



Geleneksel Mahalle Dindarlığının Gecekondu Dindarlığına Dönüşümü

*

The Conversion of Traditional Neighborhood Piety to Slum Piety

İbrahim Yenen

Özet

Türk toplumsal dindarlığının karakteristik özelliklerini yansıtan geleneksel halk dindarlığı, mekân-sal sosyal tabakalaşmaya uygun bir şekilde mahalle dindarlığı gibi özel formların oluşmasına sebep olabilmektedir. Mahalle dindarlığı ise geleneksel ve modern mahalle dindarlığı (gecekondu dindarlığı) şeklinde ikiye ayrılabilir. Geleneksel mahalle dindarlığı üç temel mekânda devamlılığını sağlamaktadır: Mektep, camii ve mezarlık. Mahallenin, geleneksel sosyal yapı içerisindeki değer ifade eden fiziki mevcudiyetinin dönüşmeye başlamasıyla beraber, mahalle olgusu da gecekonduya evrilmiştir. Gecekondu, aynı zamanda köyden gelen insanların yeni kent hayatına uyumlarını zorlaştıran ve arada kalmışlığı ifade eden bir zihniyetin doğmasına sebep olmuştur. Ayrıca bu zihniyet, sosyal hayatın bütününde etkili olduğu için din ve dindarlık boyutlarının da yeni şekiller almasına zemin hazırlamıştır. Bu süreçte yeni oluşan dindarlık tutumlarından biri “gösterişçi dindarlık” olarak tanımlanabilmektedir.

Anahtar Kavramlar: *geleneksel mahalle dindarlığı, mektep, cami, mezarlık, gecekondu dindarlığı, gösterişçi dindarlık, mahalle baskısı*

Abstract

Reflecting the characteristics of the Turkish social piety of traditional folk piety spatial forms of social stratification such as the formation of piety is a proper way that can lead to neighborhood. Neighborhood religiosity can be divided into two as the traditional and modern neighborhoods (slums religiosity) . Traditional neighborhood in space, the continuity of piety required three basic places: Ancient schools, mosques and cemeteries. Traditional social structure in the neighborhood began to evolve into a value representing the physical presence of squatters in the neighborhood evolved into a case. At the same time, slums, villages and the people who find it difficult adjusting to life in the new city together have given birth to a mentality that expresses underdevelopment. In addition, this mentality, to be effective for the whole of social life, religion and religiosity has prepared the ground to take new shapes in sizes. In this process, a new religious attitude of one of the “pretentious religiosity” is defined.

Keywords: *traditional neighborhood religiosity, ancient schools, mosque, cemetery, slum religiosity, pretentious religiosity, neighborhood pressure*

Giriş

Tarihi ve sosyal bir tecrübe olarak din, insan ve toplum hayatında başka bir fiziki, beşeri, toplumsal, kültürel olgu ve gerçekliğe indirgenmesi mümkün olmayan spesifik bir olgu ve gerçekliktir. Bu bakımdan din, kültür ve toplum arasında söz konusu olan karşılıklı ilişkiler ve etkileşimler sonucunda belirginleşen bir karakter arz ederken; dinin yaşanan şekillerini ifade eden dindarlık ise toplum, kültür, çevre ve hatta kişilere göre çeşitlilik arz eden bir karakterde ortaya çıkmaktadır. Dinin hayatta pratik edilmiş şekli olan dindarlık; inanç, ibadet, duygu, ilgi, hayal gücü, düşünce, davranış ve kültürün birçok formu altında gerçekleşmekte ve diğer insani olguların özelliklerini kendi karakteristikleri çerçevesinde sunmaktadır. Nitekim sosyolojik anlamda din, dini hayat ve dindarlık gibi olgular, bir toplum ve kültür ortamında çeşitli iç ve dış etkenler çerçevesinde kültürel yapısal unsurların dinamiğine göre şekillenmekte ve değişime uğrayarak yeni formlara yönelmektedir. Bu sebeple, modern din bilimcileri, dindarlığı, deneysel özelliğine atıfta bulunmak suretiyle bir fenomen olarak gözlemekte ve bilimsel perspektifle analiz etmektedirler. Bu araştırmalar neticesinde inanç, ibadet, pratik, zihniyet gibi kavramlarla “dindarlık boyutları” ve dinin tecrübe edilmesinin yoğunluğunu gösteren “dindarlık ölçümleri” geliştirilmiştir (Günay, 2006: 30–36). Modern din bilimleri bakış açısı çerçevesinde, çağdaş Türk din sosyolojisi çalışmalarında din ve dini hayatın sosyal gerçekliği üzerine farklı tipoloji denemeleri gerçekleştirilmiştir. Bu tipoloji denemelerinin öncüsü kabul edilen Günay, Erzurum kenti ve çevrelerindeki dini hayatı konu alan çalışmasında, dini yaşayış bakımından dindarlığı dörtlü bir tipoloji ile sıralamaktadır. Bunlar; geleneksel halk dindarlığı, seçkinlerin dindarlığı, laik dindarlık ve tranzisyonel dindarlıktır (Günay, 1999: 263–264).

İçerisinde geçmişten gelen kökleşmiş ve kalıplaşmış unsurların belirgin durumda olduğu ve Türk toplumsal dindarlığının karakteristik özel-

liklerini yansıtan geleneksel halk dindarlığı tipolojisi; şekilcilik, gelenekselcilik, taklitçilik, ritüalizm ve ayrıntılı teolojik konulara yer vermemeyle karakterize edilmektedir. Ayrıca derinliğine incelendiğinde, bu dini yaşayış tipi içerisinde, İslam dininin iki ana kaynağı olan Kitap ve Sünnet ile belirlenen konular yanında, İslam bilginlerinin tarih boyunca geliştirdikleri konular, tasavvufi unsurlar ve eski inançlara ya da kültürlere dayanan ve zamanla toplum tarafından dini bir şekil verilerek benimsenen uygulamalar görülmektedir (Günay, 1999: 263) Bunun yanında, geleneksel halk dindarlığını, gündelik hayatın bizzat kendisinin dinsel bir form şeklinde ortaya çıkmasıyla açıklayan Subaşı, geleneksel bağlamda gündelik olanın tamamının dinsel bir tutum içinde ele alınması ve hayatın da dinselliğin bütünlüklü bir alanına bağlı olarak algılanması gerektiğini vurgulamaktadır. Çünkü geleneksel hayat tarzında, giyim kuşamdan cinsel alışkanlıklara, ekonomik konulardan bilim ve sanata, doğumdan ölüm olgusuna, zaman algısından eğlence kültürüne, manevi tecrübelerden farklı stratejilerin belirlenmesine kadar geniş bir ölçekte dinselliğin gücünden kaynaklanan bir “hayatı kutsallaştırma” faaliyeti gözlemlenmektedir (Subaşı, 2002: 27). Bu noktada, geleneksel dindarlığın sınırlarının tam olarak belirlenebilmesi amacıyla bir konuya da açıklık getirmek gerekmektedir. Bu da, geleneksel dindarlık biçiminin “popüler dindarlık” olarak tanımlanıp tanımlanamayacağıdır. Fakat geleneksel dindarlık ile popüler dindarlığı birbirinden ayıran Arslan, popüler dindarlık kavramını şehirleşme ile ortaya çıkan popüler kültürün dini inanış ve uygulamalardaki yansımalarını ifade etmek için kullanmaktadır. Bu haliyle, geleneksel dindarlık, popüler dindarlığa nazaran daha geniş bir kullanım alanına sahip bir kavramdır ve popüler dindarlığı da içine almaktadır. Çünkü geleneksel dindarlık kavramı, hem kitlelerde yaygın olan eski dönem dini inanışları hem de modern öncesi dönemlerde kitabi dinde yapılan yorumları içine almaktadır. Kısaca, popüler dindarlık, değişen sosyal ve kültürel koşulların meydana getirdiği kitle kültürünün

bir ürünüdür ve özellikle kentleşme ile doğrudan ilintilidir (Arslan, 2004: 30–31).

Öte yandan mekânsal sosyal tabakalaşma ve sınıflaşmanın kendi eğilim ve ideallerine uygun din ve dindarlığı her zaman için gösterdiğini ileri sürmek mümkün görünmese de, toplumsal tabakalaşmanın dini tutum ve davranışlar üzerinde belirli bir etkiye sahip olduğu da vurgulanmaktadır. Şöyle ki, büyük İslam bilgini İbn Haldun, bedevi göçebe hayatını, medeni yerleşik şehir hayatı ile birlikte iki temel yaşantı formu olarak kabul etmiştir. Haldun'a göre, bu iki hayat pratiği, dini yaşayışın farklılaşması yönünde etki meydana getirmektedir. Mesela göçebe hayatının belirgin bir niteliği olan çobanlık, mensuplarının dini hayatlarında kurban ritüelinin köklü bir şekilde yerleşmesine sebep olarak değerlendirilebilir. Aynı şekilde, yerleşik düzene geçiş ve şehir hayatı da kendisine özgü bir yaşam biçimi olarak dini tutum ve davranışlarda değişimin ortaya çıkmasına sebep olabilmektedir (Günay, 2005: 49–50). Neticede, geleneksel dindarlığın mekânsal formu olarak kent dindarlığı, köy dindarlığı, gecekondu dindarlığı ve mahalle dindarlığı gibi özel türlerden bahsetmenin imkânı ortaya çıkmaktadır.

Türkiye'de özellikle II. Dünya savaşından sonra çeşitli nedenlere bağlı olarak hızlanan sanayileşme ve şehirlileşme süreci, toplumsal hayatın bütün boyutlarında önemli değişimlere sebep olmuş ve bu değişim sürecinde de dine ilişkin farklı algılama, yorumlama ve tezahür biçimleri ortaya çıkmıştır. Özellikle 1950'li yıllardan sonra yaşanan iç göç dalgaları ile birlikte, Türkiye'nin yerleşimsel demografik dağılımı şehirlileşme denemelerinin olgunlaşmasına doğru düzenli olarak artış göstermiştir. Yaşanan toplumsal ve kültürel değişimin bir sonucu olarak şehirlileşme, yeni değer, rol ve ilişki sistemleri oluşturarak, geleneksel toplumun yerleşik kültürel değerleri, dini inanç ve anlayışlarının farklılaşmasına zemin hazırlamıştır. Şehirleşme sürecinde yaşanan sosyo-kültürel ve ekonomik değişim ile dini hayat arasında meydana gelen

etkileşimi Konya örneğinde çeşitli değişkenler üzerinden inceleyen Çelik, dinin inanç, pratik ve sosyolojik tezahürlerinin şehir ortamında farklılık gösterdiğini belirtmektedir (Çelik, 2002). Dini inanç ve ritüellerin, geleneksel dini hayat pratiklerinden farklı bir şekilde şehir ortamında tecrübe edilmesiyle de “kent dindarlığı” ortaya çıkmaktadır. Türk kentleşme tecrübesi, geleneksel ve kentsel değerlerden uzakta, ama her ikisinden de bazı öğeler barındıran, onları sentezleyen ve ortamın kendine özgü koşullarını üreten “arabesk” bir kültür ve zihniyet değişimiyle sonuçlanmıştır. Sosyal yapılanma içerisinde çarpık kentleşmenin ürettiği yeni kentlilik durumunu ifade eden arabesk tarzın, dini söylemin kentsel hayata uyum veya çatışma sürecinde de belirgin olduğu ifade edilmektedir (Çelik, 2006: 100). Dini söylemin kent hayatına uyum süreci, kanaatkârlık eğilimlerini besleyerek ve tahammül, sabır ve direnme sağlayarak zorluklara katlanmayı, yoksunlukla mücadele edebilmeyi motive eden kadercı bir dindarlık anlayışı ile ortaya çıkarken; çatışma süreci ise alternatif bir karşı kültüre yönelme ve ikame etme şeklinde ortaya çıkmaktadır. Modern şehir hayatında oluşturulan bu yeni kültür ve değer sisteminde, geleneksel dindarlığın rolü azalırken, yeni dindarlık formları ve görüntüleri de ortaya çıkmıştır. Bu noktada “mahalle dindarlığı” da geleneksel şehir dindarlığının özel bir türü olarak dikkat çekmektedir. Ancak çalışmamız çerçevesinde mahalle dindarlığı kavramı, “geleneksel mahalle dindarlığı” ve “modern mahalle dindarlığı (gecekondu dindarlığı)” şeklinde iki temel ayrımla incelenecektir. Geleneksel mahalle dindarlığı geçmiş kültürün etkilerinin kaybolmaya başladığı ve Türkiye’nin yaşadığı büyük dönüşümün başlangıcı sayılabilecek 1950’li yıllara kadar olan dönemleri işaret ederken, modern mahalle dindarlığı (gecekondu dindarlığı) ise bu tarihlerden sonraki dönemlere göndermede bulunmaktadır. Ayrıca modern mahalle dindarlığını gecekondu dindarlığı olarak isimlendirmemizin sebebi de, 1950’li yıllarda başlayan iç göç dalgalan-

malarının sonucu ortaya çıkan gecekonduların modern Türk şehrinin sosyal ve kültürel hayatında oynadığı belirgin roldür.

Geleneksel Mahalle Dindarlığının Dinamikleri

Geleneksel Türk şehir örgütlenmesinin, yaşama kültürü ve üslubunu yansıtan mahalleler halinde düzenlenmiş olduğu kabul edilmektedir. Genellikle bir camii, bazen de bir çeşmenin veya ağaçlıklı bir meydanın etrafında teşekkül eden geleneksel mahalle; camii, mektebi, hamamı, küçük çarşısı, vb. ile kendi kendine yeten, sakinlerinin birbirlerine kenetlendiği bir ünite konumunda karşımıza çıkmaktadır. Gündelik hayatın belirli hassasiyetlere göre tanzim edildiği mahallede, evlerin, mahremiyet duygusunu ihlal etmeksizin, fakat komşuluk ilişkilerinin kolayca yürütülmesini sağlayacak şekilde yerleştirildiği de görülmektedir. Bu şekliyle, sosyal yapılanmanın küçük birimi olarak mahalle evleri, yardımlaşma ve dayanışmanın göstergesi olarak komşuluk ilişkilerinin devamlılığını sağlamanın yanında, özellikle kadınların gündelik hayatlarındaki gizliliği de yansıtmaktadır (Ayvazoğlu, 1995: 61). Sosyal, kültürel ve entelektüel hayatın bütün özelliklerinin düşünüldüğü ve buna göre düzenlendiği geleneksel mahalle yaşamında, dini hayatın canlılığını koruyarak yeniden üretildiği mekânsal yapılanmalar da bulunmaktadır. Dini yaşantının şehir yapılanması içerisinde olduğu ve “geleneksel mahalle dindarlığı” olarak isimlendirdiğimiz bu özel formun önemli dayanakları, mektep, camii ve mezarlık gibi mekânlarda kendisini hissettirmektedir. Bu üç mekânın tercih edilmiş olması, mahalle bağlamında dindarlığın farklı alanlarındaki tezahürlerini göz ardı ettiğimiz anlamına gelmemelidir. Bu üç mekân, tarihi ve sosyal konteksti içerisinde mahalle kavramının dönüşümünde dikkat çekici göstergeler olduğu için seçilmiştir. Ayrıca din sosyolojisi çalışmalarında kabul edilen dindarlığın bilgi, pratik ve ritüel boyutları da, geleneksel mahalle dindarlığında

mektepe (bilgi), camii (ibadet) ve mezarlık (ritüel) alanlarına tekabül etmektedir. Dini hayatın görünürlüğünü daha fazla ortaya çıkaran bu üç mekân, aynı zamanda hayatın döngüsel seyrini de çağrıştırmaktadır. Şöyle ki, çocuklara yönelik dini bilgilenme ve toplumsallaşma amacıyla mektepe hayatın başlangıcını, yetişkinlerin bilgileri pratiğe dönüştürdüğü camii hayatın devamını ve mezarlık da hayatın sonunu sembolize etmektedir.

Osmanlı dönemi geleneksel mahallelerinde genellikle her camii ve mescit yanında yüksek kubbeli tavanları olan mektepler inşa edildiği gibi, hayır sahipleri tarafından da mektepler yaptırılmış ve bu binaların hizmetlerinin devam ettirilmesi için gelir kaynakları tahsis edilmiştir. Genelde taştan yapıldıkları için “taş mektepe” ismi ile de anılan bu yapıların, daha çok “mahalle mektebi” şeklinde isimlendirildiği görülmektedir (Kara ve Birinci, 2005: 24). Bu mekteplerin asıl amacı, çocuklara Kuran okumayı, yazı yazmayı, namaz kılmayı, temel dini bilgileri, hâsılı İslam dininin adab ve erkânını öğretmek şeklinde belirginleşmektedir. Mektebe başlayan çocuklar sırasıyla elifba cüzü, amme cüzü, tebareke cüzü ve diğer bazı cüzler ile mevlit ve sonunda da Kuran okuma eğitimine tabi tutulmaktadırlar. Bu temel dini eğitim, genellikle yakında bulunan camilerin ve Osmanlı tarihinin bir döneminde mahallelerin idareci konumunda bulunan “kadı”nın temsilcisi sıfatıyla imamlar tarafından gerçekleştirilmektedir. Bu şekilde yürütülen eğitim sisteminin yanında, mahalle mekteplerinin dini hayatın şekillenmesinde oynadığı önemli bir başka rol, mektebe başlama törenlerinin mahallenin sosyal hayatında meydana getirdiği canlılıkta ortaya çıkmaktadır. Şöyle ki, uğurlu olduğuna inanılarak “dört yaş, dört ay, dört günlük” iken mektebe başlayan çocuk giydirilip kuşatılır, erkek ise fesine, kız ise saçına süsler takılır, yakın akraba ile mektebe gidilir ve derse başlatılmak üzere hocaya dua ettirilir. Bu haliyle bakıldığında, bir çocuğun mektebe başlamasının, aile ve mahalle için önemli bir olay olarak kabul edildiği görülmektedir.

Çünkü eğitime dini bir tedrisatla başlamak, aynı zamanda hayata yeni başlayan çocuğun dini toplumsallaşmasının ilk adımı şeklinde değerlendirilmektedir. Bu eğitim aracılığıyla hayata başlangıcın kendine özgü törensel boyutu, dini toplumsallaşmanın işaretleri olarak da yorumlanmaya imkân vermektedir. Çünkü mektebe başlama merasimlerinin kandil günlerine veya pazartesi/perşembe günlerine tesadüf etmesine dikkat edilmekte, ilahici takımları eşliğinde çocuklar aileleri tarafından evliya türbelerine, özellikle Eyüp Sultan türbesine götürülmektedirler (Kara ve Birinci, 2005: 25–27). 1928 yılında Latin harflerinin kabul edilmesiyle kapatılan mahalle mektepleri, yukarıda özetlenen özellikleri ile eğitimle başlayan geleneksel Osmanlı dönemi mahalle dindarlığının önemli bir unsuru olmaktadır. Eğitim faaliyetlerinin bu mekteplerde sona ermesinden sonra, temel dini bilgilerin öğretilme görevinin mekânsal devamlılığının camiler aracılığıyla sürdürüldüğü söylenebilir.

Geleneksel mahalle dindarlığının ikinci merkezi camii veya mescit ve bu yerlerin görevlileri olan mahalle imamlarıdır. Genellikle kendilerine özgü mimarileri ile mahalle camilerinin çoğu, müessese olarak dini hayatı belli ölçüde düzenleyen kurumsal yapılar şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Gerçekten de ibadetlerin gerçekleştirildiği merkez olarak camiye, toplumsal hayatı düzenleyen aile, ekonomi, eğitim, siyaset ve hukuk kurumlarından biri olarak düşünmek mümkündür. Bir kurumsal yapı olması yönüyle de, diğer sosyal yapı ve kurumlarla sürekli bir ilişki içindedir. Bu noktada, bir kurum olarak cami, farklılaşan sosyal, kültürel, coğrafi, siyasi ve benzeri değişkenlere göre değişik fonksiyonlar icra edebilmektedir. Nitekim camiler, salt ibadet mekânı olmanın yanında, farklı sosyal işlevler üstlenmişlerdir. Camii; kültür ve değerlerin paylaşıldığı, bir takım kurs ve eğitim hizmetlerinin sunulduğu, karşılaşılan sorunların çözümüne çalışıldığı, toplumla dinsel ve kültürel birliktelikle sembolize edildiği bir mekândır. Bu mekânsal birlikteliğin odağında yer alan cami, bir yandan ibadet mekânı olma fonksiyonunu yerine geti-

rirken, öte yandan eğitim ve kültürel faaliyetlere yönelik küçük birimleriyle (kütüphane, çay ocağı, toplantı salonu, vb.) sosyo-kültürel bir ortam sunmaktadır. Kısacası, dini ve sosyo-kültürel organizasyonların simgesel ve yapısal çevresinin bir ibadet mekânı olan camide somutlaştığını söylemek mümkündür (Ataman, 2005: 532). Geleneksel şehir örgütlenmesi içerisinde mahalle camilerinin özel konumu, mahalle imamlığını da önemli bir görev şeklinde öne çıkarmıştır. Bu şekliyle mahalle imamlarının vazifeleri de çeşitlilik göstermektedir. Bu cümleden olmak üzere, Tanzimat dönemine kadar imam, dini görevlerinin yanında devleti mahallede temsil eden bir aktör olarak karşımıza çıkmaktadır. Mahallenin düzen ve asayişinin sağlanması, mahallelinin gerekli dini kurallar çerçevesinde hayatlarını sürdürmeleri ve dini vecibelerini yerine getirmeleri gibi işler imamlar tarafından gözetlenmektedir (Beydilli, 2001: 7). İmamların mahalle sakinlerinin dini hayatlarının belirlenmesindeki belirleyici konumu, kadınların kılık-kıyafetini düzenleme gibi özel hayata dair uygulamalarda da görülebilmektedir. Ayrıca imamların, mahallelerinde yaşayan insanlar hakkında gerekli bilgilere sahip olması da kendilerinden beklenen görevler arasındadır. Fakat bu durum, Osmanlı devletinin son dönemlerine doğru değişmeye başlamış ve imamların etkinlik alanı sadece din işleri ile sınırlandırılmıştır.

Geleneksel mahalle dindarlığın üçüncü ve son mekânı ise mezarlıklardır. Ölüm olgusu, dini sistemlerde ölüm ve ölüm sonrası ile ilgili çok fazla yazılı, sözlü ve pratik geleneğin oluşmasına kaynaklık etmiştir. İslam açısından ölüm, “Allah’tan gelen varlığın yine O’na dönmesi olarak” kabul edilirken, Hıristiyanlık inancına göre insana verilmiş bir ceza olarak görülmektedir. Cenaze törenleri, mezarlıklar, mezar ziyaretleri, dualar ve emanetlerin korunması gibi pratiklere kutsallık atfedilmekte ve ölüm gerçekliği dini referanslarla anlamlandırılmaktadır (Tanhan ve Arı, 2006: 46). İslam mezar kültürünün gelişmesi, dinin, yayılma sürecinde karşılaştığı yerel geleneklerle karışması sonucu oluşmuştur. Tarihi

süreç içerisinde oluşan bu kültür, dünya malının değersizliği ve geçiciliği yanında, bu dünyadan çok ahretin yüceltilmesi düşüncesine dayanmaktadır. Bu düşünce geleneğinin bir sonucu olarak, şehir kültürü içerisinde yorumlanan mezarlıklar, geleneksel Türk kent yaşamında mahallelerin uzak olmayan bölgelerine kurulmuş ve gündelik hayatın bir parçası haline getirilmiştir. Öyle ki, geçmiş dönemlerde asıl İstanbul olarak kabul edilen ve iki tarafı denizle çevrelenmiş olan bölgenin üçüncü tarafı da surların dışına taşan mezarlıklarla doldurulmuştur (Laqueur, 1997: 7). Ayrıca ölüm olgusu, cenaze namazı aracılığıyla dindarlığın sosyal bilinç üretme boyutunda tezahür etmektedir. Aynı şekilde defin sonrası gerçekleştirilen başsağlığı uygulaması da, dini bir gereklilikle yerine getirilmektedir. Mezar taşları ile sürekli karşılaşan insanlara ölümü ve dünyanın geçiciliğini hatırlatması ise, mezarlıkların bireysel etkisini oluşturmaktadır. Dini hayattaki etkisi de daha çok bayram günlerinde ortaya çıkmaktadır. Şöyle ki, -günümüz toplumunda da adet olduğu üzere-bayram namazlarından sonra törensel bir şekilde mezarlık ziyaretleri yapılmaktadır. Böylelikle mezarlıklar, belli dönemlerde de olsa, dindarlığın ortaya çıktığı mekân olarak değerlendirilebilmektedir.

Sonuç olarak, Türk toplumunun en geniş anlamıyla sosyal ve kültürel hareketliliklerle dönüşmeye başladığı 1950'li yıllara kadar mektep, cami ve mezarlıklar halk dindarlığının özel bir formu olarak isimlendirdiğimiz geleneksel mahalle dindarlığının hayat bulduğu mekânlar şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Ancak bu durum söz konusu yıllardan itibaren değişmeye başlamıştır. Bu değişimin en önemli sebebini ise şehir yapılanması içerisinde mahalle kavramının dönüşmeye başlamasında aramak doğru olacaktır. Çünkü sosyal ünitinin doğal bir parçası olarak zaten "orada" kurulu bir şekilde bulunan mahalleler, artık fiziksel anlamda yeniden inşa edilen mekânlara, zihinsel anlamda ise -mahalle kavramında içkin olan- "değer" ifade etmeyen sosyal yaşam alanına karşılık gelmektedir. Zaten artık dini sosyalleşmenin bilgi boyutunda ilk

basamağı kabul edilebilecek mahalle mektepleri varlıklarını kaybetmiş, yeni kurulan mahallelerin merkezi dini mekânlardan uzaklaşmaya başlamış ve mezarlıklar da gündelik hayat alanının dışına çıkarılmıştır. Bu durum, özellikle şehir hayatında iç göç sürecinin sonucu olarak ortaya çıkan gecekonduların oluşturduğu yeni mahalle yaşamında belirgin hale gelmiştir. Zamanla şehir hayatının ayrılmaz bir parçası haline gelen gecekondular, farklı dönemlerde uygulanan kentsel dönüşüm projeleriyle şehrin içine dâhil edilmeye çalışılsa da, hayatı algılama biçimi olarak “gecekondu zihniyeti” varlığını bu yeni mekânlarda da devam ettirmiştir. Çünkü bu zihniyet, şehirleşmeye özgü değer ve normlardan uzak olduğu için, mekân değiştirmekle değişmeyen bir takım özellikler ihtiva etmektedir. Haliyle mekânsal anlamda değişen, fakat zihinsel seviyede baki kalan sosyal hayatın kurgusu, dini hayat üzerinde de farklı bir dindarlık tipolojisinin zeminsel aşkınlığa ulaşarak üretilmesine sebep olmuştur.

Gecekondu Dindarlığı

Teknolojik modernleşmenin yaygınlaşmaya başlamasıyla köylerden şehirlere yönelen hızlı iç göç olgusu sonucunda büyükşehirlerin nüfusu artmış, böylece bu iç göçerlerin modern hayatın içine sızma kanalları olarak kendilerini konumlandıkları çevrelerde icat ettikleri gecekondu yapılaşması ve kavramı Türk sosyal bilimler literatürüne yerleşmiştir. Bu haliyle gecekondu, köylerden kentlere göç eden insanların toplumsal ve ekonomik gelişme seviyesini gösteren dolaysız bir kültürel yapı işlevi görmektedir. Gecekondu, aslında bir barınma sorunu gibi görünmesine karşın, bundan çok daha fazla anlamı bünyesinde barındıran çok boyutlu bir olgu haline geldiği zamanla ortaya çıkmıştır. Gecekondu, aynı zamanda arafta kalmanın, yani hem içeride olmanın hem de dışarıda kalmanın, modern mekânlarda alışkanlıklar gereği geleneksel hayatı

devam ettirmenin mekânsal formu olarak da değerlendirilmiştir. Bu “arada kalmışlık hali”, dini hayatın seyrinde de gözlemlenebilmektedir. Göç eden insanlar, ne geride bıraktıkları köy şartlarının gerektirdiği dindarlık anlayışını devam ettirebilmişler ne de yeni yerleşim bölgelerinin şehir kültüründen uzak dünyası içerisinde kent dindarlığını benimseyebilmişlerdir. Fakat “gecekondu dindarlığı” olarak tanımladığımız bu yeni olgu, göç edenlerin geldikleri mekânlardan beraberinde taşıdıkları “kültürel bagaj”ın (Subaşı, 2002) niteliklerinin çoğunluğuna sahip görünmektedir. Yani kırsal bölgelerde etkinliği hissedilen geleneksel hayatın köye ait inanç unsurları, yeni dindarlık formu olarak gecekondu oluşturan bu anlayışın temelini teşkil etmektedir. Bu yeni dindarlık formunu farklılaştıran asıl unsur ise, kent koşullarına henüz uyum sağlayamamaktan kaynaklanan gerilimde görülebilmektedir. Gecekondulaşma olgusunun belirgin olarak hissedildiği başkent Ankara’nın merkez ilçesi Mamak’a bağlı Boğaziçi ve Duralı Alıç mahalleleri örneklemelerinden hareketle, dini hayat ve gecekondulaşma arasındaki ilişkiyi deneysel bir çalışmayla ortaya koyan Akyüz’e göre, gecekondu insanları, din anlayışını, inançlarını, tutum ve davranışlarını gözden geçirme yoluna gitmişlerdir (Akyüz, 2007: 200). Bu gözden geçirme sonucunda gecekondu sakinleri, şehirdeki konumunu yeniden düzenleme ihtiyacı hisseder ve ekonomik, siyasal ve dinsel açıdan yeni bir kimlik inşa sürecine dâhil olurlar. Dini açıdan oluşturduğu bu yeni kimlik ise farklılaşan bir dindarlık anlayışının tezahürleri olarak değerlendirilir. Örneğin bu durum, Akyüz’ün çalışmasında, gecekonduya yaşayan insanlar tarafından “dindar insan” kavramının yeniden tanımlanmasıyla anlaşılmaktadır. Şöyle ki, “size göre bir Müslüman nasıl olmalı” sorusunun cevabı, % 71 gibi bir çoğunlukla “kalbi temiz, doğru dürüst olmalı” şeklinde ortaya çıkmaktadır. Hâlbuki ritüellerin ve uygulamaların daha önemli olduğu geleneksel dindarlık anlayışına sahip olanlarda “camiye gitmeli, namazında orucunda olmalı” (% 5) ve “Allah’ın emirlerini uygulamalı” (% 5) seçe-

nekleri öne çıkmaktadır. Çünkü namaz kılma eylemi, köy ortamında insanı rahatlıkla farklılaştıran bir özellik olmasına rağmen, şehir hayatında bu özellik yine köy şartlarında fazla bir karşılığı olmadığı düşüncesi uyandıran “temiz kalplilik”in gerisinde değerlendirilmektedir. “İslam’ı yaşama yolu nedir” sorusuna verilen cevapların “bir dini cemaate bağlanmak” (% 22) ve “bir müşide bağlanmak” (% 15) seçenekleri arasında yoğunlaşması ise, hem köy dindarlığının bir şekilde devam ettiğine (bir müşide bağlanmak) hem de yeni dini örgütlenmelerin (bir dini cemaate bağlanmak) ortay çıktığına işaret etmektedir. (Akyüz, 2007: 161–164) Aynı şekilde dini bilgilerin öğrenilme kaynağında da bir farklılaşma görülmektedir. Çünkü araştırmaya katılanların yarısına yakını (%40) dini bilgi kaynaklarını “anne-baba-dede” olarak belirtmişlerdir. Geleneksel mahalle dindarlığında önceleri mekteplerin sonradan ise caminin üstlendiği bilgi kaynağı rolü ikinci sırada (%31) yer almaktadır.

Dindarlığın farklı boyutlarının tespit edilmesinde örnek olabilecek bu rakamsal sonuçlar, gecekondü mahallelerinde dindarlığın farklı değerlerle yeniden üretilmesine zemin hazırlamıştır. Geleneksel mahalle dindarlığından farklılaşan bu yeni zemin ise, dini hayatın sosyo-kültürel etkenlerle tecrübe edilmesinde ve tutum düzeyinde bir yoğunlaşmayı beraberinde getirmektedir. Bu yoğunlaşma, yukarıda belirtilen köy ve kent arasında kalmışlığın dini hayattaki tezahürü olarak farklı görüntülerle ortaya çıkmaktadır. Çünkü geleneksel köy hayatında mevcudiyetine vurgu yapılması gerektiği bulunmayan dindarlık olgusu, kent ortamında bir kimlik oluşturma amacına yönelik olarak gösterilmesi gereken bir fenomene dönüşmektedir. Köylülük reflekslerini kolaylıkla terk edemeyen ve kentli değerleri aynı oranda içselleştiremeyen gecekondü insanı, çatışmacı bir eğilimle kendisini kent karşısında konumlandırmaktadır. Bu konumlandırma, şehir hayatının paradigmasını dikkate almayan alternatif bir tavırla ortaya çıkmaktadır. Şöyle ki, gecekondü mahallesi sakini, beraberinde getirdiği kültürel bagajın dini söyleminin

bu yeni hayat tarzında (şehir) bir karşılığı olmadığını çeşitli boyutlarda tecrübe etmektedir. Neticede kimliğini oluşturduğu geleneksel köy dindarlığını kent şartlarına uygun bir formda üretilmediği bu süreçte, sahip olduğu dini değerler, “gösterişçi dindarlık” (Okumuş, 2006) kavramını anımsatacak bir olguya dönüşmektedir. Çünkü gösterişçi dindarlığın oluşması ve gelişiminde çeşitli sosyal nedenler rol oynamaktadır. Bu çerçevede biçime ve niceliğe önem verme, farklılıkları kabul etmeme, baskı, kınama, korku, dışlanma, tutuculuk, meşruluk, kimlik bunalımı, damgalanma, ödül ve ceza, manipülasyon, sosyal kontrolün etkisizliği, güvensiz ortam, sosyal tabaka ve statü, güçlenme endişesi, kabul edilmeme korkusu, uyum problemi, anomi ve yabancılaşma, sosyal değişim, vs. gösterişçi dindarlığın sosyal nedenleri olarak zikredilmektedir (Okumuş, 2006: 7). Bu sosyal etkenlerden birçoğu ise gecekondu zihniyetine uygun olarak üretilen dindarlığın belirgin özellikleri arasında görülebilmektedir. Çünkü köy-kent arasında bir yerde duran ve sosyal değişimin fiziksel çıktısı olan gecekondu alanları ile onların kentsel uzanmaları, özellikle yabancılaşma, uyum ve kimlik bunalımı gibi gerilimlerin hissedilme ihtimalinin arttığı mekânlardır. Gösterişçi dindarlığı, sahici dindarlığın tersine çevrilmiş hali şeklinde tanımlayan Okumuş, bu durumu sosyal hayat düzeninin tahrip edilmesine yönelik bir tehlike olarak da görmektedir. Şöyle ki, inanç ve davranışların dini konseptte uygun bir şekilde ortaya konulmasından uzak, “muş gibi” ifadesiyle anlam kazanabilecek bu dindarlık olgusu, toplumsal problemleri din ve dindarlık algılamalarıyla açıklama çabalarına sosyolojik bir zemin hazırlamaktadır. Ayrıca egemen dindar toplumun farklılıklara karşı tahammülsüz ve hoşgörüden uzak çeşitlilikleri kabul etmemesi, gösterişçi dindarlığın önemli bir sosyal sebebi olarak tezahür edebilmektedir (Okumuş, 2002: 176). Bu durumda, farklılıkların bir arada yaşama kültürüne tahvil edilemediği toplumlarda, toplum teamüllerine uygun dini davranış sergilemeyen insanlara karşı bir anlayışsızlık hâkim olmaktadır. Nitekim son

zamanlarda tartışılan “mahalle baskısı” ile “din ve muhafazakârlık ekseninde ötekileştirme” kavramları, dindarlığın otantik bağlamından uzaklaşmasıyla ortaya çıkan yeni tezahürlerinin bir sonucu olarak değerlendirilmesine imkân sağlamaktadır. Büyük Türk sosyal bilimci Şerif Mardin tarafından sosyal bilimler literatürüne dâhil edilen “mahalle baskısı” tartışmasını somutlaştırmak ve var olduğu kabul edilen bu baskıların nasıl şekillendiğini ve kime karşı yöneltildiğini anlayabilmek amacıyla gerçekleştirilen bir çalışma (Toprak, 2009), otantik bağlamından bağımsız hale gelen dindarlık algısının toplumsal boyutlarına işaret etmektedir. Amacı, metodolojisi ve ortaya çıkardığı sonuçları itibariyle bilimsel geçerliliği üzerinde farklı değerlendirmelere imkân sağlayan Toprak ve arkadaşlarının çalışmasında, yüz yüze gerçekleştirilen derinlemesine mülakatlar aracılığıyla deneklerin sundukları bilgilerin bir an için - bilimsel güvenilirlik prensibi gereğince- “geçerli” kabul edilmesi, bu toplumsal boyutun sınırlarını göstermektedir. Araştırmaya katılan ve “malum egemen grupların şiddetine maruz kalmamak için” (Toprak, 2009: 51) gerçek ismini gizlemek zorunda kalan bir denek tarafından aktarılan şu bilgiler, baskıya dönüştüğü varsayılan dindarlığın gösterişçiliğine vurgu yapmaktadır:

Bu kent Ramazan ayı boyunca oruç tutmayan insanlar için tam bir kâbusu andırıyor. Bu koca şehirde iftardan önce açık kafe, lokanta, pastane vs. bulmak imkânsız. İşyerlerini açanlar ülkücülerin saldırısına uğruyor, işyerleri basılıyor, dağıtılıyor. Caddelerde sigara ya da su içmeye teşebbüs edenler herkesin gözü önünde öldüresiye dövülüyor... Üniversitedeki durum da şehirdekinden farksız değil... Gerekçeleri ise oldukça ilginç: Oruç tutanlara saygısızlık yapılamazmış... Oruç ayı değil, sanki elem ayı (Toprak, 2009: 51).

Bu ifadelerde, ismi verilmeden bahsedilen kentin, sıkı dini kuralların uygulandığı başka bir ülkede değil de, inancı gereği taktığı başörtüsüyle kızların eğitim alamadığı Türkiye Cumhuriyeti’nde bir vilayet olduğu düşünüldüğünde, din-dindarlık-toplum-baskı kavramlarının insan ve çevre faktörleriyle değişik zaman ve mekânlarda farklı anlamlara gele-

bildiği anlaşılmaktadır. Fakat herhangi bir sorgulama yapmadan, yukarıdaki cümleler yaşanmışlığın gerçek birer yansıması olarak değerlendirildiğinde, bazı hususlar dikkat çekmektedir. İlk olarak Ramazan ayının, geleneksel Türk dindarlığının zamansal açıdan yoğunlaştığı bir dönemi simgelediği söylenebilir. Ancak Ramazan ayı süresince dini inanç gereği “farz” olan oruç büyük bir katılımı yerine getirilirken, aynı derecede farz olan “beş vakit namaz” olgusuna aynı çoğunlukla uyulmadığı gerçeği bireysel gözlemler sonucu da olsa ifade edilebilir. Ramazan ayına mahsus bir ibadet biçimi olan ve dini hüküm açısından “sünnete” teka-bül eden “teravih namazı”na ilişkin devamlılık ise, bu ay süresince günlük vakit namazlarını geride bırakmaktadır. Bu durum, Ramazan ayının dindarlık seviyesi yüksek veya düşük bütün Müslümanlar tarafından farklı bir duyguyla yaşandığının bir göstergesi olarak değerlendirmeye imkân tanımaktadır. İkinci olarak, Müslümanlar tarafından farklı bir hissiyatla tecrübe edilen Ramazan ayı süresince, saygı kavramı, bu hassasiyeti derinliğine duyumsayanlar ile bu duyguya ortak ol(a)mayan insanlar arasında karşılıklı bir ihtiyaca dönüşmektedir. Çünkü birlikte yaşama kültürü bunu gerekli kılmaktadır. Ancak yukarıdaki ifadeler, doğal bir iletişim dili olan saygı kavramının, farklı dini tutumlara sahip bireyler tarafından aşındırılmasının bir örneğini teşkil etmektedir. Nitekim insanın davranış özgürlüğünün sınırlanamayacağı hukuki anlamda kabul edilmekle birlikte, çoğunluğunu oruç tutan insanların oluşturduğu bir kent caddesinde su veya sigara içme eylemi ahlaki anlamda sorgulanması gereken bir davranış olarak karşımızda durmaktadır. Aynı şekilde, böyle bir davranışın gerçekleşmesi durumunda ise, kendisini Müslüman olarak tanımlayan insanların -oruç tutanlara karşı saygısızlık dahi olsa- şiddete başvurmaları dini açıdan izahı zor bir probleme dönüşmektedir. Kaldı ki, oruç tutmayanlara yönelik şiddet uygulayanların kendilerinin dahi “niyet”li olmama ihtimali, zihinleri karıştırabilecek bir düşünce olarak varlığını korumaktadır. Ancak bu karmaşık ilişkiyi, toplumsal

kutuplaşmayı pekiştiren “mahalle baskısı” gibi kavramlarla açıklamak yerine, “mahalle” ve “baskı”nın tarihi ve toplumsal dönüşümünü irdelemek gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Çünkü baskının kaynağı olarak vurgulanan ve akla ilk gelen mekânsal çağrışımın simgesel düzeyde ifadesine dönüşen mahalle olgusu, Ayvazoğlu’nun belirttiği yardımlaşma ve dayanışmanın göstergesi olarak komşuluk ilişkilerinin devamlılığını sağlayan sosyal ünite formundan uzaklaşmıştır. Aynı şekilde mahallede görülen/gösterilen baskının kaynağı olarak din ve dindarlık da, bilgi (mektep-okul), pratik (camii) ve estetik boyutlarının örselenmesi ve toplumsal paradigmanın değişmesiyle, kendisini “gösterişçi” bir tarzda sunmaya sevk etmiştir. Haliyle değişen ve dönüşen “mahalle” ve “dindarlık” olguları da, yeni bir “öteki” üretimiyle farklılaşan sosyal hayatın-mevcut siyasal yapılanmalara gönderme yaparak- baskı unsuru olarak değerlendirilmesine müsait bir ortam hazırlamaktadır.

Sonuç olarak geleneksel köy dindarlığı ile modern kent dindarlığının arasında tanımlamaya çalıştığımız ve mekânsal sınırlılıklarını aşan gecekondulu dindarlığı, mekânsal bir aidiyet tanımını çağrıştırmasına rağmen, zihinsel sürekliliğini yeni oluşan semt mahallelerinde de göstermesi açısından dikkat çekmektedir. Çünkü gecekondulu dindarlığı olgusu, salt barınma ihtiyacının ortaya çıktığı bölgelerle sınırlı kalmamış, kentsel dönüşümle paralel bir şekilde etkinliğini, şehirlerin gecekondulaşmamış mahallelerine de zihniyet seviyesinde taşımıştır. Böylece yerleşim itibarıyla geleneksel mahalle hayatının devam ettirildiği alanlarda dini hayatın tezahürü, geleneksel mahalle dindarlığının mekânsal unsurlarından (mektep, cami, mezarlık) arındırılmış bir halde yeni formlara dönüşmüştür. Dönüşen bu form ise, dindarlık olgusunun sahiçiliğinden daha çok, gösterilmesini –belki de olmayan bir değeri- öncelemektedir. Haliyle bu durum da kolaylıkla toplumsal baskının “dini kaynağı” şeklinde yorumlanmaya olanak sağlamaktadır.

Sonuç

Türk toplumsal dindarlığının karakteristik özelliklerini yansıtan geleneksel halk dindarlığı, mekânsal sosyal tabakalaşma ve sınıflaşmanın kendi eğilim ve ideallerine uygun bir şekilde özel formların oluşmasına sebep olabilmektedir. Bu özel dindarlık formları kent, köy, mahalle ve gecekondu dindarlığı biçiminde tasnif edilebilir. Mahalle dindarlığı ise dönemsel özellikleri dikkate alınarak geleneksel ve modern mahalle dindarlığı (gecekondu dindarlığı) şeklinde ikiye ayrılabilir. 1950'li yıllara kadar olan dönemde varlığı kabul edilen geleneksel mahalle dindarlığı üç temel mekânda devamlılığını sağlamakta idi: Mektep, camii ve mezarlık. Ancak bu tarihten itibaren Türkiye'nin tecrübe etmeye başladığı büyük sosyal ve kültürel dönüşüm neticesinde, mahallenin geleneksel sosyal yapı içerisinde değer ifade eden fiziki mevcudiyeti dönüşmeye başlamıştır. Bu dönüşümün en önemli sebebi, şehirlere yönelen iç göç dalgasının ortaya çıkardığı ve yeni mahalle formu şeklinde kabul edilebilecek barınma biçimi olarak temayüz eden gecekondulaşma temayülüdür. Aynı zamanda barınma gibi temel bir ihtiyacın doğal çıktısı olan gecekondu, köyden gelen insanların yeni kent hayatına uyumlarını zorlaştıran ve arada kalmışlığı ifade eden bir zihniyetin doğmasına sebep olmuştur. Türk şehir yapılanmasının bu temel form (gecekondu) üzerinde kentsel dönüşüm projeleriyle şekillenmeye başlaması ve sonucunda oluşan modern mahallelerde bile, gecekondulaşma olgusunun zihinsel uzantıları devamlılığını sürdürmektedir. Ayrıca kültürel bir sermayenin çıktısı olan bu zihniyet, sosyal hayatın bütününde etkili olduğu için din ve dindarlık boyutlarının da yeni şekiller almasına zemin hazırlamıştır. Mekânsal ve zihinsel gecekondulaşmanın meydana getirdiği bu yeni dindarlık tutumlarından biri "gösterişçi dindarlık" olarak tanımlanabilmektedir. Sahici dindarlığın otantik bağlamından uzaklaşmasını imgeleyen gösterişçi dindarlık, egemen dindar toplumun farklılıklara karşı

tahammülsüz ve hoşgörüden uzak özelliği nedeniyle, yeni sosyal düzen-sizliklere sebep olabilmektedir. Bireysel farklılıkların toplumsal örse-lenmeye maruz bırakıldığı yönünde bir çağrışım uyandıran “mahalle baskısı” kavramı üzerinden sürdürülen tartışmalarda, baskının kaynağı olarak gösterilmek istenen dindarlık olgusunu, gösterişçi dindarlığın tahammülsüz ve hoşgörüden uzak özelliğiyle ilişkilendirmek mümkündür.

KAYNAKÇA

- Akyüz, Niyazi, (2007). *Gecekondularda Dini Hayat ve Kentleşme*, Ankara, Gündüz Eğitim ve Yayıncılık.
- Arslan, Mustafa, (2004). *Türk Popüler Dindarlığı*, Birinci Basım, İstanbul, Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları.
- Ataman, Kemal, (2005). “Yapısal Adaptasyon Ya da Caminin Asli Fonksiyonlarını Üstlenme Süreci”, III. *Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri*, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Ayvazoğlu, Beşir, (1995). *Şehir Fotoğrafları*, İstanbul, İnsan Yayınları
- Beydilli, Kemal, (2001). *Osmanlı Döneminde İmamlar ve Bir İmamın Günlüğü*, İstanbul, Tarih ve Tabiat Vakfı Yayınları.
- Çelik, Celalettin, (2002). *Şehirleşme ve Din*, Birinci Basım, Konya, Çizgi Kitabevi Yayınları.
- Çelik, Celalettin, (2005). “Kentsel Dindarlık –Kentlilik Tecrübelerinde Farklılaşan Dindarlıklar-“, Ü. Günay ve C. Çelik (Editör), *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi*, Birinci Baskı, Adana, Karahan Kitabevi Yayınları.
- Günay Ünver, (1999). *Erzurum ve Çevre Köylerinde Dini Hayat*, Birinci Baskı, İstanbul, Erzurum Kitaplığı Yayınları.
- Günay, Ünver, (2005). “Köylülük ve Din”, *Türk Yurdu Dergisi*, Cilt 25, Sayı 217, Ankara, Eylül 2005
- Günay, Ünver. (2006). “Dindarlığın Sosyolojisi”, Ü. Günay ve C. Çelik (Editör), *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi*, Birinci Baskı, Adana, Karahan Kitabevi Yayınları.
- Kara İsmail, Birinci Ali. (2005). *Bir Eğitim Tasavvuru Olarak Mahalle/Sıbyan Mektepleri – Hatıralar, Yorumlar, Tetkikler*, Birinci Basım, İstanbul, Dergâh Y.
- Laqueur, Hans-Peter. (1997). *Hüvel Baki –İstanbul’da Osmanlı Mezarlıkları ve Mezar Taşları*, (Çev.) Selahattin Dilidüzgün, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Y.
- Subaşı, Necdet, (2002). “Türk(İye) Dindarlığı: Yeni Tipolojiler”, *İslamiyat Dergisi*, cilt 5, sayı 4, Ekim Aralık 2002, Ankara.
- Okumuş, Ejder. (2002). *Gösterişçi Dindarlık*, Birinci Basım, İstanbul, Pınar Yayınları.
- Okumuş, Ejder, (2006). “Gösterişçi Dindarlık”, *Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, Eylül 2006, Sayı: 8.

Tanhan Fuat, Figen Arı. (2006). "Üniversite Öğrencilerinin Ölümüne Verdikleri Anlam Ve Öğrenim Gördükleri Program Açısından Ölüm Kaygısı Düzeyleri", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Eğitim Fakültesi Dergisi*, Aralık 2006. Cilt: III, Sayı: II,
Toprak, Binnaz.(2009). *Türkiye'de Farklı Olmak –Din ve Muhafazakârlık Ekeninde Ötekileştirilenler-* (Araştırma Grubu: Binnaz Toprak, İrfan Bozan, Tan Morgül, Nedim Şener), İkinci Basım, İstanbul, Metis Yayınları.

İbrahim Yenen: 1977 yılında Karaman'da doğdu. Konya İmam-Hatip Lisesi (1995) ve On Duz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi mezunu (2000). Yüksek lisansını "Televizyonlarda Yayınlanan Dini Programların İzlerkitlenin Dini Tutum ve Davranışlarına Etkileri" konusuyla Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde tamamladı (2005). Aynı yıl başladığı "Türk Sinemasında Din ve Din Adamı Olgusu" konulu doktora öğrenimine Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde devam etmektedir. Diyanet İşleri Başkanlığı Dış İlişkiler Genel Müdürlüğü bünyesinde eğitim uzmanı olarak çalışmaktadır.

İletişim: yenenibrahim@gmail.com