ve becerilerini ortak bir düzlemde buluşturarak farklılıklarını ortaya çıkaracak bir algılama düzeyi de yaratır (Ozankaya, 1975, s. 20).

Kimlikle beraber kişilik ve tutum da sosyal bilimcilerin ilgisini çeken diğer kavramlardır. Kişilik kavramı bireyin yansıttığı davranışların bütünlüğünü ve farklılıklarını anlatırken tutum ise gösterilen bu davranış bütünlüğünün tahmin edilmesidir (Marshall, 1999, s. 409). Dolayısı ile kişilik, bireyin özelliği ile ilgilenirken tutum, kişiliğin benzer durumlarda göstereceği benzer davranış biçimleri ile ilgilenir. Böylece benlik, kişilik ve tutum gibi kavramların bütünlüğü ise bireyin kimliğini ortaya çıkarmaktadır. Bu kavramlar aslında bireyin psikolojik yönünü, kimlik ise bunların görünür kılınması ve daha çok ötekine karşı sunulan gözle görünür davranış bütünlüğünü ifade etmektedir (Ozankaya, 1975, s. 65). Bu nedenle de kimliğin, tercihe bağlı davranış kalıpları olarak değişebilir özelliği varken kişilik gibi bireyin psikolojik yönünü anlamlandıran kavramların kolaylıkla değişmeyeceği bilinir (Birkök, 1994, ss. 69–70).

Kimliklerin Akışkanlığı

Kimlikler, bireylere bir aidiyetlik hissi vermesinin yanında günümüzde sosyal ve siyasal anlamda önemli pozisyonları temsil eder hale gelmiştir. Nitekim son yüzyılın sonlarına doğru yaşanan uluslararası sistemdeki önemli dönüşümler, tek elden yönetilen devlet merkezli tabuların yıkılması ile birlikte kimliklerin önemini artırmış böylece yeni kimlikleri de ortaya çıkarmıştır (Tamer, 2014, s. 84). Bu nedenle birey nereye giderse gitsin mutlaka onu bir kimlik popülasyonu karşılayacaktır. Nitekim Brubaker ve Cooper, (2000) kimliği tüm bireylerin veya onların oluşturduğu grupların sahip olması gereken bir özelliği gibi tanıtarak herkesin mutlaka bir kimlik arayışında bulunduğunu ifade ederler (s. 10).

Modern zamanlarda bireylerin kalıcı, tek ve değişmeyen bir kimliği varken, postmodern zamanlarda ise çoklu ve değişken kimlikleri var olduğundan dolayı kimliklerin akışkanlık hızı artmıştır. Buna göre bireyler artık farklı mekân ve durumlarda farklı kimliklere bürünebilecek bir ortamı kolaylıkla bulabilmektedir. Dolayısıyla birey, kamusal alanlarda tek bir kimliğe bürünür ve bu kimliği yansıtırken diğer mekânlarda ise diğer kimliklerini kullanabilmektedir. Popüler kültürün hâkim olduğu günümüzün kimlikleri ise daha çok değişebilmekte ve akışkan olmaktadır (Taylor ve Spencer, 2004, s. 10).

Bireylerin dışa yansıyan görüntüleri olan kimliklere maske benzetmesi yapılması onun değişkenliğini de bir anlamda ortaya koymaktadır. Kolektif kimlikler gibi bazı grup kimlikleri ise bu kadar değişken olmayabilir. Çünkü bireylerin tutum ve davranışlarını bu sefer bireysel kimlik değil daha çok grup kimliği belirleyecektir. Bu nedenle kimliği maskeye benzetenler olduğu gibi özellikle grup ve toplum kimliklerinin birer şemsiye görevi üstlendiği de söylenmiştir (Jenkins, 2008, ss. 18, 140). Nitekim Aşkın, (2007) bireyde var olan yalın bir kimliğin dışında kalan tüm kimliklerin yapay olduğunu anlatırken onların her an değişebileceğini ve bireye adeta 'giydirilmiş elbiseler' olduğunu söyler (s. 216). Buna göre birey, sosyal kimlik içerisinde birden fazla kimlikleri taşıyarak bazen kardeş veya eş olabilirken bazen din görevlisi veya bir öğretmen kimliğine de bürünebilir. Bunun bir sebebi olarak da kimliklerin diğerlerine göre tanımlanabildiğine bakmak gerekmektedir. Çünkü bireyin tanımladığı kimlikle diğerlerinin tanımladığı kimlikler arasında da farklar olacağı söylenir (Lewellen, 2002, s. 92).

Kimliklerin akışkanlığını artıran birden fazla kimliklerin olması, yabancı kültür içerisinde kendisini bulan göçmenleri de öteki ile uyum konusunda ortak bir kimlik edinmeye itebilecek bir potansiyeli içerisinde barındırır. Çünkü azınlık konumunda olan birey öteki ile arasında olan farklılıkları yeni tür kimlikler edinerek giderme ihtiyacı hissedebilir. Bundan dolayı Kaya, (2000) yeni göçmen kimliği olarak ortaya çıkan 'diasporik kimlikleri', birer üst kimlik olarak tanımlamaktadır (s. 63).

Kimlik Çeşitleri

i. Bireysel Kimlik

Kimliğin tarihine bakıldığında birçok türev geliştirilmiş olsa da bunların en geneli bireysel (*personal*) ve sosyal (*social*) kimliktir (Castells, 2006). Kimliklerin farklılaştığı göz önünde bulundurulursa da kimlik çeşitlerinin ne kadar fazla olduğu da görülecektir. Bu kimliklerden en temel olanı ve her bireyde de var olan bireysel kimlik, 'ben'i ötekilerine göre farklılaştıran bir yapıda olan kişiye özgü bir kimlik olarak tanımlanabilir. Aynı zamanda bireysel kimlik, bireyin içe dönük olarak algıladığı bir tür benlik olarak da görülebilir. Çünkü bireysel kimlik ancak benlikte kendini tezahür ettirerek somut bir görünüme bürünür (Yazgan, 2010, s. 56). Dolayısıyla benlik, bireysel kimliği geliştirecek ve temelini oluşturacak bir kapasiteye sahiptir. Böylece bireysel

kimlik, bireyin kendini bularak tanımlaması ve benliğini yeniden imar etmesi ile oluşacak yeni bir kimliktir (Erdem, 2015, s. 38).

Bireyin kullandığı kimlikler içerisinde farklılıklar olsa da tek bir kimlik dışarıya yansıtılmaktadır ve bu da bireysel kimlikten başka bir kimlik değildir (Balibar ve Wallerstein, 1991, s. 94). Bu kimlik, dinamik bir karakterde olduğu içinde çevreden etkilenecek kendini her an yeniden düzenlemektedir. Nitekim Pamuk, (2014) bireysel kimliği değişik olay ve durumlar karşısında bireyin yeniden konum edinmesine benzetmiş ve grup kimliklerinin oluştu-rulduğu zaman zarfında onun da inşa edildiğini ifade etmiştir (s. 83). Fakat bireysel kimlik, hayat boyu çok yavaş ve sistemli bir şekilde değişirken diğer kimlikler daha hızlı değişimlere uğramaktadır (Ertem, 2012, s. 193).

ii. Sosyal Kimlik

Kimliklerin toplumlardan ve sosyal olaylardan ayrı adeta uzlete çekilmiş bir gelişim göstermesi beklenmemelidir. Çünkü bu gibi unsurlardan azade olarak geliştiği düşünülen bireysel kimlikler dahi bulunduğu ortamdaki sosyal bir kurum olarak görev ifa eden aile kimliği sayesinde görünür hale gelir (Aslan, 2018, s. 80; Coşkun, 2003, s. 5). Bu nedenle çevre, insana kimliklerin görünür kılındığı bir alan sunmaktadır. Parçası haline geldiği toplumun değer yargılarını ve normlarını içselleştiren birey sosyal kimlik edinmede belirli bir mesafeyi bu şekilde kat etmiş olur (Er, 2014, s. 4292). Toplumsal çevreden edindiği belli kazanımlarla birey, sosyal kimliğini geliştirir ve cinsiyet, ırk, din, aile, çevre, grup ve kültür gibi kimlik görüntülerinin temelinde sosyal çevreyi bir kaynak noktası olarak kullanır. Belli bir sosyal çevre de, en azından aile içerisinde, büyüyen ve gelişen herkesin bir sosyal kimliğe sahip olduğu bilinir (Taylor ve Spencer, 2004, s. 1). Kişi, 'Ben kimim?' sorusuyla bireysel kimliğini geliştirirken, ötekiler içerisinde ise 'Ben kim değilim?' sorusuyla birlikte sosyal kimliğini oluşturur ve geliştirir. Bundan dolayı sosyal kimlik, bireyin çevresinin edindirdiği bir kimlik türüdür. Sosyal kimlikler içerisinde 'etnik, dini ve ulusal' gibi kimlik türleri bulunmaktadır (Erdem, 2015, s. 41).

iii. Kolektif Kimlik

Çevrenin etkisi ile oluşan kimliklerden bir tanesi de kolektif kimliktir. Birey sosyal çevrenin etkisiyle gelişirken grupların baskısı ve yönlendirmesiyle de kolektif bir kimlik geliştirir. Grup kimliklerini bireysel kimliği gibi taşıyan birey, değişken durumlar ve olaylar karşısında grup bilinciyle birlikte aynı tepkileri vererek aynı davranışları ortaya koyar. Bu bilinç doğrultusunda bireyde aidiyet oluşurken, grubun ortak değer ve normlarını da bir anlamda benimsemiş olur. Oluşacak bu kolektif bilinç, kolektif bir hafızanın da birey üzerinde taşınmasını sağlayacaktır (Bilgin, 2009, s. 176). Ayrıca grubun bireyleri arasında benzerlikler oluşurken gruba mensup olmayanlar da onun sınır çizgileri dışarısında kalacaktır (Brubaker ve Cooper, 2000, s. 10).

Kolektif kimlikler, bireysel kimlikleri içerisinde barındırarak grup kimliğini öne çıkarsa da grup içerisinde bireysel kimliklerden bazıları daha ön

planda olabilir. Mercer, (1995) kolektif kimlik içerisinde grupların bir üst kolektif kimlikte buluşabildiğinde, AB gibi devletlerin oluşturduğu grupta sadece bir devletin kimliğinin diğerlerinin üzerinde bir grup kimliği gibi taşınabileceğini anlatır. Ayrıca öteki gruplara karşı 'biz' olma mefhumunu grup bireylerinin yansıtabildiği kadar grup kimliğinin de güçlü olacağını ve öteki gruplarla iletişimini de artıracığını belirtir (ss. 249-250). Bunun yanında birey, üyesi bulunduğu grubun değerlerini tam olarak özümsemeyen veya grubun çıkarları ile bireysel kimlikler uyuşmazsa bu durumda değerleri tekrar yorumlamak ya da o değerleri veya normları değiştirmek zorunda kalabilecektir. Bunlar olmaz ise bu sefer birey, grubu terk edebilme durumunda kalabilecektir (Tajfel, 1981, s. 256).

iv. Etnik Kimlik

Fransızca '*ethnique*' kelimesinden gelen etnik kavramı daha çok kavimle ilgili, budunsal ve kavmi anlamlarına gelmektedir (TDK, 2020). Marshall, (1999) bu kavram için toplum içerisinde kendilerini farklı tutan, özgün ve kültürel davranışlara sahip olarak kendilerini gören veya görülen insan gruplarını anlattığını belirtirken 'ırk' teriminin de muadili olarak kullanıldığını belirtir (s. 215). 'Etnisite' kavramı ile 'ırk' terimi arasında da farkların bulunduğunu belirtmek gerekir. Çünkü ırk denildiğinde biyolojik kuşaklar silsilesi ifade edilirken, etnisite ile bir tarih, kültür, yaşayış ve değerler sisteminin düzenli bir süreci anlatılır. Buna göre etnik, çoğu zaman hem ırkı hem de bir köken kültürünü hatırlatacak bir yapıda bulunur (Phinney, 1996, s. 919).

Smith (1994) etnik bir grubun; ortak bir ismi, soyu, tarihi geçmişi, aidiyet ve dayanışma duygusunu kendisinde barındırması gerektiğini anlatır (s. 42). Bu kimliğe sahip etnik grupların ortaya çıkmasını sağlayacak olan ise aslında içselleştirilmiş bir farklılık duygusudur. Bu duygu ancak diğer grup ve bireylerin farkına vardıkça daha da bilinçli hale gelmeye başlayacak ve grup, ötekilerle kendisi arasındaki sosyal mesafeyi de bu şekilde açacaktır (Birkök, 1994, s. 119). Böylece etnik kavramı, taşıdığı değer yargıları, tarihi, kültürü, dili de içeren bir kapsayıcılıkla kolektif bir bütünlüğe kavuşacaktır. Buna göre bunlardan herhangi birisinin ortaya çıkaracağı değişim, etnik kimliği de etkileyecektir (Horowitz, 1985, s. 41).

v. Dini Kimlik

Ortaya çıktığı coğrafyanın sosyokültürel temelleri üzerinde olgunlaşan dinler, fertlerine kolektif bir kimlik de kazandırmaktadır (Güvenç, 1997, s. 2). Bu kimlik, üyelerine diğer dinsel gruplardan farklılıklarını 'biz' ve 'öteki' gibi kavramlar üzerinden içselleştirerek psiko-sosyal bir kimlik alanı yaratır (Yapıcı, 2009, ss. 52-53). Bundan dolayı bireyin ortaya koyacağı davranışlarından aile düzenine kadar birçok alanda etkili olmakta olan inanç sistemleri kimliklerden bağımsız düşünülemez. Çünkü toplumun temelini oluşturmakla kalmayan dinler aynı zamanda insanın diğer kimliklerine de şekil verecek bir

potansiyele sahiptir. Bu nedenele dinin taşıdığı değer yargıları ve kurallar bütünü, insanın kimliğine etki ederek onun gelişmesini sağlamaktadır. Aynı zamanda bireyde de bu dini değer ve yargılara aidiyet hissederek kimliğini dışarıya karşı bir tanıtmaya isteği gelişmektedir (Coşkun, 2003, s. 7).

Din, bireye ifade etmekte zorlandığı olaylara karşı psikolojik bir güven verirken, sosyolojik olarak da bireyin etrafını anlamlandırmasına yardımcı olmaktadır (Mardin, 1983, s. 155). Bu nedenle Beit-Hallahmi, (1986) acılardan ve sıkıntılardan bireyin kurtulması için dinin, üstün bir grup kimliği oluşturduğunu belirtir. Birey o zaman yaşadığı olaylara karşı anlam verme imkânını geliştirerek benlik saygısını da artıracaklarını ifade eder (s. 14). Aşkın gerçekliği ortaya çıkaran din, bireyin kişilik yapısını etkileyen, onun geçmiş ve geleceğe dair düşünce ve planları üzerinde doğrudan etkisi olan bir kurumdur. Dolayısıyla din, kişinin bireysel ve sosyal alanlarda yaşamına yön vermesine yardımcı olurken, olaylara hangi pencereden bakması gerektiğini de öğretir (Vermeer ve Van der Ven, 2006, s. 178).

Bireysel ve sosyal anlamda kimliği oluşturma işlevine sahip olduğu söylenen din için (Aktı, 2008, s. 64) kimliğe yaşam boyu müdahalesi olan ve kişiliğin de bir parçası gibi hareket eden başka bir etkenin olmadığı dahi söylenebilir. Çünkü din, aşkın bir yönü ortaya koyarken bireye grup üyeliği kazandırmakta ve güvenli bir liman olma özelliği altında psiko-sosyal olarak bireyin kimliklerinin oluşumuna da yardım etmektedir (Gashi, 2016, s. 207). Çünkü dinler, ortak bir gelenek üzerinden gelecek metafiziksel ve etik inanç kaynaklı olarak kişileri etkilemektedir (Moulin, 2013, s. 4). Bu nedenle Seul, (1999) tanrıya bağlılıkla aşkın bir karakter taşıyan dini kimlik için bireyin sahip olabileceği en iyi kimlik türü olarak ifade ederek, bireyin ondan ayrılmasının zor olacağını söyler (ss. 158, 559).

vi. Ailevi Kimlik

Ortak bir amacı olan bireylerden oluşan aile, kimlik gibi önemli değerlerin de ilk olarak kazanıldığı toplumsal bir kurumdur. Bunun yanında bireylerin sosyal çevreye entegrasyonu için de çalışan sosyal bir birimdir. Mesela göç etmenin önem kazandığı toplumlarda bireyi göçte teşvik etme ve onu bazı sosyal kalıplara sokarak yeni toplumlardaki rollerine hazırlayan bir uyum aracı olarak çalışır (Wu, 2003, s. 1133). Buna göre aile, bireyi sosyal yaşama hazırlayan ve ona yön verecek bilgi ve davranış biçimlerinin aktarıldığı adeta bir kimlik bileşenidir. Bu yüzden de Parsons, (1955) aile içerisinde üyelerin sosyalliği kazanması gerektiğini ancak kimliklerin bu şekilde yerleşebileceğini ve böylece aile kurumunun kimlik üreten birer fabrika olarak çalışacağını söyler (s. 16).

Aileler ve kimlikler insanlık tarihi kadar eski kavramlardır. Çünkü birey doğduğunda kimliklerin olduğu bir aile ortamında gelişmektedir. Bu gelişim içerisinde ise birey ailenin ve üyelerinin davranış modellerini ve tutum-

larını kazanarak aile kimliğinin de farkına varmaktadır. Dolayısıyla aile, oluşturduğu ortak hafıza ile beraber birer kolektif bilinç ortaya koyarak onun hem taşıyıcısı hem de pratikte uygulayıcısıdır (Erkonan, 2014, ss. 28–29; Tural, 1991, ss. 11–12). Grupların kimliğini ifade eden kolektif kimlikler içerisinde kimliklerin taşıyıcısı olan bireylerden oluşan bir grubu ifade etmektedir. Bu nedenle Poole, (2005) aileyi oluşturan bireylerin bir kimliği olduğu gibi ailelerin de kimlikleri olduğunu, bireyin de bunların taşıyıcısı olduğunu anlatır (s. 117). Bu nedenle Burges (1926) ise ailenin, birey gibi hareket ederek kimlik kazanacağını ve bireylerin yaşantılarında güçlü bir şekilde var olacağı için de 'süper kişilik' olarak tanımlanabileceğini ifade eder (s. 5).

Almanya'daki Türk Ailelerinde Kimlik

Bu kısımda, saha araştırmasından elde edilen veriler üzerinden fenomenolojik teknikle ulaşılan temalara yer verilecektir.

Türk Ailelerinde Kimlikler

i. Öncelenen Kimlik

Diyasporada yaşayan topluluklar, farklı toplumlar ve kimlikler içerisinde varlıklarını sürdürmektedirler. Azınlık grubun değerlerini ve kimliklerini koruması, hâkim toplumun da onları kabullenmesi, kültürel uyum için gereklidir. Bundan dolayı azınlık gruplarda, bireysel, kolektif, sosyal, etnik, dinî, ailevi, diyasporik ve ulus aşırı gibi farklı kimlikler yaşantılarında gözlemlenebilmektedir. Bu şekilde bireyler günlük yaşantılarında farklı kimliklerini ön plana çıkarmak zorunda kalmaktadır. Almanya'daki Türklerin kimliklerden hangilerini öncelikle ve kandilerini nasıl tanımladıkları bu çalışma kapsamında ele alınmıştır.

Almanya'daki Türklerin vatandaşlık tercihlerinde bazı değişiklikler olsa dahi genelde 'Türk-Müslüman' olarak kendilerini tanımladıkları ve etnik ya da dini kimliği ön planda tutmakta oldukları görülmektedir. Bunun yanı sıra ilk olarak etnik kimliği önceleyenlerde bulunmaktadır. Fakat, Türk kimliğinin daha fazla tercih edilmesinin altında yatan en büyük sebep, etnik kimliğin içerisinde dini kimliği de barındırıyor olmasıdır (ikinci kuşak K49).

Kendilerini ilk önce dini kimlikle tanımlayan sonradan ortaya çıkan diğer kimliklerden –Alman, Avrupalı, Almancı gibi türeli kimliklerden- uzak olarak kendilerini tanımlamaktadırlar (ikinci kuşak K52, üçüncü kuşak K18). Dolayısıyla, Türk veya Müslüman kimliği ile kendini tanımlayan fakat Avrupa kimliğine yakın görmeyen katılımcıların çoğunlukta olduğu görülmektedir. Üçüncü kuşaktan bay K26, bunu şu şekilde teyit etmiştir: "Müslüman'ım demem, burada büyüdüm falan demem. Hayatım burada geçti tabii ama Avrupalı-Türk falan demem." Avrupalı kimliğini kullanmama sebebini hâkim kültürün, etnik ve dinî kimliğine uymamasını gösteren ikinci kuşaktan bay K56 bu durumu şu şekilde açıklar: "Almanlar, sistemi kendi sistemine göre kurmuş. Bize uymayan kabullenilemeyecek şeylere uymayı istiyor. Fıtratıma ters

bu yüzden maneviyatıma bunları sindiremiyorum. Hakikaten bu yüzden kendimi Türk-Müslüman olarak görüyorum”.

Türklerin Avrupalı kimliklerinin Almanya’da değil de daha çok Türkiye’de ön plana çıktığı anlaşılmaktadır. Katılımcıların çok büyük çoğunluğu bu düşüncededir. Onlardan üçüncü kuşaktan bay K51, bunu şu şekilde açıklamaktadır: “Belli oluyo yani. İşte komşular olsun Türkiye’dekiler tanyo seni. Gittiğin zaman söylüyorlar. En basit örneğini söyleyim: ‘Almanlar geldi’ diyorlar. Beni rahatsız ediyolar. Ben kendimi Türk-Müslüman olarak hissediyorum ama Türkiye’ye gittiğimde ‘Avrupalı Türk’ olduğumu hissettiriyorlar”.

Almanya’nın yaşantısına kendilerini adapte eden ve kendilerini Avrupalı-Türk-Müslüman olarak gören katılımcı aileler de bulunmaktadır. Bundan dolayı kimliklerini aktarırken “Burada doğdum.” cümlesini kimliğiyle birlikte söyleme mecburiyetinde hissetmekte olduklarını ifade eden hem ikinci hem de üçüncü kuşaktan Türkler olmuştur. İkinci kuşaktan bay K37 kimliğinin arkasından bu cümleyi kattığını şu şekilde ifade etmektedir: “Türküm, Alman pasaportum var ve burada doğdum.” diyorum. Zaten konuşmamdan anlıyorlar. Fizikim de Türk’e çok benzemediğini söylerler zaten. Avrupalı, Türk-Müslüman hissediyorum. Çünkü burada doğdum, büyüdüm.” Hatta etnik ve dini kimliklerini kabul etmekle beraber günlük hayata kendilerini ikamet ettikleri bölge veya şehrin ismi ile tanıtan az da olsa Türk bulunmaktadır. Onlardan ikinci kuşaktan bayan K19, ‘kimsiniz?’ sorusuna şu şekilde cevap verdiğini anlatır: “Türküm ama burada büyüdüm, diyorum.” Bunun yanında Avrupalı kimliğini daha fazla önceleyen ve bu nedenle de Türkiye’deki Türklerden kendilerini farklı hissettiklerini anlatanlarda olmuştur. Nitekim üçüncü kuşaktan bay K23, kendisini ‘Alman’ hissetmediğini bununla birlikte Türkiye’deki Türklerden de farklı olduklarını şu şekilde açıklamaktadır: “Türk’üm ama Almanya’da yaşayan bir Türk’üm’ yani. Türkiye’de yaşayan bir Türk değilim. Onu fark ettim. ‘Neden?’ Çünkü karakter olarak ordaki Türklerden farklılıklarımız olduğunu gördüm. Yani ‘Avrupalı-Türk’üz. Almanya’da yaşayan... yani Türkiye’dekilerden kültür, bakış açısı, çalışma gibi çok farklılıklar var. Her şeyimiz değişik. Bana sorarsan ‘Alman mısın? Türk mü? Evet, Türk’üm’ derim. Burada ‘Türk’üm, dedikten sonra burada doğdum’ diye söylüyoruz.”

Bu çalışmaya göre ulus aşırı olarak ‘Avrupalı-Türk’ kimliği ile kendilerini tanımlayanlar olsa da hem etnik hem de dini kimlik çoğunlukla kullanılmaktadır. Bunun yanında etnik kimliğin daha çok ön planda tutulduğu da ayrıca belirtilmelidir. Bu durum tireli kimliğin daha fazla kullanıldığının belirlendiği çalışmalara göre farklılık arz etmektedir (Çil ve Küçükcan, 2011, s. 39; Kaya ve Kentel, 2005, s. 70). Etnik kimliğin daha fazla öncelenmesi ise Türkler üzerine yapılan bazı çalışmalarla benzerlik göstermektedir (Akıncı, 2014, s. 50; Göker, 2013, ss. 331–332). Daha önce de belirtildiği gibi etnik ve dini kimliğin, birbirinin tamamlayıcısı olduğu bu çalışmada görülmektedir. Buna

benzer bulguların ise yapılan diğer çalışmalarda da bulunduğu görülmüştür (Aslan, 2018, s. 202; Çelik, 2008, s. 142; Demirkol, 2019, ss. 112–113).

Hissedilen kimlik özelinde düşünüldüğünde Almanya'daki Türkler hem Türk hem de Müslüman olarak kendilerini tanımlamaktadırlar. Buna göre diğer çalışmalarda da diasporadaki Türkler'in, dini kimlikleri ile özdeşleştikleri görülmektedir (Akıncı, 2014, s. 50; Ayten, 2012, s. 115; Demirkol, 2019, s. 111; A. Korkmaz, 2010, s. 347; Solaktaş, 2020, s. 28,49; Yıldız, 2009, s. 79).

Bunların dışında kendisini tanıtırken ailevi veya bölgesel kimliklerini kullanan, etnik ve dini kimliklerini ise çok fazla öne sürmeyen az da olsa Türklerin var olduğu tespit edilmiştir. Almanya doğumlu olan her iki kuşaktan Türkler, ailelerinden aldığı kültürel deneyimin yanında küçük yaşlardan itibaren Almanlarla birlikte büyüme gibi faktörler sayesinde iki taraflı bir kültür sentezi yaratmışlardır. Bu nedenle Avrupa kimliğini daha fazla önceleyenlerin iki taraflı aidiyetliklerinin güçlü olduğu söylenebilir. Çünkü onlar Türk kimliğini unutmazken Alman kültürüne de kolaylıkla uyum sağlamışlardır. Türkler üzerine yapılmış bazı çalışmalarla bu sonuçlar paralellik göstermektedir (Aslan, 2018, s. 209; Göker, 2013, s. 332; Güllü, 2003, s. 186; Solaktaş, 2020, s. 48; Yurdakul ve Çaha, 2018, ss. 158–159). Yerli topluma ayak uydurmak isteyen bireyler, kabul görmediklerinde 'Avrupa kimliği' gibi bir bağ ile oraya tutunmaya devam etmektedirler. Bu da yapılan diğer çalışmalar ile benzerlik olduğunu göstermektedir (Ogan, 2015, s. 102).

ii. Akışkan Kimlik

İnsanlar gibi kimlikler de çağlar boyunca bir değişime ve dönüşüme uğramıştır. Toplumsal yapının değişimi yanında savaşlar, göçler ve kendilerine sunulan yeni hayat düzenleri sebebiyle farklı kimliklerle karşılaşan insanlar, yeni kimliklerle tanışmıştır. Bu durum, kimliklerin daha akışkan hale gelmesini sağlamıştır. Özellikle son dönemde artan yurttaşlık veya vatandaşlık gibi kavramlar, kimliklerin daha da ayrışmasına sebep olmuştur. Bu durum ise ancak etnik ve tarihi farklılıklara karşı oluşan ilginin bir sonucu olabilir (Akyıldız, 2018, s. 15). Almanya'daki Türkler, hâkim kültüre uyum, yabancı düşmanlığı ve İslamofobi gibi etkenler sebebiyle zaman, mekân, durum ve şahıslara göre etnik, dini, ulusaşırı ve diasporik kimliklerini kullanmaktadırlar. Resmi mekân ve durumlarda Avrupa veya Alman kimliğini ön plana çıkaran Türkler olsa da günlük hayatta hem dini hem de etnik kimlikler yansıtılmaktadır.

Kimlik tercihlerindeki akışkanlığın artmasındaki sebeplerden biri dış görünüşün karşı tarafta yarattığı algılanış biçimidir. Bu yüzden etnik ve dini kimlikleri yansıtan kıyafet ve birtakım sembollerini kullanmak kimliklerin akışkanlığını artırmaktadır. Üçüncü kuşaktan bay K10, kimlik tanımının kişilere ve durumlara göre değişebileceğini şu şekilde ifade etmektedir: "Duruma göre değişiyor. Soruyu soran kişiye göre değişir. Tabii iş yerinde gıcıklığına

soru sorabiliyor, ben de ona uygun cevap veriyorum.” Bunun yanında dini bir kıyafet olan başörtüsünün kimliğin tanımlanmasında önemli bir sembol olarak kullandığı görülen aynı kuşaktan bayan K21 Avrupâi kimliklerini açıklama gereği hissettiklerini şu şekilde belirtmiştir: “Türk derim. Bazen sorunca ‘Burada doğdum’ diyorum. Kapalı olduğumdan soruyorlar.” Türkler içerisinde az da olsa sonradan edinilen kimliklerin özüksendiği görülmektedir. Nitekim ikinci kuşaktan bay K49 resmi yerlerde “Alman” kimliğini, gayri resmi yerlerde ise diğer kimliklerini yansıttığını şu şekilde açıklamaktadır: “Pasaport Alman, kendim Türk’üm. Genelde resmi yerlerde ‘Alman’ım, diyorum. Kendimi orda ‘Alman’ olarak görüyorum, dışarıda ‘Müslüman’ görüyorum.”

Tercih edilen kimlik, özüksenen kimlik ve yansıtılan kimlik olarak kimliklerin akışkanlığı katılımcıların ifadelerinde görülmektedir. Türklerin kimliklerini bu şekilde sunduğuna dair sonuçlar, Türkler üzerine yurt dışında yapılan diğer çalışmalarla da örtüşmektedir (Yazgan, 2010, s. 147). Günlük hayatta Türklerin çoklu kimlik tercihleri bulunmaktadır. Yapılan diğer çalışmalarda da bu duruma benzer sonuçların olduğu görülmüştür (Aslan, 2018, ss. 207–208; Kaya ve Kentel, 2005, s. 72; Yazgan, 2010, s. 150).

Türkler, Almanya’da kimliklerini yer, zaman, mekân ve kişilere göre yansıtabilmektedirler. Hâkim kimliklerin olduğu bir yerde bulunmanın veya ötekileştirilmenin verdiği duyguyla kimliklerin akışkanlık kazandığı görülmektedir. Bu nedenle her iki kuşaktan bireyler, Türk, Müslüman, Avrupalı, Alman, Almancı, yabancı gibi farklı kimlikleri hayatın içerisinde kullanmaktadır. Kimliklerin akışkanlığının bu şekilde artmasının bir sebebi olarak yabancı olarak bulunan toplum içerisinde ötekileşmemek olduğu görülmektedir.

iii. Bölünmüş Kimlik

Bireylerin kimlik edinme süreçlerinde farklı kimlikleri benimseme veya reddetmede ötekiyle olan ilişki belirleyici olabilmektedir (Şimşek, 2002, ss. 33–34). Göç hareketleri öteki ve diğerini ortaya çıkarırken bölünmüş ya da parçalanmış kimlikler gibi çok yönlü kimlikleri de meydana getirecektir (Abadan-Unat, 2017, s. 11). Bu sefer baskın kültür içerisinde bulunan bireyler bir kimlik havuzunda kendilerini bulurken aynı zamanda kimlik karmaşası da yaşamaktadır (Perşembe, 2009, s. 245). Bölünmüş kimlikli bir yaşam sürmek zorunda kalan bireyler de aitlik hissettiği kimlikleri korumak zorunda kalacaktır. Çünkü kimliklerin aidiyet bağlarıyla ilişkili olduğu yadsınamaz bir gerçekliktir. Böylece aitliğin daha fazla olduğu taraf bireyin kimlik tercihlerini yönlendirecektir.

Almanya’daki Türkler, ulus aşırı kimlikleri kabul etmeyenler de dâhil olmak üzere Türkiye’deki Türklerden farklılıklarını ortaya koydukları ve bu farklılıkları da kabul ettikleri görülmüştür. Böylece Türkler, ‘Almancı’ ve ‘yabancı’ söylemi içerisinde çift yönlü bir hayatı yaşamakta ve aitlik anlamında da parçalı bir kimliğe sahip oldukları görülmektedir. Bunu ikinci kuşaktan

bayan K53, şu şekilde açıklamaktadır: “Biz ‘Almancı’ ve ‘yabancı’ olarak Almanya’daki Türkler, parçalanmış birisiyiz. Yani biz burada hani hep ‘Türkiye için hayalimizi kurarak yaşıyoruz.’ Biz ‘Almancılar’ olarak Türkiye’de Türkiye’yi hayal ediyoruz, Almanya’da da... İşte anladımız... Yani “bölünmüş bir kişiliğimiz” var. Ne orda yüzde yüz kabul edilebiliyoruz. Ne burada kabul edilebiliyoruz. “İki tarafta parçalanmış bir kimliğimiz var bizim.” Çift yönlü bu kimlik tanımlamaları Avrupa’daki Türklerin kendilerinin ‘Avrupalı’ görülmedikleri ve Türkiye’deki Türklerin de kendilerini ‘Türk’ olarak görmedikleri gerçeğinin bir yansımasıdır. Bu nedenle de yaşamları, yiyecekleri, giysileri, kullandıkları semboller ve dil gibi birçok yönden farklı olduklarını düşünmektedirler. Bu algının ise daha çok Türkiye’de kendilerine hissettirildiği görülmektedir. Nitekim ikinci kuşaktan bayan K15, Türkiye’dekilerin kendilerini, değerlerini kaybetmiş ve kimliklerini yitirmiş biri olarak gördüklerini şu şekilde anlatmıştır: “Türkiye’de yabancı gözülle bakılıyor. Eski arkadaşın olarak bilmiyor. Şöyle üstten aşağı bir süzerler. Hatta eşime falan Türkiye’deki Türkler, ciddi ciddi ‘Cumaya gider misin?’ veya ‘Kur’an okuyo musun?’ gibi acayip sorular sorarlardı.” Dolayısıyla bu farklılıkların hem Almanya’da hem Türkiye’de olması, arada kalmış bir kimlik tanımlamasını gerekli kılmaktadır. Üçüncü kuşaktan bay K17, ‘Almancı’ ve ‘yabancı’ söylemlerinin olmadığı bir yerde yaşamayı dahi düşündüğünü şu şekilde ifade etmiştir: “Türkiye’de Almancısız. Burda yabancıyız. ‘Başka yere gidecem oraya yerleşcem, ‘Türk’ ya da ‘Almancı’ olduğumu söylemeden yaşıcam,’ diyom bazen.”

Diyaspora içerisinde yaşayan Türklerin, Almancı ve yabancı söyleminden olumsuz etkilendiği, kimliklerini de bu yüzden bölünmüş olarak gördükleri ve Almanya’daki yabancılık kadar Türkiye’de de yabancılığı hissettikleri anlaşılmaktadır. Türkler üzerine yapılmış diğer diaspora çalışmalarında da bu söylemin onlar için bir olumsuzluk çağrıştırdığı bilinmektedir (Başkurt, 2009, s. 84; Çağlar, 1995, s. 316,322; Ceceli, 2012, s. 133; Gökalp, 2017, s. 1488; Kaya, 2000, ss. 134–135). Ulusaşırı kimliklerini çok kullanmayan Türklerin, daha çok Türkiye’ye ziyarete gittiklerinde ‘Almancı’ veya ‘Avrupalı’ kimliklerinin kendilerine hissettirildiği görülmektedir ki bu sonuca paralel sonuçlara ulaşan çalışmalar bulunmaktadır (Aslan, 2018, s. 126). Bundan dolayı, Türkler, çift taraflı bir tanınırlığa sahip olabilmek için, Türkiye’de Almancı; Almanya’da da yabancı olarak bilinmek yerine, iki tarafta da olduğu gibi kabul lenilmek amacındadırlar.

in. Ötekileştirilen Kimlik

Ötekinin bulunduğu toplumlarda, farklı değer ve yargıları taşıyan kimliklerin birbiriyle iletişimi ön plana çıkmaktadır (Perşembe, 2009, s. 236). Çünkü her kimlik bulunduğu toplumla ilişkisi olduğu kadar ötekiyle birlikte kendini geliştirmektedir (Erdoğan, 2015, s. 41). Kimlikler için önem kazanan tanımlanma ise ancak karşı tarafa çağrıştırdığı bağlamlara göre olacaktır (Lewellen, 2002, s. 92). Almanya’da bulunan Türkler, özellikle dini kimlik üzerinden

ötekileşmeyle hayatın içerisinde karşılaşmaktadırlar. Dini kimliğin öğrenilmek istendiği veya dini yaşantının ne düzeyde olduğuyla ilgili kendilerine birçok soru sorulduğunu belirten Türkler, bunun ayrımcılık amaçlı olduğunu belirtmişlerdir (üçüncü kuşak K39).

11 Eylül 2001 olayları sonrası Türkler, Müslümanlara bakışın değiştiğini ve son yıllarda artan İslamofobinin etkisiyle de olayların genelleştirilmesi nedeniyle dini kimliklerinin ötekileştirildiğini düşünmektedirler. Nitekim ikinci kuşaktan bayan K44, dini kimlikle yaşamın zorluğundan bahsederek terörist algısının genelleştirildiğini ve bu nedenle Almanların etnik kimliği, dini kimliğe göre daha çok kabullenebileceklerini şu şekilde aktarmaktadır: “Müslüman olarak yaşamak daha zor yani. Türk deyince bir şey yok ama ‘Müslüman’ım deyince ‘kötülük yapan terörist’ gibi bakıyorlar. ‘Türk’üm” deyince ‘Müslüman mısın?’ diye sorarlar. Onlar sanıyo ki ‘Türk’ olunca kabullenebiliriz gibi idare eder hani ama, ‘Müslüman olunca daha faklı bakıyorlar yani.’”

Etnik kimliğin de ötekileştirildiğini düşünenler azımsanmayacak derecede bulunmaktadır. Nitekim üçüncü kuşaktan bay K23 de, etnik kimliğin daha fazla ayrımcılığa maruz kaldığını şu şekilde anlatmıştır: “Almanya’da zor yani yabancı olmak. Ama başka ülkeye gidersin, Türk olsan orda sevilirsin belki. Türklükten dolayı çok ayrımcılık ve ırkçılık ile karşılaşiyosun.”

Öteki kavramına bütün yabancıların sığdırıldığını ve öteki olmak için farklı kimliklere gerek olmadığını düşünenler de bulunmaktadır. Onlardan ikinci kuşaktan bay K31, bunu şu şekilde ifade etmiştir: “Yabancı’ olarak burada yaşamak zor. Hangi kimlikle olursa olsun.” Bu yüzden de Almanya’da ‘Alman kimliği’ dışında her türlü kimlikle yaşamının zor olduğunu anlatan üçüncü kuşaktan bayan K39, ötekileştirilmenin kimlikler üzerindeki etkilerini şu şekilde gözler önüne sermektedir: “Almanya’da ‘Alman kimliği’ ile daha rahat olursunuz, kabul görmüyorsun yani.” Bu noktada belirtmeli ki azda olsa farklı kimliklerle Almanya’da yaşamın zor olmadığını ve özgürce kimliklerini yansıttıklarını anlatan Türkler de bulunmaktadır. Bu düşüncede olanların ise herhangi bir ayrımcılıkla karşılaşmadığı gözlemlenmiştir. Nitekim K49, bunu şu şekilde ifade etmiştir: “Bence bir zorluk yok; ikisi ile de yok. Düzenli işin olduktan sonra kimse ibadetine, Türkçe konuşmana, toplantına, camiye gitmene karışmıyo. Negatif bi şey yaşamadım. En geneli ‘Pis Türk!’ demeleri, bu da en kötüsü. Yüzüme karşı bunu duymadım da.”

Türklerin, dini kimlik üzerinden fazlaca ötekileşmeye maruz kaldıkları görülmüştür. Bu durum, dini yaşamın hayata yansıtılmasında daha çok olmak üzere yaşamın çok farklı safhalarında ortaya çıkmaktadır. Bu gibi dinsel ötekileşmenin varlığına dair bulgular, yurtdışında yaşayan Türkler üzerine yapılan diğer çalışmalarda da bulunmaktadır (Arıcan ve Bulut, 2020, ss. 73–74; Gökmen, 2010, s. 59). Ayrıca Almanya’da Türklerin etnik kimliğinden önce özellikle Müslüman olarak algılanması çift taraflı bir ötekileşme içerisinde bulduklarını göstermektedir. Bu duruma dair bulguların da yurt dışındaki

Türkler üzerine yapılan diğer çalışmalarda da ortaya çıkmıştır (Gökmen, 2010, s. 61).

v. Ailevi Kimlik

Ailenin taşıdığı değerler, bireyler tarafından diğer kuşaklara aktarılması suretiyle devam eder. Bu değerlerle birlikte gelecek nesillere aktarılan bir de aile kimliği vardır. Bu kimlik, aile üyelerinin diğer kimliklerini özellikle de bireysel kimliklerini şekillendirmekte olduğu bilinmektedir (Aliyev, 2019, s. 61; Aslan, 2018, s. 80). Birey, bazı değerleri aile içerisinde almasının yanında özellikle dayanışma duygusu olan 'biz' kavramını öğrenirken dış dünyayı da ailesiyle birlikte tanır ve onun kılavuzluğunda sosyalleşir (Erdoğan, 2015, s. 35). Böylece bireyin toplum içerisinde konumlanabileceği bir alan oluşturan aile kimliği onların toplumsal bir statü veya başka bir kimlik kazanmalarını da sağlayacaktır (Bulut, 2015, s. 192).

Göçmenlerin aile içerisinde edindikleri kazanımlar, hâkim topluma karşı nasıl bir tavır sergilemesi gerektiğinden öz değerlere nasıl sahip çıkması gerektiğine kadar bireye önemli tecrübeler kazandırır. Kültürel kimliklere sahip çıkılan bir ailede yetişen bireyler ötekine karşı kimliğini savunurken, bundan yoksun olan bir ailede yetişen veya bir aile mefhumu olmayan bireyler ise bir kimlik kargaşası yaşaması muhtemeldir. Çünkü ailevi işlevlerini ve özelliklerini koruyan aileler, hâkim topluma entegre olma gibi sorunsalları aşma ve öz değerlerini korumada üyelerine yardımcı olacak, bu özelliklerini yansıtmayan ve değer aktarımı da yapamayan aileler ise üyelerini daha da çıkmaza itebilecektir (Nuruan ve diğerleri, 2005, s. 10). Bunu doğrular nitelikte ikinci kuşaktan bir katılımcı olan bay K4, Türkiye'ye izne gittiklerinde Almanya'ya özlem duyma sebebinin ailesi olduğunu, özlem duymayanların da ancak ailesinden uzak yaşayanlar olduğunu şu şekilde ifade etmiştir: "Elli senemiz burada geçti. İzne gitsek burayı özlüyoruz. Bence burayı özlemeyenler, ailesinden kopuk yaşamı olanlardır."

Asimilasyona karşı ailenin önemine dikkat çeken Türkler, örneklik açısından aile mefhumunun doğru yaşanmadığı bir toplumda ailevi kimliğin korunması gerektiği bilinci içerisinde. Boşanmaların çok kolay gerçekleşmesi ve ailevi değerlerin kaybolmaya yüz tuttuğu bir dönemde yaşamaları sebebiyle de tedirginliklerini ifade etmişlerdir. Üçüncü kuşaktan bayan K39, evliliğin Almanya'da bir değerinin kalmadığını, aile içerisinde dahi insanların yalnızlaşabileceğini bu yüzden de Türk gençlerinin bundan etkilendiğini belirtmiştir.

Uyum ve kimliği koruma konusunda ailenin varlığı önem arz etmektedir. Nitekim ikinci kuşak katılımcı olan bay K52, ailesinin, Almanca'yı öğrenmesindeki katkısını şu şekilde ifade etmiştir: "Zorluk olarak fazla bir şey yaşamadık. Dilde babam bize çok yardımcı oldu. Her gün bize teşvik için masaya kelimeler yazan kâğıt koyup işe giderdi. Beş mark demir para üzerine koyardı. 'İlk ezberleyen bu parayı alsın' gibicilerden böyle yani." Aynı kuşaktan bayan

K53 de ilk kuşağın çocuklarını korumada ve uyum sağlamalarında gerekli hassasiyeti göstermeye çalıştıklarını belirtmiştir. Aile kimliği, üyelerinin toplumsal uyumunu hızlandırabileceği gibi öz değerlerin de korunmasına yardımcı olmaktadır. Bay K52 bunu şu şekilde ifade etmektedir: “Dindar ailenin çocuğu olduğumuz için kumar, içki hiç olmadı. Burda içerden ‘diskoteği’, ‘kumarhaneyi’ hiç görmedim. Ailenin verdiği eğitimden dolayı yani.”

Türklerin, eş seçimi konusunda dikkate aldıkları konular arasında genel anlamda dindarlık, ahlak, aile ve güzellik bulunmaktadır. Özellikle de dindar ve ahlaklı bir eş seçimi yapılmasına dikkat edilmesi gerektiği düşünülmektedir. Öte yandan, eş seçimi yapılırken ailevi özelliklere de dikkat edilmesini belirten katılımcılar da mevcuttur.

Az da olsa bazı aileler, dış görünüşün de eş seçiminde önemli olduğunu vurgulamıştır. Bu düşüncede olanların geneli ise dış görünüşün dışındaki özelliklere de dikkat etmişlerdir. Günümüzün en büyük problemlerinden olan tanıştıkları halde evlenemeyen veya evlilikleri çok sürmeyen çiftlerin durumudur. Bu eş seçiminin ne kadar önemli olduğunu da göstermektedir.

Çocuklarının okul ve cami derslerine yardımcı olan böylelikle eğitim yönünden onları destekleyen aileler de mevcuttur. Aile bilincinin oluşturulduğu ailelerde kimliklerin daha kuvvetli olacağı düşünülmektedir. Kimlik ve kültürel değerlerin ebeveynler tarafından çocuklara verilmesinin önemine işaret edilmektedir.

Ailelerin geleceğe ait değer aktarımlarından birinin çocuğa verilecek isim olduğunun farkında oldukları görülmektedir. Türk kültür ve değerlerinin korunması gerektiğine inanan ve buna dikkat etmeyenlerin kimliklerinin yok olacağını düşünen aileler mevcuttur. Bazı ailelerde geleneksel ailevi isimlerin verildiği görülmekle beraber çoğunluğun etnik ve dini kimliği yansıtacak bir ismi tercih ettiği görülmektedir.

Komşu ve arkadaş ziyaretlerin çok az olduğu veya bireysel ziyaretler olarak gerçekleştirildiği görülmektedir. Akraba ve komşuluk ilişkisi bağlamında ziyaretlerin ilk nesil zamanında daha fazla olduğu ifade edilmiştir. Bunun yanı sıra sonraki kuşaklarda da akraba ve ailevi ziyaretlerinin iyi durumda olduğu gözlemlenmiştir.

Dini, etnik ve ailevi isimlerin çocuklara verilme geleneğinin Türk ailelerinde hâlâ devam ettiği görülmektedir. Bu durum, bireylerin akrabalık bilincini canlı tutması yanında bireysel, etnik ve dini kimliğin korunmasına da yardım edeceği düşünülmektedir. Ailenin bu tür fonksiyonlarının çalışmamasında ise toplumdaki düzensizliklerin yanında kimlik kayıplarına ve yeni kimlikler edinmelerine yol açacaktır (Korkmaz, 2012, s. 248). Bu nedenle Türkler, genel olarak ailevi kimliklerin korunması gerektiğinin farkındadırlar. Çocuk eğitimi, aile içi Türkçe konuşulması, komşu ve akraba ziyaretleri gibi konularda ilk kuşak aileler kadar olmasa da ikinci ve üçüncü kuşak ailelerde de

bu özelliklerin devam ettirildiği görülmektedir. Benzer çalışmalarda bu durum ortaya çıkmıştır (Arıcan ve Bulut, 2020, s. 76; Yeşildağ, 2008, s. 59).

Türk aileler, özellikle kimlik kaybı endişesinden dolayı çocuklarının Alman arkadaş edinmelerini ve onların arasında yetişmesini pek istememektedirler. Bu aileler, kimlik kaybına uğramış bazı Türk ailelerinin çocuklarına örneklik teşkil edebileceği ve ev ile dışarıyı arasındaki dengenin de bu nedenle bozulabileceği konusunda endişelere sahipler (Benzer sonuçlar için bkz: Göker, 2013, s. 50; Kaya, 2003, s. 115). Ailevi bağların zayıflaması ve aile fonksiyonunun da bu yüzden kaybolması Türk ailelerini korkutmaktadır. Bazı çalışmalar ise bu korkuyu doğrular nitelikte sonuçlar vermiştir (Aslan, 2018, s. 210; Demir, 2010, s. 135; Kaya ve Kentel, 2005, ss. 37–38; Yeşildağ, 2008, ss. 54–55).

Dini yaşam noktasında ailenin önemi vurgulanarak evlilik tercihlerinin etnik ve dini kimlikler temel alınarak yapıldığı görülmektedir ki buna benzer sonuçlar diğer çalışmalarda da yer almıştır (Korkmaz, 2010, s. 312). Ailevi kimliğin yanında dini kimliğin de korunmaya çalışılması, diğer kültürler içerisindeki bir anlamda erimeyi ifade eden asimilasyona da engel olabilecektir (Taştan, 1992, s. 232). Özellikle de Türkiye'den evlilik gerçekleştiren ailelerde dini örneğin yanında Türk haber takibinin yapılması, Türk dizi ve filmlerin izlenmesi ve üyeler arasında Türkçe konuşulması gibi özellikler dikkat çekicidir. Ailenin bu tür etkisini ortaya çıkaran bazı çalışmalar bulunmaktadır (Aslan, 2018, s. 209; Çötök, 2010, s. 196).

Türk Ailelerinde Kimliğe Olan Aidiyet

i. Vatandaşlık Tercihleri

Hak ve sorumluluk anlamında bir ülkenin mensubu olmanın resmi göstergesi olan vatandaşlık, toplumsallaşmanın da önemli bir yönüdür. Ülkeden ülkeye değişen farklı kurallar olmakla birlikte yabancıların içerisinde yaşadıkları ülkenin vatandaşlığını edinme durumları olabilmektedir. Vatandaşlık, ülkenin temel değerlerini benimseme ve içselleştirme için önemli bir entegrasyon aracı olarak kullanıldığı gibi asimilasyon aracı olarak da kullanılabilir (Gordon, 1964, s. 71). Hâlbuki vatandaşlık bağı olmasa da bireyin o ülkenin içerisinde bulunması başlı başına anayasal düzenlemelerle birlikte bireysel hak ve özgürlüklere sahip olması için yeterlidir (Korkut, 2015, s. 8).

Alman anayasasında vatandaşlık kavramı, aidiyet kavramı ile açıklanarak “*staatsangehörigkeit*” (devlete aidiyet) ve “*volksangehörigkeit*” (halka aidiyet) olarak yer alır (Preuss, 2003, s. 38). Dolayısıyla vatandaşlık haklardan yararlanma ve kabullenme adına önemli bir adım olarak görülebilir. Bunun yanında Alman vatandaşı olabilmek için son zamanlarda birtakım kolaylıklar sağlansa da etnik kökenin önemi hâlen devam etmektedir. Nitekim Sovyetlerden gelecek kökeni Alman olan göçmenlere bu konuda büyük kolaylıklar sağlanırken, diğer etnik kökenden olan göçmenlere bu haklar kapalı veya sınırlı tutulmuştur (Brubaker, 1992, s. 84). Bu yüzden Almanya'da yaşayan Türklerin

Türkiye'ye olan aidiyet hislerinin güçlü olmasını bu duruma bağlayanlar dahi bulunmaktadır (Gündoğar, 2012, s. 113). 1991 yılından itibaren vatandaşlığa geçişin kolaylaştırılması (Kızılocak, 2008, s. 58) ve 2000'den itibaren ise yeni doğan çocukların tercihli Alman vatandaşı olması gibi değişikliklerle bu durum biraz daha yumuşatılmıştır (bkz: Kaya ve Kentel, 2005, s. 13,44).

Türkler, Alman vatandaşlığına geçme konusunda olumlu düşünmekle birlikte çifte vatandaşlık vurgusu daha çok ön plana çıkmaktadır. Bunun yanında Türklerin Almanca bilse de vatandaşlık elde etmede bazı zorluklarla karşılaştığı görülmektedir. Buna mukabil, Doğu Avrupa ve dağılan Sovyetler Birliği'nden gelen göçmenlere, Almanca bilmedikleri halde, hızlı bir şekilde vatandaşlık verilebilmektedir.

Katılımcıların çoğunluğu Türk vatandaşı olsa da Alman veya çifte vatandaş olanlar da bulunmaktadır. Üçüncü kuşak katılımcıların 14 tanesi Türk, 10 tanesi Alman ve 4 tanesi çifte vatandaş; üçüncü kuşak katılımcılardan ise 18 tanesi Türk, 9 tanesi Alman ve bir tanesi de çifte vatandaştır. Bu nedenle iki kuşak arasında vatandaşlık konusunda çok farkın olmadığı görülüyor. Katılımcı ailelerin de çok büyük çoğunlukta hem Alman hem Türk vatandaşı bireylerin olduğu belirtilmelidir. Kendileri Türk vatandaşı da olsa çocuklarından Alman veya çift vatandaşlığı olanlar mutlaka bulunmaktadır. Katılımcılardan 32 tane Türk vatandaşı, 19 tane Alman vatandaşı ve 5 tane de çifte vatandaş bulunmaktadır. İkinci kuşaktan çoğunluk Türk vatandaşı, üçüncü kuşaktan ise çoğunluk Alman vatandaşıdır. 42 aileden aile üyeleriyle beraber Alman, Türk veya çift olarak bunlardan sadece birine sahip 10 aile bulunmaktadır. Bunların içerisinde aile üyelerinin hepsinin Türk vatandaşı olduğu sadece 4 aile bulunmaktadır. Ancak bu 4 aileden de 2 ailenin çocuklarının olmadığını da belirtilmesi gerekiyor. Ayrıca 5 ailenin üyeleriyle birlikte sadece Alman, 1 ailenin ise çifte vatandaşlığa sahip olduğu belirtilmelidir.

Konsolosluk işlemleri, askerlik gibi birtakım kolaylıklar elde edilmesi için Alman vatandaşlığına geçildiği anlaşılmaktadır. Katılımcılardan üçüncü kuşaktan bay K51, Alman vatandaşı olduğunu ve çocuğunun da Alman vatandaşlığına geçeceğini şu şekilde ifade etmiştir: "Alman vatandaşım... Mesela en basit örneği; bi işe başvursan kâğıt istiyolar. Ama 'Alman' olunca işler daha kolay oluyor. Bütün işlerin halloluyo... Çifte vatandaşlık olarak geçebilirim hakkım var ama istemiyorum. Askerlik falan var; bedelli yapmam gerekiyor, o yüzden. Bir kızım var, çifte vatandaş. Benim bildiğim ömür boyu çift kalabiliyor. Tek bi taraf seçilmek zorunda kalsaydı büyük ihtimal 'Alman' olurdu."

Bazı haklardan yararlanmak için çifte vatandaş olduklarını belirten ikinci kuşaktan bayan K3 bu durumu şu şekilde anlatmaktadır: "Hepimiz çifte vatandaşız. Kolaylık ve sosyal imkânlardan dolayı. Vize ve bazı sıkıntılar yaşamamızın diye. Rahat yaşam için çifte vatandaşlığa geçtik. İngiltere gezisine gideceği zaman çocukların önünü kesmesinler anlamında çifte vatandaş yaptık."

Üçüncü kuşak ve sonrasının vatandaşlık tercihlerinin genel olarak Alman vatandaşlığı olacağı düşünülmektedir. İkinci kuşak katılımcı bay K33, bunu şu şekilde ifade etmektedir: “Şöyle söyleyim; pasaport Alman olsa bile biz Türk’üz herkes biliyor. Ama ilerisi için hani meslek eğitimi, polis gibi, memur olmak için buranın vatandaşı olman lazım. Bunları anlatırız. Onlar karar verirler herhâlde ‘Alman’ olurlar.”

Alman vatandaşı olmayan ve buna karşı çıkan aileler, bunun sebebini; Türk kimliğine olan aidiyetlik, bazı değerlerin kaybedileceği endişesinin yanında Alman vatandaşlığının da kendilerine olumlu olacak bir yönünün bulunmamasına bağlamaktadır. İkinci kuşaktan bayan K44, çocuklarının gelecekte vatandaşlık tercihlerinde bulunacaklarını belirtirken onların birtakım değerleri kaybedeceği endişesiyle Alman vatandaşlığına geçmelerine olumlu bakmadıklarını şu şekilde ifade etmektedir: “Türk’üm, eşim de Türk. Çocuklar ‘Alman’, ‘çifte’ aslında. Bana kalırsa ‘Türk’ olsun derim. Çünkü Alman olunca, ne bilim, sanki başka olacakmış, bir şeyleri kaybedecekmiş gibi geliyor.” Bu düşüncelerin zıddı olarak farklı bir vatandaşlığa geçmenin etnik veya dini kimliklerinden vazgeçme anlamı taşımadığını belirten katılımcılardan biri olan ikinci kuşaktan bay K45, çocuklarının bazısının Alman vatandaşlığına geçtiğini ve bazılarının ise ileride geçeceğini anlatırken bunu gerçekleştirmenin kimliklerini bırakmak anlamında olmadığını şu şekilde vurgulamaktadır: “Çocukların hepsi ‘çifte vatandaş’ seçecekler. Ortanca ‘Alman’ oldu. Diğerleri de ‘Alman’ olurlar. Konsolosluğa gitmeyecez. İzine giderken saatlerce beklemeden geçecek. Bazı kolaylıklar var yoksa dinimizi ve Türklüğümüzü değiştirmiyoruz.”

Katılımcı aileler arasında neredeyse her ailede bir Alman vatandaşı bireyin olduğu gözlemlenmiştir. İkinci kuşağın çoğunluğu Türk vatandaşı iken üçüncü kuşağın çoğunluğu ise Alman vatandaşıdır. Yapılan benzer nitel ve nicel çalışmalarda yurt dışındaki Türklerin çoğunluğunun çifte vatandaş oldukları gözlemlenmiştir (Aslan, 2018, s. 104; Göker, 2013, s. 242; Yıldız, 2009, s. 82).

Türkler arasında Alman vatandaşı olanların bazı haklardan faydalanmak için Alman vatandaşlığına geçtikleri görülmektedir. Aynı zamanda Türk aileleri çocuklarının çifte vatandaş olmasa da Alman vatandaşı olmasını desteklemektedir. Bu durumun sebebi ise daha çok iş imkânlarını elde etmek, ülkeler arası yapılan seyahatlerde önceliklerin tanınması veya planlarında iyi bir gelecek beklentisi olarak gözükmektedir. Bu sonuç yapılan diğer çalışmalar ile uyumludur (Demir, 2010, s. 112; Göker, 2013, s. 332; Kaya ve Kentel, 2005, s. 44; Yeşiladağ, 2008, s. 75). Vatandaşlık tercihlerinde Türkler, deneyimlerine göre karar verdikleri görülmektedir. Ayrıca Türkler arasında Alman vatandaşlığına geçmeyi, öz kültür ve değerler üzerinde bir kimlik değişikliği olarak algılayanlar olsa da bu düşünceye katılmayanlar çoğunluktadır. Alman

vatandaşı olanların neredeyse tamamı kendisini ‘Türk’ hissetmektedir. Bu sonucun da yapılan diğler çalışmalar ile benzer olduğu görölmektedir (Arıcan ve Bulut, 2020, s. 70).

ii. Dil Tercihi

Bir milletin öz değerlerinden birini oluşturarak nesiller arasındaki bağın korunmasında temel bir yapı taşı görevi yürüten dil unsuru, diasporada yaşıamını sürdüren bireyler için daha bir önem kazanmaktadır. Ötekileşmenin yaşandığı yerlerde ana dilin konuşulması bireylerin karşılaştıkları sorunlarla baş edebilecek kuvveti kazandırırken, dayanışma ruhunu da canlı tutacaktır (Akbaş, 2010, s. 60). Bu nedenle kuşaklar arasında ana dilin kaybolması asimilasyonun bir göstergesi olurken bunun tersi durumda ise kimlik kaybını önleyecek bir etki yapacaktır. Bir toplumda ana dilin varlığı aile içi dil tercihinden anlaşılabilir. Çünkü farklı mekanlarda farklı dili tercih eden birey için aile içerisinde konuştuğu dilin genelde ana dilini oluşturduğu bilinir. Bu nedenle Canada Statistics’de (2009) belirtildiği üzere ana dili üzerinden kendisiyle konuşulduğunda bir kişi anlamıyorsa o dil, artık bireyin ana dili (*mother tongue*) olarak nitelenemez. Buna göre aile içinde öğrenilen dilin, bireyin ana dili olsa da farklı bir dilin aile içerisinde kullanılmaya başlanması bu sefer kuşaklar arası dil değişimini de beraberinde getirecektir (Pılandı, 2009, ss. 154–155).

Türkler arasında Türkçenin korunması gerektiği anlayışı hâkim olmakla birlikte aile içerisinde iki dilli bir yaşantının tercih edildiği görölmektedir. Üçüncü kuşakta daha fazla olmak üzere her iki kuşakta da Almanca ve Türkçe, aile içerisinde konuşulmaktadır. Bu duruma yola açan etmenlerden birinin aile içerisinde çocukların kendi aralarında ara sıra Almanca konuşmasıdır. Bunun yanında üçüncü kuşakta Almanca konuşmak aile içerisinde hâkim olmasa da mutlaka var olduğu dikkat çekmektedir. Katılımcılar arasında kendini Türkçe olarak daha iyi ifade edebilen aile üyelerinin var olduğu görölmektedir. Ancak az da olsa kendilerini Almanca daha iyi ifade ettiğini aktaran katılımcılarında bulunduğu belirtilmelidir. Ana dillerinin unutulmaması noktasında hassas olan ikinci kuşaktan katılımcılardan bay K45, Türkçenin kuşaklar arasında kaybolacağı endişesini taşıdığını ifade ederek aile içinde Türkçenin konuşulmasını arzuladığını şu şekilde ifade etmekte: “Genelde Türkçe konuşuruz. Çocuklar kendi aralarında biz olmasak devamlı Almanca konuşurlar. Ben istemem, benle Almanca konuşmalarını sevmiyorum. Kendi dilimiz var. Mesela görüyo; Almanca konuşuyo bazı aileler, Türkçe bilmiyo bu yüzden. Türkçe gider, kaybolur diye korkarım.” Aynı düşüncede olan ve kendisi ile Almanca konuşan Türklere, iş yerinde Türkçe konuşulmasını istediğini belirten ikinci kuşaktan doktor bay K38, Türkçeye verdiği değeri şu şekilde göstermektedir: “Evde karışık ama genelde Türkçe. Biraz karışık ama hastalar Türk, Kürt ise Türkçe konuşurum. Karşımdakine bağlı yani. Hatta Türkçe konuşmayan Türk ve Kürtlere bile ‘Türkçe konuşun benimle.’ derim yoksa ‘Alman’a gidin’ diyorum.”

Türk ailelerinin evlerinde birinci nesilden bireylerin bulunması ve dilin kaybolma endişesiyle aile içerisinde sürekli Türkçe konuştuklarını belirtenler bulunmaktadır. Bu durum ise Türkçenin nesiller arasında var olmasını sağlayacak önemli bir unsur olarak göze çarpmaktadır. Dolayısıyla birinci kuşak akrabalar ile aynı evde yaşayan ve geniş aile tipi gösteren ailelerde Türkçenin ağırlıklı olarak konuşulduğu görülmektedir. Onların yokluğunda ise Almancanın daha ağırlıkta olduğu anlaşılmaktadır.

Türklerin dil tercihlerini aile içersinde Türkçeden yana kullanmakta oldukları görülmekle birlikte çocuklarla iletişimde ve çocukların kendi aralarındaki dil tercihinin Almanca olduğu da görülmektedir. İkinci kuşak katılımcılardan bayan K3 ve bay K7, kendilerinin Türkçe konuştuğunu ancak üçüncü kuşak çocuklarının, aile içinde Almanca konuştuğunu sırası ile şu şekilde açıklamaktadırlar: “Anne, baba Türkçe konuşur ama çocuklar ile Almanca konuşuruz. Almanca bildiğim için de Almanca konuşuruz.”, “Ev içi Türkçe konuşuruz. Çocuklar kendi arasında Almanca konuşuyor.”

Dil konusunun, Türklerin evlilik tercihlerini de etkilemiş olduğu bu nedenle onların dillerini anlayabileceği bir eş seçimi yapmalarına neden olduğu görülmektedir. Uyum sorunun yaşanmaması ve uzun süreli birlikteliklerin olması için evliliklerini Almanya'dan bir Türk ile gerçekleştirenler bulunmaktadır. Bu ailelerde ise Almancanın ağırlıklı veya en azından yarı Almanca yarı Türkçe bir dilin konuşulduğu bir aile tipini ortaya çıkarmaktadır. Evlilik tercihlerini Türkiye'den biriyle gerçekleştirenlerin oluşturacağı aileler veya birinci nesilden kişilerin olduğu aileler hem aile içi dil tercihlerinde hem de ortak kullanılan iletişim araçlarında Türkçeyi tercih etmekte olduğu görülmektedir.

Çoğunluğu üçüncü kuşaktan olan bazı aileler, aile içi ve iletişim araçlarında Almanca'yı tercih ederek günlük konuşma dilinde kendilerini Almanca daha iyi ifade edebildiklerini belirtmektedirler.

Türklerin dil tercihlerine bakıldığında aile içerisinde Türkçe konuşmakla birlikte (benzer sonuçlara ulaşan çalışmalar için bkz: Kömürcü, 2011, s. 87; Pilanci, 2009, s. 135; Şahin, 2008, s. 119), takip edilen iletişim araçlarında görülmektedir ki iki taraflı bir dil tercihi vardır. Televizyon gibi iletişim araçlarında Türk kanalları daha fazla tercih edilmekle birlikte hem Alman hem de Türk kanallarının tercih edildiği görülmektedir. Ayrıca Almanca kelimelerin araya karışarak karma bir dilin de ortaya çıktığı da görülmüştür. Araştırma dillerinin de çoğunlukta Almanca olduğu görülmekte ve bu durumun üçüncü kuşağın tamamını kapsaması ise dikkat çekmektedir. Bu şekilde çift taraflı bir yaşam özelliği, Türkler üzerine yapılan diğer çalışmalara da yansımıştır (Aslan, 2018, s. 208; Demir, 2010, s. 121; Omur, 2011, s. 90; Özmen, 2010, s. 216; Yazgan, 2010, s. 237; Yeşildağ, 2008, s. 69; Yurdakul ve Çaha, 2018, s. 155). Okul çağındaki çocukların, Almanca derslerine olan ilgisini artıracak ve Türkçenin de unutulmasına engel olacak öngörülmekteyse de çift dilli bir aile hayatının iki dili de tam konuşamayan bir nesli yaratabileceği endişesi

artmaktadır (bkz. Pilanci, 2009, s. 151; Şahan, 2012, s. 277). Bu nedenle anaokulu öncesi kreşlerin yaygınlaşması ve Türklerin çocuklarını 3-6 yaş aralığında okula göndermekte olduğu göz önüne alınırsa Almancanın daha iyi konuşulmasına neden olacağı görülmektedir. Buna rağmen Türklerin, aile içerisinde Türkçe konuşmakla birlikte arkadaş çevresi ile Almanca-Türkçe karışık konuştukları gözlemlenmiştir. Yapılan diğer çalışmalarda da bu durum aynen saptanmıştır (Ogan, 2015, s. 105). Bunun yanında Türkçenin biraz daha az kullanıldığı ailelerin ise üçüncü kuşakta daha fazla olduğu görülmektedir. Bu durum, yurt dışında Türkler üzerine yapılan diğer çalışmalara da yansımıştır (Anık, 2011, s. 180; Aslan, 2018, s. 112; Ertem, 2013, s. 266; Göker, 2013, s. 336; Sakın, 2018, ss. 7–8; Yurdakul ve Çaha, 2018, s. 155).

Her iki kuşak için de geçerli olabilecek bir cümle şudur ki: Evlerinde birinci nesilden bireylerin olduğu ailelerde veya evliliklerini Türkiye’den gerçekleştiren ailelerde aile içi dil tercihlerinin Türkçe olduğu ve Türkiye ile ilgili haber takibi yapma gibi kültürel referansların da bu tür ailelerde daha çok kullanıldığı görülmüştür. Buna benzer sonuçlar, yurt dışında yaşayan Türkler üzerine yapılan diğer çalışmalarda da tespit edilmiştir (Göker, 2013, ss. 197–297). Bu nedenle evlilik tercihlerinin Türkiye’den yana kullanılmasının dil, kültür ve dini gelişimleri pozitif etkileyeceği benzer çalışmalarda da ortaya konulmuştur (Aslan, 2018, ss. 165–166; Göker, 2013, s. 336; Gündoğar, 2012, s. 112). Katılımcıların eşlerinin doğum yerlerine bakıldığında 31 tanesi Türkiye’den eşini getirmiş olduğu diğer 25 tanesinin ise Almanya’da doğmuş bir Türkle evlilik gerçekleştirdiği görülmektedir. Bunlardan ikinci kuşak katılımcıların neredeyse tamamı evliliklerini Türkiye’den gerçekleştirdiği görülmekteyken üçüncü kuşak katılımcıların neredeyse tamamı evliliklerini Almanya’dan gerçekleştirdiği gözlemlenmiştir. Türkiye’den evliliklerin daha çok ikinci kuşakta gerçekleştiği, üçüncü kuşakta da bunun az da olsa devam ettiği görülmüştür. Bu duruma benzer sonuca ulaşan çalışmalar bulunmaktadır (Aslan, 2018, ss. 211–212). Buna göre sokakta, okulda ve iş yerlerinde Türkçeyi Türklerin çok fazla kullanamamalarının yanında evliliklerinin de Türkiye’den yapılamaması, özellikle dördüncü kuşak ve sonrası için düşünülürse Türkçenin unutulmasına yol açma ihtimali barındırmaktadır.

iii. Türkçe Dersi

Türkçenin kaybolmaması yabancı bir ülkede yaşayan Türkler için daha çok önem kazanmaktadır. Bu nedenle Türkçenin sadece aile, sokak veya günlük yaşamda kullanılmasının yanında bu dilin kurallarının öğretildiği ‘Türkçe Dersi’ ile de desteklenmesi gerekmektedir. Almanya’daki okullarda bu ders, Türkiye’den gönderilen ve Eğitim Ataşeliklerine bağlı olarak çalışan öğretmenler tarafından yürütülmektedir. Bunun yanında ‘Hessen ve Bremen’ gibi bazı eyaletlerde bu ders Alman Eğitim Bakanlığına bağlı olarak çalışan Türk öğretmenler tarafından da verilebilmektedir (Çakır, 2016, s. 28; Çötök, 2010, s. 78; Yıldız, 2012, s. 22). Eyaletlere göre farklılıklar olsa da Türkçe dersi, sadece Türkçenin öğretildiği bir ders olarak değil Türkiye’nin coğrafi, tarihi

ve kültürel özelliklerinin yanında ahlak konularını da kapsayan bir ders formatında işlenilmektedir. Bu ders için gerekli olan dokümanlar, Almanya'daki yaynevleri tarafından basılmakta ve Almanya'nın eğitim sistemine uygun olarak hazırlanmaktadır (Perşembe, 2010, s. 74). Almanya'daki bu dersin varlığı yıllardır birtakım tartışmalara da neden olmuştur. Bu nedenle bazı okullarda bu dersin kaldırılması ya da kredisiz olarak verilip notlara yansımamasının asimile edici bir özellik taşıdığı Türklerin düşüncelerine yansımıştır (bkz: Şahin, 2010, s. 244). Çalışmanın yürütüldüğü 'Hessen' eyaleti, Almanya'da Türkçe dersinin verilebilmesi için ilk adım atanlardan da olsa, ana dil eğitimini göçmenlerin kendi ülkelerine bırakmıştır. Türkçe ve İslam din dersinin müfredattaki yerinin hâlâ belirli olmaması ve çoğu eyaletlerde kaldırılması veya kaldırılmaya çalışılması,¹ Almanca bilmeyen çocukların özürülük okullarına yönlendirilmesi gibi etmenler; Türklerin bu konuda karşılaştıkları sorunlardan sadece birkaç tanesidir (Abadan-Unat, 1993, s. 315; 2017, s. 220).

Türk ailelerin, çocuklarını Türkçe dersine göndermekte ve özellikle Türkçe diline sahip çıkma noktasında hassas oldukları görülmektedir. Bunun yanında Türkçe dersine çocukların gönderimi konusunda yeteri kadar destek verilmediği, Almanya'daki Türklerin Türkçe dersine olan teveccühünün az olması sebebiyle bu derslerin açılmadığı da belirtilmiştir.

Üçüncü kuşak bir katılımcı olan bay K30, okullarda bu dersin varlığını kimliğe sahip çıkma noktasında şu şekilde anlatmakta: "Gönderdik. Türk-lüğe, Türkiye'ye sahip çıkılsın. Niye kalksın okullardan? Bunun için gönderirim. Nerden geldiğini unutmasın, aslını kaybetmesin diye." Türklerin yabancı bir ülkede ana dil kaybının, kimlik kaybına da sebep olacağı bilincinde olduğu görülmektedir. Nitekim üçüncü kuşaktan bay K47, Türkçeyi olumsuz bir gelecek beklediğini bu yüzden çocuğunu Türkçe dersine gönderdiğini yaşadığı deneyimler üzerinden şu şekilde açıklamaktadır: "Çocuğumu gönderirim. Zaten gençlerde Türkçe ifade etme azalıyor maalesef bu yüzden gönderdim. Nerde ders varsa gönderirim yani. Bir abimiz öyle dedi: "Camilerde Almanca dersi veriyorduk, hazırlıyorduk. Birkaç yıla korkuyorum ki Türkçe dersi vermek zorunda kalacağız." diye. Sanki dediği de yavaş yavaş oluyor."

Türkçe derslerine katılımın Türklerin kimliklerine bağlılıklarını da artıracığı öngörülmektedir. Katılımcılar, sadece ana dilini öğrenmek için değil aynı zamanda kimlik ve kültürün de bir yansıması olan Türk tarihini, İstiklal Marşını, Türkiye'nin coğrafi yapısı gibi özelliklerini tanımak için çocuklarını Türkçe dersine gönderdiklerini belirtmişlerdir. Ayrıca bu derslerde dini ve

¹ Hessen eyaletinde Türkçe dersi, müfredat dışı olarak okutulmakta ve öğrencilerin karnelerine not olarak işlenmemektedir. Son zamanlarda yabancı dil statüsü tanınarak ikinci yabancı dil hakkı verilmesi için bazı dillere bu hakların verilmesi ile ilgili tasarılar hazırlanırken Türkçeye bu hak tanınmamıştır. Ayrıca bu eyalette DİTİB'in, din dersinin içeriği ve öğretmenlerin yeterliliği gibi konularda müdahil olarak söz sahibi olunması engellenerek ilgili programdan çıkarılmaya çalışılmıştır (Perspektif, 2020; Zeyrek, 2021a).

ahlaki bilgilerinde aktarılması, dini ve milli hissiyatın çocuklarda uyanmasına veya diri tutulmasına yardımcı olacağı düşünülmektedir. Öte yandan Türkiye’ye ziyarete gidildiğinde Türkçe sıkıntısı çekmemesi için çocukların Türkçe dersine gönderdiği de anlaşılmaktadır. Görüldüğü gibi aileler, Türkçe dersine farklı anlamlar yüklemekte, kimliğin oluşması ve unutulmaması için bu dersin önemine vurgu yapmaktadırlar.

Türkçe dersine çocuklarını göndermediğini ifade eden katılımcılar, derslerin yoğunluğu, öğretmen ile müfredatın beğenilmemesi ve çocukların Al-mancayı daha iyi özümsemesi gibi nedenleri gerekçe olarak göstermişlerdir. Evde konuşulan Türkçenin yeterli olacağını, bu nedenle Türkçe dersine çocuklarını göndermediklerini ifade etmişlerdir.

Türkler, etnik köken, din, telaffuz ve kültür gibi kimliği oluşturan bileşenlerin unutulmaması için çocuklarını Türkçe dersine göndermektedir. Türkler üzerine yapılan diğer çalışmalara da bu durum benzer şekilde tespit edilmiştir (Şahan, 2012, s. 277; Sakın, 2018, s. 7). Bu derse çocuklarını göndermeyenler, öğretmen ve müfredatı beğenmemeleri, ders yükünün fazla olması veya aile içerisinde Türkçenin konuşulmasının yeterli görülmesi gibi gerekçeleri ileri sürdükleri görülmüştür. Bazı çalışmalarda ise özellikle Türkçe ders notunun karnede değerlendirilmeyişinin de derse katılımı olumsuz etkilediği rapor edilmiştir (Ogan, 2015, s. 106; Şahan, 2012, s. 279). Ancak Türkler arasında genel olarak bu dersin önemli olduğu ve okullarda bulunması gerektiği görüşü hâkimdir. Nitekim yapılan çalışmalara da bu durum yansımıştır (Çil ve Küçükcan, 2011, s. 62; Özmen, 2010, s. 215). Dolayısıyla bu dersin kimlik, dil, kültür gibi birçok alanda ailelere destek verdiği görülmektedir. Türkçe konuşma ve Türkçe dersine olan ilgi Türkler arasındaki önemini korusa da gelecek nesillerin yönelimlerindeki farklılıkların bu durumu ne kadar devam ettirebilecekleri noktasında soru işaretleri barındırmaktadır.

iv. Türkiye Özlemi

Kimliğe olan bağlılığın göstergelerinden bir tanesi de özlem duygusudur. Özlem, “bir kimseyi bir yeri veya bir şeyi görme, ona kavuşma isteği”dir (TDK, 2020). Özellikle göçmen bir bireyin farklı kimlik ve kültürlerle bir arada yaşaması onun özüne duyduğu özlem ve ona karşı kurduğu duygusal bağın önemini artırmaktadır. Dolayısıyla birey kendisine ait hissettiği toplum değerlerini yabancı bir kültür ve kimlik altında koruma içgüdüğü geliştirir. Almanya’da yaşayan Türklerden ikinci kuşağın Türkiye doğumlu olanlarında yani ilk nesille birlikte küçük yaşta Almanya’ya gelenlerde Türkiye’ye duyulan özlemin fazla olduğu görülmektedir. Nitekim ikinci kuşaktan bay K38 en güzel anılarının Türkiye’de bulunduğu zamanlar olduğunu şu şekilde aktarmaktadır: “Türk, Müslüman ve köylü’ hissediyorum. Hayatımızın en güzel zamanları, altı yaşına kadar olan bölümdü. İki sene Kur’an kursuna gittim, Türkiye’de.” Bu nedenle ilk nesil gibi ikinci kuşağın kimlik algısında Türkiye hasreti yoğun olarak yer almaktadır. Karşılaştıkları zorluklar onların kimliklerine olan aidiyetliklerini zayıflatmamış aksine daha da perçinlemiştir. Etnik

ve dini kimliklerini özgürce koruyabileceği ve yaşayabileceği bir ortamın sağlanamaması durumunda bireyler, o değerlere sahip çıkma içgüdüğü geliştirmektedir. Nitekim katılımcıların çoğunluğu yaşadıkları zorlukların bu değerleri korumaya ve sıkı sıkıya bağlanmalarına sebep olduğunu açıklamışlardır.

Türkiye'ye duyduğu özlemi dile getirenlerin çoğunluğun ikinci kuşaktan olması onların ilk kuşakta olduğu gibi vatan hasretini hissetmeye devam ettiklerini göstermektedir. Üçüncü kuşak katılımcıların genelde Türkiye'yi ziyaret amacının aile, gezi ve tatil dışında bir amaç taşımadığı ve ikinci kuşaktaki gibi bir hissiyatın da olmadığı görülmüştür. Araştırmada ulaştığımız bu bulgular benzer çalışma bulgularıyla paralellik göstermektedir (Gökalp, 2017, s. 1488).

İkinci kuşağın Türkiye'ye olan bağlılığının fazla olması Türkiye'de belli bir dönemi yaşamış veya birinci kuşağa yakın olmasıyla anlatılabilir ki yapılan çalışmalarda bu durum ortaya konulmuştur (Anık, 2011, s. 179). Üçüncü kuşağın Türkiye özlemi veya hasretinin ikinci kuşağa göre daha az dillendirdiği görülmektedir. Onlarda da özlem olmakla birlikte Türkiye'ye ziyaretin bu kuşak Türk ailelerinde daha çok tatil veya aile için yapılması gerektiği algısı bulunmaktadır. Bu da onlarda ilk iki kuşak gibi bir Türkiye hasretinin olmadığını göstermektedir. Çünkü özlem ifade eden cümleleri genelde ikinci kuşak Türklerin kurduğu görülmüştür. Üçüncü kuşak, kendini 'Türk' olarak hissetse de sosyalleşmelerinin tamamı yaşanılan yerlerde gerçekleştiğinden dolayı Almanya bir vatan olarak algılanmaktadır. Dolayısıyla onların gelecek beklentilerinin neredeyse tamamı Almanya'da olduğu için buna uygun bir yaşam standardı geliştirerek hayatlarını sürdürme eğilimindedirler.

Türk Ailelerinde Kimlik ve Hafıza

i. Türkiye ve Mezarlık Ziyareti

Bireyin hafızasında taşıdığı semboller ve çağrışımlar nedeniyle kültür, ülke, vatan, tarih, din, aile gibi birçok kavrama değer yüklenilmesi aidiyet kavramını öne çıkarmaktadır. Bu yüzden bireyin, kimliklerinin taşıdığı bu değerleri ileriye taşıyabilmesi için, aidiyet temelli bir hafızayla desteklemesi gerekir. Belleği Assman ve Hölscher, (1988), gündelik ve etkileşimsel bellek olarak sunarak kimliğin ve aidiyetin oluşumundaki önemine vurgu yapmıştır (ss. 9-10). Özellikle kendisine yabancı olan değerlerle örülü bir ortamda bulunan birey öz değerlerine olan bağlılığını doğal olarak geliştirdiği kültürel kimlik hafızasıyla gerçekleştirilmesi gerekir. Bu nedenle göç ederek veya göç edilmiş bir ülkede dünyaya gelerek öz değerlerine uzak yaşamak zorunda kalan bireylerin, kendi ülkelerini ziyaret etmeleri, mezarlık ziyareti yapmaları ve ailesel sembollere de bazı anlamlar yüklemeleri kimlik hafızasını geliştiren etkenlerdendir (Hallam ve Hockey, 2001, s. 52).

Türk ailelerinde, aile olarak Türkiye'ye ziyaretlerin yapıldığı görülmektedir. Her yıl Türkiye'yi ziyarete giden aileler olduğu gibi bu ziyaretleri birkaç

yılda gerçekleştirenlerde mevcuttur. Hiç ziyaret yapmayan aileler bulunmakla beraber çok az bu ziyareti gerçekleştiren aileler az da olsa vardır. Türkiye’yi ziyaret etme sebebinin genelde aile ve akraba ziyaretinin yanında tatil, mezarlık ziyareti ve memleket hasreti olduğu görülmüştür.

Türkiye’yi hiç ziyaret etmemiş, oradaki akrabalarını tanımayan veya ölmüş akrabalarını dahi bilmeyen bir neslin etnik ve dini kimlik algılarında bir zayıflık olacağı düşünülmektedir. Katılımcılar, mezarlık ziyareti yapma nedeni olarak, geçmişin unutulmaması, akrabalık bağlarının korunması, ahiret inancının canlı tutulması ve kendi mezarlarının da Türkiye’de olacağı bilgisini çokluklarına vererek aidiyeti hatırlatma amacı taşıdığını belirtmişlerdir.

Türkiye’ye her yıl farklı amaçlarla ziyaretler yapılmaktadır. Ziyaretlerin ortak amacı, vatan hasreti ve akraba ziyareti olmakla birlikte yıl içerisinde yaşanan stres ve yorgunluğun giderilmesi adına da tatil olarak da değerlendirildiği görülmektedir. Avrupalı Türkler üzerine yapılan çalışmalarda Türkiye’ye ziyaretin amacı yönünden buna benzer sonuçlar elde edilmiştir (Yazgan, 2010, s. 142,239). Ancak her iki kuşaktan (ikinci ve üçüncü) Türklerin, Türkiye’ye ziyaret amacının genelde ailevi ziyaret olduğu görülmektedir. Bu durum, yapılan diğer çalışmalara da yansımıştır (Güllü, 2003, s. 187; Korkmaz, 2010, s. 274; Özmen, 2010, s. 192; Solaktaş, 2020, s. 32; Yıldız, 2009, s. 100). Tatil amaçlı Türkiye’ye ziyaret yapanların ise genelde üçüncü kuşaktan olduğu görülmektedir. Benzer çalışmalarda da aynı sonuçlar ortaya çıkmıştır (Ceceli, 2012, s. 131).

ii. Fotoğraf Albümüne Bakma

Ölmüşleri hatırlamak gibi ailevi bağları hatırlatıcı anlamların sürdürülmesi bireyin kimlik hafızasını diri tutacağı bilinmektedir (Hallam ve Hockey, 2001, s. 52). Bu nedenle ailevi kimliklerin hafızayla ilişkisi burada önem kazanmaktadır. Çünkü aile, kültürel anlamda bir hafızanın hem taşıyıcısı hem de uygulayıcısı olduğu için aile ortamında anlatılacak tarihi bir hikâyenin dahi bireyin anlam dünyasında geçmişi, ailesi, akrabası, ülkesi, dini ve kültürü arasında bir bağlantı kurmasını sağlayacak ve ona gerçek bir aidiyet hissi verecektir (Senem, 2019, s. 5). Bu aidiyeti sağlayacak unsurlardan bir tanesi de geçmişin izlerini taşıyan fotoğraflardır. Fotoğraflar, bireye bazen bir acı ve üzüntü bazen de tatlı bir mutluluk vererek onun belleğinde bulunan aidiyet algısının diri tutulmasını sağlayacaktır. Örneğin fotoğraftaki kişi ölmüş de olsa, bireylerin her zaman hafızasını diri tutarak ona bir şeyler söyleyecektir (Demir, 2019, s. 88).

Buna göre fotoğraf, göç edilen bir ülkede yaşamakta olan bireyin geçmişi, tarihi, kültürü, yaptıkları, yapamadıkları ve hayallerini geleceğe aktaran bir araç olarak kullanılır. Bu nedenle de fotoğraf albümüne önem veren ailelerin geçmiş ve geleceğe dair beklentilerinin de daha gerçekçi olacağı düşünülebilir (Erkonan, 2014, s. 130,133). Çalışma da fotoğraf albümlerine boş zamanlarında baktıklarını belirten bazı aileler ailecek değil de bireysel olarak bunu

gerçekleştirdiklerini ifade etseler de her iki kuşaktan da katılımcıların çoğunlukla bu konuya önem verdikleri görülmüştür. Nitekim katılımcıların çok büyük çoğunluğu fotoğraf albümüne baktıklarını ifade etmişlerdir. Onların bu tutumu özellikle dördüncü kuşak ve sonrasını etkileyerek onların kimlik, değer ve kültür olarak anlam dünyalarında bir kıvılcım çakmalarını sağlayacaktır. Türk aileler, fotoğraflara bakma sebeplerinin başında anı tazeleme ile geçmiş hatırlama ve aile üyelerine hatırlatmak olduğunu aktarmışlardır. Ayrıca fotoğraf albümlerine bakmanın gelecek kuşakların aile ve akrabalık bağlarının korumasına yardımcı olacağı düşünülmektedir.

Fotoğraflar, zamanlar ve mekânlar arasında birer köprü oluşturarak Almanya'daki Türklerin yeni hayatlarına kimliklerini taşımalarına ve belleklerindeki unutulmaya yüz tutmuş bazı değerleri hatırlamalarına da yardımcı olmaktadır. Bu da onların Almanya'da kimliklerinden tamamen ayrılmadığını ve hâlâ kimlikleriyle bağlarını koruduklarını gösterebilecek bir niteliğe sahiptir.

Sonuç

Yurtdışında yaşayan Türkleri konu alan birçok çalışma olması bu alana olan ilgiyi yoğunlaştırmıştır. Dolayısıyla dönemler dikkate alınarak bu alanda yapılacak her çalışma diyardoradaki Türklerin farklı açılardan fotoğrafını çekecektir. Sonuçta oradaki Türklerin problemlerini ve kimlik gibi değerlerin durumlarını ortaya koyacak çalışmalar pozitif etki yapmaya devam edecektir. Bu çerçevede Almanya'nın Hessen eyaletine bağlı "LDK" bölgesinde yaşamalarını sürdüren ikinci ve üçüncü kuşak Türk ailelerin kimlik yönelimi üzerine gerçekleştirdiğimiz bu çalışmada ulaşılan sonuçları şu şekilde ifade edebiliriz:

Etnik kimliklerini günlük yaşamda önceleyen Türkler, kendilerini Türk-Müslüman hissetmektedirler. Bu nedenle etnik ve dini kimliklerini daha çok kullanan Türkler, Avrupalı kimliklerini de diğer kimliklerinin yanlarında taşımaktadırlar. Kimliklerin bu denli fazla olması diyardorik toplum içerisinde kimliğin akışkanlığını artırmaktadır. Bu nedenle Almanya'daki Türkler, hissedilen kimliklerini her platformda yansıtmaya çalışmakta ise de ötekileşme ve islamofobik davranışlara sebebiyet vermeme adına duruma göre farklı kimlikleri yansıtanlar bulunmaktadır. Dolayısıyla hem yerli halk hem de Türkler, kimliklerini ötekine karşı düzenlemekte ve inşa etmektedir. Ayrıca kimliklerini iki taraflı yaşamakta olan Türkler, Almanca ve yabancı söylemlerinden olumsuz bir şekilde etkilenseler de bölünmüş kimliklerinin olduğunu bilincindedirler.

Etnik ve din temelli olarak evlilikleri gerçekleştirmekte olan Türkler, ailevi bağları da bu manada korumaktadırlar. Özellikle Türkiye'den bir evlilik gerçekleştiren ailelerin kimlik bilinçlerinin daha kuvvetli olabileceği anlaşılmıştır. Bununla birlikte Türkler, baskın kültür içerisinde öz değerlerinden uzaklaşarak ailevi bağların zayıflayacağı korkusunu yaşamaktadırlar. Bunların

en büyük sebebinin ailevi değerlere karşın dinamik hayatın gençleri yönlendirme yapması ve değerlerinden uzakta bir yaşama özendirmesidir. Buna göre de Türkler arasında dinlerini ve kimliklerini kaybetme korkusu ve endişesi genelde dördüncü kuşak ve sonrası için öngörülmektedir. Bu endişelerin en büyük sebebi ise ailelerin kendi çocuklarına dini ve kültürel bazı aidiyetleri aktarabildiği fakat sonraki kuşakların bunu ne derece sağlayabileceklerinin bilinmemesidir.

Günlük konuşma ve iletişim araçlarındaki dil tercihlerine bakıldığında genellikle Türkçe kullanılsa da Almancaya da yer verildiği görülmektedir. Bu nedenle Türkler arasında iki dilli bir aile hayatı benimsenmekte ve Almanca dil tercihi ise üçüncü kuşakta daha belirgin olmaktadır. Üçüncü kuşağın bu durumu Türk dilinin geleceği açısından negatif bir görünüme sebebiyet vermektedir. Çalışma da dikkat çekici nokta ise evliliklerini Türkiye’den gerçekleştiren ailelerin aile içi konuşma ve televizyon gibi iletişim araçlarında Türkçeyi fazla kullanmasıdır. Bunun yanında her iki kuşakta da Türkçenin, aile içerisinde yer aldığı ve Türkçe dersine katılım düzeyinin de iyi bir noktada olduğu görülmektedir. Bu nedenledir ki aileler, Türkçe dersinin ve Türkçe konuşulmasının kimlik ve kültürlerine olan katkısının farkındadırlar. Türkçe dersine çocuğunu göndermeyen ailelerin sebeplerine bakıldığında Türk diline olan aidiyetsizlikten değil daha çok ailede konuşulan Türkçenin yeterli görülmesi, ders yükünün fazlalığı, Almancanın iyi öğrenilmesi gerektiği düşüncesi ve öğretmen ile müfredattan kaynaklı sebepler olduğu görülmektedir.

Türkler, Türkiye ziyaretini neredeyse her yıl gerçekleştirmektedirler. Her iki kuşak için de geçerli olacak şekilde Türkler, Türkiye ziyaretini aile ve akraba ziyaretinin yanında tatil olarak da değerlendirmektedirler. Bunun yanında her iki kuşakta da Türkiye özleminin giderilmesi bu ziyaretin amaçlarından biri olduğu görülmektedir. Ancak bu hassasiyetin ikinci kuşak Türk ailelerinde daha fazla olduğu söylenebilir. Bu yüzden de tatil amaçlı ziyaretlerin daha çok üçüncü kuşakta bulunduğu tespit edilmiştir. Bunun yanında en az ikinci kuşak kadar üçüncü kuşağında mezarlık ziyaretlerine önem vermekte olduğu görülmektedir. Bu ziyaretlerin genel hedefi ise aile ve akrabalık bağların korunması ve hatırlanmasıyla gelecek nesillere Türkiye’yi unutturmamaktır. Gerçekleştirilen Türkiye ziyareti ve mezarlık ziyaretinin yanında ailevi geçmişini hatırlama adına aile fotolarına da değer vermekte olan Türkler, ailevi öğretileri de geleneksel olarak devam ettirmektedirler. Buradan hareketle kimlikler hafızayla desteklendiğinde ileriye dönük kaygı ve endişelerin azalacağı söylenebilir. Zira tarihsel bir arka planın izlerini taşımayan ve bellekle de desteklenmeyen bir kimlik, bireyin hayatında çok da yer almayacaktır.

Almanya’daki Tür varlığı, orada yaşayan kuşakların çoğalmasıyla artık kalıcı hale gelmiştir. Bu nedenle söz konusu bu varlığın Türkiyeyle olan irtiba-

tını artırıcı ve geliştirici girişimlere ağırlık verilmesi, hem gizli ve aşıkâr asimilasyonun etkilerinin minimize edilmesini hem de yaşanan toplumla sağlıklı bir uyumun gerçekleşmesini kolaylaştıracaktır.

Kaynakça

- Abadan-Unat, N. (1993). Turkey: Late Entrant into Europe's Work Force. *International Migration Review*, 27(1), 307–336.
- Abadan-Unat, N. (2017). *Bitmeyen Göç / Konuk İşçilikten Ulus-Ötesi Yurttaşlığa*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Adıguzel, Y. (2016). *Göç Sosyolojisi* (1. bs.). Ankara: Nobel Yayıncılık.
- Akbaş, E. (2010). *Berlin'de Yaşayan Türk Toplumunu Arasındaki Dayanışma İlişkileri ve Sosyal Hizmetlerin Sivil Oluşumu*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Akıncı, M. A. (2014). Fransa'daki Türk Göçmenlerinin Etnik ve Dini Kimlik Algıları. *Bilig*, (70), 29–58.
- Aktı, Ü. (2008). *Sosyolojik Açıdan Küreselleşme ve Din*. (Yayımlanmamış Doktora Lisans Tezi), İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Akyıldız, H. B. (2018). *Mücadele Romanlarında Kimlik ve Ulusçuluk (e kitap)*. İstanbul: Doğu Kütüphanesi.
- Aliyev, B. (2019). *Uluslararası İlişkilerde Dini Kimliklerin Rolü*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Anık, M. (2011). *Çokkültürlü bir toplumda kimlik algısı: İsveç'te yaşayan Türk göçmenleri örneği*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Arıcan, M. ve Bulut, R. (2020). Avrupa'da Yaşayan Türkler'de Dini Kimlik ve Aidiyet Algısı: Sandıklı Örneği. *Uluslararası Beşeri ve Sosyal Bilimler İnceleme Dergisi*, 4(1), 66–80.
- Aşkın, M. (2007). Kimlik ve Giydirilmiş Kimlikler. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 10(2), 213–220.
- Aslan, A. (2018). *Çokkültürlülük ve entegrasyon tartışmaları bağlamında üçüncü kuşağın kimlik algısı ve din Köln örneği*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Assmann, J. ve Hölscher, T. (1988). *Kultur und Gedächtnis*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Ayten, A. (2012). Kimlik ve Din: İngiltere'deki Türk Gençleri Üzerine Bir Araştırma. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12(2), 101–119.
- Balibar, E. ve Wallerstein, I. (1991). *Race, nation, classe: Jes identites ambiguës*. London: Verso.
- Başkurt, İ. (2009). Almanya'da yaşayan türk göçmenlerin kimlik problemi. *Hasan Ali Yücel Eğitim Fakültesi Dergisi*, 6(12), 81–94.
- Beit-Hallahmi, B. (1986). Religion as art and identity. *Religion*, 16(1), 1–17.
- Bilgin, N. (2009). Kültür Değişmeleri ve Kimlik Sorunları. *Aramızdan*

- Ayrılışının 40. Yılında Prof. Dr. Mümtaz Turban Sempozyumu* içinde (ss. 161–188). Ankara: Gazi Üniversitesi Rektörlüğü yayınları.
- Birkök, M. C. (1994). *Bilgi Sosyolojisi Işığında Kimlik Sorunu*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- BM. (2019). *International Migration 2019 Report*. New York. https://www.un.org/development/desa/pd/sites/www.un.org.development.desa.pd/files/files/documents/2020/Jan/internationalmigration2019_report.pdf adresinden erişildi.
- BMI. (2021). Labour migration. 21 Nisan 2021 tarihinde <https://www.bmi.bund.de/EN/topics/migration/immigration/labour-migration/labour-migration-node.html> adresinden erişildi.
- Brubaker, R. (1992). *Citizenship and Nationhood in France and Germany*. Harvard University Press.
- Brubaker, R. ve Cooper, F. (2000). Beyond “identity”. *Theory and Society*, (29), 1–47.
- Bulut, Y. (2015). *Sosyolojiye Giriş*. (Ortak Ders Kitabı, Ed.). İstanbul Üniversitesi Açık ve Uzaktan Eğitim Fakültesi.
- Burgess, E. W. (1926). The Family As a Unity of Interacting Personalities. *The Family*, 7(1), 3–9.
- Çağlar, A. S. (1995). German turks in berlin: Social exclusion and strategies for social mobility. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 21(3), 309–323.
- Çakır, M. (2016). Almanya’daki Türk Öğretmenlerin Bu Ülkede Verdikleri Türkçe ve Türk Kültürü Dersinin Uygulanmasına İlişkin Görüşleri ve Karşılaştıkları Sorunlar. A. Okur, B. İnce ve İ. Güleç (Ed.), *Yabancılara Türkçe Öğretimi Üzerine Araştırmalar* içinde . Sakarya Üniversitesi Türk Dili Öğretimi Uygulama ve Araştırma Merkezi Yayınları.
- Canada Statistics. (2009). Mother tongue of person. 27 Mart 2021 tarihinde <https://www23.statcan.gc.ca/imdb/p3Var.pl?Function=DEC&Id=34023> adresinden erişildi.
- Castells, M. (2006). *Kimliğin Gücü, Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür/The Information Age: The Rise Of The Network Society, Economy, Society and Culture*. (c.2). (Çev. Ebru Kılıç). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Castles, S. (1985). The Guests who Stayed — The Debate on ‘Foreigners Policy’ in the German Federal Republic. *International Migration Review*, 19(3), 517–534.
- Ceceli, K. (2012). *Çokkültürcülük Politikalarından Entegrasyon Politikalarına Geçiş: Hollanda’daki Türkçeye Kökenli Göçmenler Üzerine Bir İnceleme*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Çelik, C. (2008). Almanya’da Türkler: Sürekli Yabancılaşma, Kültürel Çatışma ve Din. *Milet ve Nihal*, 5(3), 105–142.
- Çil, Ş. A. ve Küçükcan, T. (2011). *Avrupa’da Yaşayan Türkler Yaz Tatili Döneminde Türkçeye’ye Gelen Türkler Örneği Saha Araştırması*. Ankara.
- Coşkun, A. (2003). Din ve Kimlik. *Marmara İlahiyat Fakültesi*, 24(1), 5–23.

- Çoştu, Y. (2020). Euro-Türkler: Din ve Kimlik. *Göç ve Din Üzerine* içinde. Ed. Y. Çoştu, Londra: Transnational Press London, 47-72.
- Çötök, N. A. (2010). *Çok Kültürlülük, Kültürlerarasılık ve Entegrasyon Tartışmaları Bağlamında Alman Eğitiminde Türk Öğrenciler: Bremen Örneği*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Demir, N. (2019). *Avrupa'daki Türk İşçilerin Kültürel Kimliklerini Korumada Fotoğrafın Rolü: Bir Toplumsal Hafıza Çalışması*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Demir, S. A. (2010). *Türk Göçmen Ailelerinde Boşanma (Almanya Örneği)*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Demirkol, E. (2019). "Kosova'nın Prizren Şehrinde Yaşayan Türklerin Etnik ve Dini Kimlik Algısı ve Aidiyet Bilinci". (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Bolu: İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Destatis. (2019). Population in private households by migrant background and sex 2005 to 2019. *Statistisches Bundesamt*. 16 Mart 2021 tarihinde [https://www.destatis.de/EN/Themes/Society-Environment/Population/Migration-Integration/Tables/migrant-status-sex-total.html?view=main\[Print\]](https://www.destatis.de/EN/Themes/Society-Environment/Population/Migration-Integration/Tables/migrant-status-sex-total.html?view=main[Print]) adresinden erişildi.
- Er, K. (2014). Toplumlarda Kimlik Arayışı ve Ulus Devletlerde Bütünleşme Sorunu. *Küresel Sorunlar ve Çözüm Arayışları Building New Approaches To The Global Issues* içinde (ss. 4291–4320). Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi.
- Erdem, T. (2015). *Avrupalılaşmanın Türkiye Avrupa Birliği İlişkilerine Dini Kimlik Bağlamında Etkisi*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Edirne: Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Erdoğan, İ. (2015). İdeolojik egemenliğin ve kitleleri yönetmenin gözde yolu: Kimlik Politikaları (identity politics). *Bilim ve Ütopya*, 35–41.
- Erkonan, Ş. (2014). *Aile Fotoğrafları: Aile Belleğinin Oluşumunda Fotoğrafın Rolü Üzerine Etnografik Bir İnceleme*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Ertem, H. S. (2012). Kimlik ve güvenlik ilişkisine konstrüktivist bir yaklaşım: "Kimliğin güvenliği" ve "güvenliğin kimliği". *Güvenlik Stratejileri Dergisi*, 8(16), 177–236.
- Ertem, İ. S. (2013). Yurt Dışında Yaşayan İkinci Kuşak Türk Çocuklarının Türkçeyi Kullanım Durumları ve Dil-Kültür İlişkisi. *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 6(4), 261–270.
- Gashi, F. (2016). Kimlik Oluşumunda Dinin Rolü. M. Okumuşlar (Ed.), *II. Uluslararası Dini Araştırmalar ve Küresel Barış Sempozyumu "Sivil Toplum Kuruluşlarının Barışın Tesisindeki Rolü"* içinde (ss. 197–210). Sarajevo: Türkiye İmam Hatipliler Vakfı Yayınları.
- Gökalp, G. Y. (2017). Avrupa'da Yaşayan Türkiyelilere Dair Gurbetçi ve Almancı Söylemlerinin Yeniden Düşünülmesi. *Süleyman Demirel*

- Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 22(Göç Özel Sayısı), 1473–1490.
- Göker, G. (2013). *Göç, Kimlik, Aidiyet: Kültürlerarası İletişim Açısından İsveçli Türkler*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Gökmen, H. (2010). *Avrupa'da Müslümanlar ve İslamofobi (Hollanda Örneği)*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Kahramanmaraş: Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Gordon, M. M. (1964). *Assimilation in American Life. The Role of Race, Religion and*. Newyork: Oxford University Press.
- Guild, E. (1999). *The European Convention on the Legal Status of Migrant Workers (1977). An Analysis of its Scope*. https://www.coe.int/t/dg3/migration/archives/documentation/Legal_texts/CDMG_99_11_en.pdf adresinden erişildi.
- Güllü, İ. (2003). *Almanya'daki üçüncü kuşak Türk gençlerinin dini tutum ve davranışları -Köln örneği-*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Kayseri: Erciyes Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Gündoğar, H. (2012). *Almanya'da Göçmen Dillerine Yönelik Politikalar ve Bu Politikaların Türklerin Sosyal Yaşamına Etkisi*. (Yayımlanmamış Uzmanlık Tezi), Ankara: T.C. Başbakanlık Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı.
- Güvenç, B. (1997). Secular Trends and Turkish Identity. *Journal of International Affairs*, 2(4), 1–13.
- Hallam, E. ve Hockey, J. (2001). *Death, Memory and Material Culture*. New york: Berg.
- Horowitz, D. L. (1985). *Ethnic Groups in Conflict, Updated Edition With a New Preface*. London: Universty Of California Press.
- İçduygu, A., Erder, S. ve Gençkaya, Ö. F. (2009). 1950'lerden 2000'lere Türkiye'den Yurtdışına Yönelen İşçi Göçü. A. İçduygu, S. Erder ve Ö. F. Gençkaya (Ed.), *Türkiye'nin Uluslararası Göç Politikaları, 1923-2023: UlusDevlet Oluşumundan Ulus-Ötesi Dönüşümlere* içinde . İstanbul: Koç Üniversitesi Göç Araştırmaları Merkezi.
- Jenkins, R. (2008). *Social Identity*. London: Routledge.
- Kaya, A. (2000). *Sicher in Kreuzberg" Berlin'deki Küçük İstanbul*. İstanbul Buke Yayınları.
- Kaya, A. ve Kentel, F. (2005). *Euro-Türkler: Türkiye ile Avrupa Birliği arasında Köprü mü Engel mi?* istanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Göç Araştırmaları ve Uygulamaları Merkezi.
- Kaya, İ. (2003). *Shifting Turkish American Identity Formations in the United States*. (Doctor of Philosophy”(PhD), Florida State University, Department of Geography.
- Kızılocak, G. (2008). Almaya'daki Türkler ve Türkiyedeki Almanlar-Göçün Sebepleri ve Uyum Sorunları. *Göç ve Entegrasyon-Almanya ve Türkiyede azınlık-Çoğunluk İlişkileri* içinde (ss. 95–128). Ankara: Konrad Adenauer Stiftung.

- Kohlmeier, M. ve Schimany, P. (2005). *The Impact of Immigration on Germany's Society*. Nürnberg.
- Kömürcü, E. (2011). *Almanya'da yaşayan Türk göçmenlerin sosyo-kültürel sorunları: bir entegrasyon çalışması*. (Yayımlanmamış Yüksek lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü.
- Korkmaz, A. (2010). *Göç ve Din (İsveç'teki Kululular Örneği)*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Korkmaz, M. A. (2012). *Almanya Türklerinde Başarı ve Başarısızlığı Kavramsallaştırmaya Bağlı Kişisel Anlatımların Aileye ve Çevreye Yansımada Geleneksel Yapılar ile Dünya Görüşünün İşlevsel Analizi*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Korkut, L. (2015). Siyasi Kimlik Olarak Vatandaşlık: Türkiye'de ve Dünya Devletlerinde Anayasal Vatandaşlık Tanımları Citizenship As Political Identity: Definitions Of Citizenship In The Constitutions Of Turkey And World States. *Medipol, İstanbul Hukuk, Üniversitesi Dergisi, Fakültesi*, 1(2), 5–41.
- Lahn-Dill-Kreis. (2021). Städte & Gemeinden. 22 Nisan 2021 tarihinde <https://www.lahn-dill-kreis.de/unsere-landkreise/staedte-gemeinden/> adresinden erişildi.
- Lewellen, T. C. (2002). *The Anthropology of Globalization: Cultural Anthropology Enters the 21st Century*. Garvey ve Bergin.
- Mardin, Ş. (1983). *Din ve İdeoloji*. İletişim Yayınları.
- Marshall, G. (1999). *Sosyoloji Sözlüğü*. (Çev. Osman Akınhay ve Derya Kömürcü), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Mercer, J. (1995). Anarchy and Identity. *International Organization*, 49(2), 229–252.
- Moulin, D. (2013). Negotiating and constructing religious identities. *Coming Out Religiously Religion, the Public Sphere, and Religious Identity Formation REA Annual Meeting, Nov 8-10* içinde (ss. 1–10). Boston: University of Oxford, UK.
- Nuruan, M., Güneş, T., Beder Şen, R., Güneş, S., Kalaycı, A. R. ve Kaplan, M. (2005). *Federal Almanya'da Yaşayan Türklerin Aile Yapısı ve Sorunları Araştırması*. Ankara: Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü.
- Ogan, P. (2015). *Berlin'de Yaşayan Üçüncü Kuşak Türklerin Türkiye ile Bağları ve Kültürel Aktarım Süreçleri*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Omur, S. (2011). *Almanya'da yaşayan Türklerin televizyon izleme alışkanlıkları*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Oruçlu, A. (1999). Müslüman Kökenli Göçmenler ve Avrupa: Bugün ve Gelecek Üzerine. *Mehir*, (4), 101–118.
- Ozankaya, Ö. (1975). *Toplum Bilim Terimleri sözlüğü* (1. bs.). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları (TDK).
- Özbay, F. (2015). *Dünden Bugüne Aile, Kent ve Nüfus*. İstanbul: İletişim

Yayınları.

- Özmen, N. (2010). *Danimarka Türk Toplumunun Sosyal Entegrasyonu ve Din*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Pamuk, A. (2014). Kimlik ve Tarih Öğretimi. *Tarih Nasıl Öğretilir?* içinde ed. M. Safran, (2. bs.). İstanbul: Yeni İnsan Yayınevi, 79-89.
- Parsons, T. ve Bales, R. F. (1955). *Family, Socialization and Interaction Process*. (J. Olds, M. Zelditch ve P. E. Slater, Ed.). Glencoe, Illinois: The Free Press.
- Perşembe, E. (2009). Almanya’da Çokkültürlü Yapının Ayrıştırılan Unsuru Olarak Müslümanlar ve Entegrasyon Deneyimleri. *Milal ve Nihal*, 6(2), 233–263.
- Perşembe, E. (2010). F. Almanya’nın Baden-Württemberg eyaletinde eğitim sistemi ve Türk göçmen çocuklarının eğitim sorunları. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 29(29), 55–80.
- Perspektif. (2020). KRM’den Hessen Eyaletinin İslam Din Dersi Kararına İtiraz. 11 Nisan 2021 tarihinde <https://perspektif.eu/2020/05/02/krmden-hessen-eyaletinin-islam-din-dersi-kararına-itiraz/> adresinden erişildi.
- Phinney, J. S. (1996). When We Talk About American Ethnic Groups, What Do We Mean? *American Psychologist*, 51(9), 918–927.
- Pilanci, H. (2009). Avrupa Ülkelerindeki Türklerin Türkçeyi Kullanma Ortamları, Sürdürebilme İmkânları ve Koruma Bilinçleri. *Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, (49), 127–160.
- Poole, R. (2005). *Morality and Modernity*. Newyork: Routledge.
- Preuss, U. K. (2003). Citizenship and The German Nation. *Citizenship Studies*, 7(1), 37–56.
- Şahan, G. (2012). *Almanya’ da İlkokullara Devam Eden Türk Öğrencilerin Başarılarını Etkileyen Faktörlerin Nitel Bir Analizi*. (Yayımlanmamış Doktora tezi), Ankara: Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü.
- Şahin, B. (2010). Almanya’daki Türk Göçmenlerin Sosyal Entegrasyonunun Kuşaklar Arası Karşılaştırması: Kültürleşme. *Bilgi Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, (55), 103–134.
- Şahin, İ. (2008). *Göçmen Kadınların Dini Ritüellere Katılımı: Amersfoort (Hollanda) ve Boğazlıyan Örneğinde Karşılaştırmalı Bir İnceleme*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Sakın, B. (2018). Almanya Türklerinin Dil Tutumları Üzerine Toplumdilbilimsel Bir Araştırma. *Curr Res Soc Sci*, 4(1), 1–17.
- Senem, M. (2019). *Family, Story, And Identity: Migrant Women Living with Ambivalence*. Singapore: Palgrave Macmillan.
- Seul, J. R. (1999). ‘Ours is the Way of God’: Religion, Identity, And Intergroup Conflict. *Journal of Peace Research*, 36(5), 553–569.
- Şimşek, S. (2002). Günümüzün Kimlik Sorunu ve Bu Sorunun Yaşandığı Temel Çatışma Eksenleri. *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 3(3), 29–39.

- Smith, A. D. (1994). *Millî Kimlik* (Çev. B. S. Şener), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Solaktaş, R. (2020). *Kimlik Din İlişkisi (Almanya'da Yaşayan Üçüncü Kuşak Türkler Üzerine Bir Araştırma)*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Statistische Berichte. (2018). *Ausländische Bevölkerung in Hessen am 31. Dezember 2017*.
- Subaşı, N. (2012). Dil ve Din: Kimliğin Kadim Bileşenleri. 21 Mayıs 2020 tarihinde <http://www.necdetsubasi.com/index.php/makale/115-dvdin> adresinden erişildi.
- Tajfel, H. (1981). *Human Groups and Social Categories: Studies in Social Psychology*. Bernbo: Cambridge Universty Press.
- Tamer, M. G. (2014). Kimliklerin Seyrine Bir Keşif. *Folklor/Edebiyat Dergisi*, 20(77), 83–99.
- Taştan, A. (1992). Yurt Dışındaki Türk İşçi Ailelerinin Kimliklerini Korumada Dinin Rolü. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10(8), 229–238.
- Taylor, G. ve Spencer, S. (2004). *Social Identities Multidisciplinary approaches*. London: Routledge.
- TDK. (2020). Türk Dil Kurumu Sözlükleri. *Türk Dil Kurumu*. 14 Şubat 2020 tarihinde <https://sozluk.gov.tr/> adresinden erişildi.
- TUIK. (2020). Türkiye İstatistik Kurumu Haber Bülteni. *Türkiye İstatistik Kurumu*. <http://www.tuik.gov.tr/PreHaberBultenleri.do?id=30711> adresinden erişildi.
- Tural, S. (1991). Benlik, Kimlik ve Kişilik Kavramları Üzerine Notlar II: Milli Benlik. *Millî Folklor*, (9), 9–15.
- Vermeer, P. ve Van der Ven, J. (2006). Dini Kimlik Oluşumu Eğitimsel Bir Yaklaşım. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, (13), 173–193.
- Wu, Z. (2003). Migration. *International Encyclopedia of Marriage and Family*. Macmillan Reference USA.
- Yapıcı, A. (2009). İçimizdeki öteki: kimlik ve ön yargı kıskacında sünni-alevi ilişkileri. *Dem Dergi*, (6), 52-59.
- Yazgan, P. (2010). *Danimarka'daki Türkiye Kökenli Göçmenlerin Aidiyet ve Kimlikleri*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Yeşildağ, E. (2008). *Avrupa'da Yaşayan Türklerin Aile Yapıları ve Entegrasyon (Uyum) Sorunları (Avusturya Örneği)*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Afyonkarahisar: Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Yıldız, C. (2012). *Yurt Dışında Yaşayan Türk Çocuklarına Türkçe Öğretimi (Almanya Örneği)*. Ankara: Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı.
- Yıldız, F. (2009). *Avrupa Türklerinde Kimlik Sorunu Olarak Çifte Aidiyet: Hollanda Örneği*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

- Yurdakul, A. ve Çaha, Ö. (2018). Almanya’da Yaşayan Üçüncü Nesil Türkiye Kökenlilerde Kimlik Algısı. *Yönetim, Ekonomi, Edebiyat, İslami ve Politik Bilimler Dergisi*, 3(1), 140–162.
- Zeyrek, M. (2021). Hessen Eyaleti’nde Türkçe’nin müfredat dışı bırakılması girişimine tepki. *Almanya Bülteni*.

BÖLÜM 4

ALMANYA'DAKİ TÜRK AİLELERİNDE ENTEGRASYON VE ÖTEKİLEŞME

Muhammed ÖZDEMİR*

Giriş

Sanayileşmenin ve İkinci Dünya Savaşı'nın sonuçlarından olan göç hareketleri, göç veren ile göç alan şehir ya da ülkeleri ekonomik, siyasi, dini, etnik ve kültürel anlamda etkilemiştir. Bu durumun sonuçlarını ise birinci derecede göç eden insanlar ile aileleri yaşamıştır. Nitekim onlar ekonomik boyutun ötesinde asıl olarak kültürel ve sosyal açılardan etkilenmiş, içerisinde yaşadıkları toplumu ise etkilemişlerdir. Özellikle son yüzyılın ortalarından itibaren artmaya başlayan göç hareketleri içerisinde işçi göçleri önemli bir yer tutmaktadır. Bu göç, iş ve işçi ticaretinin uluslararası arenada başlayıp hız kazanmasıyla birlikte hâlen devam etmekte olan bir süreci ifade eder. Aynı zamanda bu göç türü gönüllü bir göç olduğu kadar dairesel bir göçü de ifade etmektedir ki geçici veya kalıcı göçleri ortaya çıkaran aktif insan hareketlerini tanımlamaktadır (Perruchoud ve Redpath - Cross, 2013, s. 24). İşçi göçleri, ülkeler açısından bakıldığında sürdürülebilir ve geçici bir durum olarak düşünülmekteydi. Buna göre işçiler, kısa süreli olarak o ülkelere gidecek ve belirli bir zaman sonra tekrar geri dönecek, ardından diğer işçiler giderek bu durum devam edecekti. Dolayısı ile ortada gelenlerin uyumu için uğraşmıyacak bir göç alan ülke ile işçilerin maddi imkânlarla geri döneceğini düşünen bir göç veren ülke vardı. Ancak işçi göçlerinin kalıcı göçe dönüşmesiyle beraber göçün getirdiği problemler de yavaş yavaş gün yüzüne çıkmaya başlamıştır. Göç vermiş ülkeler, genç ve çalışan nüfusun kaybı yanında parçalanmış ailelerin problemleri ve vasıflı insan göçü durumunda da bu özel nüfusun kaybını yaşamışlardır.¹ Göç alan ülke içinse göçmen ailelerinin gelmesi ile

* Yüksek Lisans Mezununu, Hitit Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı (Din Sosyolojisi). Diyanet İşleri Başkanlığı, Çankırı/Çerkeş İlçe Müftülüğü, Vaiz, e-posta: muhammed_726@hotmail.com

¹ Türkiye'den yurt dışına 1964-1971 yılları arasında giden işçilerin ortalama yüzde 32'sine yakın oranının nitelikli işçi olduğu görülmektedir (D.P. Teşkilatı, 1973, s. 676).

uyum sorunu, artan nüfusun istihdamı, işsizlik,² yerli halkın göçmenlere bakışındaki değişim ve yabancı düşmanlığı gibi birçok problemleri gün ışığına çıkarmıştır (Gezgin, 1991, ss. 32–33).

Almanya'nın göçler ile tanışması çok eskilere dayansa da işçi göçü ile karşılaşması yarım asrı geçmiş bulunmaktadır. Göçün geçicilikten kalıcılığa evrildiği özellikle 1973 aile birleşimleri sonrasında Almanya'daki Türkler, uyum sorunlarıyla beraber ötekileşme ile de karşılaşmışlardır. Türklerin aileleriyle birlikte sokakta, markette, iş yerinde, belediyede, otobüste, resmi veya gayri resmî kurumlarda daha fazla görünmeye başlamaları; bu durumun ortaya çıkmasını kolaylaştırmıştır. Bu sorunlar ile en çok uğraşan, iki kültürlü bir yaşamın içerisinde kendilerini bulan ve Türkiye'ye geri dönüşün de bir hayalden ibaret olduğu bir dönemde yaşamak zorunda kalan ikinci ve üçüncü kuşak Türkler olmuştur. Dolayısı ile onlar, çocuklarına ortak bir gelecek oluşturmak için Almanya'nın tüm normlarına uygun bir şekilde ötekileşmenin olmadığı bir uyum sürecinin yollarını bulmaları gerekiyordu. Bunun gerçekleşmesi içinse Almanya'nın ve yerli halkın kendilerine kalıcı birer vatandaş gözü ile bakması gerekiyordu. Yıllar geçtikçe Türkler, topluma uyum sağlasa da hâlâ devam etmekte olan kabullenilmemenin verdiği güvensizlik, ötekileşme ve uyum problemleri ile uğraşmaktadırlar.

Bu çalışma Almanya'da Türklerin de yoğun yaşadığı yerlerden biri olan "Hessen" eyaletine bağlı, Lahn Dill Kreis (LDK) bölgesindeki ikinci ve üçüncü kuşak Türk aileleri üzerine yapılmış bir araştırmadır. Araştırmanın evrenini Almanya'da Hessen eyaletine bağlı "LDK" bölgesinde evli olarak yaşayan ikinci ve üçüncü kuşak Türk aileleri oluşturmaktadır. Hessen, Almanya'nın en fazla Türk'ü barındıran dördüncü eyaleti konumundadır.³ Hessen eyaletine bağlı olan çalışmanın yürütüldüğü "LDK" bölgesi toplamda 23 şehir ve belediyeyi bünyesinde barındırmaktadır. Bunlar içerisinde bulunan "Wetzlar", "Ehringshausen", "Asslar", "Leun" ve "Solms" olmak üzere toplam 5 şehir veya beldenin seçilen katılımcılar, araştırmanın çalışma grubunu oluşturmuştur.⁴ "LDK" bölgesinde toplam nüfus 253.553'tür. Bu bölgede bulunan yabancıların sayısı ise 27.655'tir. Bunların içerisinde sadece Türklerin sayısı 7.655'tir (Statistische Berichte, 2018, s. 7). Katılımcılar, 22-66 yaş

² İşçi alımına başlayan Almanya, iş gücü alımında sınırı aşınca bu sefer işsizlik ile de uğraşmak zorunda kaldı. Nitekim Almanya'ya göç etmiş sadece Türk işçilerden 1967 yılı itibarı ile 21.000 kadarı işsiz kalmıştır (Tuna, 2011, ss. 353–354). Bu da işçi alımının dahi iyi yönetilmediğini göstermektedir.

³ Eyaletteki toplam Türk nüfusu ise 155.985'tir (Destatis, 2019, s. 97). Sadece Türk vatandaşı olan 79.640 kişidir (bkz: YİH, 2018, s. 10).

⁴ Ehringshausen: LDK'ye bağlı bir yerleşim yeridir. 9424 toplam nüfusa sahiptir. 1231 kişi göçmen nüfusu oluşturmaktadır. Wetzlar: LDK'ye bağlı yerleşim yerlerinin en büyüğüdür. 53.149 toplam nüfusa sahiptir. 9.480 kişi ise şehrin göçmen nüfusunu oluşturmaktadır. Asslar: LDK'ye bağlı bir yerleşim yeridir. 13.635 toplum nüfusa sahiptir. 1.900 kişi ise göçmen nüfusu oluşturmaktadır. Solms: LDK'ye bağlı bir yerleşim yeridir. 13.675 toplam nüfusa sahiptir. 1.387 kişi ise göçmen nüfusu oluşturmaktadır. Leun: LDK'ye bağlı bir yerleşim yeridir. 5.712 toplam nüfusa sahiptir. 432 kişi ise göçmen nüfusu oluşturmaktadır (Statistik. Hessen, 2019).

aralığında bulunan ve evli olan Türk aileleridir. 32 bay ile 24 bayandan oluşan katılımcıların 30'u ikinci, 26'sı ise üçüncü kuşaktır. İkinci kuşak katılımcıların bazıları Almanya'da doğmuş, bazıları ise Türkiye'den 02-17 yaş aralığında Almanya'ya gelmiştir. Üçüncü kuşağı oluşturan katılımcıların tümü ise Almanya'da doğmuştur.

Bu çalışmada bir yandan entegrasyonun Türk ailelerinde kuşaklara göre nasıl algılanmakta olduğu ve onları nasıl etkilediği araştırılırken diğer yandan Almanya'daki Türk ailelerinde ötekileşme gibi bir problemin olup olmadığı eğer varsa bu problemin Türkleri nasıl etkilediği araştırılmaktadır. Görüşmeler, 31.05.2020-26.08.2020 tarihleri arasında 42 aileyi kapsayan 56 kişi ile yapılmıştır. Ulaşılan veriler betimsel analizi tekniğiyle çözümlenmiş ve belirlenen temalar altında tartışılmıştır.

Kavramsal Çerçeve

Entegrasyon

Entegrasyon, azınlık konumundaki bireylerin, ötekileşmeye maruz kalmadan yerli halkın sahip olduğu haklara eşit bir şekilde ulaşmalarını ifade eder (Yükleyen ve Yurdakul, 2011, s. 67). Dolayısı ile bu kavram yabancı durumunda olan bireylerin sosyal sisteme intibakı ile gerçekleşecek olan bir "bütünleşme ve uyum" sürecini ifade ederken (TDK, 2020) uluslararası bir kavram olarak IOM'da (2009) "göçmenlerin hem birey hem de grup olarak toplumun bir parçası kabul edildiği süreç" olarak tanımlanmıştır (s. 17). Entegrasyon, azınlık konumundaki bireylerin, yerli toplumun normlarına uyum sürecini ifade ederken karşılıklı sorumlulukları da beraberinde getirmektedir. Bu nedenle toplumun bir parçası olma yolunda ilerleyecek bu süreç göçmen, toplum ve devletlerin üzerine düşen sorumluluğu yerine getirmesi ile ancak ilerleyebilir.

Habermas, (2012) yaşanan bu süreçte yeni kültürün özümsemek kolektif kimliklerde oluşacak büyük değişimleri de beraberinde getirebileceğini söyler (ss. 137-138). Bu nedenle oluşacak bu yeni ortam, çok yapı ve karmaşık olacağı için yeri geldiğinde öz kültürden ödün verilmesi gerektirecek bir dönüşümü beraberinde getirebilecektir. Bu durum ise bir kültürün diğer bir kültüre hâkimiyetini gerektirecek bir asimilasyonun izlerini taşıyacaktır. Bu nedenle uyum süreci mutlaka kültürel bir bütünleşmeyle desteklenmesi gerekir. Dolayısı ile sadece bireyin bulunduğu ülkenin dilini bilmesi, sosyal kurallara uyum sağlaması yeterli olmayacak aynı zamanda siyasi katılım ve vatandaşlık gibi kamunun kademelerinde dışlayıcı olmayan bir bakış açısı ile sosyal ve siyasal haklardan da yararlanması gerekir. Sağlanan bu faydaların yanında bireyden kendi öz değerlerini koruyarak o ülkenin değerlerine saygı duyması, kurallarına uyması, dilini bilmesi ve topluma adapte olması artık beklenebilir.

Bu anlatılanların aksine Avrupa'nın ya da batının gözünde yabancılar, sadece çalışmak ve üretmek için var olmuş bu nedenle de buldukları ülkelerde geçici görüldükleri içinde onların uyumu ya hiç gerçekleşmemiş veya gecikmiştir (Atun, 2018, s. 3). Bu nedenle Avrupa'daki Türklerin fark edilmeye başladıkları dönem ancak kalıcılıklarının anlaşıldığı bir zamana denk gelmektedir. Bu durum onların hayatlarını kolaylaştırıcı tedbirlerin alınmasında gecikmeye ve ötekileşme gibi sorunlar ile karşılaşmalarına sebep olmuştur (Abadan-unat, 2017, s.32-33). Avrupa'daki Türklerin uyumu hakkında Castles ve Miller, (1998) Batı Avrupa'daki Türklerin en büyük azınlık grubu oluşturduğunu belirterek onların kültür ve dillerini korumuş bir etnik topluluk hâlinde kaldığını, ayrımcılık ile karşılaşarak da zayıf bir sosyal statüye sahip olduğunu belirtmişlerdir (ss. 230-231). Avrupa'nın yabancılara bakışını ortaya koyan bu tablo aslında kabullenilmemeye dayalı bir politikanın güdüldüğünü gözler önüne sermektedir. Bundan dolayı baskın kültüre ait toplumunun üyeleri tarafından göçmenlerin tutum ve davranışlarının sindirildiği bir kabullenilme gerçekleşmedikçe onların entegrasyonları her dönem bir sorun olarak kalacaktır (Akıncı, 2014, s. 34).

Öteki ve Ötekileşme

“Başka insanlar nezdinde onaylanma ve kabul edilme ihtiyacı hisseden bir kişilik türü” (Marshall, 1999, ss. 568–569) olarak tanımlanan ‘öteki’ kavramı bireyin sahip olduğu gruplara yabancı olan birey ve grupları anlamlandırma biçimleridir. Bu nedenle öteki sözcüğü, farklı kimlikler ile özdeşleşememe ve onlara ait hissedememe gibi bireyin çevresini açıklama ve anlamlandırma sürecini ifade eden “stereotip” terimi ile de açıklanır. Özellikle hâkim grubun kendinden olmayanları, farklı kimlikleri veya grupları basmakalıp sözlerle ifade biçimi olan stretoiplerden biri de “öteki”dir. Bu yüzden de ötekine karşı beslenen ön yargılar, ötekine karşı geliştirilen olumsuz olarak nitelenebilecek bu basmakalıp sözleri ortaya çıkarırken ön yargılar da ötekine karşı oluşturulacak stereotipleri beslemektedir (McGarty, Yzerbyt ve Spears, 2002, ss. 2–7).

Dostun karşısında düşman, kadının karşısında erkek, modernin karşısında barbar, sağlığının karşısında sağlıksız, kanuna uyanın karşısında kanuna uymayan, akıllının karşısında deli ve vatandaşın ya da yerli halkın karşısında yabancıyı konu alan ‘öteki’ kavramı farklı durum ve kişileri tanımlar (Bauman, 2016, ss. 32–33). Daha çok konumuz ile de ilişkili olan farklı kültür ve kimliğe sahip bireylerin yerli veya baskın kültüre ve kimliğe sahip bireyler karşısında ki konumunu ifade eden öteki; Batı Dünyası tarafından gelişimlerini tamamlamamış ve kendilerine ayak uyduramayan uluslardan gelen göçmenleri nitelemek için kullanılmıştır. Son yüzyılda Amerika ve Avrupa öteki olarak nitelenen insanların ortak özelliğini Avrupalı olmayan, modernliğe ayak uyduramamış, bilgisiz ve görgüsüz bireyler olarak sunar (Subaşı, 2003, s. 16). Ötekine karşı olan bu genel bakışın kaynağı ise kendi kültürün evren-

sellğine inanılması ve onun yüceltilmesi ile diğerlerinin küçümsenmesi anlayışıdır. Buna göre öteki, göç eden ve içerisinde bulunduğu kültür, insan ve nesneye karşı kendini farklı algılayan kişidir.

Sanayileşmenin, savaşların ve ekonomik krizlerin bir sonucu olan göç hareketleri öteki olarak nitelenebilecek birey veya grupların bulunmadığı bir toplumu artık imkânsız hale getirdiği söylenebilir. Buna göre “öteki” varsa “ben” olabilir, “diğerleri” varsa ancak “biz” olabilir. Bu nedenle bireyleri mutlaka bir öteki kavramı karşılayacak ve bu nedenle de ötekileşme problemleri gün geçtikçe varlığını hep devam ettirecektir. Ötekileşme, bir anlamda kendinden olmayanı dışlama anlayışıdır (bkz: TDK, 2011). Birey, çevrenin telkinleriyle anlamlandırdığı öteki tasavvuruyla bir bakış açısı geliştirir ki bu ön yargının adıdır (Lippmann, 2009, ss. 79–80). Buna benzer bir bakış açısını ifade eden streteoi düşünceler; biz ve ötekini keskin çizgiler ile ayırarak ırkçılık, soykırım ve yabancı düşmanlığı gibi uluslararası pek çok soruna yol açan bir süreci hazırlayacaktır.

Ötekileşmenin Dinsel Temsili İslamofobi

İslam ve İslam'a mensup kişilere karşı ön yargı ve ayrımcılığı ifade etmekte olan İslamofobiyi kısaca "İslam korkusu" olarak tanımlayabiliriz (Kirman ve Erkan, 2018, s. 197). Yabancı düşmanlığını dinsel boyuta taşıyan bu kavram, Müslümanların yeni streteoipler ile karşı karşıya kaldığını göstermektedir. İslam düşmanlığının kastedildiği bir terim olarak bundan ilk bahseden ise temelleri 1968'de atılan bir İngiliz araştırma şirketi ki onun adı “*Rannymede Trust*”tır. Bu kuruluşun 1997 yılında yayınladığı bir raporun başlığında “*Islamophobia*” yer almıştır. Raporda İslam'ın neden tepki çektiği anlatılır. Rapora göre Batı, İslam'ı kendi benimsedikleri ilkelere uymayan, barbarlığı ve şiddeti savunarak terörizmi destekleyen özellikte algılar ve bu şekilde tanıtır. Bunun yanında İslam toplumlarının yapılan bu tür eleştirileri duymazdan gelmesi onları haklı çıkaracağı ve bu tür toplumlarda İslamofobinin normal karşılanmasına neden olacağı ifade edilmektedir (Trust, 1997, s. 5). İslamofobi'nin ortaya çıkması ve sürekli artıyor olması dinin kendisi ile ilgili bir durum olmayıp insanlar ve davranışları üzerinden yapılan değerlendirmelerin bir sonucudur. Ayrıca birey, tanımadığı veya herhangi bir bilgiye sahip olmadığı bir şeye karşı uzak durabilir. Çünkü bu bilinmezlik insan fizyolojisinde korku duygusunu geliştirmektedir.

Avrupa'da İslamofobi için uygun bir ortamın bulunması göçlerin etkisi, çok kültürlü bir yapının içerisinde olunması ile beraber yabancılık ve ötekileştirmelerin de tam anlamı ile dizginlenilememesine bağlanabilir (Buehler, 2011, ss. 649–650). Bu nedenle Batı'da “içerideki düşman” olma potansiyelini en fazla barındıran grup olarak anılan Müslümanların ötekileştirilmeye müsait olmasına ve İslam'ın da önemli bir tehdit olarak algılanmasına neden olmuştur (Hıdır, 2017, s. 33). Bu yüzden 11 Eylül 2001 tarihindeki terörist saldırılar İslam'a atfedilerek özellikle de Batı'da yabancıların dışlanmasına ve düşman olarak kabul edilmesine bir argüman olarak kullanılmıştır. Bu olay

sonrası artık Müslümanların dini kimliklerini gizleme davranışının yanında İslam'ın nasıl bir din olduğunu da anlatma ihtiyacı ortaya çıkmıştır (bkz. Peek, 2005, s. 236). Artık batıdaki yabancı düşmanlığının ve ötekileşmenin tek müsebbibi olarak İslam algısı, gelmektedir. Bu nedenle de uluslararası göçmen alımı gerçekleştiren ülkelerde İslamofobi her geçen gün artmaktadır. Dolayısı ile göç süreci artık bir güvenlik tehdidi olarak algılanmaktadır. Bu durum, insanların algılarını değiştirmesine yola açarak etnik farklılıkların da İslamofobik birer karakter kazanmasına neden olmuştur (Fekete, 2008, s. 3).

Almanya'daki Türk Ailelerinde Entegrasyon ve Ötekileşme

i. Türk Ailelerinde Entegrasyon

Entegrasyon kavramı uyum ve bütünleşmeyi ifade etmekle birlikte asimilasyonun yumuşatılmış bir hâlini içerisinde barındırdığı söylenir. Dolayısı ile azınlık konumundaki kültürlerin baskın kültüre uyumunu ve bütünleşmesini anlatan bir terim olan entegrasyon, aslının dışında bir amaç için kullanılırsa aykırı grupların oluşmasını veya asimilasyona götürecek bir süreci de hazırlayabilir. Bunun gerçekleşmemesi ve entegrasyonun da anlamlarına uygun olarak sağlanabilmesi bireylerin sosyal sisteme entegre olabilmelerine ve buna uygun politik düzenlemelerin yapılabilmesine bağlıdır (Aumüller, 2009, s. 131). Bu nedenle entegrasyon, değerlerden ödün verme değil aksine onların korunduğu bir bütünleşmeyi ifade etmelidir. Bunlar gerçekleşmeden oluşacak bir entegrasyon ise ancak asimile edilmiş toplulukları ortaya çıkaracaktır.

İlk kuşaktan başlayarak üçüncü kuşağa kadar, Almanya'ya geldikleri günden bugüne göç süresi içerisinde, bir adaptasyon problemi yaşayan Türkler, birçok problemler ile karşılaştılar. Özellikle ötekileşmemek için bu zorluklar içerisinde ayakta durmaya çalışan Türkler, bunda da genelde başarılı olmuşlardır. Çünkü bulunduğu kültür ve değerlere sırt çevirmeden ve karşı taraftan da aynı oranda saygı bekleyerek gerçekleştirilen uyum ve bütünleşme yarım yüzyılı aşan bir tecrübe ekseninde oluşturulmuştur. Bu nedenle üçüncü kuşaktan bayan K48, Türklerin Almanya'da “uyumlu göçmen Türk” olarak anıldığını ifade etmektedir. İkinci kuşaktan bay K52 ise, Almanya'daki Türk ailelerin değerlerinden ödün vermediğini, Almanya'nın sistemine adapte olduklarını ve buna da buldukları ortama ayak uydurma gerekliliğinden kaynaklandığını ifade etmektedir.

Bu nedenle Almanları ve buldukları hayatı sindiremeseler de Türkler, uyum için çalışmak zorunda kaldıklarını ve bunu belli etmeden yaşadıklarını belirtmektedirler. Bunun temelinde ise gelecek nesillere uyumun tam sağlandığı ve kabullenilmenin de gerçekleştiği bir hayatın miras olarak bırakılması gerektiği inancı yer almaktadır.

Uyumun tam olarak sağlanamamasına sebep olarak hem Türklerin hem de azınlık konumundaki yabancıların yerli halkı anlayarak katkı sunması gerektiği inancı Türkler arasında yaygın bir görüş olarak mevcuttur. Nitekim ikinci kuşaktan bay K46, Almanya'da yabancı olarak bulunan herkesin

uyuma katkı sunması gerektiğini belirterek yaşanan farklı sıkıntıları aşmanın tek yolunun entegrasyonun sağlanması olduğunu ifade etmektedir. Böylece, dikkatli bir şekilde gerçekleşecek bir entegrasyon sonucunda daha iyi bir kabullenilmeyi de beraberinde getirebileceği düşünülmektedir.

Yabancı bir kültürün diğer bir kültüre entegre olabilmesi için öncelikle karşılıklı bir anlayışın varlığı gerekir. Bunun gerçekleşmesi ise karşı tarafın dilini, örfünü ve değerlerini öğrenmekten geçmektedir. Özellikle dil, insanların iletişim kurması için birinci derece de etken bir öneme sahiptir. Bu nedenle de Türkler, Almanca bilmenin uyum için mutlak anlamda var olması gerektiği görüşüne sahiptirler. Nitekim ikinci kuşaktan bayan K40, Türklerin Almancayı bilmesinin uyum sorununa bir çare olacağını ve özellikle de ayrımcılığa karşı en etkili silah hüviyetine sahip olacağını belirtirken Almanya'nın kurallarına bütün azınlıkların saygı duyması gerektiğini ifade etmiştir.

Bunun yanında Almanya'nın haberlerini takip etmek, uyum için kolaylık sağlayacak bir argüman olabilir. Neticede içerisinde yaşadığı toplumun gündelik olaylarına vâkıf olmak entegre olabilmeye yardımcı olacaktır. Almanya'daki Türklerin Türk haberleri yerine Alman haberlerini takip etmesinin; kimliklerinden vazgeçmek anlamında olmadığını, bunun ancak uyum açısından değerlendirilmesi gerektiği ifade edilmektedir (K45). Türklerin haber takiplerini çift taraflı olarak sürdürdükleri hem Türkiye hem de Almanya'nın olaylarını merak ettikleri görülse de buldukları ülkenin veya bölgenin haberlerinin onları daha çok cezpt ettiği görülmektedir. Nitekim haber takibini iki taraflı yaptığını söyleyen üçüncü kuşaktan bay K17, Türkiye ve Almanya'nın devletler arası ilişkilerin takibini yaptıklarını bu durumdan da olumlu veya olumsuz olarak etkilendiklerini şu şekilde anlatmıştır: “Karşılaştırma için. Alman haber sonrası, Türk habere de bakarım. Tabii ki memlekette bir şey olunca burada bir şey olunca etkiliyor. İki devletin anlaşamaması bizi üzüyor. Daha uyumlu ve olumlu, iyi çalışma yapabilirler. Bu da bizi mutlu eder çünkü iki vatana sahibiz.”

Türklerin Almanya'nın sistemine entegre olmayı amaçladıklarının bir göstergesi de çocuklarına verdikleri isim tercihlerinde görülmektedir. İsim olarak Türk ve Müslüman isimlerini tercih eden Türkler, özellikle telaffuz açısından Almanların kolaylıkla söyleyebileceği kısa isimleri çocuklarına verdikleri görülmektedir. Bunun uyuma kolaylık sağlayacağı ve ötekileşmeyi de minimize edeceği düşünülmektedir.

Türklerin Alman komşular ile iyi geçinme eğiliminde olduklarını ancak ailecek ziyaretlerin çok yapılmadığı görülmektedir. Bunun sebebini de dini ve kültürel anlamda farklılıklarının olmasına bağlamaktadırlar. Ancak “kapı komşuluğu” tabirini çok kullanan Türkler, en azından günlük rutin “hâl hatır sorma” şeklinde Almanlarla iletişimlerinin var olduğunu belirtmektedirler. Bunlardan ikinci kuşaktan bay K2, en azından bireysel ziyaretlerin yapılması

gerektiğini ve Almanlar ile uyumlu olmanın kendileri için de fayda sağlayacağını şu şekilde belirtmiştir: “Alman komşulara genelde ben giderim. Ailecek pek gitmeyiz. Almanlar ile geçinmek iyi olur.” Bu düşüncenin Türklerin genelinde var olduğu ayrıca gözlemlenmektedir. Dolayısı ile ailecek ziyaretlerin gerçekleşmediği görülse de yerli halk ile iyi geçinme anlamında bireysel de olsa bu ziyaretlerin yapılması konusunda Türklerin olumlu düşündükleri söylenebilir.

Türkler, kültürel çeşitlilik içerisinde kimliklerini korumaya çalışarak Almanya’ya uyum sağlama düşüncesine sahiptirler. Türkler, Almanlar ile iletişim kurma, kurallara riayet etme, dil öğrenme ve toplumu oluşturan temel esaslara bağlı olma konularında uyuma istekli bulunmaktadırlar. Hatta çocukların isim tercihlerinde evrensel olarak kolaylıkla anlaşılabilir isimlerin verildiği görülmektedir. Yapılan diğer çalışmalarda da aynı sonuçlar elde edilmiştir (bkz: Demirkol, 2019, s. 112). Türklerin haber takiplerine bakıldığında çift taraflı bir hayatı yaşamakta oldukları görülmekle birlikte daha çok karşılaştırma yapma amaçlı olduğu anlaşılmaktadır. Yurt dışında yaşayan Türkler üzerine yapılan diğer çalışmalarda da olduğu gibi buna sebep olarak objektif bir haberin olmayacağı düşüncesidir (bkz: Çötök, 2010, s. 134; Ogan, 2015, s. 105). Türkiye ile ilgili haber takibinin de genelde yapılması ailelerin Türkiye ile olan bağlarının kopmadığını göstermektedir. Yapılan benzer çalışmalarda da aynı durum söz konusudur (bkz: Aslan, 2018, s. 131; Yeşildağ, 2008, ss. 69–70).

Türklerin Alman komşuları ile bir şekilde iletişim halinde olmaları uyum sorununa katkı sunacak bir özellik taşımaktadır ki yapılan benzer çalışmalarda da bunun doğruluğu gösterilmiştir (bkz: Özmen, 2010, s. 247). Türk arkadaş çevresinin fazla olduğu bireylerin Almanlar ile ilişkisinin zorunlu kapı komşuluğu ya da iş arkadaşlığının ötesine geçmediği görülmektedir. Buna benzer sonuçlar diğer çalışmalarda da ortaya çıkmıştır (bkz: Atıla Demir, 2010, s. 125; Göker, 2013, ss. 267–268, 335; Nuruan ve diğerleri, 2005, s. 66; Yazgan, 2010, s. 196; Yeşildağ, 2008, s. 74). Türkler arasında Almanlar ile ailevi bir ilişkinin gerçekleşmemesi daha çok ferdi bir ilişki olmasının sebeplerinin başında din ve kültür farklılığının olduğu görülüyor. Benzer sonuçlar, yurt dışındaki Türkler üzerine yapılan diğer çalışmalarda da bulunmaktadır (bkz: Göker, 2013, s. 334; Yeşildağ, 2008, s. 65). Ayrıca Almancanın bilinmesinin Türklere olumlu dönütler sağlayacağına inanılmaktadır. Benzer sonuçlara yapılan diğer çalışmalarda da ulaşıldığı görülmüştür (bkz: Çil ve Küçükcan, 2011, s. 42; Ogan, 2015, s. 82; Sakın, 2018, s. 7; F. Yıldız, 2009, s. 166).

Kuşaklara Göre Entegrasyon

Türklerin Almanya’ya adapte olabilmesi ilk nesilden itibaren önemli bir problem olmuştur. Bu problemin, ilk nesil zamanında daha fazla yaşanması ve sonraki nesillere doğru ise daha az yaşanması beklenir. Dolayısı ile ikinci kuşak Türkler arasında üçüncü kuşak gibi uyum problemini çok yaşamadığı

görülen katılımcılar fazladır. Fakat, Almanlar tarafından Türklerin geçici birer misafir işçi pozisyonunda görülmesi uyum konusunu sorunlu hale getirmiştir. Bu nedenle de dönemselsel olarak hem Türkleri hem de Almanları etkileyen uyum problemi, zaman ilerledikçe daha fazla konuşulur hale gelmiştir (bkz: Ünver, 2003, s. 202).

Uyum problemi denilince aslında ayrımcılığın olduğu bir ortamda sosyal hayata adapte olamamak anlaşılmalıdır. Bu nedenle de ilk kuşak ve ikinci kuşağın ilk zamanlarında bu sorunların olmaması geçici görülmeye bağlanmaktadır. Aynı şekilde uyum probleminin ilk zamanlarda çok olmadığını biz-zat yine ikinci kuşak katılımcılar anlatmaktadırlar. Fakat bunu söyleyen ikinci kuşak Türklerin çoğunluğunun da Almanya doğumlu olduğunu belirtmek gerekmektedir.

Uyum denilince dil, kültür ve sosyal yaşam yönünden yerel halkın standartlarına ulaşma ve onları takip etme anlaşılmalıdır. Uyum problemlerini ilk iki kuşağın yaşaması gayet doğal bir süreçtir. Buna mukabil entegrasyon sorunu olarak dil problemi yaşadığı halde devletin bu problem ile çok ilgilenmediğini belirten ikinci kuşak katılımcılar bulunmaktadır ki uyuma en büyük engeli yerli halkın dilini bilmemeyi göstermişlerdir. Dil konusunda ise ilk nesle her iki kuşak (ikinci ve üçüncü) tarafından da yardımcı olduğu ortaya çıkmaktadır.

Üçüncü kuşakta uyum sorunun azaldığı ancak ötekileşmenin arttığı bu çalışmanın önemli bir bulgusudur. Nitekim üçüncü kuşaktan K23, ayrımcılık gördüklerini ancak uyum problemine dair bir sorunla karşılaşmadıklarını şu şekilde ifade etmektedir: “Yok, burada doğup büyüdüm; onun için uyum süreci falan yaşamadım. Ayrımcılık çok gördük ama zorluk görmedik, sorunla karşılaşmadık.” İkinci kuşağın özellikle Türkiye doğumlu olanları her iki kültürü de deneyimlemesi ve haklarının ilk nesil tarafından çok korunamaması gibi etkenler, ikinci kuşak katılımcıların kendilerini kayıp bir kuşak tanımlaması içerisine ittiğini zikretmektedir. Buna göre, birinci kuşağın okula gelerek ikinci kuşakla ilgilenmemesi, toplantılara katılmaması, okullarda görülen ayrımcı muameleler karşısında haklarının korunamaması gibi nedenler dolayısıyla ikinci kuşağın, kayıp bir kuşağı temsil ettiği görülmektedir. İkinci kuşağın bu tecrübesi çocuklarına olan bağlılıklarını kuvvetlendirmiştir. Kuşaklar ilerledikçe de hakların korunmasında önemli bir artışın olduğu gözlemlenmektedir. Nitekim her iki kuşaktan da katılımcılar kendilerinin ve çocuklarının haklarını bu anlamda koruduklarını belirtmişlerdir.

Mutluluk, bireyin bulunduğu ortamdan memnun olduğunun bir alamettir. Bu anlamda her iki kuşağında Almanya'da genel anlamda mutlu oldukları görülmektedir. İkinci kuşaktan bay K37, mutluluğunu doğma büyüme Almanya'da olmasına bağlarken ilk kuşağın Almanya'ya gelerek kendilerine bir hayat kurmasının önemli olduğunu şu şekilde açıklamaktadır: “Burada doğduğum için her şey galiba otomatikman oldu. Uyum sağlama gibi bir şey olmadı. Her şey ‘spontan’ gelişti. Sorun yaşamadım yani... Babama ‘Allah razı

olsun, bir valizle gelmiş buraya.” Mutluluk veren şeyi özlemek de mutluluğun bir göstergesidir ki bazı Türkler Türkiye’de iken Almanya’yı özlediğini belirtmiştir. Bunun en büyük sebebinin yaşamlarının çoğunun ya da tamamının Almanya’da geçmesine bağlamaktadırlar. Nitekim ikinci kuşak bir katılımcı olan bay K49, Almanya’daki yaşamlarında herhangi özgürlüğü sınırlayıcı bir durumun olmadığı için mutlu olduğunu belirtmiştir. Hatta, yaşamlarının artık Türkiye’de olamayacağını her konuda Almanya’ya entegre olmasına bağlayan üçüncü kuşaktan bay K23, bunu şu şekilde anlatmaktadır: “Ben burada rahatım. Seve seve de burada yaşıyorum. Sıkıntım yok. Geçen baktım telefona, 1600 tane numara var. Rahat 1400’ü burdadır yani. Türkiye’de arkadaş var ama buradaki gibi değil tabi. Ben rahat telefon olsun olmasın, işimi rahat halledebilirim ama Türkiye’de bu şekilde işlerimi göremem.”

Birinci kuşağın topluma adapte olup sosyalleşmesine yardımcı olan, Alman kültür ve toplumuna da adapte olduğu görülen ikinci kuşağın bir uyum problemi yaşamadıkları görülmektedir. Üçüncü kuşağa göre daha fazla uyum problemi yaşadığı görülen ikinci kuşağın sadece ilk dönemlerdeki dil sıkıntısı ve bazı haklardan yararlanamama gibi sınırlı ölçüde problem ile karşılaşmıştır. Bunun sebeplerinden bir tanesi ise birinci kuşak gibi onlarında Almanya’da, geçici misafir pozisyonunun belli bir süre devam etmesidir (Ünver, 2003, s. 202). Dolayısıyla ilerleyen dönemlerde kısıtlı olarak yaşadıkları bazı problemler ile geri dönüş düşüncesinin ortadan kalkması ikinci kuşağın uyumunu pozitif yönde desteklemiştir. Fakat Alman toplum ve kültürü ile bütünleşme konusunda üçüncü kuşağın daha avantajlı ve istekli olduğu görülmektedir. Bu durum ise yurt dışında Türkler üzerine yapılan çeşitli araştırmalar ile uyumludur (bkz: Göker, 2013, s. 333; Güllü, 2003, s. 186; Özmen, 2010, s. 243; Yurdakul ve Çaha, 2018, ss. 158–159). Üçüncü kuşağın Almanya’da doğup Almanlarla birlikte büyümesi, küçük yaşta okula gitmeleri, iyi bir Almancaya sahip olmaları, haklarını daha iyi bilmeleri, tecrübeli ebeveynleriyle birlikte olması ve Almanlarla ilişkilerinin de pozitif yönde ilerlemesi onların uyum problemini azaltmıştır. Üçüncü kuşağın bu sayılan özelliklerine ikinci kuşağın tamamen sahip olmamasının en büyük sebebi; Türkiye’de kalıp çok sonraları Almanya’ya gelmiş olmaları nedeni ile aileden kopuk belli bir dönem yaşamaları ve kendileri ile yeteri kadar ilgilenmeyerek haklarını koruyamayan bir ebeveyn tablosu içerisinde Almanya’da yaşamış olmalarıdır (bkz: Çelik, 2008, ss. 123–124).

Entegrasyona Engeller: Kabulülenilmeme ve İçselleştirememe

Türkler, Almanya’nın yaşam standardının iyi olduğunu belirtse de karşılaştıkları problemler sebebi ile Türkiye’deki Türklere Almanya’ya gelmeyi tavsiye etmedikleri görülmektedir. Almanya’da yaşamayı Türkiye’deki akraba veya arkadaşlarına tavsiye edenlerin genelde maddi olarak düşündükleri görülmektedir. Almanya’ya gelmeyi tavsiye etmeyenler bu düşüncelerini daha çok ötekileşmenin varlığı ve Almanya’daki tekdüze hayat tarzına karşın Türkiye’nin daha dinamik bir hayata sahip olmasına bağlamaktadırlar. Dolayısı

ile karşılaşacak problemlerin başında uyum sorunu dışında ayrımcılığın var olduğu görülmektedir. Bu düşüncenin alt yapısında ise yabancıların kabulüne dair olumsuz yargılar bulunmaktadır.

Almanya'yı tavsiye etmeyen Türklerin hem ikinci hem de üçüncü kuşaktan var olduğu da belirtilmelidir. Almanya'yı kimseye tavsiye etmeyen Türkler; sebep olarak özellikle adaletsizlik, ayrımcılık, dini yaşamın zorluğu, yabancı düşmanlığın fazla olması yanında üçüncü kuşaktan bay K17 gibi çift taraflı yaşamak zorunda olmalarının zorluğuna bağlayanlar da bulunmaktadır. Öte yandan, Almanya doğumlu olan Türklerin Almanya'yı tavsiye noktasında biraz daha olumlu bir bakış açısına sahip olduğu söylenebilir.

Uyum veya bütünleşme de denilen entegrasyon kavramının özünde iki taraflı bir "kabullenilme" söz konusudur. Çünkü göç eden bireylerin buldukları ortamı; hâkim toplumun ise göçmen bireyleri kabul etmemesi gerçek bir uyuma engel oluşturmaktadır (Oruçlu, 1999, s. 111). Özellikle de bu kabullenilme ihtiyacını hisseden kuşakların ikinci ve üçüncü kuşak olduğu bilinmektedir (Aslan, 2018, s. 206; Çötök, 2010, s. 186). Araştırmamıza katılan bireylerin ifadelerinden de anlaşıldığı üzere, Almanların Türkleri kabule yanaşmaması Türklerin uyumunu gerçekten önemli derece de etkilemekte olduğu görülmektedir. Türkler, Almanlar ile iletişimde kalmaya çalışsalar da onlardan herhangi olumlu bir geri dönüt alamadığı için bu çabalarının boşa çıktığını düşünmektedirler. Bunun yanında Almanların uyuma mutlaka katkı sunması gerektiği düşüncesinde olan Türkler olduğu gibi Almanya'da uyumun pratikte bir karşılığının olamayacağını kabullenmiş olanlarda bulunmaktadır. Özellikle de değerlerinden taviz verenlerin kabullenilmeye daha kolay ulaştığını Türklerin geneli düşünmektedir. Hatta Türkiye'nin aleyhine sözler sarf edilmesinin entegrasyon için mutlak anlamda bir kolaylık sağlayacağını ve kabullenilmenin de daha kolay olacağına inanılmaktadır.

Kabullenilmek için domuz eti yemek, içki içmek, ibadet etmemek ve Türkiye'yi kötülemek gerektiğine inanan katılımcılar bulunmaktadır. Bu anlamda sadece Türklerin değil kimliğine ait değerleri bırakabilen tüm yabancıların, Almanya'ya kolay adapte olacağına inanılmaktadır. Almanların bir yabancıyı kabule hiçbir zaman yanaşmadığını savunan Türklerin çoğunluğu Almanya'ya verdiği desteğe ve iyi niyete rağmen görülen ayrımcılıklar yüzünden 'Almanlara yaranamama' algısı taşımaktadırlar. Almanların kabullenmeye olumlu bakmaması Türklerin içselleştirme duygularını da törpülemiş olduğu görülmektedir. Kabullenilmemenin üzerlerinde olumsuz etki yarattığı ve daha çok ötekileştirilmiş hissettiklerini anlatan Türkler, bu durumun Almanya'ya karşı negatif düşüncelere sahip olmalarına neden olduğunu belirtmişlerdir (İkinci kuşak bay K56).

Türklerin, kendilerini kabul ettirebilmek için artı bir çaba içerisinde olduğu görülmektedir. Bundan dolayı çok çalışmak gerektiğine inanan katılımcılar kendilerini her alanda kanıtlama gereği hissetmektedirler. Nitekim ikinci

kuşaktan bay K42, kendilerini kabul ettirmek zorunda hissettiğini ancak Almanlardan daha iyi olmanın dahi bu kabullenmeye yetmeyeceğine olan inancını şu şekilde ifade eder: “Biz kendimizi kabul ettirmemiz lazım. Onlardan daha iyi olmam lazım. Hatta öle olsam yine kabul etmiyorlar yani. ‘Kendimi kabul ettirmek zorunda,’ hissediyorum.” Kabullenilmemeyi daha çok hissedilen üçüncü kuşaktan bir katılımcı olan bay K51, Türklerin kabullenmek için Almanlardan daha üstün niteliklere sahip olması gerektiğini belirtmiştir.

Almanya’da kabullenilme sorununun varlığı hâlâ devam etmektedir. Türklerin uyum için verdiği özveriye rağmen yerli halkın buna bir katkı sunmaması iletişime engel olduğu ve karşılıklı anlayışların da bu nedenle sağlanmadığı görülmektedir. Bu duruma yol açan ise azınlık olarak buldukları toplumdaki kimlik ve kültürlerin yok sayılmasıdır. Dolayısıyla Türklerin uyum için çalışmalarına ve Almanya’yı da benimsemelerine en büyük engelin kabullenilmeme olduğu görülmektedir. Yapılan bazı çalışmaların da buna benzer sonuçlara ulaştığı bilinmektedir (bkz: Aslan, 2018, s. 153,205; Göker, 2013, ss. 250–251; Güllü, 2003, s. 181; Koç, 2018, s. 328).

Toplumda başarılı, çalışkan ve aranan bir vafa da sahip olursa Almanların Türkleri kabul etmeyeceği düşüncesi genel bir kanı olarak Türkler arasında yer almaktadır. Özellikle etnik ve dini kimlik farkından dolayı bu duruma maruz kalındığı Türkler arasında geniş kabul görmektedir. Bundan dolayı Almanya’da etnik ve dini bir isme sahip olmanın dahi ötekileşmeye maruz bırakacağı görülmüştür. Bu sonuca ulaşan benzer çalışmalar da bulunmaktadır (bkz: Ceceli, 2012, s. 119). Kabullenilmenin gerçekleşmemesi azınlık toplumların buldukları ülkeyi içselleştirmelerine engel olduğu gibi öteki kimliklerin yok sayılarak entegrasyonun da asimilasyona evrilmesine neden olacaktır. Yaşanacak bu durum ise göçmenlerin ve göçmenleri kabul eden ülkelerin baş etmekte zorlanacağı daha büyük sorunları yaratacaktır (Deniz, 2014, s. 19).

ii. Türk Ailelerinde Ötekileşme

Öteki, varlığını ancak diğeri varsa devam ettirebilir. Çünkü öteki, ne düşmandır ne de dosttur; o, sadece bir yabancıdır (Bauman, 2016, ss. 32–33). Dolayısıyla öteki, farklılıklarıyla benimsenen kişileri ifade etse de yabancı bir ülkede öteki olmanın farklı yansımaları mutlaka olacaktır. Entegrasyon, ötekileştirilme veya dışlanmışlık gibi ucu açık olan süreçler ötekini beklemekteyken öteki de diğeri için tehditkâr bir duruşu temsil etmektedir. Böylece farklılıkların öne çıkarıldığı ayrımcılık kokan düşünce ve davranışlar ile ötekileştirmeye giden yollar döşenirken dinsel, ırksal, kültürel veya düşünsel mutlaka bir dışlanmışlığı gün yüzüne çıkaracaktır (Çetinkaya, 2016, s. 178). Bu nedenle Türk ailelerinin deneyimlerine göre ötekileşmenin nasıl ve ne düzeyde tezahür ettiği konusu önem teşkil etmektedir. Türkler, Almanya’da öteki olduklarının farkında olacak bir yaşam sürerken ötekinin de tanımını Almanların bakış açısını ortaya koyarak yapmaktadırlar.

Türkler arasında özellikle üçüncü kuşağın daha fazla bir ayrımcılığa maruz kaldığı görülmektedir. Onlar, Almanlar ile eşit şartlar altında bir hayat kategorizasyonunun içerisinde olmadıklarını, buna karşın "ikinci sınıf bir vatandaş" muamelesi gördüklerini belirtmektedirler. Çoğunluk yerli halkın ötekine karşı bir ön yargıya sahip olduğu katılımcıların çoğunluğu tarafından ifade edilmektedir.

Almanya'daki Türklerin ötekileştirilme süreci kuşaklar arasındaki farklara bakıldığında artmakta olduğu görülmektedir. İkinci nesilden itibaren özellikle de üçüncü nesil sonrası Türkler, hayatın her alanında görünmeye ve devletin kademelerinde görev almaya başlamış olması Almanların dikkatinin Türkler üzerinde yoğunlaşmasına sebep olmuştur (Güllü, 2003, s. 181). İkinci kuşağın üçüncü kuşağa göre uyum sorunu veya ötekileşmeyi fazla yaşamadığı ancak bir "öteki" sorunun varlığına onların da dikkat çektiğini belirtmek gerekir. Üçüncü kuşağın bu ayrımcılığı fazla yaşamamasının yanında her iki kuşağın bu tür bir ötekileştirilmeye götüren sebeplerden birinin dinsel sembollerini kullanmak olduğunu belirtmişlerdir. Nitekim ikinci kuşaktan bayan K40, birinci kuşak döneminde ötekileştirmenin az olduğu bir hayat standardı içerisinde bulduklarını bunda ise en büyük payın kendisinin başörtüsü kullanmaması olduğunu anlatır. Bunun yanında herhangi bir dışlayıcı muamele ile karşılaşmadığını bilakis Almanların uyum için yardımcı olmaya çalıştıklarını fakat çocuklarının ve sonrasının bu problemi birebir yaşadığını belirtmiştir.

İkinci kuşağın neredeyse tamamının bir görüşü olacak şekilde şu söylenebilir ki; ayrımcı düşüncelere birinci nesil zamanında karşılaşmadıklarıdır. Almanya'da ebeveynlerinin uyarı dahi yapmaya gerek kalmadan bir yaşam sürdürdüklerini anlatan ikinci kuşak Türkler, daha çok çocuklarının ötekileşmenin içerisinde olduklarını bundan kendilerinin de etkilendiğini belirtmişlerdir. Birinci kuşak zamanında Almanların ikinci kuşağa karşı çok nazik olduklarını sokakta, markette, iş yerinde bunu tecrübe ettiklerini anlatan ikinci kuşak katılımcılar, şimdi çocuklarına karşı Almanların bu tavrını göremediklerini anlatmışlardır. Bunun sebeplerinden birini Almanların gözüne Türklerin daha fazla görünmesi yanında hak arama mücadelesinde ikinci kuşak ve sonrasının daha etkin olmasına da bağlamışlardır. Nitekim ikinci kuşaktan bay K31, Almanlara karşı cevap vermeye başladıkları ve haklarını savundukları dönemden itibaren ayrımcılıkla karşı karşıya kaldıklarını belirtmiştir.

Ötekileşmenin en büyük sebebi olarak iletişimin sağlıklı olmaması ve diğerini anlama çabası yerine söylentilere bakılarak yapılan değerlendirmelerin ön yargıya müsait bir ortamı hazırlamasıdır. Benzer durumda olan ve "öteki" olgusunu Almanya dışındaki ülkelerde yaşayan Türkler de bulunmaktadır (bkz: Çil ve Küçükcan, 2011, s. 41; Göker, 2013, s. 334; Ogan, 2015, s. 101). Dolayısıyla Türkiye dışında bir ülkede varlığını devam ettiren Türklerin karşılaştığı en büyük problemin ötekileşme olduğu görülüyor (bkz: Çil ve Küçükcan, 2011, ss. 34–35; Göker, 2013, s. 336,338; Yıldız, 2009, s. 136).

Yabancı düşmanlığını üçüncü kuşağa göre daha az gördükleri anlaşılan ikinci kuşağın hayatlarından memnun oldukları görülmüştür. Birinci ve ikinci kuşağın uyumu için çalıştıkları görülen üçüncü kuşağın deneyimlediği ötekileşme diğer kuşaklardan daha fazladır. Dolayısı ile Almanya’da üçüncü kuşak ve sonrasının daha fazla hissedeceği bir ötekileşmeye doğru gidilmektedir. Ancak ötekileşmeyi hissettikleri ortaya çıkan üçüncü kuşağın hayatlarından genel olarak memnun oldukları ve uyum problemi de yaşamadıkları ayrıca görülmüştür. Ötekileşmenin üçüncü kuşak zamanında artarak devam ettiği yönündeki tespitimiz diğer benzer araştırma bulguları tarafından da desteklenmektedir (bkz; Aksoy, 2010, s. 34; Aslan, 2018, s. 212; Yeşiladağ, 2008, s. 70).

iii. Dinsel Bir Ötekileşme: İslamofobi

İslamofobi'nin Hayata Yansımaları

İslam’a yönelik son yıllarda artan olumsuz tutumlar, göçmenlere kadar genişleyince Avrupa’da yaşayan Türklere de bakışlar biraz daha olumsuz olarak değişmiştir. Bu şekilde Türkler, yabancı düşmanlığının yanında İslam düşmanlığı ile de karşılaşarak adeta çift taraflı bir ötekileşmeye maruz kalmışlardır. İslamofobik davranışlar, Almanya’daki Türklerin uyumun bir asimilasyon aracı olarak kullanıldığı algısına kapılmalarına yol açtığı gibi Alman toplumunun Türkleri daha fazla negatif ayrıştırmasına da neden olmuştur (Özmen, 2011, s. 403). Bu nedenle Almanya’daki Türklerin İslamofobi’den olumsuz olarak etkilendiği görülmektedir. Almanya’nın ırkçılığı istemese de dinsel ötekileşmeyi engelleyemediğini anlatan Türkler, bu tür durumlarda daha çok olayların üzerlerinin kapatıldığını belirtmektedirler. Bundan dolayı çift taraflı bir ötekileşmeye itildiklerini anlatan Türkler, bunun sebebinin Batı’da “Türk” denilince “Müslüman” akla geldiğini belirtirken bu tür bir ayrışmaya maruz kalsın veya kalmayın bütün Türklerin bu şekilde bir sorun olduğunda hemfikir olduğu görülmektedir.

Türkler, yaşanan dinsel ötekileştirilmeler veya İslamofobik saldırıların olumsuz taraflarını hayatlarına yansıtılmaya çalışmaktadırlar. Ancak hayatlarında eskisi kadar bir rahatlığın olmadığını ve bu anlamda biraz daha tedbirli yaşam içerisinde bulduklarını belirten katılımcılar, bundan dolayı da koruma içgüdüleri geliştirdikleri belirtmektedirler. Cami yönetimlerinde bulunan üçüncü kuşaktan bay K47, İslamofobik veya yabancı düşmanlığı ile ilgili gerçekleşen olaylar sonrası tedbir almaya ihtiyaç duyduklarını fakat dinî faaliyetlerinden asla vazgeçmediklerini ifade etmiştir.

Almanların, diğer dinlere mensup kişilerce yapılan saldırıları genelleştirerek tüm Müslümanlara atfetmelerinin Türkleri olumsuz yargılar ile baş başa bırakacağı görülmektedir. Nitekim herhangi bir olumsuz terörist saldırı veya küçük bir olayın içerisinde Müslüman olmasa dahi genelleştirilerek İslama ait gibi düşünülmesi ve ön yargı ile yaklaşılması; Türklerin “sizinkiler yine mi

yaptı?” gibi ön yargılı sorular ile karşılaşmalarına sebebiyet verdiği görülmektedir. Bu genelleştirme, Türklerin ötekileştirilmelerini artırmada birebir bir etkiye sahip olduğu görülmektedir. Nitekim Türklerin çocuklarına sokağa çıkarken, arkadaşları ile buluşurken veya okula giderken “dikkatli olun!” cümleleri kurduklarını anlatmışlardır. Ayrıca yaşanan ötekileştirilmelerin bazı Türklerin psikolojilerinin bozulmasına yol açtığı dahi görülmektedir. Hatta bu yüzden tedbir olarak kendilerini olumsuz bir duruma karşı korumak için üzerinde bir savunma aracı taşımayı düşünen ve uygulayan Türklerin var olduğu belirtilmelidir.

Dinsel ötekileştirilmeler genelde semboller üzerinden gerçekleştirilmektedir. Mesela isimler ile alay etme, küçük görme veya dalga geçme gibi aşağılayıcı davranışlar etnik veya dini bir isim verirken Türkleri iki kere düşünmeye sevk etmiştir. Nitekim İslam kimliğini yansıtan Ahmet, Muhammed, Abdullah veya cihat gibi isimlerin bazı Türkler tarafından çok tercih edilmeye başlandığı görülmüştür. İslamofobik saldırıların ardından Türkler, hayatlarını karartmadıkları ancak dinlerini savunmak zorunda kaldıkları anlaşılmıştır. Her seferinde İslamı Almanlara anlatmak zorunda hissetmeleri Türklerin bu durumdan ne kadar çok olumsuz etkilendiğini de ortaya çıkarmaktadır. Böylece Almanların bu konuda aşırı bir ön yargılarının mevcut olduğu Türklerin deneyimlerine yansımıştır.

Almanya'daki Türklerin din eksenli ötekileşmeyi diğer ötekileşme türlerinden daha fazla yaşadıkları görülmüştür. Yapılan benzer çalışmalarda da bu durum paralellik arz etmektedir (bkz: Arıcan ve Bulut, 2020, s. 74). İslamofobik saldırı ve tehditlerin Türkleri günlük yaşamdan koparmadığı ve bu durumun olumsuz taraflarını hayatlarına çok yansıtmadığı görülse de tedirginlik yaşamalarına ve psikolojik olarak etkiledikleri için yaşam kalitelerinin düşmesine sebep olduğu görülmüştür. Bununla birlikte dinlerini açıktan yaşama noktasında sıkıntı çektikleri görülen Türklerin kimliklerini de ön planda tutmaları sebebiyle daha da fazla ötekileşmeye maruz kalmışlardır. Yaşanılan ötekileştirmeler Türklerin kimliklerine olan bağlılıklarını azaltmadığı aksine daha da artırdığı görülmüştür. Bu tespitimiz, yurt dışında yaşayan Türkler üzerine yapılan benzer çalışmalarda da gözlemlenmiştir (bkz: Aslan, 2018, s. 208; Çötök, 2010, s. 194; B. Şahin, 2008, s. 246, 2010, s. 124).

Dinin ötekileştirici bir araç olarak kullanılması Türklerin dinlerine olan bağlılığını artırdığı gibi buldukları ülkelere olan saygılarının ve güvenlerinin de azalmasına neden olmaktadır (benzer sonuçların alındığı diğer çalışmalar için bkz. Akıncı, 2014, s. 34; Çelik, 2008, s. 141; Çötök, 2010, s. 191; Özmen, 2010, s. 252; Şahin, 2010, s. 126).

İslamofobi'de Semboller

Sembollerin azınlık gruplar üzerinde görünür tarzda icra edilmesi özellikle de dini kimliklerin semboller veya ritüeller aracılığı ile yansıtılması ya-

bancı düşmanlığını ya da ötekileştirmeyi artıracaktır. 11 Eylül saldırıları sonrası semboller üzerinden ötekileştirilmenin daha fazla görülmeye başladığı belirtilir (Peek, 2005, ss. 236–237). Nitekim başörtüsü, pardösü, sakal, Kur'an'ı Kerim, Arapça telaffuzlar veya tespih gibi dini kimliği öne çıkaran veya bayrak gibi etnik kimliği yansıtan sembollerin İslamofobi'yi hem de yabancı düşmanlığını aynı oranda artırdığını katılımcıların çoğunluğu belirtmektedir. Dolayısıyla hangi tür sembol taşıyorsa o tür bir ötekileşmeye maruz kalındığı görülmektedir. Üçüncü kuşaktan bayan K27, sembollerin yansıttığı kimlik ile yaşamının zorlaştığını belirtirken etnik kimliğin, dini kimlikle birlikte adeta özdeşleştiğini de şu şekilde anlatmıştır: "...Burada neyi simgeleyorsan, taşıyorsan, o daha zor yaşamak için burada. Eşime Müslüman olarak çok sorun yaşamaz, sakal da olsa moda oldu artık bir nevi ama, beni ilk görünce Türk demezler, Müslüman derler." Bu nedenle Türkler, Müslüman kimliği ile özdeşleşmeleri sebebi ile çifte bir ötekileşmeye maruz kalmaktadırlar. Dinsel bir sembolün kullanılmasının Almanlara bir tür terörist algısı oluşturduğu Türkler arasında yaygın bir görüş olarak bulunmaktadır. Bu nedenle dini yaşamın işaretlerini taşıyan bir hayat sürmenin Almanya'da zorlaştığı belirtilmektedir (İkinci kuşak bay K56).

Semboller üzerinden ötekileşmeye maruz kalanların daha çok bayanlar olduğu görülürken bunun sebebinin ise 'başörtüsü' olduğu görülüyor. Günümüzde Müslümanların en büyük sorunu haline gelen başörtüsü özellikle de Batı dünyasında ve özelde Almanya'da hâlâ devam ettiği görülüyor. Nitekim bu sembolü kullanan Müslüman bayanların iş, kariyer veya devlet kademelerinde yüksek pozisyona gelmelerinin ya çok zorlaştırılmış ya da tamamen engellenmiş olduğu görülmektedir. Özellikle de dini ritüellerin görünür şekilde gerçekleştirilmesi Almanlar tarafından dini kimliklerini öncelemeyen veya dinini tam olarak yaşamayan Türklerin kendilerine örnek gösterildiğini katılımcılar belirtmişlerdir. Başörtüsü nedeni ile ötekileşmeye maruz kalmama adına bazı Türklerin kamusal alanda veya iş yerinde başörtüsü kullanmadığı evlerinde ya da Türklerin olduğu bir ortamda kullanmayı tercih ettikleri görülmektedir. Hayatının başörtüsü kullanmadığı dönemler ile başörtüsünü kullandığı dönemlerin çok farklı olduğunu anlatan katılımcılardan üçüncü kuşaktan bayan K48, yabancı düşmanlığını başörtülü döneminde ancak fark edebildiğini bu yüzden Almanlara olan bakışının bu nedenle değiştiğini şu şekilde aktarmaktadır: "İrkçiliğin; yüksek yerlerde değil hayatın tam içinde olduğunu, otobüste, sokakta ve bakışlarda olduğunu anladım. Şimdi düşünüyorum da kapanınca "Bir sınıf bu kadar mı değişir?" diyorum. Çünkü bir gün önce "Sen çok iyisin. Birlikte şöyle yapalım, aktivitelere gidelim." diyen bütün sınıf, sonraki gün "Sana ne olmuş böyle?" diye bakakaldılar."

Sadece başörtüsü takmanın değil sakal bırakmanın, Kur'an veya bayrak gibi dini ve etnik sembollerin taşınmasının ötekileşmeyi artırdığını katılımcılar ifade etmişlerdir. Dolayısı ile bu sembollerin Türkler üzerinde görülmesi 'Siz miydiniz o?' gibi ön yargılı tepkilere maruz kalmaya sebebiyet vermektedir.

Her iki kuşaktan bireylerin kimliklerini yansıtan sembollerini kullanmalarının düşüncelerde çağrıştırdığı ön yargı ve genellemeler dolayısı ile hayatın her alanında ikinci sınıf bir vatandaş olarak algılanmaya sebep olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim diyasporada dini ve etnik sembollerin açıktan teşhir edilmesinin artması ötekileşmeyi artırıcı bir unsur olduğu yapılan diğer çalışmalarda da görülmektedir (bkz: Gökmen, 2010, s. 58; Peek, 2005, ss. 236–237).

Almanya'da Türkler, İslamofobik saldırı ve tehditler yüzünden hem etnik hem de dini sembollerini, özgür bir şekilde kullanamamaktadırlar. Yaşadıkları bu türden korku ve endişeler Türklerin hayatlarında iki taraflı bir ötekileşmenin varlığına işaret etmektedir. Artık ötekileşmenin sadece belli yerlerde olmadığı aksine hayatın tam merkezinde olduğu inancı Türklerin düşüncelerinde güçlenerek artmaktadır. Bundan dolayı Türk ailelerinde “Hiçbir zaman bir Alman ile Türkün Almanya'da eşit şartlarda yaşayamayacağı” algısı bulunmaktadır. Bu durum Almanya'da, uyum ve ötekileşmeye ilişkin politikaların yeterince hayata geçmemiş olduğunu ya da pratikte uygulama sorununun var olduğunu göstermektedir.

Dönemsel Değişimlere Göre İslamofobi

İslamofobi, özellikle günümüz batı dünyasında İslam'a mensup olan bireylerin artan nüfusu ve pratik hayatta Müslümanlığın daha fazla görünür olmasıyla birlikte daha çok dillendirilmeye başlanmıştır. Almanya'da yaşayan Türklerin misafir işçilikten yerleşikliğe geçişinin algılanmaya başladığı sıralarda 11 Eylül 2001 olaylarının patlak vermesi, Türkleri olumsuz yönde etkilemiştir. Öyle ki o olaydan sonra katılımcılar, Almanlar tarafından kendilerine olan bakışlarının negatif olarak değiştiğini belirtmişlerdir. Yine İslamofobik davranışların artış göstermesi Türklerin dinlerini daha fazla anlatma veya savunma gereği duydukları görülmüştür. Türkler, dinsel bir ötekileşmeyi bu olaydan önce yaşamadıklarını belirtirken, 2001 yılı ve akabinde ayrımcılığa daha çok maruz kaldıklarını belirtmişlerdir. Nitekim 11 Eylül'ün ardından Türklere olan bakışın değiştiğini anlatan ikinci kuşaktan bay K42, o günden sonra farklı bir konumda Almanların gözünde bulduklarını şu şekilde anlatır: “2001 saldırılarından sonra çok değişti bunlar. Ben kendim yaşadım. Okul gezisine gittik. O gün öğretmen bize farklı baktı. “O günden sonra biz faklıydık.” yani. Önceden böyle değildi, o günden sonra din öne çok çıktı. Eskiden “İslam, saygı ve sevgi dinidir” diye söylüyorlardı. Sonra değişti yani.”

Son yıllarda özellikle Suriye savaşının ardından batıya doğru başlayan göç hareketleri Batı Toplumlarını endişeye sevk ettiği görülmektedir. Almanya'nın da dünyada mültecilerin en fazla tercih ettiği bir ülke olması nedeni ile yabancı nüfusunun artması Almanya'daki Türkleri etkileyeceği malumdur. Dolayısı ile mültecilerin gelmesine paralel olarak katılımcılar, ekonomik, sosyal ve dinî olarak etkilendiklerini söylerken Almanya'ya uyum süreçlerinin uzamasına ve ötekileşmenin de artışına sebebiyet verdiğini belirt-

mişlerdir. Sadece Türklerin değil Almanya’da azınlık olarak yaşayan diğer ırksal ve dinsel grupların dahi bu durumdan etkilendiği katılımcılar tarafından belirtilmiştir.

Almanya’daki ötekileşmenin aslında sadece dinsel veya ırksal bir ayrıştırma olmadığı bilakis yabancı kavramı ya da öteki olarak bulunmanın dışlanmaya sebebiyet vermesi için yeterli olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim ikinci kuşaktan bay K33, önceki yıllarda da Müslüman nüfusunun artması ile birlikte yabancı düşmanlığının da arttığını şu an ki durumun bundan çok da farklı olmadığını şu şekilde ifade etmektedir: “Suriyelilerin gelmesi yabancı düşmanlığını artırdı. Ne kadar Müslüman gelirse bu artıyor. Çünkü babamın zamanında iyiydi. 90-95’lerde akım vardı, yabancı düşmanlığı hoplamıştı, iyi biliyorum. Şimdi Suriyeliler geldi, aynı şey olmaya başladı.” Bu nedenle Türklerin yaşadığı çift taraflı dışlanmışlık duygusu içerisinde yaşamlarını sürdürdükleri görülmektedir.

Almanya’ya gelen mültecilerin çoğunluğunun Müslüman olması Almanya’daki İslamofobi’yi daha da artırmış olduğuna dikkat çeken katılımcılar, İslam korkusunun bundan dolayı arttığını ve kendilerinin de bundan negatif yönde etkilendiğini belirtmişlerdir. Türkler, Müslüman nüfusunun artışı karşısında Almanların daha agresif bir ötekileşmeye gittiklerini ve İslamofobik davranışların da fazlaştığını, özellikle Ortadoğu kökenli mültecilerin gelmesinin bu durumu oryaya çıkardığını belirtmişlerdir.

Suriyeli bir çocukla oynayan çocuğuna, Almanların Suriyeli gibi bakacağı algısı, bu nedenle de farklı bir davranışa maruz kalacağı endişesi Türkler arasında yaygındır. Yapılan bu genellemelerin Türklerin hayatını olumsuz yönde etkilemesinin ötesinde farklı görülme ve kabullenilme arzusunun da kırıldığı katılımcılar tarafından aktarılmıştır (İkinci kuşak bay K52, üçüncü kuşak bay K35).

İşçi statüsünde Almanya’ya geldiklerinin unutulmaması ve bir mülteci gibi sığınma amaçlı Almanya’ya gelmediklerinin hatırlanması gerektiğini anlatan birçok katılımcı bulunmaktadır. Bu nedenle Türkler, mülteciler ile kendilerinin statüsünün farkında olacak bir yaşam sürmek istedikleri görülmektedir. Bunun yanında Türkler arasında mültecilerin gelmesinin, kendilerini etkilemediğini veya pozitif yönde bir etkisinin dahi olabileceğini düşünenler az da olsa bulunmaktadır. Mültecilerin Almanya’ya gelmesinin kendilerini az da olsa pozitif yönde etkilediğini düşünen katılımcılar, Almanların kendilerinin kıymetini ve değerini bundan dolayı anladığını belirtmişlerdir. Ancak bu düşüncede olanların çoğunluğu Türklerin kıymetinin Almanlar nezdinde artmadığı sadece yabancı algısının üzerlerinden mültecilere doğru kaydığını düşünmektedirler.

İslamofobi kelimesini 11 Eylül 2001 tarihinden sonra çok daha fazla işittiklerini ifade eden Türkler, o tarihten itibaren hiçbir şeyin eskisi gibi olma-

dığını ve ötekileştirilmenin o tarihten sonra daha fazla arttığını ifade etmişlerdir. Bu tarihten sonra Almanların İslam dini hakkındaki düşüncelerinde farklılıklar oluştuğunu, kendilerine olan bakışında negatif yönde değiştiğini ifade eden Türklerin, bundan dolayı suçluluk psikolojisi ile yaşamak zorunda kaldıkları görülmüştür. Almanların Türklere olan bakışında son yıllarda artan mülteci göçlerinin etkisi olduğu anlaşılmıştır. Mülteci nüfusun Almanya'da artması Türklerin her zaman kimliklerini teşhir etmemesine sebep olduğu da ortaya çıkmıştır. Bunun en önemli sebebinin kendilerinin mültecilerle birlikte anılmalarının veya günlük hayatta onlar ile birlikte olmalarının negatif etkisini yaşamalarıdır. Mülteci göçlerin Türklerin buldukları bölgeye olmasının Almanların Türklere olan bakış açısını değiştirdiğini katılımcılar ifade etmişlerdir. Bu yüzden Almanya'ya hâlen artarak devam etmekte olan mülteci girişlerinin Türkler tarafından çok fazla istenmediği ortaya çıkmaktadır.

Sadece etnik bir yapı olarak değil Müslüman kimliğinin de önemli bir temsilcisi olarak görülen Türkler hem dini hem de etnik kimliklerine olan yabancı düşmanlığı sebebi ile ötekileştirilmeyi çift taraflı bir şekilde yaşamaktadırlar. Bundan dolayı Almanya'ya verdikleri desteğin farkına varılmasını isteyen Türklerde bu ötekileşmeyi hak etmedikleri görüşü hâkimdir. Onlar, Almanya'ya güç ve dinamizm katan, uyum sürecini atlatmış ve kabullenilmiş bir azınlık olarak diğer göçmenlerden farklı bir statüde olduklarının anlaşılmasını istemektedirler. Yurt dışında yapılan benzer çalışmalar ile bu durum paralellik göstermektedir (bkz: Özmen, 2010, s. 248).

iv. Ötekileşmenin Sebep ve Sonuçları

Uyum konusunda diğer gruplardan daha fazla mukavemet gösteren Türklerin ötekileşmeye maruz kalmaları da asimilasyona olan dirençlerine bağlı bir sonuç olarak görülebileceği gibi kimliklerine sıkı bir bağlılık içerisinde oldukları şeklinde de yorumlanabilir (Aksoy, 2010). İçerisinde bulunduğu ülkeye ve topluma karşı içselleştirme ve özümseme davranışlarını yok etmesi ötekileşmenin en büyük sonucu olarak görülebilir. Çünkü toplumun her kesiminde azınlıklar, eşitsiz bir muamele sebebiyle rahat bir yaşam sürememek ile karşı karşıyadır. Hayatın tam merkezinde görülecek ötekileşme, azınlık toplumların Almanya'ya olan iyi duygularını köreltirken içselleştirme davranışlarını da geciktirmekte ya da hiç gerçekleştirememelerine neden olmaktadır. Buna göre öteki olmanın değil ötekileşmenin gerçek bir sorun olduğu görülmektedir. Bu nedenle Türklerin ötekileştirilmeye götürecekt davranışlarda bulunması ötekileşmeye bir sebep olabilirken Almanların da Türklere karşı gerçek bir kabul ile yaklaşma eğiliminde olmaması ikinci bir sebep olarak gözükmektedir. Dolayısı ile ötekileşmeye kendilerinin meydan verdiğini düşünen bu nedenle 'empati' ile Almanları anlamak gerektiği anlayışı Türkler arasında yaygın bir görüştür. Nitekim üçüncü kuşaktan bay K54, Almanların, diğer azınlık grupları ötekileştirmesinin çok normal olduğunu, bu duruma neden olan kural ve davranışlardaki ölçsüzlükleri ile göçmen birey-

ler olduğunu belirtmektedir. Bu düşünce, Alman toplum sistemine ayak uyduramayan göçmenlerin davranışlarının ötekileşmek için karşı tarafa bir koz olmasına dayanmaktadır.

Alman toplumunu benimsemenin veya içselleştirmenin, dış görünüşün, dinin, kültürün veya yaşam düzeninin değişmesi olarak algılanmaması aksine bunun toplumsal temel gereksinimlere bir nebze olsun ayak uydurma çabası olarak görülmesi gerektiği anlayışı Türkler arasında yaygın bir görüş olarak bulunmaktadır. Özellikle ilk nesil döneminde Almanların uyuma katkı anlamında daha fazla bir çaba içerisinde olduklarını anlatan Türkler, bugün bu durumun var olmadığı için problemlerin çıktığını ifade ederler. Türkler, ötekileşmeye götürecek sebeplerden birinin Almanların öteki olanları kıskanması ve kendilerinden daha iyi bir mevkide konumlanmasını istememelerine bağlamaktadır. Bu nedenle 'ne kadar iyi bir konumda olursan o kadar ötekileşme artıyor' anlayışı genel bir görüş olarak Türkler arasında yer almaktadır.

Ötekileşmenin sonuçlarından biri olarak görülmesi gereken bir konuda azınlık grupların dinî veya etnik kimliklerini tam anlamıyla hayatlarına yansıtamamalarıdır. Bu nedenle Türkler, Alman vatandaşlığına geçmenin dahi ötekileşmeden kurtulmak için yeterli olmadığını belirtmektedirler. Bu yüzden Türkler, Almanların vatandaşlığa değil ırksal ve dinsel anlamdaki farklılığa bakarak göçmenleri değerlendirme içerisinde bulduklarını belirtmektedirler. Türklerden bazılarının vatandaşlık tercihlerinde ötekileşmeyi önleme amaçlı hareket ettikleri de görülmektedir. Onlara göre Alman vatandaşı olmak, değer kaybına yol açmayacağı sadece ayrımcılıktan kurtulmak için bir opsiyon olarak değerlendirilmektedir. Ayrıca bu düşünceye sahip olanlar, Türk vatandaşlığını tercih edenlerin yabancı düşmanlığı yaşamamış kişiler olduğunu belirtmektedirler.

Ötekileşmenin sonucu olarak görebilecek diğer bir konu da Türklerin çocuklarına verdikleri isim tercihleridir. Bu nedenle yaşadıkları tecrübelerden yola çıkarak bazı Türklerin ötekileşmeye yol açacak davranışlardan uzak durma anlamında isim veya soy isim değişikliğine dahi gittiklerini anlatan bazı katılımcılar bulunmaktadır.

Ötekileşmenin sadece Almanya'da bulunan Türkleri değil Türkiye'den Almanya'ya gelmek isteyen Türkleri dahi etkilediğini anlatan katılımcılar, yabancı düşmanlığının son zamanlar da artmasını örnek göstererek eskisi kadar Almanya'ya gelmek istemeyenlerin varlığına dikkat çekmişlerdir. Bunun yanında Türklerin Almanya'ya olan bağlılıklarında azalma ve topluma adapte olma anlamında da negatif bir etki yaptığı görülmektedir. Nitekim bundan dolayı işe gitme ve toplumun kurallarına uyma gibi konularında eskisi kadar istahlı olmadıklarını daha çok mutsuzluklarını ön planda tutarak anlatan katılımcılar bulunmaktadır. Bunun en çarpıcı örneğini yaşayan üçüncü kuşak bir katılımcı olan bayan K48, yabancı düşmanlığını ancak başörtüsü kullanmaya başladığında anladığını ve bu nedenle Almanya'ya beslediği iyi duygularının azaldığı ve benimseme davranışlarının da törpülendiğini belirtmiştir.

Dolayısıyla yaşanan ülkeye karşı beslenecek olumlu duyguların bozulması azınlık gruplara yeni arayışlar içerisine itebilecektir. Bu nedenle yaşadıkları ötekileşmeler yüzünden Türkiye'ye dönmek dahi isteyen Türklerin var olduğunu belirtmek gerekmektedir.

Ayrımcılığın önemli bir sonucu da azınlık grupların aşağılandığını hissettikleri zaman değerlerine karşı bir sahip çıkma refleksi geliştirdikleridir. Bu nedenle katılımcı aileler, yaşadıkları ötekileştirilmelerin kendi öz değerlerine olan bağlılıklarını artırdığını söylemişlerdir. Nitekim ikinci kuşaktan bay K52, yaşadıkları bu tür ötekileştirmelerin kendi kimliklerine olan aidiyeti artırdığı ve bu tür davranışların kendilerini pozitif olarak etkilediğini belirtmiştir.

Türklerin yaşadıkları veya deneyimledikleri ötekileştirmelerin Almanya'ya entegre olmalarına negatif bir etkide bulunmasının yanında ötekileşmelerin günden güne azalmayıp aksine artmakta olduğu görülmektedir. Benzer sonuçlar, yapılan diğer çalışmalarda da yer almıştır (bkz: Aslan, 2018, s. 207; Şahin, 2008, ss. 248–249). Ötekileşmeye sebep olan unsurların iletişimsizlik, radikal davranışlar, kabullenmeme, kıskançlık ve ön yargı gibi birçok nedeni olduğu görülmektedir. Bununla birlikte yaşanan ötekileşme; Almanya'ya uyum, sahiplenme duygusu, dinleri ve kimlikleri özgürce yaşam, vatandaşlık ve isim tercihleri gibi birçok konuda Türkleri olumsuz etkilemiştir. Bu olumsuz durumların pozitif bir etkisi ise Türkleri kimliklerine daha çok yaklaştırmış olmasıdır. Çünkü bireyin kutsal saydığı değerlerine yapılacak bir müdahalenin içgüdüsel bir korumayı harekete geçireceği bilinir. Türkler üzerine yapılan diğer araştırmalarda da benzer durum ortaya çıkmıştır (Çötök, 2010, s. 194; Koç, 2018, s. 328). Aslan'ın çalışmasında (2018, s. 211) üçüncü kuşağın benzer durumlarda kimlikleri koruyucu bir refleks geliştirmediği ortaya çıksa da bu çalışmada görüldü ki bu refleksin her iki kuşakta da var olduğudur.

Buna göre Türkler, aynı şartlar altında yerli halkla birlikte ikinci sınıf bir vatandaş muamelesi yapılmadan Almanya'da yaşamak istiyor. Ayrıca onların başarı ve becerilerinin gölgelenmemesi ve bu anlamda kendilerine destek olunması gerektiği düşüncesine sahip oldukları görülmektedir. Kabullenilme denilen bu durumun gerçekleşmemesi ve ötekileşmenin de varlığı; Türklerin, Almanya'ya karşı olan içselleştirme duygularının törpülenmesine sebebiyet vereceği görülmektedir. Bu nedenle onların uyum konusunda isteksiz olacağı ve umutsuz bir gelecek tasavvuruna da sahip olmalarına sebep olacağı yapılan benzer çalışmalarda da ortaya konulmuştur (bkz: Akıncı, 2014, s. 34; Ceceli, 2012, s. 110,117,151; Çelik, 2008, s. 141; Çötök, 2010, s. 191; Özmen, 2010, s. 252; Şahin, 2010, s. 126; F. Yıldız, 2009, s. 142,151).

Sonuç

Bu araştırma, Avrupa'daki Türklerin uyum süreçlerinin nasıl olduğunu kuşaklar arası farklılıkları da göz önüne alarak ortaya çıkarmak ve ötekileş-

menin varlığına dair bulgulara ulaşarak bunun sebep ve sonuçlarını tartışmaktı. Avrupa'daki Türkler üzerine çokca çalışma olmakla birlikte entegrasyon ve ötekileşmenin Türk aileler özelinden değerlendiren çalışmaların hâlâ az olduğu görülmektedir. Bu nedenle bu araştırmanın bulguları ve sonuçları farklı bir perspektiften okunarak yorumlanabilir. Bu nedenle yapılacak her bir çalışma alana olan iştiyaki artıracak ve dönemsel farklılıklara göre Türklerin fotoğrafı çekilecektir. Bu çerçevede çalışmanın sonuçları hakkında şunlar zikredilebilir:

Türk aileleri, uyum problemini kuşaklara göre farklı algılamakta ve etkileri de bundan dolayı farklılaşmaktadır. İkinci kuşak aileler, ilk nesil döneminde her azınlık grubun hâlâ yaşadığı uyum sıkıntıları dışında bir problem ile karşılaşmamıştır. Birinci kuşağın maruz kaldığı geçici misafir işçi kimliğinden bu kuşağın da kurtulamaması bunun başlıca sebebi olabilir. Bu da uyum sorunlarının halı altına itilmesine ve Türklerin topluma gerçekten entegre olma süreçlerinin uzamasına neden olmuştur. Ayrıca bu durum yabancı düşmanlığının belli bir süre dizginlenmesine yardım etse de Türklerin Almanya'da kalıcı olmalarını sağlayacak uygun politikaların üretilmesine engel olmuş ve ileri de yerli halkın negatif tepkisinin çok daha güçlü olmasına sebebiyet vermiştir. Üçüncü kuşağın Almanya'nın sistemine daha kolay ve hızlı bir şekilde adapte olması onların önceki kuşakların yaşadığı uyum problemleri ile karşılaşmasına engel olmuştur. Kabullenilmemek gibi uyumu zorlaştırıcı bir sorunsalın Türklerin her iki kuşağını da negatif etkilediği görülmektedir. Buna göre gerçek bir kabullenilme görülmedikçe azınlıkların uyumları her zaman sorun olma devam edecektir.

Entegrasyon için pozitif bir etki yapacağı düşünülen Alman vatandaşlığına geçme konusunda Türkler olumlu düşünülmektedir. Türklerin Alman vatandaşlığına geçme sebebine bakıldığında daha çok vize serbestliği kazanmak ve konsolosluk işlemlerinden kurtulmak olduğu görülmektedir. Bunun yanında kariyer planlarının gerçekleşmesini kolaylaştırması ve ötekileşmemek için Alman vatandaşı olanlar da bulunmaktadır. Alman vatandaşlığına geçmenin kimliklerden ödün verme anlamı taşımadığı da görülmektedir. Bu nedenle Türkler, uyuma karşı durmamış aksine kimlik kaybına yol açmayacak her türlü adımı desteklemişlerdir. Ancak onların sosyal bir bütünleşme gereği eşitlikçi bir anlayışla kimliklerinin farkında olduğu bir yaşama hâlâ kavuşmadığı görülmektedir. Bundan dolayı Almanya'ya gelmeyi düşünen dost veya akrabalarına Türklerin çok da tavsiye etmediği anlaşılmaktadır. Bunların sebeplerine bakıldığında uyumun zorluğu ve ötekileşmenin varlığı yanında kimliklerin özgürce yansıtılacağı bir ortamın da bulunamamasıdır. Türk ailelerinin Almanya'yı tam anlamıyla benimsemesine en önemli engelin 'kabul lenilmeme' davranışı olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre bireylerin veya grupların kimliklerinin yerli halk tarafından aşamalı bir halde özümseme anlayışı olan entegrasyon kavramının iyi işletilmediği ortaya çıkmaktadır.

Almanya'daki Türklerin göçün ilk yıllarından bu tarafa uyum haricinde yaşadıkları önemli bir problemin de ötekileşme olduğu görülmektedir. Günümüzde temel bir sorun teşkil eden yabancı düşmanlığına özellikle uyum konusunda çok sıkıntı yaşamamış olan üçüncü kuşak Türk aileler daha fazla karşılaşmaktadır. Her iki kuşağında deneyimlediği bu sorun, onların uyum süreçlerini olumsuz etkilerken yaşanan ülkeye olan içselleştirme duygularını da kaybetmelerine neden olmaktadır. Ayrıca birinci kuşaktan itibaren kalkınmasında direkt payları olan ve altmış yılı aşkın bir süredir içerisinde yaşadıkları ülkenin yabancı düşmanlığını hâlâ yenememesi Türkleri tedirgin etmektedir. Türklerin artan bu yabancı düşmanlığı içerisinde din temelli bir ötekileşmeyi daha fazla yaşadıkları anlaşılmaktadır. Batı dünyasının önemli bir problemi olan İslamofobi, günümüzde Müslümanların karşılaştığı en büyük sorun olarak bulunmaktadır. Türklere, 'Müslüman mısınız?' gibi ön yargıyı ortaya koyacak bir yaklaşımın ötekileştirme için kullanılan bir stereotip olduğu gözlemlenmektedir. Türklerin uyum problemleri yanında hem etnik hem de dinî olarak çift taraflı bir ötekileşmenin içerisinde buldukları da anlaşılmaktadır. Ayrıca görülmektedir ki ötekileşmenin kaynağında iletişimsizlik, kabullenememe, içselleştirmeme ve radikal davranışlar bulunmaktadır.

Ötekileşme, çift taraflı kabullenilmemeyi destekleyen bir unsur olduğu için Türklerin daha çok kapalı bir toplum olmasına ve 'çoğulcu' olma yolunda ilerleyen Almanya'nın da azınlıkların problemleri ile daha fazla uğraşmasına sebebiyet verecektir. Hayatın merkezinde karşılaştıkları dışlanmışlık hissi Türklerin dini ve kültürel faaliyetlerini tam anlamıyla yaşamalarına engel teşkil etse de onları yaşamlarından koparmamakta ve ibadethanelere giderek dini ritüelleri yapmaktan vazgeçirmemektedir. Buna göre İslamofobi, dinini karşı tarafa anlatmak zorunda kalan Türklerin değerlerine karşı bir sahiplenme içgüdüğü geliştirmesine yardımcı olmuştur.

İslamofobiyi artıran bir gelişme de son yıllarda gerçekleşen mülteci akınından Almanya'nın da nasibini almış olmasıdır. Özellikle Türklerin bulunduğu bölgelerdeki Müslüman nüfusun artması onları daha çok negatif yönde etkilemiştir. 11 Eylül olayları ve son yıllarda gerçekleşen bu mülteci akını Türklerin ötekileşmeyi daha çok hissetmelerine sebep olmuştur. Dolayısıyla etnik ve özellikle de dini sembollerin görünür bir şekilde artması Türklerin ötekileşmesini tetiklemektedir. Böylece Müslüman mülteciler, Almanya'daki Müslüman nüfusun görünürlüğüne artırmış Türkleri de çift taraflı bir ötekileşmeye itmiştir. Çünkü onlar farklılıklar çoğaldıkça yabancı düşmanlığının da arttığını birebir yaşamlarında görmektedirler. Dini sembolize eden kıyafetlerin daha çok kadınlar üzerinde tezahür etmesi onların bu tür bir dışlanmaya daha fazla maruz kalmalarına neden olmuştur. Tüm bunlara göre halk ve devlet tarafından gerçek bir kabullenme ile azınlık grupların içselleştirmesi gerçekleşmedikçe Almanya ve Batı Dünyası bu tür sorunlar ile uğraşmaya devam edecektir.

Artık Türklerin geçici olarak bulunmadığının tam olarak anlaşılması ve ayrımcılığın olmadığı bir uyum sürecinin izlenmesi gerekir. Bu da ancak Türklerin uyumu kolaylaştırıcı bir profil çizmesinin yanında halk ve toplumun birlikte hareket ederek özellikle pratik hayattaki ötekileşme ile mücadelesine bağlı olacaktır. Dolayısıyla Türklerin; yerli halkın sahip olduğu birtakım haklara kavuşması, kimliklerini korumuş ve dışlanmışlıktan uzak bir biçimde yaşam sürmeleri buldukları ülkeye ve topluma da fayda sağlayacaktır. Nitekim kimliklerinden vazgeçmiş veya ödün vermiş azınlık bireylerin ya da grupların topluma olan uyumları problem olmaya devam edeceği gibi marjinalliklerinin de aynı zamanda artacağı yapılan çalışmalarda ortaya konulmuştur. Ayrıca Türkler entegrasyona olan inançlarını kaybetmeyerek geniş perspektiften olayları yorumlamalı ve bu şekilde geleceği okumalıdır. Aksi takdirde yabancı problemini aşamamış bir toplumla uyum ve ötekileşme gibi birçok sorunla uğraşan azınlıkların meydana getirdiği bir birlikliğin ötesine geçilemeyecektir.

Kaynakça

- Abadan-unat, N. (2017). *Bitmeyen Göç / Konuk İşçilikten Ulus-Ötesi Yurttaşlığa*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Akıncı, M. A. (2014). Fransa'daki Türk Göçmenlerinin Etnik ve Dinî Kimlik Algıları. *Bilgi*, (70), 29–58.
- Aksoy, E. (2010). Almanya'da Yaşayan Üçüncü Kuşak Türk Öğrencilerin Kimlik Algılamaları ve Buna Bağlı Olarak Karşılaştıkları Ayrımcılık Sorunları. *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları*, 12(12), 7–38.
- Arıcan, M. ve Bulut, R. (2020). Avrupa'da Yaşayan Türkler'de Dini Kimlik ve Aidiyet Algısı: Sandıklı Örneği. *Uluslararası Beşeri ve Sosyal Bilimler İnceleme Dergisi*, 4(1), 66–80.
- Aslan, A. (2018). *Çokkültürlülük ve entegrasyon tartışmaları bağlamında üçüncü kuşağın kimlik algısı ve din Köln örneği*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Atun, Y. (2018). Almanya'da Uyum Entegrasyon Çalışmaları ve KKTC Örneği. III. *Uluslararası Türk-Alman İlişkileri Konferansı* içinde (s. 3). Würzburg: Selçuk Üniversitesi, Akdeniz Üniversitesi, Türk Tarih Kurumu, Würzburg Universität.
- Aumüller, J. (2009). *Assimilation: Kontroversen um ein migrationspolitisches Konzept*. Bielefeld: Transcript Verlag. https://books.google.de/books?hl=tr&lr=&id=kJ5LCgAAQBAJ&oi=fnd&pg=PP1&dq=Assimilation:+Kontroversen+um+ein+migrationspolitisches+Konzept&ots=z5GISpEApX&sig=7Mmxgdp3L74loSRr5Wf1wNRAJ9s&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false adresinden erişildi.
- Bauman, Z. (2016). *Moderne und Ambivalenz*. (Çev. Martin Suhr). Hamburg: Hamburger Edition.
- Buehler, A. F. (2011). Islamophobia: A Projection of the West's Dark Side. *Islam and Civilisational Renewal*, 2(4), 648–650.

- Castles, S. ve Miller, M. J. (1998). *The Age of Migration International Population Movements in the Modern World* (2. bs.). London: Macmillan Education UK.
- Ceceli, K. (2012). *Çokkültürcülük Politikalarından Entegrasyon Politikalarına Geçiş: Hollanda'daki Türkiye Kökenli Göçmenler Üzerine Bir İnceleme*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Çelik, C. (2008). Almanya'da Türkler: Sürekli Yabancılık, Kültürel Çatışma ve Din. *Milel ve Nihal*, 5(3), 105–142.
- Çetinkaya, B. A. (2016). Dinsel Sömürgeciliğin Entelektüel Kaynağı Olarak Oryantalizm. *Günümüz İslam Dünyasında Meseleler ve Çözüm Yolları* içinde (ss. 176–216). İstanbul: ŞenYıldız Yayıncılık.
- Çil, Ş. A. ve Küçükcan, T. (2011). *Avrupa'da Yaşayan Türkler Yaz Tatili Döneminde Türkiye'ye Gelen Türkler Örneği Saba Araştırması*. Ankara.
- Çötök, N. A. (2010). *Çok Kültürlülük, Kültürlerarasılık ve Entegrasyon Tartışmaları Bağlamında Alman Eğitiminde Türk Öğrenciler: Bremen Örneği*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Demir, S. A. (2010). *Türk Göçmen Ailelerinde Boşanma (Almanya Örneği)*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Demirkol, E. (2019). *"Kosova'nın Priştine Şehrinde Yaşayan Türklerin Etnik ve Dini Kimlik Algısı ve Aidiyet Bilinci"*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Bolu: İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Deniz, T. (2014). *Yükselen İslamofobi'nin Avrupa kimliğine etkisi*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Edirne: Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Destatis. (2019). *Bevölkerung und Erwerbstätigkeit Ausländische Bevölkerung Ergebnisse des Ausländerzentralregisters*. Statistisches Bundesamt.
- Fekete, L. (2008). Anti-Muslim Racism and the European Security State. *Race & Class*, 46(1), 4.
- Gezgin, M. F. (1991). İşgücü Göçü Teorileri. *Sosyoloji Konferansları*, 31(23), 31–50.
- Göker, G. (2013). *Göç, Kimlik, Aidiyet: Kültürlerarası İletişim Açısından İsveçli Türkler*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Gökmen, H. (2010). *Avrupa'da Müslümanlar ve İslamofobi (Hollanda Örneği)*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Kahramanmaraş: Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Güllü, İ. (2003). *Almanya'daki üçüncü kuşak Türk gençlerinin dini tutum ve davranışları -Köln örneği-*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Kayseri: Erciyes Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Habermas, J. (2012). *"Öteki" Olmak, Öteki'yle Yaşamak Siyaset Kuramı Yazıları*. (B. Tut, Ed.) (6. bs.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Hıdır, Ö. (2017). İslamofobi-Irkçılık-"Kültürel Irkçılık" İlişkisi. *Ombudsman*

- Akademik*, (7), 23–49.
- Kirman, M. A. ve Erkan, E. (2018). İslamofobi Üzerine Söyleşi. *İlahiyat Akademi Dergisi*, 197–202.
- Koç, M. (2018). Diasporik Yaşamın Psiko-Anatomisi–IV: Müslüman-Türk Göçmenlerin Kimlik-Anomi-Sosyal Dışlanma Biçimlenmeleri Üzerine Nitel Bir Çalışma. *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, 3(2), 295–348.
- Lippmann, W. (2009). *Public Opinion*. (M. Curtis, Ed.). London: Transaction Publishers.
- Marshall, G. (1999). *Sosyoloji Sözlüğü*. (Çev. Osman Akınhay ve Derya Kömürçü), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- McGarty, C., Yzerbyt, V. Y. ve Spears, R. (2002). *Stereotypes as Explanations: The Formation of Meaningful Beliefs about Social Groups*. Cambridge University Press.
- Nuruan, M., Güneş, T., Beder Şen, R., Güneş, S., Kalaycı, A. R. ve Kaplan, M. (2005). *Federal Almanya’da Yaşayan Türklerin Aile Yapısı ve Sorunları Araştırması*. Ankara: Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü.
- Ogan, P. (2015). *Berlin’de Yaşayan Üçüncü Kuşak Türklerin Türkiye ile Bağları ve Kültürel Aktarım Süreçleri*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Oruçlu, A. (1999). Müslüman Kökenli Göçmenler ve Avrupa: Bugün ve Gelecek Üzerine. *Mehir*, (4), 101–118.
- Özmen, N. (2010). *Danimarka Türk Toplumunun Sosyal Entegrasyonu ve Din*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Özmen, N. (2011). Göçün 50. yılında entegrasyon özmen ve din ilişkisinin dönüşen parametreleri: Almanya’da Türkler. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 4(19), 395–412.
- Peek, L. (2005). Becoming Muslim" The Development of a Religious Identity. *Sociology of Religion*, 66(3), 215–242.
- Perruchoud, R. ve Redpath - Cross, J. (2013). *Göç Terimleri Sözlüğü*. (R. Perruchoud ve J. Redpath - Cross, Ed.) *Uluslararası Göç Örgütü* (2. bs.). Uluslararası Göç Örgütü (IOM), Türkçe Baskı.
- Şahin, B. (2008). Almanya’daki Türk Göçmenlerin Sosyal Entegrasyonunun Kuşaklararası Karşılaştırması: Kimlik ve Ait Hissetme. *Hacettepe Üniversitesi Türkiye Araştırmaları (HÜTAD)*, (8), 227–252.
- Şahin, B. (2010). Almanya’daki Türk Göçmenlerin Sosyal Entegrasyonunun Kuşaklar Arası Karşılaştırması: Kültürleşme. *Bilgi Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, (55), 103–134.
- Sakın, B. (2018). Almanya Türklerinin Dil Tutumları Üzerine Toplumdilbilimsel Bir Araştırma. *Curr Res Soc Sci*, 4(1), 1–17.
- Statistik.Hessen. (2019). Haushalte, Familien und Wohnen. 21 Nisan 2021 tarihinde <https://statistik.hessen.de/zahlen-fakten/bevoelkerungsgebiet-haushalte-familien/haushalte-familien/tabellen> adresinden erişildi.

- Statistische Berichte. (2018). *Ausländische Bevölkerung in Hessen am 31. Dezember 2017*.
- Subaşı, N. (2003). *Öteki Türkiye'de Din ve Modernleşme*. Ankara: Vadi Yayınları.
- TDK. (2020). Türk Dil Kurumu Sözlükleri. *Türk Dil Kurumu*. 14 Şubat 2020 tarihinde <https://sozluk.gov.tr/> adresinden erişildi.
- Teşkilatı, D. P. (1973). *Üçüncü Beş Yıllık Kalkınma Planı (1973-1977). Elektronik*.
- Trust, T. R. (1997). *Islamophobia – A Challenge for Us All Report of The Runnymede Trust Commission on British Muslim and Islamophobia*. London.
- Tuna, O. (2011). İşçilerimizin Yurda Dönüş Meseleleri. *Sosyal Siyaset Konferansları Dergisi*, (19), 351–372.
- Ünver, O. C. (2003). Almanya'ya Türk İşgücü Göçü - Geçmişten Geleceğe Sorunlar, İmkanlar ve Fırsatlar. *Sosyal Siyaset Konferansları Dergisi*, (45), 177–225.
- Yazgan, P. (2010). *Danimarka'daki Türkiye Kökenli Göçmenlerin Aidiyet ve Kimlikleri*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Yeşildağ, E. (2008). *Avrupa'da Yaşayan Türklerin Aile Yapıları ve Entegrasyon (Uyum) Sorunları (Avusturya Örneği)*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Afyonkarahisar: Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- YİH. (2018). *YİH 2018 Yılı Raporu*. Ankara.
- Yıldız, F. (2009). *Avrupa Türklerinde Kimlik Sorunu Olarak Çifte Aidiyet: Hollanda Örneği*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Yükleyen, A. ve Yurdakul, G. (2011). Islamic Activism and Immigrant Integration: Turkish Organizations in Germany. *Immigrants & Minorities*, 29(1), 64–85.
- Yurdakul, A. ve Çaha, Ö. (2018). Almanya'da Yaşayan Üçüncü Nesil Türkiye Kökenlilerde Kimlik Algısı. *Yönetim, Ekonomi, Edebiyat, İslami ve Politik Bilimler Dergisi*, 3(1), 140–162.

Muhammed Özdemir

BÖLÜM 5

LİSE GENÇLİĞİNDE DİNİ SOSYALLEŞME

Ebru ELER ÇAY*

Giriş

Sosyoloji bir toplum bilimi olarak bireyin çalışma ve gelişme özellikleri ile diğer canlılardan ayrıldığını kanıtlayan bilim dalıdır. İnsanların diğer canlılardan ayrılması ve toplumsal bir yaşam tarzına sahip olması tabii ki kişinin ait olduğu toplumun değer yargıları, inançları, bilgileri, davranışları ve sonuçta dünyaya dair bir bakış açısı kazanmasını sağlar.

Kişi toplumda öğrendiği bilgileri hayatına uygulayarak yaşadığı toplumun kurallarına uygun hareket etmiş olacaktır. Fakat gelişen dünya düzeninde ve özellikle de teknolojik ilerlemelerle “toplum – birey” arasında önemli çatışmalar yaşanmaya başlamıştır. Artık her türlü bilgiyi kolayca elde edebilen birey bu kolaylığın bir sonucu olarak farklı toplumların inanç, kültür, bilgi, yaşayış ve değer yargılarına da aynı derecede yakındır ve bu yakınlık çoğu zaman bireyin diğer toplumların inanç, kültür, bilgi, yaşayış ve değer yargılarından etkilenerek ait olduğu toplumun çizgilerinin dışına çıkmasıyla da “birey-toplum” çatışması devam eder.

Bireyin sosyalleşme sürecine başladığı ilk topluluk ailedir. Dolayısıyla çatışmalarında başlangıç merkezi çoğunlukla aile olup ailenin dini inançları, eğitim durumları ve sosyo-ekonomik durumları gibi faktörler çatışmanın büyüklüğünü belirlemektedir. Eğer aile çocuğun dış dünyaya sorunsuz bir şekilde açılmasını sağlayacak donanıma sahipse ve bunu çocuğuna aktarabilmiş ise çocuk karşılaştığı yeni inançları o denli daha iyi irdeler ve analiz ederek, kendi aile ve toplum inançları ile benzerlik ve ayrışmalarını belirleyerek kendinden ve inançlarından daha emin bir birey olarak toplumdaki yerini alır.

Ayrıca değişen ve sürekli gelişen yaşam biçimlerinde her toplumun kendi dini inanışını ve bu inanışla ilişkilendirdiği veya ilişkilendirmediği yaşam tarzını gözlemleyip sosyalleşmenin önemli bir öğesi olan öğrenme ile de inanç ve düşünce dünyasının ve dini şahsiyetinin nasıl değiştiğine ve geliştiğine yani

* Yüksek Lisans Mezunu, Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı (Din Sosyoloji). Samsun İl Millî Eğitim Müdürlüğü, Öğretmen. E-posta: elerebru@gmail.com

dini sosyalleşmenin bireyde nasıl gerçekleştiğine dair incelemeler merak konusudur.

Her birey doğası gereği dine ve inançlara karşı bir eğilim içerisindedir. Bu eğilim sosyal çevrenin etkisiyle zamanla gelişebildiği gibi tükenebilmektedir de. Çocukluk dönemlerinde ailelerin bilgi birikimleri doğrultusunda çoğunlukla öğüt ve telkinlerle başlayan dini inanış, gençlik ve ergenlik dönemlerinde çoğunlukla özenme ve taklit etme üzerine kurulmuştur.

Bu çalışmanın temel amacı, Güneydoğu Anadolu Bölgesinin hızla gelişen ili olan Batman il merkezindeki lise gençlerinin dini sosyalleşmelerinde etkili olan kanalların araştırılmasıdır. Böylece özelde Batman'daki lise gençlerinin, genel anlamda ise Güneydoğu Anadolu Bölgesindeki gençlerin dini sosyalleşmeleri ile ilgili verilerin elde edilmesi amaçlanmaktadır.

Araştırmamızın örneklemini Batman il merkezinde bulunan lise gençleri oluşturmaktadır. Batman il merkezinde, Anadolu Lisesi türünde 20, Anadolu Meslek Lisesi türünde 10, Fen Lisesi türünde 1, Sosyal Bilimler Lisesi türünde 1, Anadolu İmam Hatip Lisesi türünde 4, Proje Anadolu İmam Hatip Lisesi türünde 2 ve Spor Lisesi türünde 1 okul olmak üzere toplam 39 lise bulunmaktadır (Batman MEM, 2019).

Araştırmanın örneklemini belirlerken her okul türünden 1 okul, her sınıf seviyesinden de A şubelerinde bulunan öğrencilerin dahil olacağı şekilde basit tesadüfi örnekleme yöntemi kullanılmıştır. Buna göre örneklemini, Batman'da bulunan 39 tane lisedeki 28532 öğrenci arasından 8 lise türünde toplamda 731 öğrenci oluşturmaktadır.¹

Araştırmamızın kavramsal içeriğini oluşturan kısımlarla ilgili verilere literatür taraması yapılarak ulaşılmıştır. Saha çalışması kısmında ise nicel araştırma tekniğiyle veriler toplanmıştır. Bu kapsamda veri toplama aracı olarak Yakup oştu'nun geliştirmiş olduğu "*Dini Yönelim Ölçeği*" kullanılmıştır

¹ Örneklemini; Anadolu Lisesi türünde Batman Ziya Gökalp Anadolu Lisesinde bulunan 730 öğrenciden 9-A, 10-A, 11-A ve 12-A sınıflarında kayıtlı bulunan ve anketimizin yapıldığı gün okula gelen 106 öğrenci, nitelikli Anadolu Lisesi türünde Batman Anadolu Lisesinde 718 öğrenciden 9-A, 10-A, 11-A ve 12-A şubelerinde kayıtlı bulunan ve anketin yapıldığı gün okula gelen 108 öğrenci, Batman Fen Lisesinde bulunan 503 öğrenciden 9-A, 10-A, 11-A sınıflarında bulunan, anketin yapıldığı gün okula gelen ve ankete katılmayı kabul eden 54 öğrenci, Batman Sosyal Bilimler Lisesinde bulunan 476 öğrenciden 9-A, 10-A, 11-A, 12-A şubelerinde kayıtlı bulunan ve anketin yapıldığı gün okula gelen 89 öğrenci, Proje Anadolu İmam Hatip Lisesi türünde Batman T.P Fatma Zehra Kız Anadolu İmam Hatip Lisesinde bulunan 609 öğrenciden 9-A, 10-A, 11-A, 12-A sınıflarında bulunan ve anketin yapıldığı gün okula gelen 93 öğrenci, Anadolu İmam Hatip Lisesi türünde Batman Ahmedi Hani Anadolu İmam Hatip Lisesinde bulunan 511 öğrenciden 9-A, 10-A, 11-A, 12-A şubelerinde bulunan ve anketin yapıldığı gün okula gelen 83 öğrenci, Anadolu Meslek Lisesi türünde Batman Piri Reis Mesleki ve Teknik Anadolu Lisesinde bulunan 771 öğrenciden 9-A, 10-A, 11-A, 12-A şubelerinde bulunan ve anketin yapıldığı gün okula gelen 109 öğrenci ve son olarak da Batman Spor Lisesinde bulunan 207 öğrenciden 9-A, 10-A, 11-A, 12-A sınıflarında bulunan ve anketin yapıldığı gün okula gelen 89 öğrenciden oluşmaktadır.

(Çoştu, 2009a). Çoştu'nun geliştirip Samsun ili örnekleminde kullandığı ölçeğin güvenilirlik kat sayısı $\alpha=0,87$ (Cronbach's Alpha Değeri) ile yüksek güvenilirlik derecesine sahip bir ölçektir. Bizim örnekleme uyguladıktan sonra bulduğumuz değer ise $\alpha=0,80$ 'dir. Yani ölçeğin güvenilirliği Batman örnekleminde de yüksek çıkmıştır.

Veri toplama araçları, katılımcılara 2019 yılı Ocak ve Şubat aylarında uygulanmıştır. Veriler değerlendirilmeden önce verilerin normal dağılım gösterip göstermediği araştırılmış; bu kapsamda, verilerin basıklık (kurtosis) ve çarpıklık (skewness) değerlerine bakılmıştır. Verilerin -1 ile +1 değerleri arasında dağıldığı görülmüştür. Verilerin normal dağıldığı sonucundan hareketle, verilerin karşılaştırılmasında "ortalama değer" in kullanılmasına karar verilmiştir. Elde edilen verilerin istatistiksel analizi, T testi (Independent-Samples T Test), tek yönlü varyans analizi (Analysis of Variance, ONE-WAY-ANOVA), Tukey HSD (Post Hoc Multiple Comparisons) testleriyle yapılmıştır. İstatistiksel testlerin anlamlılık düzeyi için $p<0,05$ değeri kabul edilmiştir.

Sosyalleşme Süreci

Kişinin içinde bulunduğu topluma katılmasını sağlayan sürece sosyalleşme denir. Daha geniş anlamıyla sosyalleşme, ferdin içinde yaşamak durumunda olduğu grubun, toplumun, kültürün ve medeniyetin inançları, bilgileri, değerleri, modelleri ve sembolleri gibi o gruba, topluma, kültüre ve medeniyete mahsus, duyuş, düşünüş, yapış ve inanış biçimleri kazanması sürecidir (Akyüz ve Çapcıoğlu, 2012).

Sosyalleşme, ilişkilerde "biz" duygusunun oluşması, beraber hareket etme isteğinin ve kapasitesinin gelişmesi anlamına gelmektedir (Ross, 1919). Bireyin içinde yaşadığı toplumun hayat biçimleriyle uyumlu hale gelmesi ve toplumun kültürel öğelerini öğrenmesidir. Başka bir ifadeyle, bireyin doğumuyla başlayıp sahip olduğu yetenekleri sosyal yaşam içerisinde ortaya çıkarması ve geliştirme sürecidir, sosyalleşme (Kızılçelik ve Erjem, 1994).

Gecas (2000) sosyalleşmeyi, bir bireyin kendi grubunun normları, değerleri, inanışları, tutumları ve dil karakteristiklerini edindiği etkileşim süreci olarak değerlendirir. Bu edinim sürecinde bireyin benliği ve kişiliği oluşur ve şekillenir. Bu nedenle sosyalleşme, sosyal yaşamda iki önemli soruna işaret eder: Bir nesilden diğer nesle toplumsal devamlılık ve bireylerin sosyal gelişimi. Bu çerçevede, sosyoloji içerisinde sosyalleşmeye yönelik iki temel yaklaşım söz konusudur: İlki sosyalleşme öncelikli olarak sosyal rollerin öğrenilmesidir. İkincisi ise -daha yaygın olan görüş- ise sosyalleşme, benliği oluşum sürecidir. Samimi ve karşılıklı ilişkiler bağlamı içerisinde benlik ve kimliğin gelişimi sosyalleşmenin çekirdeğini oluşturmaktadır (Bucuka, 2017).

Sosyalleşme geçmiş ve günümüzdeki bütün toplumlarda her zaman süregelen bir süreçtir. Bir toplum kültürünü ve değerlerini koruyabilmek ve geliştirebilmek için sosyalleşme sürecini önemsemek zorundadır.

Sosyalleşme, ilkel toplumlardan bugüne modern toplumlara değin insanın varoluşuyla birlikte evrensel niteliğe sahiptir. Bütün toplumlar kendi sürekliliklerini sağlamak için sosyalleşme sürecini dikkate almak zorundadırlar. Bireyler, diğere bireylerle etkileşime geçerek onların kendileri için neler düşündüğünü, ayna benlik vasıtasıyla algılar ve kendi benliklerini oluşturur. Bireyler, toplumla olan ilişkileri esnasında ait oldukları grupların kurallarını, değerlerini, kendilerine özgü dillerini edinirken aynı zamanda kişiliklerini de biçimlendirirler (Çoştu, 2009b).

En kısa şekliyle “kültürün insandan insana geçişi” şeklinde tanımlanan sosyalleşme, toplumun norm, değer ve inançlarının üyelerine aktarıldığı bir öğrenme ve nakletme mekanizmasıdır (Dönmezer, 1999, s.121-122). Sosyalleşme, “ferdin içinde yaşadığı grubun, toplumun, kültürün ve medeniyetin inançları, bilgileri, değerleri, modelleri ve sembolleri gibi o gruba, topluma, kültüre ve medeniyete mahsus duyuş, düşünüş, yapış ve inanış biçimlerini alması ve kendi tipinde 'özdeşleştirmek' suretiyle şahsiyetine mal etmesi ve böylece çevresine uyum sağlama sürecidir” (Günay, 1981, s.195).

“Sosyalleşme” kavramını anlamak, aynı zamanda bireyin içinde yaşadığı hayatta, “beşikten mezara” diye tabir edilebilecek bir “sosyal kuşatılmışlık ağının” içinde, aktif ya da pasif, istemli ya da istemsiz bir şekilde maruz kaldığı bütün olgu, olay, anlam ve değerler sağanağının ve işleyen sosyal süreçlerin farkına varması açısından önemlidir (Özdemir, 2018, s.76).

Dini Sosyalleşme Süreci

Dini sosyalleşme, kişinin, toplumun dini kültür unsurları, değerleri, sembolleri ve modellerini alarak kendi şahsiyetine mal etmesi ve böylece dini kişiliğın oluşmasından ibaret bulunan bir süreçtir (Akyüz-Çapcıoğlu, 2012).

Dini sosyalleşme, “her bir dinin ya da dinî geleneğın kendine özgü inanç, öğreti ve kuralları gözetiminde, kişinin nasıl bir dinî tutum geliştirmesi gerektiğinin öğretilmesi ve bunun sonucunda da kişinin içinde bulunduğu toplumun dinî alışkanlıklarına ve beklentilerine uygun davranışlar göstermesi sürecidir” (Çoştu, 2011, s.38-39). Çoştu dini sosyalleşme sürecini 3 aşamalı olarak ele almaktadır:

- Her bir dinin ya da dini geleneğın kendine özgü inanç, öğreti ve kuralları bulunmaktadır ve bu doğrultuda da dini sosyalleşme deneyimi farklılaşmaktadır.
- Dini sosyalleşme, bir öğrenme/öğretme sürecidir.
- Dini sosyalleşme sonucunda, kişinin içinde bulunduğu toplumun alışkanlıklarına ve beklentilerine uygun davranışlar göstermesi hedeflenmektedir (Çoştu, 2011, s.38-39).

Dini sosyalleşme, bireyin, sosyo-dini bir bağlam içinde toplumun dini normlarını, inanç ve uygulamalarını öğrenmesi ve özümsemesi süreci olarak

tanımlanabilir. Çocuk dünyaya geldiğinde sosyalleşme sürecinde sosyal kişiliğini oluştururken, buna paralel olarak dinsel kimliği de oluşmaya başlar. Çocuk dünyaya dini, ahlaki değerlerle birlikte gelmez. Toplum bu ve benzeri değerleri ona verir. Toplumsal çevre de onun bireye sunduğu modellerin kişinin dindarlığının oluşumuna etkisi büyüktür (Zeyrek, 2016, s.76).

Dini sosyalleşme, kişinin içinde yaşayıp, kültürünü paylaştığı toplumun bütün yönleri ile dini inanç, norm ve pratiklerini içselleştirmesi olarak anlaşılabilir. Dini sosyalleşme sürecinde birey toplumun dinsel kültürünü kazanır, bu kültürü kişiliği ile bütünleştirir ve böylece dini hayatında toplumsal çevreye uyum sağlar. Sosyalizasyonun kültürel boyutları içinde, insanlar doğrudan veya dolaylı bir şekilde kendi kültürlerinin dini tecrübe senaryolarını öğrenirler. Bu dinsel senaryolar ve oluşan dinsel atmosfer, nihayetinde öz ve biçim açısından, bir bakıma insanların uyması gereken dini tecrübe modelleri olarak kendisini kabul ettirir (Zuckerman, 2006, s.99).

Dini Sosyalleşme Sürecinde Etkili Olan Faktörler

Aile: Birey ilk sosyal ilişkilerini aile içinde gerçekleştirir. Dini bilgi, tutum ve davranışlarla da ilk kez aile içindeki anne, baba, kardeş gibi kişilerle olan etkileşimi sonucu karşılaşır. Bu nedenle aile, dini değerlerin, pratiklerin ve tercihlerin bireylere aktarıldığı en önemli kurumdur. Aile bireyin karar vermesi gereken birçok konuda, doğru olanı bulmaya çalışmasında en büyük destekçisidir. Aile bireyin dini tercihi ve dini seçimi üzerinde önemli etkisiyle birincil toplumsallaştırıcı küme içerisinde yer almaktadır (Sherkat, 2003, s.162).

Eğitim: Eğitimin sosyalleşme içinde etkin bir yeri vardır. Eğitim, kişiliğin gelişmesini sağlar ve onu yetişkin yaşamına hazırlayan, gerekli bilgi, beceri ve davranışlar elde etmesine katkı sağlar (Çoştu, 2011).

Toplumsal Çevre: Sosyalleşme, bireyin içinde bulunduğu belli bir sosyal çevrede gerçekleşen bir olgudur. Çevrenin etkisi ki bu sosyal bir etki olarak tanımlanmaktadır, bireyin tutum ve davranışlarının şekillenmesinde önemli bir rol oynar. Birey, toplumun en küçük ürünü olan aileden başlayarak tüm toplumsal unsurlar tarafından çevrelenmiş durumdadır (Çoştu, 2011, s.59).

Kitle İletişim Araçları: Teknolojinin gelişmesi ve ilerlemesi insanları ve toplumları doğrudan etkilemektedir. Dolayısıyla toplumların sosyal yapılarında da bu gelişmelere paralel olarak değişimlerin ve farklılaşmaların gözlenmesi kaçınılmaz hale gelmektedir. En yaygın kitle iletişim araçları olan televizyon, internet ve sosyal medya bireylerin yaşayış tarzını etkilemede ve bazen belirlemede oldukça güçlü ve bir o kadar da hızlı araçlardır. Yakın geçmişe kadar en etkili kitle iletişim aracı televizyonlar olsa da telefonlar ve internet aracılığıyla hayatımızın neredeyse vazgeçilmez bir parçası haline gelen sosyal medya ağları binlerce insan ile aynı anda iletişime geçmemize olanak sağlamaktadır. Kitle iletişim araçları, kullanım yoğunluğu gibi birçok parametreye

bağlı olarak bireye etki etmektedir. Hiç kuşkusuz bu bağlamda bu araçların etkileri en çok çocuklar ve lise gençleri üzerinde gözlemlenmektedir.

Dini Sosyalleşme Safhaları

Dini sosyalleşmenin üç safhada gerçekleştiği ifade edilir: Birinci safha, çocuğun kendi varlığının şuuruna varmasıdır. Çocukluk dönemindeki sosyalleşme aile içerisinde gerçekleşir. Aile, ocuğa güvenli bir ortam sağlamazsa, ileriki dönemde sosyalleşme problemleriyle birlikte psikolojik bozukluklar baş gösterebilir. Sosyal uyum, öz güven duygusu ve kısaca kişiliğin temelleri bu dönemde atılır. İkinci safha, kültürel donanım safhasıdır. Bu dönemde ocuk, ailenin sahip olduğu kültürü tanımaya başlar. Aile ile ocuk arasında karşılıklı etkileşim başlamıştır. Kültürel değerlerin ana unsurları olan; din, töre, gelenek, zihniyet kalıpları ve estetik anlayış ikinci safha sosyalleşme fenomenleridir. Dil ise bütün sosyalleştirici unsurların taşıyıcısı konumdadır. Üçüncü safha ise, ferdin yetişkinler dünyasına girdiği devredir. Sosyo-kültürel değerler kişiliğin bir parçası durumuna gelmiştir. Artık aile, oyun ve arkadaş grupları yerini, sosyal kurumlara, meslek arkadaşlıklarına ve sivil örgütlerde rol sahibi olmaya bırakmıştır (Akyüz, 1991, s.215-220).

Çocukluk ve Dini Sosyalleşme:

Çocukluk dönemi, bebeklik 0-2 yaş, ilk çocukluk 2-6 yaş, son çocukluk ise kızlar için 6-11 yaş, erkekler için ise 6-13 yaş olarak 3'e ayrılır (Peker, 2013, s.165). İlk ocukluk devresi Peker'e göre taklit devresidir. ocuk bu devrede yakınlarının her türlü hareketini bilinçsiz olarak taklide ve tekrara başlar. Aile fertlerinde gördüğü ibadetlere, dini motifli her türlü davranışlara, içten gelen duygularla yönelir, onların dini yaşantılarından örnek alarak kendi de aynı davranışları uygulamak ister. Kaynağını sevileni taklit etme psikolojisinden alan bu eğilim, çocuğun dini hayatının oluşmasında oldukça önemlidir. Son ocukluk döneminde ise din duygusunun şekillenmesinde, dini davranışların belirlenmesinde çocuğa yakınlarının ve çevresindeki kişilerin dini tutum ve davranışlarının etkisi büyüktür. Bu dönemde, çocuğun dini gelişimine etki eden faktörler önem sırasına göre aile, okul ve çocuğun kişisel düşüncesinin gelişmiş olmasıdır (Peker, 2013, s.167-169).

Gençlik/Ergenlik ve Dini Sosyalleşme:

Ergenlik dönemi, ilk ergenlik ve son ergenlik diye ikiye ayrılır. Peker, ilk ergenlik dönemini kızlar için 11-15 yaş, erkekler için ise 13-17 yaş arası, son ergenlik döneminin ise kızlar içinde erkekler için de 21 yaşına kadar sürdüğünü ifade eder (Peker, 2013, s.165).

Gençlik/ergenlik dönemi, bireyin çocukluktan yetişkinliğe geçiş dönemi olması sebebiyle diğer gelişim dönemlerine göre farklı niteliğe sahiptir. Bu dönem, ergenin gelecek kimliğiyle ilgili baskıların yaşandığı dönemdir. Genç/ergen, bilinçli olarak kendini gerçekleştirmeye ve değiştirmeye çalışır.

Bu nedenle, ergenler, kendi sosyalleşme biçimleri üzerinde çocukluğa oranla daha fazla söz sahibidirler (Çoştu, 2011, s.104).

Yetişkinlik ve Dini Sosyalleşme:

Yetişkinlik dönemi; yetişkinlik, orta yaş ve yaşlılık olmak üzere 3 devreden oluşmaktadır. 21-40 yaş arası yetişkinlik, 40-60 yaş arası orta yaş ve 60 üzeri ise yaşlılık olarak ifade edilir (Peker, 2013, s.165). Yetişkinlik dönemi de çocukluk ve ergenlik dönemi gibi kendine özgü karakteristik özellikler barındırmaktadır. Yetişkin bir bireyde fizyolojik özelliklerden daha çok sosyolojik, psikolojik ve toplumsal bazı davranış veya hazır bulunuşlukların var olması beklenmektedir. Örneğin olgunluk, kişilik oluşumu ve benlik, uygun davranma ve sorumluluk alma gibi bazı özellikler yetişkinlik tanımının da farklılaşması veya çeşitliliğinin bir sebebidir.

Lise Gençliğinde Dini Yönelim

Bu kısımda, araştırmamıza katılan katılımcıların dini sosyalleşme sürecinde; aile (anne, baba,kardeş, büyük anne-baba, yakın akraba), eğitim (okullardaki din dersleri, dini grup/tarikat/cemaat, resmi dini kurumlar), toplumsal çevre (okul arkadaşı, mahalle arkadaşı, komşular, okullardaki din dersi öğretmenleri, din görevlileri, çevredeki dindar insanlar) ve kitle iletişim araçları (televizyon, radyo, gazete, kitap/dergi, internet) gibi etmelere hangisinden ne oranda etkilendiği elde edilen veriler üzerinden betimsel olarak analiz edilmiştir

Cinsiyet ve Gençlerde Dini Yönelim İlişkisi: Kadın ve erkek arasındaki fizyolojik yapılarının farklılığı da birçok alanda farklı sonuçlar vermektedir. Erkeklerin atak, baskın, saldırgan; kadınların ise nazik, itaatkâr, hassas, merhametli yapılarıyla toplumsallaştıkları, bu süreçte edindikleri kişilik özelliklerine uygun tutum ve davranışlara sahip oldukları ve sözü geçen cinsiyet-kişilik özellikleri ile dindarlık arasında güçlü bir ilişkinin olduğu ifade edilmektedir (Günay, 1981). Kadınların erkeklere göre dine daha fazla eğilimli olduğu kabul edilmekle birlikte bu farklılıklara ilişkin yapılan açıklamalar konusunda yine de bir anlaşma bulunmamaktadır (Hökelekli, 1993, s.93). Erkeklerin dini ritüellere ve ibadetlere daha az katıldıklarını, dini inançlarını daha sınırlı bir şekilde ifade ettiklerini ve gündelik hayatlarıyla nadiren ilişkilendirdiklerini, kendilerini “dindar” olarak tanımlama düzeylerinin kadınlara göre oldukça düşük olduğunu da ifade edilmektedir (Günay, 1981).

Cinsiyete göre Batman’daki lise gençlerinin dini yönelimlerinin belirlenebilmesi için yapılan T-testi sonuçları aşağıda Tablo 1’de verilmiştir.

Cinsiyet	N	X	S	F	p
Kadın	361	1,67	0,74	0,144	0,70
Erkek	370	1,65	0,79		

Tabloda da grldğ üzere, cinsiyete göre erkekler ($X=1.67$) ile kadınlar ($X=1.65$) arasında dini yönelim puan ortalamalarında ($p=0,70$, $p>0.05$) anlamlı bir farklılaşma tespit edilememiştir. Kadınların erkeklere göre dine daha fazla eğilimli olduğu kabul edilmekle birlikte bu farklılıklara ilişkin yapılan açıklamalar konusunda yine de bir anlaşma bulunmamaktadır (Hkeleklı, 2013).

Yaş ve Gençlerde Dini Yönelim İlişkisi: Bir dünya görüşü geliştirme, kendine yön verecek değerleri araştırma, hayatın anlamı ve kendisinin yeri ve rolü konusunda tatmin edici cevaplar bulma gibi arayış ve yönelişler gençlik döneminin kendine has davranış özelliklerindedir (Hkeleklı, 2013). Ergenlik dönemi dini gelişiminin ikinci aşamasında genç geleneksel kabullerine olduğu kadar yenilerine karşı da tenkitçi bir tutum geliştirir. Teslimiyetçi anlayışını neredeyse tümüyle terk eder. O artık tüm dünyasını soru süzgecinden geçirmekle meşgldr. Doğal olarak dini kabulleri de bu yeni eğiliminden büyük ölçüde etkilenir. Aslında şüphelerinin ardında reddetme niyetinden çok, hakikate ulaşma arzu ve ihtiyaı yatar. şiddetle duyduğu bu ihtiyaç nedeniyledir ki, şüphe ve tenkit süreci ergen için büyük ölçüde endişe ve ızdırapla yüklüdür. Buna rağmen yeni bir hayat felsefesi oluşturma çabasında olduğu için, böyle bir yapılanmadan geçmesi genellikle kaçınılmazdır (Bahadır, 2006, s.309).

Batman'daki lise gençlerinin yaşa göre dini yönelimlerinde bir farklılığın olup-olmadığını belirleyebilmek için yapılan Varyans analizi (ANOVA) testi sonuçları aşağıdaki Tablo 2'de verilmiştir.

Yaş	N	X	S	F	p
14	84	1,62	0,74	0,742	0,59
15	182	1,69	0,77		
16	169	1,67	0,72		
17	170	1,65	0,83		
18	97	1,68	0,81		
19	29	1,41	0,56		

Yaşa göre dini yönelim ortalamaları arasında anlamlı bir farklılığın olamadığı ($p=0.59$, $p>0.05$) belirlenmiştir. Bir farklılığın gözlenmemesinin sebebi ergenlik çağındaki lise gençlerinin bu dönemde birçok konuya benzer tepkiler vermesi ve benzer fizyolojik ve psikolojik süreçlerden geçmeleridir. Bu dönemde gençler döneminin getirdiği eleştirel bakışı dine de yönelttiği gözlenmektedir. Gerçek manada dinin ne ifade ettiğini anlamaya çalışan genç, dinin i yapısını anlama istegiindedir (Yüce, 2009, s.86).

Okul Türü ve Gençlerde Dini Yönelim İlişkisi: Batman'daki lise gençlerinin okul türlerine göre dini yönelimleri arasındaki farklılığın saptanması için yapılan istatistik işlemin sonuçları şu şekildedir.

Lise Gençliğinde Dini Sosyalleşme

Okul türü	N	X	S	F	p
Anadolu Lisesi	106	1,94	0,91	5,334	0,00
Anadolu Meslek Lisesi	109	1,60	0,65		
Fen Lisesi	54	1,74	0,95		
Sosyal Bilimler Lisesi	89	1,56	0,60		
Anadolu İmam Hatip Lisesi	83	1,34	0,59		
Nitelikli Anadolu Lisesi	108	1,79	0,85		
Proje Anadolu İmam Hatip L.	93	1,68	0,73		
Spor Lisesi	89	1,53	0,70		

Okul türlerine göre dini yönelim puan ortalamaları arasında yüksek düzeyde farklılık ($p=0,00$, $p<0,01$) saptanmıştır. Hangi gruplar arasında fark olduğunu belirlemek için yapılan Tukey HSD test sonuçlarına göre farklılıklar, Anadolu Lisesi öğrencilerinin, diğer lise türlerine göre ve Nitelikli Anadolu Lisesi öğrencilerinin ise Anadolu İmam Hatip Lisesi öğrencilerine göre dini yönelimlerinin daha yüksek çıktığı saptanmıştır.

Sınıf Seviyesi ve Gençlerde Dini Yönelim İlişkisi: Lise dönemi gençler için ergenlik çağının başlangıcı ve son dönemlerine karşılık gelen zaman dilimidir. Bu dönemde birey birçok alanda olduğu gibi dini konularda da bir inceleme, sorgulama ve mantıklı olanı bulma çabası içerisinde. Aileden başlayarak bulunduğu toplumun kültürüne ve inanışlarına göre toplumda edindiği rolünü yerine getirirken bu çağda bir aydınlanma yaşar diyebiliriz.

Sınıf Seviyesi	N	X	S	F	p
9.Sınıf	202	1,63	,72	0,861	0,46
10.Sınıf	196	1,68	,78		
11.Sınıf	161	1,72	,79		
12.Sınıf	172	1,60	,79		

Batman'daki lise gençlerinin sınıf seviyelerine göre dini yönelim puan ortalamaları arasında istatistiksel bir farklılık ($p=0,46$, $p>0,05$) saptanmamıştır.

Dindarlık Algısı ve Gençlerde Dini Yönelim ilişkisi: Batman'daki lise gençlerinin dindarlık algısı olarak kendilerini hangi grupta gördükleri ve dindarlık algısına göre dini yönelim puan ortalamaları arasında bir farklılığın varolup-olmadığı incelenmiştir.

Dindarlık Algılama	N	X	S	F	p
Çok dindar	72	1,38	0,63	66,268	0,00
Dindar	344	1,45	0,58		
Biraz dindar	274	1,79	0,72		
Dine karşı ilgisiz	41	2,95	1,18		

Dindarlık algılamaya göre dini yönelim puan ortalamaları arasında yüksek düzeyde anlamlı farklılık ($p=0,00$, $p<0,01$) belirlenmiştir. Gruplar arasındaki farklılıkların belirlenebilmesi için yapılan Tukey HDS test sonuçlarına göre, dindarlık algılamalarını “Dine karşı ilgisiz” olarak belirten gençler ile diğer tüm gruplar arasında ve ayrıca “Biraz dindar” olarak belirtenler ile “Çok dindar” ve “Dindar” diyenler arasında dini yönelim puan ortalamalarında farklılaşma tespit edilmiştir.

Toplumsal Tabaka ve Gençlerde Dindarlık İlişkisi: Katılımcıların kendilerini tanımladıkları toplumsal tabakaya göre dini yönelim ortalamaları arasında anlamlı bir farklılık ($p=0,21$, $p>0,05$) tespit edilememiştir.

Toplumsal Tabaka	N	X	S	F	p
Üst tabaka	34	1,48	0,78	1,452	0,21
Orta tabakanın üstü	102	1,75	0,93		
Orta Tabaka	487	1,63	0,73		
Orta bakanın altı	69	1,69	0,75		
Alt tabaka	39	1,82	0,75		

Sosyalleşme Kanalları ve Dini Sosyalleşme Süreci

Aile ve Gençlerde Dini Yönelim

Sosyalleşmenin ilk kurumu olan aile, bireylerinin sosyal hayata hazırlanmasında önemli bir aktördür. Her birey sosyalleşme sürecine ailesiyle girer. Ailenin sosyal tabakası, kültürü, eğitim durumu, inançları gibi birçok değişken üyeleri üzerinde etkiler bırakır. İnsanı insan yapan belirli vasıfların kazanılması, topluma uygun davranışlar edinme sosyalleşme süreciyle ilk önce aile içinde kazandırılır. Örneğin konuşulan dilin, değerlerin, normların, inançların ve kültürün kazanılmasında ailenin önemli bir rolü vardır. (Bottomore, 1984, s.193). Lise çağlarında bir gencin ilk dini öğretisi, telkin veya öğütlerini aldığı aile kurumu bu işlevini devam ettirir.

Bu kısımda Batman'daki lise gençlerinin ailelerine ve aile bireyelerine (anne, baba, kardeş ve büyük anne-büyük baba) göre dini yönelimleri ele alınmıştır.

Annenin Dini Yönelim Üzerindeki Etkisi: Çocukların dinî inanç ve tutumlarının, babaninkilerden daha çok anneninkilerle benzer olduğu ifade edilmiştir. Bu durum bireyin dinî sosyalleşme sürecinde annenin etkin rol oynadığına dair teoriyle paralellik arz etmektedir. (Çoştı, 2011, s.172).

Anne Etkisi	N	X	S	F	p
Çok fazla	338	1,50	0,67	25,792	0,00
Fazla	183	1,64	0,68		
Normal	179	1,82	0,74		
Az	13	1,73	0,92		
Çok az	18	3,16	1,33		

Annenin gençlerin dini yönelimi üzerindeki etkisinde yüksek düzeyde anlamlı bir farklılaşma ($p=0,00$, $p<0,01$) saptanmıştır. Tukey HDS testi sonuçlarına göre ise gruplar arası farklılaşma; annenin etkisini “Normal” olarak belirten bireylerin “Çok fazla” diyenlere göre ve “Çok az” olarak belirtenlerin ise diğer tüm gruplara göre farklılaştığı görülmektedir.

Babanın Dini Yönelim Üzerindeki Etkisi: Genç bireyler için baba rol model insandır. Babanın tutumu ve davranışları çocuğunun tutum ve davranışlarının oluşmasında büyük öneme sahip olmakla birlikte, baskıcı veya ilgisiz babalar, çocuklarının tutum ve davranışlarında oldukça olumsuz etkiler bırakmaktadır. Babanın dine bakışı ve dini ritüelleri yerine getirmesi çocuklar için ilk zamanlarda taklit, daha sonra alışkanlık ve ergenlik döneminde ki sorgulayıcı yaklaşımla birlikte doğru olduğuna inandığını gerçekleştirme şeklinde devam edecektir.

Babanın Etkisi	N	X	S	F	p
Çok fazla	267	1,41	,62	19,745	0,00
Fazla	187	1,68	,67		
Normal	197	1,77	,72		
Az	35	1,82	,78		
Çok az	45	2,37	1,35		

Babanın Batman'daki lise gençlerinin dini yönelimi üzerinde babanın etkisinde yüksek düzeyde anlamlı bir farklılık ($p=0,00$, $p<0,01$) saptanmıştır. Buna göre, puan ortalamaları açısından bakıldığında “Normal” diyenlerin “Çok fazla” diyenlere göre, “Az” diyenlerin “Çok fazla” diyenlere göre ve

“Çok az” diyenlerin “Çok fazla”, “Fazla” ve “Normal” diyenlere göre babalarından daha fazla etkilendikleri belirlenmiştir.

Kardeşin Dini Yönelim Üzerindeki Etkisi: Birey sosyalleşme sürecini genellikle kardeşleriyle yoğun bir paylaşım içerisinde geçirir. Aynı ailenin parçaları olan kardeşler birçok alanda birbirlerine bilgi aktarımında buldukları gibi dini sosyalleşme sürecinde de bu aktarımın devam etmesi beklenen durumdur. Batman özelinde yapılan bu çalışmada kardeşlerin birbirlerinin dini yönelimleri üzerindeki etkileri araştırılmıştır.

Kardeşin Etkisi	N	X	S	F	p
Çok fazla	99	1,43	0,64	8,871	0,00
Fazla	107	1,49	0,70		
Normal	254	1,59	0,65		
Az	121	1,87	0,77		
Çok az	150	1,86	0,97		

Kardeşlerin Batman'daki lise gençlerinin dini yönelimi üzerinde kardeş etkisinde yüksek düzeyde farklılık ($p=0,00$, $p<0,01$) saptanmıştır. Farklılığın etki düzeyi “Az” ve “Çok az” olarak belirtenler ile “Çok fazla”, “Fazla” ve “Normal” diyenlere arasında olduğu saptanmıştır.

Büyük Anne-Büyük Babanın Dini Yönelim Üzerindeki Etkisi: Aile bireylerinden büyük anne-büyük babanın gençlerin dini bilgi ve tutumlarının oluşmasına etkisi incelenmiştir. Hemen her genç kendisini yetiştiren ebeveynlerin etkisini, hayatının birçok alanında hisseder. Buradan hareketle anne veya babamızın ebeveynleri olan büyük anne ve büyük babalarda, çocuklarını etkilemiştir. Bir bakıma kuşaklar arasında gelenek-görenek, örf- adet, dini anlayış gibi kültürün parçaları olan birçok başlıkta gençlere taşınmıştır.

Büyük Anne-Büyük Baba Etkisi	N	X	S	F	p
Çok fazla	191	1,47	0,65	7,952	0,00
Fazla	126	1,55	0,59		
Normal	171	1,64	0,78		
Az	98	1,82	0,76		
Çok az	145	1,89	0,94		

Dini yönelim üzerinde büyük anne ve büyük babanın etkisinde yüksek düzeyde anlamlı farklılık ($p=0,00$, $p<0,01$) saptanmıştır. Etki derecesini “Az” olarak belirtenlerin “Çok fazla” diyenlere göre ve “Çok az” olarak belirtenlerin ise “Çok fazla”, “Fazla” ve “Normal” diyenlere göre daha fazla olduğu görülmektedir.

Lise Gençliğinde Dini Sosyalleşme

Yakın Akrabanın Dini Yönelim Üzerindeki Etkisi: Yakın akrabasının (amca, hala, dayı, teyze vs.) Batman'daki lise gençlerinin dini yönelimi üzerindeki etkisi ortalamalar açısından yüksek düzeyde anlamlı bir farklılık ($p=0,00$, $p<0,01$) göstermektedir. Farklılık, etki derecesini “Çok az” olarak belirtenler ile “Çok fazla”, “Fazla” ve “Normal” diyenler arasında olduğu görülmektedir.

Yakın Akraaba Etkisi	N	X	S	F	p
Çok fazla	89	1,46	0,67	7,59	0,00
Fazla	107	1,55	0,67		
Normal	225	1,56	0,71		
Az	104	1,69	0,66		
Çok az	206	1,88	0,91		

Eğitim Kurumları ve Gençlerde Dini Yönelim

Okulun amacı bir taraftan insanın yaratılıştan sahip olduğu yeteneklerini geliştirmek diğer taraftan da bu yeteneklerin hayatın gereklerine uygun olarak zenginleştirilmek ve biçimlendirmektir (Selçuk, 2004, s.73). Bu gelişim sürecinde, dini sosyalleşmede aktör olarak okuldaki din dersleri, dini grup, tarikat ve cemaatler ile resmi dini kurumlar (cami vb.) öne çıkmaktadır. Batman'daki lise gençlerinin dini tutum ve davranışları üzerinde bu kurumların etki seviyeleri belirlenmeye çalışılmıştır. Ayrıca okuldaki din dersleri, dini grup, tarikat ve cemaatler ile resmi dini kurumların (cami vb.) gençlerin dini yönelimleri üzerindeki etkileri saptanmaya çalışılmıştır.

Okuldaki Din Derslerinin Dini Yönelim Üzerindeki Etkisi: Okuldaki din derslerinin Batman'daki lise gençlerinin dini yönelimi üzerindeki etki düzeyi ortalamalar açısından anlamlı bir farklılık ($p=0,44$, $p>0,05$) göstermemektedir. Yani okuldaki din derslerinin Batman'daki lise gençlerinin dini yönelimleri üzerinde önemli bir etkisinin olmadığı söylenebilir.

Okul Din Dersi	N	X	S	F	p
Çok fazla	110	1,60	0,83	0,925	0,44
Fazla	149	1,63	0,71		
Normal	303	1,66	0,74		
Az	88	1,80	0,88		
Çok az	81	1,63	0,74		

Dini Grup/Tarikat/Cemaatlerin Dini Yönelim Üzerindeki Etkisi: Hemen her toplumsal yapıda siyasi, ekonomik, dini ve entelektüel ilgilere kaynaklanan farklı tavır ve davranış örgütlenmelerine rastlamak mümkündür. Toplumsal

hareketlilik ve değişme süreçleri toplumun yapısal özelliklerini dönüştürür; böylece bilgi, deneyim ve yönelim objeleriyle yeni bir takım grup davranışları ortaya çıkar. Benzer düzeydeki ortak niteliklere sahip toplumsal eğilimlerde sosyal grupları doğurur (Subaşı, 2014, s.112). Bu kapsamda dini grup, tarikat ve cemaatlerin Batman'daki lise gençlerinin dini yönelimi üzerindeki etkisi ortalamalar açısından farklılık ($p=0,00$, $p<0,01$) göstermektedir. Farklılaşma, etki derecesini “Çok fazla” diyenlerin “Normal” diyenlere göre dini grup, tarikat ve cemaatlerden daha fazla etkilendiği görülmektedir.

Tablo 13. Dini Grup-Tarikat veya Cemaatlerin Gençlerin Dini Yönelimi Üzerindeki Etkisi						
Dini Grup-Tarikat veya Cemaat Etkisi	N	X	S	F	p	
Çok fazla	77	1,53	,92	3,54	0,00	
Fazla	67	1,53	,63			
Normal	171	1,54	,69			
Az	106	1,71	,73			
Çok az	310	1,76	,79			

Resmi Dini Kurumların (Cami, vb.) Dini Yönelim Üzerindeki Etkisi: Cami Müslümanların ibadet mahallerine toplu olarak verilen addır. Cami Müslümanların en önemli dinsel mekanıdır (Subaşı, 2014, s.134-135). Cami ve Kur'an kursu gibi resmi dini kurumlar toplumda her yaştan bireye dini bilgi aktarımı ve dini ritüellerin nasıl yerine getirilmesi gerektiğinin bilgisini sunmaktadır.

Resmi dini kurumların lise gençlerinin dini yönelimi üzerindeki etkisi ortalamalar açısından yüksek düzeyde anlamlı bir farklılık ($p=0,00$, $p<0,01$) göstermektedir. Farklılaşma, resmi dini kurumlardan etkilenme derecesini “Çok az” olarak belirtenler ile “Çok fazla” ve “Fazla” diyenler arasında olduğu tespit edilmiştir.

Tablo 14. Resmi Dini Kurumların Gençlerin Dini Yönelimi Üzerindeki Etkisi					
Resmi Dini Kurumların Etkisi	N	X	S	F	p
Çok fazla	136	1,47	,67	4,939	0,00
Fazla	136	1,59	,67		
Normal	229	1,65	,74		
Az	84	1,74	,90		
Çok az	146	1,85	,86		

Farklı Yollarda Dini Bilgi Almanın Dini Yönelim Üzerindeki Etkisi: Bu kısmında gençlerin dini sosyalleşmesinde okul dışındaki (kendi kendine, Kur'an

kursunda, camide, özel hocada, vb.) yollarla dini bilgi öğrenmeleri ve bu yöntemlerin bireyin dini bilgi ve tutumundaki etkileri ve farklılıkları üzerinde durulmuştur.

Dini yönelim üzerinde okul haricinde dini bilgi öğrenme yönteminin etkisi ortalamalar açısından anlamlı bir farklılık ($p=0,01$, $p<0,05$) göstermektedir. Farklılaşma, “Kendi kendine” diye belirtenler ile “Cami/ Kur’an kursu” diyenler arasında olduğu saptanmıştır.

Yöntem	N	X	S	F	p
Kendi kendime	168	1,77	,82	3,058	0,01
Kur-an kursunda	146	1,58	,70		
Camide / Yaz kursunda	223	1,52	,66		
Özel hocada	18	1,55	,70		
Diğer	68	1,53	,79		

Sosyal Çevre ve Gençlerde Dini Yönelim

Dini sosyalleşme açısından sosyal çevrenin önemi, bireyin dini inanç, tutum ve davranışları üzerindeki etki mekanizmasının işleyiş biçimiyle ilgilidir. Bireyin etkileşime girdiği sosyal çevreyle (iş, mahalle, okul arkadaşları, komşular, akrabalar dini organizasyonlar vb.) benzer bir dini eğilime sahip oluşunun etkisi ile farklı veya bütünüyle ayrı bir dini eğilime sahip oluşu arasında farklılık olabilmektedir (Akyüz- Çapcıoğlu, 2012).

Okul Arkadaşlarının Dini Yönelim Üzerindeki Etkisi: Okul ortamı bireyler için oldukça etkili sosyo-kültürel ortamlardır. Birey okul ortamında birçok faktörden etkilenmektedir. Okul arkadaşları da bireyi birçok konuda etkilediği gibi dini yönelim konusunda da etkilemesi beklenen bir durumdur. Yani dindar arkadaşlar dini yönde telkinler ve teşviklerde bulunurken dine karşı ilgisiz olan arkadaşlarında bu yönde yönlendirme eğilimi içerisinde olacağı umulmaktadır.

Okul Arkadaşının Etkisi	N	X	S	F	p
Çok fazla	68	1,67	,80	1,901	0,10
Fazla	74	1,52	,70		
Normal	274	1,60	,72		
Az	146	1,78	,85		
Çok az	169	1,68	,78		

Dini yönelim üzerinde okul arkadaşının etkisi ortalamalar açısından farklılık ($p=0,10$, $p>0,05$) göstermemektedir. Buna göre araştırmamızda okul arkadaşlarının gençlerin dini yönelimi üzerinde anlamlı bir farklılığa sebep olmadığı söylenebilir. Anlamlı bir farklılığın olmamasının sebebi örneklem grubumuzun ergen/gençlerden oluşmasına bağlanabilir.

Mahalle Arkadaşlarının Dini Yönelim Üzerindeki Etkisi: Hayatının önemli bir zamanları olan çocukluk ve gençlik çağlarını belli bir mahallede geçiren genç birey için mahalle birçok sosyolojik olayın gerçekleştiği yerdir. Mahallenin en önemli aktörlerinden bir tanesi de hiç kuşkusuz mahalle arkadaşlarıdır. Birçok paylaşımda bulunulan mahalle arkadaşlarının dini bilgi ve tutum oluşumunda etkili olacağı düşünülmektedir.

Mahalle Arkadaşının Etkisi	N	X	S	F	p
Çok fazla	44	1,69	,91	3,585	0,07
Fazla	63	1,63	,82		
Normal	200	1,49	,67		
Az	165	1,70	,76		
Çok az	259	1,75	,79		

Dini yönelim üzerinde mahalle arkadaşlarının etkisi ortalamalar açısından farklılık ($p=0,07$, $p>0,05$) göstermemektedir. Mahalle arkadaşları özellikle çocukluk döneminde en çok paylaşımda bulunulan bireylerden biri olması sebebiyle farklılığa sebep olacağı düşünülse de araştırmamızda gençlerin dini yönelimleri üzerinde herhangi bir etkisinin olmadığı görülmektedir. Bunun sebebi de mahalle arkadaşı da tıpkı okul arkadaşı gibi bireyin gençlik süreci devam ederken muhatap olduğu bir toplumsal çevre olmasından kaynaklanmış olabilir.

Komşuların Dini Yönelim Üzerindeki Etkisi: Geleneksel toplumlarda komşu önemli bir faktördür. Komşular çoğu zaman yakın akrabalarımızın birçoğundan daha fazla iletişim ve ortak paylaşım içinde bulunduğumuz gruptur. Fakat özellikle son yıllarda modernleşme ve toplumsal değişimlerin beraberinde getirdiği kültürel farklılaşma sonucunda komşu herhangi bir yabancıdan farksız hale gelmiştir. Bu kısımda komşuların gençlerin dini bilgi ve tutum oluşumundaki etkisinin ve din yönelim üzerindeki puan ortalamaları açısından farklılıklar gösterip-göstermediği incelenmiştir.

Batman'daki lise gençlerinin dini yönelimi üzerinde komşunun etkisinde yüksek düzeyde anlamlı farklılık ($p=0,00$, $p<0,01$) saptanmıştır. Farklılaşmanın etki düzeyini "Çok az" diyen gençler ile "Fazla" ve "Normal" diyen gençler arasında olduğu tespit edilmiştir.

Lise Gençliğinde Dini Sosyalleşme

Tablo 18. Komşunun Gençlerin Dini Yönelimi Üzerindeki Etkisi					
Komşunun Etkisi	N	X	S	F	p
Çok fazla	43	1,48	,73	5,561	0,00
Fazla	70	1,40	,58		
Normal	212	1,58	,65		
Az	141	1,67	,73		
Çok az	265	1,80	,89		

Okul Din Dersi Öğretmenlerin Dini Yönelim Üzerindeki Etkisi: Okul, lise gençleri için dört yıl uzun denebilecek bir zaman geçirdikleri bir ortamdır. Bu dört yıllık zaman içerisinde birçok insanla iletişim kurar ve sosyal paylaşımda bulunur. Bu süreç içerisinde iletişim içinde olduğu ve paylaşımda bulunduğu kişilerden bir tanesi de okul din dersi öğretmenidir. Bu kısımda okuldaki din dersi öğretmenin gençlerin dini bilgi ve tutum oluşumundaki etkisi ve din yönelim üzerindeki puan ortalamaları açısından farklılıklar gösterip-göstermediği incelenmiştir.

Tablo 19. Din Dersi Öğretmeninin Gençlerin Dini Yönelimi Üzerindeki Etkisi					
Din Dersi Öğr. Etkisi	N	X	S	F	p
Çok fazla	131	1,47	,65	6,218	0,00
Fazla	185	1,55	,67		
Normal	256	1,69	,71		
Az	82	1,87	1,01		
Çok az	77	1,88	,94		

Dini yönelim üzerinde okuldaki din dersi öğretmenin etkisinde yüksek düzeyde anlamlı farklılık ($p=0,00$, $p<0,01$) saptanmıştır. Anlamlı farklılaşma, etki derecesini “Az” ve “Çok az” olarak belirten bireyler ile “Çok fazla” ve “Fazla” diyenler arasında olduğu görülmektedir.

Din Görevlilerinin Dini Yönelim Üzerindeki Etkisi: Dini yönelim üzerinde din görevlilerinin etkisinde yüksek düzeyde anlamlı farklılık ($p=0,00$, $p<0,01$) saptanmıştır. Farklılaşma, etki derecesi “Az” ve “Çok az” olarak belirten bireyler ile “Çok fazla” ve “Fazla” diyenler arasında olduğu görülmektedir.

Tablo 20. Din Görevlilerinin (imam vb.) Gençlerin Dini Yönelimi Üzerindeki Etkisi					
Din Görevlilerinin Etkisi	N	X	S	F	p
Çok fazla	134	1,38	,65	10,26	0,00
Fazla	148	1,53	,69		
Normal	208	1,68	,73		
Az	97	1,84	,75		
Çok az	144	1,88	,90		

Çevredeki Dindar İnsanların Dini Yönelim Üzerindeki Etkisi: Dini yönelim üzerinde çevredeki dindar insanların etkisinde yüksek düzeyde anlamlı farklılık ($p=0,00$, $p<0,01$) saptanmıştır. Farklılaşma, etki derecesini “Az” ve “ok az” olarak belirten bireylerin “ok fazla” ve “Fazla” diyenlere göre çevredeki dindar insanlardan daha fazla etkilendikleri görülmektedir.

Tablo 21. Çevredeki Dindar İnsanların Gençlerin Dini Yönelimi Üzerindeki Etkisi					
Çevredeki Dindar İnsanların Etkisi	N	X	S	F	p
Çok fazla	177	1,40	,61	13,874	0,00
Fazla	151	1,50	,69		
Normal	206	1,76	,75		
Az	88	1,79	,74		
Çok az	109	1,98	,96		

Kitle İletişim Araçları ve Dini Yönelim İlişkisi

İletişim toplumsal iletiler aracılığı ile kurulan toplumsal etkileşimdir (Yenen, 2005). Günümüzde teknolojik gelişmelerin ilerlemesi ve gelişmesiyle birçok kitle iletişim aracı hayatımızın merkezinde yerini almıştır. Televizyon, radyo, gazete, kitap/dergi ve internet artık birçok olay ve durumu saniyeler içinde duymamıza ve duyurmamıza olanak sağlamaktadır. Dolayısıyla günümüzde en hızlı ve güçlü sosyalleştirme araçlarından bir tanesi kitle iletişim araçlarıdır. Burada kitle iletişim araçlarının Batman'daki lise gençleri üzerindeki etkileri ve dini yönelimleri açısından farklılık gösterip-göstermediği üzerinde durulmuştur.

Televizyonun Dini Yönelim Üzerindeki Etkisi: Televizyon kitle iletişim araçlarından en yaygın kullanılanıdır. Televizyon, haber, spor, eğlence, magazin, yarışma belgesel, kültür ve sanat gibi her yaş grubundan hemen hemen herkese hitap etmektedir. Televizyon programlarının farklılaşan bu yapısı içerisinde, dini içerikli çeşitli yayın ve programlar da yerini almıştır. Öyle ki, bu dini içerikli programlar, formatları, kullandıkları dil ve üslupları, konu ve konuklarıyla, konuları ele alış tarzlarıyla dikkat çekici bir hale gelmiştir. Türk toplumsal yapısı içerisinde çok farklı yön ve şekilleriyle yansıyan dini hayata sahip olan insanların da bu programlar aracılığıyla dini tutum ve davranışlarında, yerleşik kültüre uygunluk açısından bireyselleşme ve farklılaşma düzeyinde bir etkileşim meydana getirdiği gözlemlenebilmektedir. (Yenen, 2005, s.2).

Örnekleme grubunu oluşturan gençlerin dini yönelim üzerinde televizyonun etkisinde yüksek düzeyde anlamlı farklılık ($p=0,00$, $p<0,01$) saptanmıştır. Farklılaşma, etki derecesini “ok az” olarak belirten bireylerin “ok

Lise Gençliğinde Dini Sosyalleşme

fazla”, “Fazla” ve “Normal” diyenlere göre televizyondan daha fazla etkilen-
dikleri görülmektedir.

Tablo 22. Televizyonun Gençlerin Dini Yönelimi Üzerindeki Etkisi					
Televizyonun Etkisi	N	X	S	F	p
Çok fazla	107	1,52	,67	5,156	0,00
Fazla	92	1,50	,66		
Normal	206	1,57	,70		
Az	143	1,77	,83		
Çok az	183	1,81	,85		

Radyonun Dini Yönelim Üzerindeki Etkisi: Radyonun lise gençlerinin dini yönelimi üzerinde radyonun etkisinde farklılık ($p=0,27$, $p>0,05$) saptanmamıştır.

Tablo 23. Radyonun Gençlerin Dini Yönelimi Üzerindeki Etkisi					
Radyonun Etkisi	N	X	S	F	p
Çok fazla	32	1,56	,75	1,279	0,27
Fazla	32	1,71	,77		
Normal	78	1,52	,61		
Az	123	1,60	,65		
Çok az	466	1,70	,82		

Gazetenin Dini Yönelim Üzerindeki Etkisi: Yukarıdaki tablo 24’de görüldüğü üzere gazetenin lise gençlerinin dini yönelimi üzerindeki etkisinde anlamlı bir farklılık ($p=0,07$, $p>0,05$) saptanmamıştır. Bunun sebebi gençlerin büyük çoğunluğu boş zamanlarında internet ve sosyal medya kullanımına ayırdıkları için gazeteye okuma alışkanlıklarının az olmasının bağlanabilir.

Tablo 24. Gazetenin Gençlerin Dini Yönelimi Üzerindeki Etkisi					
Gazetenin Etkisi	N	X	S	F	p
Çok fazla	39	1,43	,71	2,121	0,07
Fazla	24	1,75	,73		
Normal	90	1,51	,73		
Az	139	1,66	,64		
Çok az	439	1,70	,81		

Kitap/ Dergilerin Dini Yönelim Üzerindeki Etkisi: Kitap ve derginin lise gençlerinin dini yönelimi üzerindeki etkisinin puan ortalamaları arasında anlamlı bir farklılık ($p=0,26$, $p>0,05$) saptanmamıştır.

Kitap ve Dergi Etkisi	N	X	S	F	p
Çok fazla	107	1,57	,88	1,318	0,26
Fazla	110	1,60	,75		
Normal	175	1,61	,68		
Az	113	1,72	,74		
Çok az	225	1,73	,80		

İnternetin Dini Yönelim Üzerindeki Etkisi: İnternet ağı diye adlandırabileceğimiz günümüzde hayatın birçok alanında örneğın; haber, iş, eğlence, sağlık, eğitim, sohbet ve ticari alanlarda olduğu gibi dini konularda da insanlara hızlı bir etkileşim ve iletişim aracı olarak kullanılmaktadır. Dolayısıyla internet, sosyal, kültürel ve siyasal alanlarda olduğu gibi yenilikler ve değişimler doğrultusunda etkili bir faktör olarak karşımıza çıkmaktadır (Küçükcan, 2005, s.211-2015).

İnternetin Etkisi	N	X	S	F	p
Çok fazla	181	1,50	,70	4,796	0,00
Fazla	153	1,72	,83		
Normal	167	1,58	,69		
Az	87	1,69	,63		
Çok az	143	1,85	,89		

Tablo 26’da, internetin Batman’daki lise gençlerinin dini yönelimi üzerindeki etkisinin puan ortalamaları üzerinde yüksek düzeyde anlamlı farklılığa ($p=0,00$, $p<0,01$) neden olduğu tespit edilmiştir. Farklılaşma etki derecesini “ok az” olarak belirten bireylerin “ok fazla” ve “Normal” diyenlere göre internetten daha fazla etkilendikleri görölmektedir.

Sonuç

Bu alışmada, Batman il merkezindeki lise gençlerinin dini tutum ve davranışları ile dini yönelimleri üzerinde hangi faktörlerin etkili olduğu yani dini sosyalleşme süreçlerinde gençlerin etkilendiği parametrelerin neler olduğu saptanmaya çalışılmıştır. Buna göre ulaşılan sonuçlar şöyledir:

Gençlerin dini yönelimi üzerinde aile bireylerinin (anne, baba, kardeş, büyük anne-babanın ve yakın akraba) tamamının etkisi olmakla birlikte en güçlü etkiyi anne göstermektedir.

Araştırmaya katılan gençlerin dini yönelimlerinde okul din dersinin etkisi görülmezken, okul din dersi öğretmenin etkisinin göröldüğü saptanmıştır.

Gençlerin dini yönelimlerinde dini grup, tarikat ve cemaat, resmi dini kurumların etkisinin olduğu saptanmıştır.

Okul arkadaşı ve mahalle arkadaşının gençlerin dini yönelim üzerinde etkisi yokken, komşuların, din dersi öğretmenlerinin, din görevlilerinin ve çevredeki dindar insanların dini yönelim üzerinde etkisinin olduğu tespit edilmiştir.

Kitle iletişim araçlarından televizyon ve internet dini yönelim üzerinde güçlü bir etkiye sahipken, radyo, gazete, kitap/derginin bir etkisinin olmadığı görülmüştür.

Bu sonuçlara göre, gençlerin sosyalleşme/dini sosyalleşme sürecinde en önemli faktörlerin kişinin doğumundan itibaren zorunlu olarak sosyalleşmeye tabi olduğu ve yakın ilişkilerde bulunduğu kişiler ve unsurlar olduğu görülmektedir. Buradan hareketle en önemli dini sosyalleşme unsuru annedir. Bunun yanı sıra dini sosyalleşme sürecinde baba, kardeş, büyük anne-baba ve yakın akrabalar gibi diğer aile bireylerinin de etkisi vardır. Gençlerin sosyal çevresi genişledikçe dini sosyalleşmelerinde de etkilendiği unsurlar da değişmektedir. Sosyal çevrede gençlerin dini sosyalleşmesini din görevlilerinin, çevredeki dindar insanların ve kitle iletişim araçlarının etkilediği saptanmıştır.

Kaynakça

- Akyüz, H. (1991). *Eğitim Sosyolojisinin Temel Kavram ve Alanları Üzerine Bir Araştırma*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı.
- Akyüz, N., & Çapçioğlu, İ. (2012). *Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi*. Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık.
- Bahadır, A. (2006). *Jung ve Din*. Konya: İz Yayıncılık.
- Bottomore, T. (1984). *Toplum Bilim*. İstanbul: Beta Basım, Yayım, Dağıtım A.Ş.
- Bucuka, Y. (2017). *Dini sosyalleşme ve Sosyal Dışlanma Ekseninde Engellilik, (Doktora Tezi)*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Çoştı, Y. (2009a). "Dine Normatif ve Popüler Yaklaşım, Bir Dini Yönelim Ölçeği Denemesi". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c.8 sayı 15 s119-139.
- Çoştı, Y. (2009b). Toplumsallaşma Kavramı Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c.9, sayı 3, s.117-140.
- Çoştı, Y. (2011). *Toplumsallaşma ve Dindarlık (Samsun Örneği)*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Dönmezer, S. (1999). *Toplumbilim*. İstanbul: Beta Yayınları.
- Gecas, V. (2000). "Socialization", *Encyclopedia of Sociology*, (ed. Edgar F. Borgatta, Rhonda J.V. Montgomery). New York: Macmillan Reference.
- Günay, Ü. (1981). *Türkiye' de Dini Sosyalleşme*. Ankara: İlahiyat Vakfı Yayınları.
- Hökelekli, H. (2013). *Din Psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

- Kızılçelik, S., & Erjem, Y. (1994). *Sosyoloji Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Atilla Kitapevi.
- Küçükcan, T. (2005). "Dini Yayıncılıkta İnternet (Sanal Dini İletişim Açısından Yeni Alanlar ve Yeni Stratejiler)"II.Uluslar Arası Dini Yayınlar Kongresi. Ankara: DBİ Yayınları.
- Onay, A. (2004). *Dindarlık, Etkileşim ve Değişim*. İstanbul: Dem Yayınları.
- Özdemir, M. (2018). *Çalışan annelerin, çocuklarının dini sosyalleşmeleriyle ilgili tutum ve davranışları üzerine bir araştırma (Karaman Örneği), (Doktora Tezi)*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Peker, H. (2013). *Din Psikolojisi*. İstanbul: amlıca Yayınları.
- Selçuk, Y. Z. (2004). *Gelişim Ve Öğrenme (10. Baskı)*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.
- Sherkat, D. (2003). "Religious Socialization; Sources of Influence and Influences of Agency". *Handbook of sociology of Religion*. Ed. Michelle Dillon. Cambridge: Cambridge Universty Press.
- Subaşı, N. (2014). *Din Sosyolojisine Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları.
- Yenen, İ. (2005). *Televizyonlarda Yayınlanan Dini Programların İzler Kitlenin Dini Tutum ve Davranışları Üzerine Etkileri (Konya Örneği), (Yayımlanmış Yüksek Lisans Tezi)*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Yüce, F. (2009). *Gençlerde Dini Yönelim ve Kişilik (Yayımlanmış Yüksek Lisans Tezi)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Zeyrek, İ. (2016). *Dini Sosyalleşmede Etkenler ve Araçlar (Şırnak Örneği) (Yüksek Lisans Tezi)*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Zuckerman, P. (2006). *Din Sosyolojisine Giriş (Çev. İhsan apoğlu & Halil Aydınalp)*. Ankara: Birleşik Kitapevi.
- Ross, A.E. (1919). "Socialization". *American Journal Of Sociology*, 24 (6), 652-671.

YAZARLAR HAKKINDA

Prof. Dr. Yakup oştu: orum/İskilip’te doğdu. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun oldu. Aynı üniversitede lisansüstü eğitimini (Yüksek Lisans ve Doktora) tamamladı. 2007-2008 yıllarında İngiltere/Londra’daki School of Oriental and African Studies (University of London) Antropoloji-Sosyoloji bölümünde eğitim aldı. 2012 yılında ise, alanıyla ilgili bilimsel araştırmalarda bulunmak üzere YÖK destekli olarak üç ay (Haziran-Eylül) London Metropolitan Üniversitesi ‘Center for Multilingualism in Education’ merkezinde misafir öğretim üyesi olarak bulundu. Halen, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı başkanlığı görevini yürütmektedir. Din sosyolojisi ve göç sosyolojisi alanlarında çalışmalarını sürdürmektedir.

Nihayet Kübra Kiraz: Erzincan’da doğdu. 1997’de Atatürk Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı bölümü, 2019’da Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Sosyoloji bölümünden mezun oldu. 2021 yılında Hitit Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı (Din Sosyolojisi konu alanını)’nda yüksek lisans eğitimini tamamladı. Halen Hitit Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı (Din Sosyolojisi konu alanını)’nda doktora eğitimine devam etmektedir.

Mediha Taş Yıldırım: orum’da doğdu. Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nden mezun oldu. Aynı üniversitede 2020 yılında Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı (Din Sosyolojisi konu alanını)’nda Yüksek Lisans eğitimini tamamladı. 2019 yılından beri Diyanet İşleri Başkanlığı’na bağlı orum İl Müftülüğü’nde Kuran Kursu Öğreticisi olarak görev yapmaktadır.

Muhammed Özdemir: Karabük’te doğdu. 2004 yılında Anadolu Üniversitesi İktisat Fakültesi Kamu Yönetiminden ve 2009 yılında Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun oldu. 2016-2021 yılları arasında Almanya’nın Frankfurt Din Hizmetleri Ataşeliğinde din görevlisi olarak çalıştı. 2021 yılında Hitit Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı (Din Sosyolojisi alanı)’nda Yüksek Lisansını tamamladı. Hâlen Diyanet İşleri Başkanlığında vaiz olarak görev yapmaktadır. Evli ve 3 çocuk babasıdır.

Ebru Eler ay: Samsun’da doğdu. Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden 2013 yılında mezun oldu. Aynı üniversitede 2019 yılında Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı (Din Sosyolojisi konu alanını)’nda yüksek lisansını tamamladı. 2014 yılında Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenini olarak Siirt/Merkez’e atandı. Siirt, Batman ve orum’da çeşitli okullarda çalıştı. Halen, Samsun/Tekkeköy’de Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenini olarak görev yapmaktadır.

