

**T.C.
ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANA BİLİM DALI**



**MAHREMİYETİN DİNLER BAĞLAMINDA ANALİZİ:
YAHUDİLİK, HRİSTİYANLIK VE İSLAM ÜZERİNDEN
SOSYOLOJİK BİR ÇÖZÜMLEME DENEMESİ**

Yüksek Lisans Tezi

Tuğba AYAR KARAKAŞ

Danışman
Prof. Dr. Selim EREN

SAMSUN
2022

TEZ KABUL VE ONAYI

Tuğba AYAR KARAKAŞ tarafından, Prof. Dr. Selim EREN danışmanlığında hazırlanan “Mahremiyetin Dinler Bağlamında Analizi: Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam Üzerinden Sosyolojik Bir Çözümleme Denemesi” başlıklı bu çalışma, jürimiz tarafından 18.1.2022 tarihinde yapılan sınav sonucunda oy birliği ile başarılı bulunarak Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

	Unvanı Adı Soyadı Üniversitesi Ana Bilim/Ana Sanat Dalı	İmza	Sonuç
Başkan	Prof. Dr. XXXX XXXX Ondokuz Mayıs Üniversitesi Anabilim Dalı		<input type="checkbox"/>
			Kabul
Üye	Dr. Öğr. Üyesi XXXX XXXX Ondokuz Mayıs Üniversitesi Anabilim Dalı		<input type="checkbox"/>
			Kabul
Üye	Doç. Dr. XXXX XXXX Ondokuz Mayıs Üniversitesi Anabilim Dalı		<input type="checkbox"/>
			Kabul
Üye	Prof. Dr. XXXX XXXX Ondokuz Mayıs Üniversitesi Anabilim Dalı		<input type="checkbox"/>
			Kabul
Üye	Prof. Dr. XXXX XXXX Ondokuz Mayıs Üniversitesi Anabilim Dalı		<input type="checkbox"/>
			Kabul

Bu tez, Enstitü Yönetim Kurulunca belirlenen ve yukarıda adları yazılı jüri üyeleri tarafından uygun görülmüştür.

ONAY

... / ... / ...

Prof. Dr. Ali BOLAT
Enstitü Müdürü

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK BEYANI

Hazırladığım Yüksek Lisans tezinin bütün aşamalarında bilimsel etiğe ve akademik kurallara riayet ettiğimi, çalışmada doğrudan veya dolaylı olarak kullandığım her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve yararlandığım eserlerin Kaynaklar'da gösterilenlerden oluştuğunu, her unsurun enstitü yazım kılavuzuna uygun yazıldığını ve TÜBİTAK Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu Yönetmeliği'nin 3. bölüm 9. maddesinde belirtilen durumlara aykırı davranılmadığını taahhüt ve beyan ederim.

Etik Kurul Gerekli mi ?

Evet (Gerekli ise ekler kısmına ekleyiniz)

Hayır

İmza

... / ... / 20...

Tuğba AYAR KARAKAŞ

TEZ ÇALIŞMASI ÖZGÜNLÜK RAPORU BEYANI

Tez Başlığı Mahremiyetin Dinler Bağlamında Analizi: Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam Üzerinden Sosyolojik Bir Çözümleme Denemesi

Yukarıda başlığı belirtilen tez çalışması için şahsım tarafından 20.01.2022 tarihinde intihal tespit programından alınmış olan özgünlük raporu sonucunda;

Benzerlik oranı : % 10

Tek kaynak oranı : % 1 çıkmıştır.

İmza

... / ... / 20...

Prof. Dr. Selim EREN

ÖZET

MAHREMİYETİN DİNLER BAĞLAMINDA ANALİZİ: YAHUDİLİK, HRİSTİYANLIK VE İSLAM ÜZERİNDEN SOSYOLOJİK BİR ÇÖZÜMLEME DENEMESİ

Tuğba AYAR KARAKAŞ
Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Lisansüstü Eğitim Enstitüsü
Sosyoloji Ana Bilim Dalı
Yüksek Lisans, Ocak/2022
Danışman: Prof. Dr. Selim EREN

Mahremiyet kavramının modern dönemle birlikte değişimini ve dönüşümünü incelediğimiz bu çalışma, sosyolojik bir çözümleme denemesidir.

Literatür incelendiğinde dinler bağlamında mahremiyet üzerine yapılan çalışmalarda eksiklik görülmüştür. Bu eksiklik sebebiyle öncelikle toplumsal süreçler içerisinde bilhassa modernite ile mahremiyetin dönüşümü incelenmiş ardından Yahudilik, Hristiyanlık ve İslamiyet üzerindeki mahremiyet tanımlarına yer verilmiştir. Mahremiyet tanımı geniş bir içeriği kapsadığından dolayı mahremiyet içeriği tezde beden/mekan mahremiyeti, ve söylem mahremiyeti olarak sınırlandırılmıştır. Çalışmanın amacı, “dini” bir kavram olan mahremiyetin modern etmenlerle birlikte “gündelik” hayata yansıyan ve değişen yönünü ortaya çıkarmaktır. Bu amaçla mahremiyet kavramı hem dinler bağlamında hem de modernite çerçevesinde ele alınmıştır.

Çalışma, nitel araştırma deseniyle hazırlanmıştır. Kuramsal olarak Fenomenolojik Din Teorisi ve Sembolik Etkileşimcilik Kuramı ile temellendirilmiştir. Bu bağlamda araştırmanın problem cümlelerini; “Mahremiyet kavramı modern süreçler içerisinde hangi toplumsal şartlar altında değişime ve dönüşüme uğramıştır ve modernite, mahremiyeti din alanından gündelik hayata alıp onu hangi sebeplerle “tercih” haline getirmiştir?” olarak belirlenmiştir. Bu bağlamda araştırmanın sonunda şu sonuçlar elde edilmiştir:

1. Toplumsal süreçler içerisinde dinin konumunun değişmesi mahremiyetin konumunu da değiştirmiştir.
2. Mahremiyetin kamusal alana geçişi mahremiyetin dinle olan temasını gündelik hayata taşımıştır.
3. Mahremiyetin dönüşümünde en önemli kavramları “birey” ve “tercih” oluşturmaktadır.
4. Modern süreçler, mahremiyet noktasında kutsal metinlerin yeniden yorumlanmasına sebep olmuştur.
5. Seküler düzen, mahremiyeti tüketim nesnesine dönüştürmüştür.
6. Modern dönemde mahremiyet, benliğin sunumunda bir araç ve imaj görevi görmektedir.

Anahtar Sözcükler: Mahremiyet, Modernite, Bireyselleşme, Sekülerleşme

ABSTRACT

THE SOCIOLOGICAL ANALYSIS OF PRIVACY IN THE CONTEXT OF RELIGIONS: A CONSIDERATION IN THE FRAME OF JUDAISM, CHRISTIANITY AND ISLAM

Tuğba AYAR KARAKAŞ
Ondokuz Mayıs University
Institute of Graduate Studies
Department Of Sociology
Master January/2022
Supervisor: Prof. Dr. Selim EREN

This research, in which we examined the transformation and the changes that the concept of privacy is going through in this modern era, involves an essay on sociological settlement.

When the literature is examined, the lack of researches being done about privacy in the context of religions can be seen. Concerning the lack of researches, the changing process of privacy is mentioned in the research. Therefore, primarily the transformation of privacy in the societal process -especially with the effects of modernization have been investigated, subsequently, the definitions of privacy in Judaism, Christianity, and Islam have been included. Because the definition of privacy comprises a wide content, the content of privacy has been limited to physical privacy and discourse privacy in the thesis. The purpose of this research is to reveal the side of privacy -which is a "religious" notion- that applies to daily life with modern factors. For that purpose, the notion of privacy has been addressed both in a religious context and in the context of modernization.

This study has been prepared with qualitative research design and speculatively has been grounded by The Phenomenological Theory Of Religion and The Theory Of Symbolic Interactionism. In this sense, the problem proposition of this research has been determined to be, "Under what social circumstances has the notion of privacy changed and transformed, and for what reasons has modernization taken privacy into our daily lives and made it into a preference?" Concordantly, these results have been obtained:

1. The position change that religion has had in the societal process also caused a change in the position of privacy.
2. The passing of privacy to the public sphere has brought the connection between privacy and religion into daily life.
3. In the transformation of privacy, the two most important concepts have been determined to be "person" and "preference".
4. Modern processes have caused reinterpretation of religious texts concerning privacy.
5. The secular order has turned privacy into an object of consumption.
6. In the modern era privacy serves a purpose of an instrument or a public opinion.

Key Words: Privacy, Modernisation, Individualism, Secularism

TEŞEKKÜR

Eğitim hayatım boyunca uzaklığımı hiçbir zaman kabul edemeyen ancak buna hiçbir zaman da engel olmayan sevgili babam Sebahattin AYAR'a ve her daim dik durmamı sağlayan, alıőmalarımaya hep meyve arası verdiren sevgili annem Leyla AYAR'a teşekkür ederim.

alıőmalarımada beni destekleyen, özellikle kütüphanesini bizden esirgemeyen sayın hocam ve danışmanım Prof. Dr. Selim EREN'e teşekkür ediyorum.

Tez sürecinin sancılarını en az benim kadar benimseyen; bilgilerini, dostluklarını ve tecrübelerini benimle her zaman paylaşan arkadaşlarım Nur MÜLAYİM'e ve Edanur TÜRKAN'a minnettarım.

Dostluğunu ve merakını benden hiç esirgemeyen, ontolojik sancularından birçok Şey öğrendiğim yol arkadaşım Levent URKAÇ'a, her Şey için çok teşekkür ederim.

Son olarak her daim yanımda olan ve benimle gurur duyan çok kıymetli eőim Samet KARAKAŞ'a teşekkür ediyorum. Varlığına minnettarım.

Tuğba AYAR KARAKAŞ

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	iii
ABSTRACT	iv
TEŞEKKÜR	v
1. GİRİŞ	1
1.1. Araştırmanın Amacı ve Önemi.....	2
1.2. Araştırmanın Problemi	4
1.3. Araştırmanın Kapsamı ve Yöntemi	5
2. KAVRAMSAL VE KURAMSAL ÇERÇEVE: SOSYAL TEORİDE DİN.....	7
2.1. Sosyal Kuramlar Perspektifinde Din	7
2.1.1. Sosyolojik Açıdan Din ve Gündelik Hayat Sosyolojisi.....	7
2.1.2. Sosyal Teoride Din Kuramları: Makro Sosyolojik Din Teorileri.....	14
2.1.3. Sosyal Teoride Din Kuramları: Mikro Sosyolojik Din Teorileri.....	16
2.1.4. Makro ve Mikro Teorileri Arasında Yeni Bir Yol: Yapısallaşım Teorileri	21
2.2. Din ve Toplum Etkileşimi: Sübjektif Din ve Objektif Din	22
2.3. Toplumsal Değişim ve Dinin Konumu	25
2.3.1. Geleneksel Toplumlarda Dinin Konumu	25
2.3.2. Modernite, Modern Kimlik ve Sekülerleşme Penceresinden Din	26
2.3.3. Postmodernite ve Din	34
2.3.4. Küreselleşme ve Din.....	38
2.4. Bireysel Değişim ve Din: Modern Kimliğin Çıkmazları	39
3. MAHREMİYET KAVRAMI ÇÖZÜMLEMESİ	45
3.1. Mahremiyet ve Kamusal Alan.....	45
3.2. Mahremiyetin Boyutları	47
3.3. Kutsal Mahremiyetten Algı Mahremiyetine Göç	49
3.4. Mahremiyetin Dönüşümünde Etkili Faktörler: Kitle İletişim Araçları ve Yeni Medya	56
3.5. Dinsel Bireycilik.....	64
3.6. Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam Dinlerinin Teolojik Temelleri.....	66
3.6.1. Yahudilik ve Yahudi İnancının Temel Özellikleri	66
3.6.2. Hristiyanlık ve Hristiyan İnancının Temel Özellikleri	71
3.6.3. İslamiyet ve İslam İnancının Temel Özellikleri	75
3.7. Yahudilik ve Mahremiyet.....	77
3.7.1. Beden ve Mekân Mahremiyeti.....	77
3.7.2. Söylem Mahremiyeti	79
3.7.3. Yahudilik ve Değişen Mahremiyet Tasavvurları.....	79
3.8. Hristiyanlık ve Mahremiyet.....	82
3.8.1. Beden ve Mekân Mahremiyeti.....	82
3.8.2. Söylem Mahremiyeti/İtiraf Kültürü	84

3.8.3. Hristiyanlık ve Değişen Mahremiyet Tasavvurları.....	85
3.9. İslamiyet ve Mahremiyet.....	90
3.9.1. Beden ve Mekân Mahremiyeti.....	90
3.9.2. Söylem Mahremiyeti	94
3.9.3. İslâmiyet ve Değişen Mahremiyet Tasavvurları.....	96
4. SONUÇ.....	99
KAYNAKÇA	103
ÖZ GEÇMİŞ.....	111

1. GİRİŞ

Geçmişten günümüze dek toplumsal süreçlere baktığımızda mahremiyeti düzenleyeci birtakım kurallar bulunmaktadır. Bu kurallar, kültürel ve dini özelliklerin yanı sıra gündelik yaşamın da hakim olduğu süreçlerle şekillenmektedir. Ancak açık bir tanım olarak mahremiyet kavramı, dinlerin içerisinde belirginleşmektedir. Bu anlamda mahrem kavramını öncelikle dini literatür içerisinde şu şekilde tanımlayabiliriz:

Mahrem; “haram, şeriatın yasak ettiği şey”, “nikâh düşmeyen, şeriatçe evlenilmesi yasak edilen”, “şeriatçe kadının kendisinden kaçmadığı (erkek)”, “(biriyle) çok samimi, içli dışlı olan”, “gizli olan, herkese söylenmeyen”, “herkesçe bilinmemesi icabeden” anlamlarına gelmektedir (Devellioğlu, 2012: 656).

Sosyolojinin ilgilendiği bir konu olarak mahremiyet olgusu ise zaman içerisinde bilhassa modernleşme süreciyle birlikte bir dizi değişime ve dönüşüme uğramıştır. Böylece mahremiyet konusu, din ve dine ait bir kavram iken gündelik hayat içerisinde yeniden oluşturulan ve tanımlanan bir kavram haline gelmiştir. Bu sebeple köken olarak ait olduğu dinsel tanımlamalardan uzaklaşmıştır. Seküler alanda yeni bir manaya ve içeriğe bürünmüştür.

Mahremiyet kavramının bu çıkmazı, modern sanayi toplumunun insanla tabiat arasına karmaşık bilgiler, makineler, fabrikasyon eşyalar gibi sebeplerden oluşan bir ağ koymasından kaynaklanmaktadır. Geleneksel toplumlarda, ferdi ve toplumsal mücadele ekonomik anlamda kıtlık iken modern sanayi toplumunda bu durum aşırı üretim tehdidine dönüşmektedir. Bu aşırı üretim yalnızca maddi olarak düşünülmemeli yeni anlamlar, yeni bağlamlar ve yeni sosyal organizasyon biçimleri olarak da görülmelidir (Günay, 2011: 396- 400).

Modern dönemle birlikte öncesinde mahrem olan birçok şey bugün “birey” anlayışında mahrem olarak değerlendirilmemektedir. Kişisel olan durumlar bu süreçle beraber görünür hale gelmekte ve bireyler artık mahrem olan durumlarını ifşa etmekte bir sakınca görmemektedir. Kısacası sır perdesi aralanmaktadır. Bu dönüşümün modern öncesi dönemden farklılaşan en önemli özelliği ise hızlı ve yoğun değişimin varlığıdır. Çünkü bu değişim zamanla toplumsal yapıyı ve ilişkiler ağını da değiştirmektedir (Yıldırım, 2016: 411-416).

Böylece dinlerin mahremiyet konusundaki ifadeleri gündelik hayatta şahsileşmektedir ve bireysel değişimle birlikte toplumsal değişimlere maruz kalmaktadır. Bu değişim ve dönüşümlere kitle iletişim araçları ve medya gibi araçların da hız verdiği söylenebilir. Çünkü kitle iletişim araçları bizlere gerçekliği değil gerçekliğin baş döndürücülüğünü sunmaktadır (Baudrillard, 2019: 27).

Bireysel kimliklerin de dâhil olduğu bu süreçte modern bireyin dini ifadelerle olan çıkmazı toplumsal değişimi de beraberinde getirmiştir. Kimliğin modern süreçle birlikte şekillenmesi mahremiyetin anlam kaybına uğramasına sebep olmuştur. Bu durum aynı zamanda toplumsal yaşamı da değiştiren ve dönüştüren sosyolojik bir duruma karşılık gelmiştir. Çünkü sosyolojik anlamda bireyin etkisi gruba, grubun etkisi topluma dönmektedir. Bu alanların değişimiye sosyolojik olarak her zaman önem taşımaktadır.

1.1. Araştırmanın Amacı ve Önemi

Dinin mahiyeti, toplumsal yaşam için önemli bir konudur. Ancak zaman her şeyi tartışmaya açtığı gibi dinleri ve dinler eksenindeki önemli konuları da tartışmaya açık bir hale getirmiştir. Bu sebeple din tartışmaları yalnızca ilahiyat çalışmaları ile sınırlı kalmamış ve sosyolojide de kendisine yeni bir alan açmıştır. Geleneksel toplumlarda dinin belirleyiciliği etkili ve kapsamlı iken endüstri toplumunda modernleşmeyle beraber bu keskinlik azalmış ve seküler anlama ve yaşama süreci yaygınlaşmıştır. Bu sosyal değişim “değişmezlik” ilkeleriyle bütünleşen din açısından bir çözüme yaratmış ve bazı temel kavramların içinin boşalmasına neden olmuştur. Sosyoloji de kendisini bu tartışma alanlarında meşrulaştırarak araştırma sorularını ve yöntemlerini bu konular içerisinde yenilemiştir. Bu bağlamda sosyoloji, dine ait konuların özünü sorgulamaktan öte dinin toplum içerisindeki yerini, insan etkileşimlerindeki konumunu, insan tabiatındaki değişimini sorgulama yoluna gitmiştir.

Mahremiyet kavramı köken itibariyle dini mahiyette olsa da gündelik yaşam içerisinde dinden ayrı bir anlam da taşımaktadır. Modern dönemle birlikte birey ve tercih kavramlarının öne çıkması mahremiyet kavramının gündelik yaşama aktarılmasını sağlamıştır. Bu sebeple mahremiyetin tanımları ve sınırları yeniden inşa edilir hale gelmiştir.

Bu çalışma, öncelikle mahremiyet kavramının modern süreçteki değişimini ve dönüşümünü saptamayı amaçlamaktadır. Bu amaç doğrultusunda Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam dinindeki mahremiyet kavramlarının içeriği incelenmiş, ardından modernitenin bugünkü etkileri üzerinden değişimler saptanarak mahremiyetin yeni konumu belirlenmiştir.

Konuyla ilgili literatüre bakıldığında Türkiye’de mahremiyetle ilgili bazı önemli çalışmalar yapılmış olduğu görülmektedir: Ordu’da gerçekleşen (2016) “Din, Gelenek ve Ahlak Bağlamında Mahremiyet Algıları Sempozyumu” mahremiyetle ilgili birçok başlığa değinirken tezle ilintili olarak beden/mekan mahremiyeti ve söylem mahremiyeti gibi konulara da değinmiştir. Yine benzer bir şekilde bu sempozyumda Hristiyanlığa ve İslamiyet’e göre mahrem farklılaşmaları da ele alınmıştır.

Başka bir örnek çalışma da Nilüfer Göle’nin (2016) “Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme” adlı eseridir. Bu çalışma tezin İslami kısmında modernlik ve örtünme arasındaki etkileşimi göstermektedir.

Ayrıca Michel Foucault’un (2019) “Kendini Bilmek” adlı çalışması da bilhassa söylem mahremiyeti konusunda Hristiyanlıktaki itiraf ve günümüz modern dünyada gerçekleşen itirafın farklarını göstermesi açısından önem teşkil etmektedir.

Benzer bir şekilde Fatma Barbarosoğlu’nun (2018) “İmaj ve Takva” adlı çalışması da gerek Hristiyanlıktaki itiraf kültürünün gerekse günümüzdeki itirafın farklarını ortaya koyması açısından önemlidir. Ayrıca İslami açıdan beden mahremiyetinin değişim sebeplerini ve Müslümanların bu değişimde özne ya da nesne olarak nasıl yer aldıkları üzerinde durması bakımından çalışmamız için yol gösterici olmuştur.

Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam dini açısından mahremiyetin sosyolojik çözümlemesini içeren bu araştırma, dini ifadelerin yanı sıra değişen toplumsal süreçleri de ele alarak karşılaştırma yaptığı için önemlidir. Mahremiyetin bu değişimi belirlenirken dini özden ziyade mahremiyetin toplumla temas noktaları tanımlanmıştır. Bu temas noktalarının ardından çalışmanın sonunda beden/mekân mahremiyeti ve söylem mahremiyeti kendi özünün dışında modern dönemle ilintili olarak karşılaştırılmıştır. Böylece mahremiyet kavramının hangi sosyo-kültürel

durumların etkisiyle değişime uğradığı analiz edilmiştir. Bu yönüyle çalışmanın, literatüre katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

1.2. Araştırmanın Problemi

Mahremiyet kavramı, toplumun dini alanında ve gündelik yaşam pratiklerinde yer alması sebebiyle sosyal araştırmalar açısından oldukça önemlidir. İçerik olarak geniş bir yelpazeye dayanması sebebiyle birçok araştırma problemini içerisinde barındırmaktadır.

Bu çalışmada ise mahremiyet kavramı; Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam dinleri üzerinden ele alınmıştır. Mahremiyetin dinler üzerindeki rolü, bu rolün değişimi ve dönüşümü modern süreçlerle birlikte sosyolojik bakış açısıyla değerlendirilmiştir. Bunun için öncelikle dinin dönüşüm evreleri belirlenmiş ardından modernite, postmodernite ve küresel bağlamda bu süreç incelenmiştir. Sonrasında ise mahremiyet kavramı tanımlanmıştır.

Bu sebeple araştırmanın temel problem cümlesi; “Mahremiyet kavramı dinlerin belirleyiciliği eksenindeyken hangi toplumsal şartlar altında değişime ve dönüşüme uğramıştır?” sorusudur.

Bu temel soru doğrultusunda aşağıdaki sorulara yanıt aranmaktadır:

1. Din ve toplum etkileşimini sosyolojik olarak nasıl incelemek gerekir?
2. Toplumsal süreçler içerisinde dinin konumu nedir?
3. Mahremiyetin toplumla temas noktaları nelerdir?
4. Yahudilik, Hristiyanlık ve İslamiyet’in birey ve toplum mahremiyetine ilişkin tanımlayıcı ve belirleyiciliği nasıldır?
5. Modern süreçler içerisinde mahremiyet nasıl bir dönüşüme uğramıştır?
6. Mahremiyetin görünürlüğü seküler yaşamın kaçınılmaz bir sonucu mudur?
7. Hristiyanlıktaki “arınma ayini” modern dönemin “itiraf kültürünün” temelini mi oluşturur?
8. Modern süreçlerle birlikte önü açılan deneyimlerimiz ve mahremiyetimiz itiraf kültürü ile birlikte neden görünür kılınmaya başlandı?

1.3. Araştırmanın Kapsamı ve Yöntemi

Sosyoloji her ne kadar temelde Auguste Comte ile birlikte “sosyal fizik” olarak tanımlansa da ilerleyen süreçler içerisinde insan etkileşimlerinin gözlemlenmeyen kısımları kendisine dâhil etmiştir. Sosyolojinin başlangıcında edilgen kabullere dayanan birey-toplum ilişkisi zamanla bireyin etkin olarak kabullerini içeren yeni kapsam ve yöntemlerle sosyolojiye yeni çalışma alanları açmıştır. Böylece pozitivism ötesi yorumlamacı/anlamacı bilim anlayışı gelişmiştir.

Bunlardan birini oluşturan Fenomenolojik çözümleme (özü görüntüleme yöntemi) gerçekliğin hali hazırda olmadığını ve insanların deneyimlerinin onu inşa etmekte olduğunu belirtir. Sosyal dünyayı var eden bizim dünyamız, ilişkilerimiz ve eylemlerimizdir. O, tek bir ortak gerçeklik değil Schutz’un da belirttiği gibi “çoğul gerçeklikler” halidir. Bu bakış açısıyla insan, kendi sosyal dünyasını şekillendirebilecek, inşa edebilecek ve kontrolü altına alabilecek derecede bilinçli, özgür, bağımsız ve rasyonel bir varlıktır. İnsanın eylemleri dışarıdan belirlenmiş değildir ve en önemlisi insan kukla değildir. Bu anlayış pozitivism ile ters düşerek nesnelliği değil sosyal analizde öznelliği ve sezgiyi vurgulamaktadır (Slattery, 2018: 231-238).

Alman felsefeci Edmund Husserl’in geliştirdiği bu yöntemde bilinç emin olabileceğimiz tek fenomen olarak görülmektedir. Böylece bildiklerimiz hakkındaki tüm bilgileri yeniden düşünmeli, o bilginin nasıl ya da hangi süreçlerle oluşturulduğuna bakmamız gerekmektedir. Bu yaklaşım genel olarak psikoloji ile bütünleşse de onu sosyoloji ile birleştiren Husserl’in öğrencisi Alfred Schutz olmuştur. Schutz bu yöntemi sosyoloji ile birleştirirken bilincin temel eyleminin tipleştirme olduğunu vurgular. Bu tipleştirme şeylerin ve insanların tipik modellerini inşa ederek toplumsal bir dünya kurar. Bu dünya ise sonradan onları üreten toplumsal grupların üzerinde nesnel bir nitelik kazanır (Marshall, 1999: 242).

Bu açıdan değerler, semboller, çıkarımlar, anlamlar ve bireyler bu çalışma alanına sahip konular için önem teşkil etmektedir. Bu sebeple mahremiyetin dönüşümü dinler bağlamında nitel araştırma yönteminin Fenomenoloji deseniyle incelenmiştir ve çalışmada vasıflayıcı (deskriptif), tümevarım metodu kullanılmıştır. Bunun içinde öncelikle olguların özüne ilişkin genel ve geniş bir anlayış

oluşturulmuştur. Ardından bu bilgilerle konu hakkında sosyolojik çözümleme denemesi oluşturulmuştur.

Çalışmada simgesel etkileşim yöntemi kullanılarak bireylerin fikirlerini oluşturma süreçleri sosyal-psikolojik bakış açısıyla belirtilmiştir. Çünkü değişmezlik ilkesi ile göreceğimiz dinin dogmatik yapısı, bireylerin aktif bir dönüştürücü olmasıyla beraber değişime uğramıştır. Sembolik Etkileşimciler diğer semboller gibi din kurumunun da inşa edilmiş realiteler olduğunu belirtmektedir Ancak toplumsal yapıların oluşum sürecinde bireyi seyirci olarak değil de onu inşa eden bir aktör olarak görmesi çalışma açısından bu teoriyi önemli kılmaktadır (Bodur ve Çapcıoğlu, 2018: 134).

Mikro teoriler içerisinde yer alan bu yaklaşım, sosyal aksiyon ya da anlayıcı perspektif olarak da değerlendirilen kapsamda incelenmiştir. Böylece çalışmanın kapsamında ilk olarak literatür taraması yapılmıştır. Ardından çalışmaya yönelik ana temalar belirlenmiştir. Son olarak ise araştırma soruları kapsamında tanımlayıcı çözümleme yapılmıştır.

Çalışmanın kavramsal ve kuramsal bölümünü oluşturan birinci bölümde sosyal teoride din konusuna yer verilerek sosyal kuramlar perspektifinden din araştırmalarına yer verilmiştir. Ardından din ve toplum ilişkisi ele alınmış daha sonra toplumsal değişim süreçlerinde dinin konumu belirlenmiştir. Bu amaçla geleneksel toplumlardan başlayarak modern, postmodern ve küresel süreçler incelenmiştir. Simgesel etkileşim kuramı kullanıldığı için bireysel değişim ve din başlığına da yer verilerek bu değişim “modern bireyin çıkmazı” olarak adlandırılmıştır.

İkinci bölümde mahremiyet kavramı çözümlemesine yer verilmiştir. Bunun için öncelikle mahremiyet kavramı tanımlanmıştır. Ardından Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam dinlerinin inanç özelliklerine kısaca yer verilerek bu dinlerdeki mahremiyet tanımlamaları incelenmiştir.. Sonuç olaraksa sosyolojik çözümleme denemesine geçilmiş bu doğrultuda Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam dinlerinde mahremiyetin değişen tasavvurları belirlenmiştir.

2. KAVRAMSAL VE KURAMSAL ÇERÇEVE: SOSYAL TEORİDE DİN

2.1. Sosyal Kuramlar Perspektifinde Din

2.1.1. Sosyolojik Açıdan Din ve Gündelik Hayat Sosyolojisi

İnsanlığın başlangıcından itibaren insanın anlam arayışı sürmekte ve bu anlam arayışı toplumsal hayatı da etkileyen bir yaşam biçimine dönüşmektedir. Bu arayış geçmişten bugüne dek birçok sembollerle ifade edilmiş birçok teolojik ve metafizik durumlarla tanımlanmış ardından ise sistemli ilahiyat dinleriyle birlikte “din” mahiyetine ulaşmıştır. Bu inanışların ve anlam arayışlarının zaman içerisinde doğaüstü alandan kutsal alana doğru kaydığını söylemek mümkündür. Çünkü “kutsal” kavramı “doğaüstü” tanımlamasından çok daha fazla alana karşılık gelmekte ve daha sistematik bir yapı sergilemektedir (Furseth ve Repstad, 2020: 50).

Bu sebeple toplumu meydana getiren dinamik unsurlardan birisini de din oluşturmaktadır. Dinin bu dinamik yapısı beraberinde değişimi ve dönüşümü de getirdiği için sosyal bilimlerde kendisine yeni konu alanları açmaktadır. Din sosyolojisi de bu alandan doğmuş yeni bir disiplindir. Dinin toplumdaki rolünü belirleme noktasında din sosyolojisi temeline dini alarak sosyal bağlantılar içerisinde din-toplum etkileşimini açıklayan sosyal bir bilimdir. Bu tanımlamanın daha iyi belirlenebilmesi için öncelikle din kavramının anlamına kullanım alanlarına bakılmalıdır. Din tanımları genel olarak iki temel kategoride açıklanmaktadır. İlk olarak etimolojik (kökenbilimsel) ve semantik (anlambilimsel) açıdan din tanımlamaları; ikinci olarak ötsel ve işlevsel açıdan din tanımları. İlk olarak Arapça 'da din de-ye-ne kökünden gelmektedir dediğimizde bu etimolojik bir tahlili yansıtırken de-ye-ne sözlük anlamı olarak usul, adet, hüküm, yargı ve huy demektir diye belirttiğimizde ise semantik tahlili belirtmiş oluruz. Bu tahlilleri vermeden sosyolojik tahlillere geçmek sakıncalı olacağı için öncelikle bu anlamlara genel olarak bakmamız gerekmektedir (Eyüpoğlu ve Batuk, 2015: 96-97).

Öz Arapça'da din, “usul, adet, tutulan yol ve huy” gibi anlamlara gelmektedir. Aramî-İbranî dillerinde din, “mülk, idare etmek, hükmetmek, ceza, yargı, hesap, muhasebe ve mükâfat” gibi anlamlarda kullanılmaktadır. Farsça, Zend-Avesta'daki Dâena sözünden geldiği ifade edilen din kelimesi ise “din ve mezhep edinmek,

inanmak, âdet edinmek” anlamlarına gelmektedir. Eski Yunancadaki anlamıysa “korku ile karışık sevgi ve saygı” olarak tanımlanmaktadır (Günay, 2011: 212-213).

Din (e’-d-Din-religion) tanımı tarihsel süreç içerisinde farklı şekillerde kullanmıştır. Religion kelimesi Latince *religio* kelimesinden gelmektedir. Bu tanım Roma dönemlerinde tören, bağlılık ya da dikkatli olmak, sakınmak gibi anlamlara karşılık gelmekteydi. Türkçe’de kullandığımız din kelimesi ise Arapça asıllı mastarisime karşılık gelmektedir ve idare etmek, itaat etmek, boyun eğmek, ibadet etmek, sakınmak gibi anlamları karşılamaktadır (Kurt, 2012: 30-31).

Sosyolojik yaklaşımda ise dinin tanımlarını kesin olarak belirleyebilmek zordur. Çünkü sosyoloji anlayışlarının farklı olması, araştırmacıları “sosyolojide dinin işlevi nedir” gibi bir açıklamada bireysel yorumlara götürmektedir. Bu durumda farklı görüşler oluşabilmekte ve farklı tanımlamalar yapılabilmektedir. Örneğin Auguste Comte dini entelektüel bir faaliyet ve bilgi türü olarak görürken Durkheim dinin sosyal bütünleşme ve kontrolü sağlamada etkin olan yanlarına değinmiştir (Günay, 2011: 222-226).

Ancak dinin tanımlanması sorunu bugün dahi güncelliğini koruyan bir sorundur. Bu durum bireyin, araştırmacının dine hangi açıdan baktığıyla ilgilidir. Fakat genel olarak dini tanımlamada üç eğilimin ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Bunlar: “Dinin ne olduğu?” sorusuyla ilişkili olan özle ilgili(substansiyel) tanımlar “Dinin ne yaptığı?” sorusuyla ilgili işlevsel tanımlar son olaraksa “tarihsel ve toplumsal şartlar arasında dinin ne derecede ve ne ölçüde yararlı olduğu” ile ilgili tanımlardır.

Dinin özü nedir, sorusunda elbette tarihsel süreç içerisinde birçok farklı yanıt bulunmuştur. Bunları şu kavramlarla örnekleyebiliriz: “Tanrı, Kutsal, Hakikat, Sır, Güç, Ruh, Kör Talih (şans ?), Kör Tarih (dehr), Tabiat-üstü, Tecrübe-ötesi Gerçek, Müteal Gerçek, Hiçlik vb.” İşlevsel olarak dinin ne yaptığı sorusuna gelecek olursak da burada karşımıza temel olarak şunlar çıkmaktadır: Sosyal bütünlüğü sağlama, sosyal dayanışma ve dayanışmayı etkin hale getirme, bireysel ve toplumsal eylemlere kurallar koyma, kişilerin kimlik arayışlarında onlara temel anlam sağlama, kişilerin yabancılaşma ve sosyal çatışma alanlarına uzak kalmasını sağlama gibi etkileri bulunmaktadır (Coşkun, 2005: 13-14).

Ancak şunu da belirtmekte fayda vardır ki Arapçadaki din tanımı ile Batı dillerindeki dinin (Religion) aynı tanıma sahip olduğu söylenemez. Arapçadaki din tanımı genel manada inanmaları ve bağlanmaları tanımlayıp özelde İslam dinini belirtirken Batı'daki din (Religion) dar bir anlama sahiptir ve Hristiyanlığı ifade eder. Fakat sosyolojinin dine bakış açısı dinin sosyal olan yönleriyle, sosyal süreçleriyle ilgili çok boyutlu bakış açısına karşılık gelmektedir. Bu durum dinin değişim gerçekliğinin içerisinde bulunmasından kaynaklıdır. Çünkü dinin yaşayış boyutu değişir, değiştirilir ve bu değişimden toplumsal gerçeklik de etkilenir. Bu sebeple sosyolojik anlamda dine değişim etkisiyle bakmak ve bu yönde dini davranış örüntülerini anlamak ve yorumlamak dine sosyolojik bakış açısının temel özelliğidir (Okumuş, 2013: 79-84).

Fakat buradaki din değişimi ile kast edilen kutsal metinler üzerindeki değişiklikten ziyade dinin algılanış ve yaşayış biçiminde meydana gelen değişimdir. Bunun için de öncelikle gündelik hayatta sosyoloji kavramına ve sosyolojideki değişme kavramına değinmekte fayda vardır.

Gündelik hayat, toplumun ve bireylerin gündelik yaşam içerisindeki duygularını, düşüncelerini, iletişim biçimlerini kapsamaktadır.

Gündelik hayat, dünyada gününbirlik olarak yaşanan şeyleri yansıtırken din ise temelde kutsal olan aşkın olan durumları ifade eder. İnsanın kutsal olanla kurduğu bağ sonucunda birtakım inançlar oluşur ve bu inançlar ise bazı gereklilikler getirir. İnançın gereklilikleri doğrultusunda gündelik yaşam şekillenmeye başlar. Ancak kutsala dair inanç ve uygulamalar hayatı doğrudan etkileyici konumda oldukları için zaman zaman bu olgular yorumlanmaya yahut gündelik hayat içerisinde farklı bir şekilde meşrulaştırma yoluna gidilir. Dolayısıyla din, başlangıçta kutsalla olan bağı ifade ederken gündelik hayatın farklı alanlarında yeni bir etkileşime girerek sosyal yaşamla birlikte hareket eder. Kısacası yaşam nasıl hareket ederse inanç da yaşamla birlikte öyle hareket etmektedir (Arslan, 2018:310-311).

Modernleşme süreci ile birlikte on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda önem kazanan gündelik hayat sosyolojisinin temelleri; L. Berger, Erving Goffman, Henri Lefebvre gibi sosyologlar tarafından 1960-1970'li yıllarda atılmıştır. Lefebvre tarafından "örgütlenmiş ve tüketimi yönlendirilmiş toplumun sahnesi ve modernliğin

bir üründür.” olarak tanımlanan gündelik hayat, tekrarlanan davranışların asıl nedenlerini ortaya çıkarmaktadır (Lefebvre, 1995: 19).

Dinin mahiyetinin belirgin olmasına rağmen zamanda meydana gelen değişikliklerle birlikte dinin mahiyetine uygunluğu gözetilerek dini anlamada ve yorumlamada değişiklikler meydana gelebilmektedir. İşte bu değişikliklerin gerek bireyi gerek toplumdaki sosyal kontrolü değiştirmesi ve dönüştürmesi din sosyolojisinin belirli çalışma alanlarını oluşturmaktadır. Çünkü sosyoloji dilindeki değişme kavramı ile gündelik hayatta kullanılan değişme kavramı aynı anlamı taşımamaktadır. Sosyolojide kullanılan değişme kavramının belli başlı özelliklerini şu şekilde özetleyebiliriz:

1. Zaman dilimi: Sosyolojide bahsedilen zaman dilimi sosyal değişme açısından belirlenebilmektedir.

2. Kesintisizlik: Sosyal değişme kesintisiz bir sürece karşılık gelmektedir. Kısacası görece olarak dahi süreklilik yaratmıyorsa sosyal değişmeden bahsedilemez.

3. Kollektif olma: Sosyal değişme kalıcı birlikleri ifade eden grup veya kurumlarda ortaya çıkarak gerçekleşir (Durand-Weil, 1990: 278; Akt. Arslantürk, vd., 2018: 31).

Bu tanımlar sosyolojideki değişme kavramının temel özelliklerini ortaya koyarak değişmeyi gündelik olarak kullanılan anlamından çıkarmaktadır. Bu değişimin toplum içerisinde sosyal bir davranış haline gelebilmesi içinse onun birden fazla bireyin arasında gerçekleşmesi ve sürekli bir halde devam etmesi gerekmektedir. Bu sayede dini kurumlar da sosyal kurumlar gibi:

1. Grup üyeleri arasında dayanışmayı ve bütünleşmeyi sağlayabilir.

2. Dini kurumlar da diğer kurumlarda olduğu gibi bireylerin karşılıklı ya da toplum içerisinde sosyal davranışlarını kolaylaştırabilir veya basitleştirebilir.

3. Toplumdaki belirli kültürlerin sürekliliği bu kurumlar aracılığıyla kalır. Bu sayede kültürün istikrarlılığı sağlanmış olur. Din bireye böylece hayatı anlamlı kılan güvenli bir ortam sağlar.

4. Kurumlar, sosyal kontrolü sağlayarak toplumdaki dengeyi sağlar.

5. Kurumlar ferdin sorumluluğunu yaygınlaştırarak birey üzerinde yaşanan problemleri kolay hale getirir (Fichter, 1996:121-122; Wössner, 1979:180-181; Akt. Arslantürk, vd., 2018: 24-25).

Dinin sosyal kurumlardan biri haline gelmesi zamanla din ile ilgili sistematik tanımların yapılabilmesini de kolaylaştırmıştır. O halde din sosyolojisi literatüründeki dini tanımlara bakacak olursak karşımıza şu üç genel kategori çıkmaktadır:

2.1.1.1. Özsel (Substantif) Tanımlar

Kutsal, aşkın, ilahi ve tabiatüstü gibi açıklamalarla yapılan dini tanımlara özsel tanımlar (substantive essentialist) denmektedir. Bu tanımlar Tanrı, Kutsal, Hakikat, Sır, Güç, Ruh, Tabiat-üstü, Tecrübe-ötesi Gerçek, Müteal ve Gerçek gibi aşkın varlıkları kabul etmek anlamına gelmektedir. Ancak özsel tanımlara göre insan kutsal olan şeylere Tanrı'ya veya manevi güçlere inanmasıyla sınırlıdır. Böylece bu inançların getirdiği ahlaki, estetik, sosyo-ekonomik ve kültürel tezahürler sosyal ve psikolojik hayatta yansımaları bulmaz. Bu sebeple dar tanımlar içerisinde değerlendirilen özsel tanımlar aynı zamanda tebliğci veya misyoner dinler için de kabul edilebilir bir tanıma yansıtılmamaktadır (Kurt, 2012: 32-33).

Bu yaklaşımı benimseyenler için dinin ne olduğunu tespit etmek önemlidir. Bu sebeple özsel tanımlarda din tanımlanırken genel olarak insan-dışı failer, doğaüstü dünya, deney-dışı gerçeklik, kutsal kozmoz gibi kavramlar kullanılmaktadır. Örneğin Peter L. Berger'in dini tarifine bakacak olursak Berger dinin, kutsal kozmozun tesis edildiği beşeri bir girişim olarak görmektedir. Berger'in bu tanıma dinin özünün kutsal olanla ifade edilmesi anlamına gelmektedir fakat bu kutsallık gündelik dünyadan oldukça farklıdır (Okumuş, 2013: 89-91).

Özsel tanımların bu inançların nesnesini belirleme eğilimi birçok kuramcıya ilham olmuştur. Öyle ki İngiliz sosyal antropolojisinin kurucusu olan Edward Taylor'a göre dini inançlar insanoğlunun rüyalarının, hayallerinin, bilinçaltının ve ölümün açıklanmasıyla gelişmiştir. Taylor, dinin kökenini bu açıklamaların bir sonucu olarak görmektedir. Aynı şekilde Amerikalı sosyolog Roland Robertson da deney ötesi kavramına işaret ederek dinin deneysel aşkın gerçeklik ile deney-ötesi aşkın gerçeklik arasındaki ayırmadan kaynaklandığını belirtmektedir (Furseth ve Repstad, 2020: 46-47).

Yine de din biliminde ilk kez tüm dinleri kapsayacak şekilde din tarifi yapan ve bugün hala en zengin, en kısa en basit din tanımı olarak nitelendirilen isim Rudolf Otto yaptığı “din kutsalın tecrübesidir” tanımlamasıdır. Görüldüğü üzere özsel tanımlar dinin yalnızca ilahi ve kutsal olan özelliklerine vurgu yapmış ve bu sebeple tabiatüstü kavramını içerisinde barındırmayan dinleri saf dışı bırakan dar bir tanımlama yoluna gitmiştir (Taş, 2018: 39-40).

2.1.1.2. Fonksiyonel (İşlevsel) Tanımlar

İşlevsel tanımlar, dinin topluma yönelik olan yararlarına ve etkilerine göre tanımlanırlar. Bazı işlevsel tanımlar ise dinin anlam veya kimlik yaratmaya yönelik insani bir çaba olduğu fikrine dayanır ve dinin bütünleştirici etkisi vurgulanır. Örneğin Amerikalı din bilgini Milton Yinger’ın işlevsel din tanımı, insanların yaşam sorunlarıyla mücadele etmekte kullandığı pratikler sistemi olarak ifade edilir (Furseth ve Repstad, 2020: 52-53).

Fonksiyonel tanım gereği din, toplumsal hayatta hangi işlevleri yerine getirir veya insanları ve toplumları nasıl etkiler gibi sorulara karşılık gelmektedir. Böylece özsel tanımda olduğu gibi işlevsel tanımda tanrı kavramına atıfta bulunmak yerine din sosyal bütünleşmeyi sağlayan, bireylerin davranış yönelimini belirleyen, hatta anlam sistemi olarak düşünce ve davranış tarzlarını din olarak tanımlamaktadır. Bu tanım gereği fonksiyonel tanımlarda faşizm, marxizm, komünizm, laisizm, nasyonalizm, maoizm, hümanizm, psikolojizm, ruhçuluk ve ateizm gibi inanç sistemleri, seküler ideoloji ve ayinler de din olarak ifade edilir (Okumuş, 2013: 91-93).

Fonksiyonel din tanımlarının öncülerinden birisi olan Durkheim için din, sosyal tecrübenin yansıması olan toplumsal bir olgudur. Onun sosyolojisinin temelini oluşturan kolektif şuur toplumda din merkezlidir. Sosyal dayanışmanın en temel vurgusu Durkheim’ın çalışmalarında din açıklamaları ile yapılmaktadır. T. Parsons da aynı tanımlama içerisinde dinin “hayatı anlamlandırmaya ilişkin meselelere verilen cevaplar” olarak görmektedir (Taş, 2018: 40).

Bu açıklamalardan da anlaşılacağı üzere işlevsel tanımlarda din bir güvenlik mekanizması görevindedir ve hayatımızı sürdürmeye yardımcı olmak için vardır. Bu sebeple işlevselci kuramlarda göze çarpan sosyal düzen, sosyal bütünleşme, sosyal

çatışma, sosyal değişme, toplumsal farklılaşma gibi kavramlar dine katkısı üzerinden incelenmektedir. Ana başlıklarıyla işlevselcilere göre din:

1. Bireylere psikolojik destek sağlamanın yanı sıra toplumun da düzenine, birliğine, sürekliliğine ve değişimine yardımcı olması bakımından işlevseldir. Kısacası din toplum ve fertler için bir güvenlik mekanizması oluşturur,
2. İnsanî anlamlandırmayla ilgili ruhun kurtuluşu için bir araç veya girişimdir,
3. Varoluşla ilgili temel problemleri çözme vasfından dolayı işlevseldir,
4. Toplumda ortak bir bilinç ve ortak bir hafıza sağladığı için kitleleri birleştirmede etkindir. Ayrıca onlara kimliklerini belirtebilecekleri ortak bir alan sağlamaktadır,
5. Birleştirmelerin yanı sıra bazı durumlarda toplumsal ayrılmaya da neden olabilirler (Kurt, 2012: 34-36).

2.1.1.3. Çok Yönlü Kapsayıcı (Polythetic) Tanımlar

Genel olarak literatürde dine ilişkin iki sosyolojik yaklaşım bulunsa da iki açıklamanın yetersiz kaldığı noktada karşımıza politetik din anlayışı çıkmaktadır. Politetik yaklaşım özsel ve işlevsel yaklaşımları kapsayan ancak onlardan çok daha genel bakış açısına sahip bir yaklaşım sergilemektedir. Politetik yaklaşımda tanım yapılmaktan ziyade neyin dinî olup olmadığına bakılır. Tanımlamalarda meydana gelebilecek eksikliklerden dolayı açıklamalara kesin sınır çizilmez. Fakat bu durumda kendi içerisinde birçok belirsizliği meydana getirir. Çok yönlü kapsayıcı tanımı anlayabilmek için diğer yaklaşımlarla bir karşılaştırma yapacak olursak işlevsel tanımlama dinin ne işe yaradığıyla ilgilenirken özsel tanımlama dinin ne olduğuyla ilgilenir. Daha öncede gördüğümüz bu iki tanım aralarında sınırlar çizerek tek yönlü (monotetik) açıklamalara dayanır. Politetik tanımlamalarda ise açıklamalar çok yönlü ve kapsayıcıdır. Bu sebeple politetik tanımlamalar diğer açıklamalara alternatif olarak ortaya çıkmıştır. Ancak bu yaklaşımın en büyük eksikliği de kutsal ya da seküler, dini olarak kabul edilebilecek her fenomenin dini olabileceğinin kabul edilmesinden kaynaklanmaktadır (Kurt, 2012: 36-38).

Çalışmamızda din çok yönlü açıklamalarla birlikte ele alındığı için her üç dini tanımda çalışmaya katkı sağlamaktadır. Başlangıçta belirttiğimiz gibi dinin resmi

tanımı yapılmıştır. İlerleyen bölümlerde dinin makro ve mikro teorilerine bakılarak işlevselliğine değinilecek ve karşılaştırmalı çok yönlü tanımlamalarla din hakkında kuramsal açıklamalar yapılacaktır.

2.1.2. Sosyal Teoride Din Kuramları: Makro Sosyolojik Din Teorileri

2.1.2.1. İşlevselci Din Teorisi

Sosyolojik din kuramlarını makro ve mikro sosyolojik teoriler olarak sınıflandırmak din kurumu ile toplum arasındaki ilişkileri analiz etme noktasında mühim bir ayırmadır. Bu sayede sembollerin, mitlerin, ritüellerin, mistik tecrübelerin ve sosyal etkileşimlerin meydana getirdiği yapılar ve ilişkiler sistematik olarak analiz edilebilmektedir.

Bu sistemlerin ilk örneklerini makro sosyolojik din teorilerinde görmekteyiz. Bu teoriye göre sosyal hayat ve bireylerin davranışları sosyal yapılar tarafından belirlenmiştir. Böylece bireyin sosyal hayattaki etkileşim ilişkilerinden ziyade sistemsel ve yapısal belirleyiciliğe vurgu yapılmıştır. İşlevselci din teorisi de benzer bir şekilde “toplumun çeşitli parçalarının bütünsel sistemle ilişkili ve bağlantılı olduğunu ileri sürer.” Toplumu meydana getiren herhangi bir parçanın örneğin din veya aile gibi kurumların toplumsal bütünlüğe veya toplumsal işleyişe yaptığı katkılara bakılır. Böylece toplumda belirgin hale gelen davranış kalıpları gözlemlenir ve analiz edilir (Bodur ve Çapcıoğlu, 2018: 114-116).

Bu analiz çerçevesinde işlevselciler üç öge üzerinde durmaktadırlar:

1. Sistemlerin ve sistemlerin meydana getirdiği kısımların birbirleriyle bağlantılı olması,
2. Toplumsal sistemde denge halinin mevcut olması,
3. Sistemin bütün kısımlarının bu denge haline veya normale dönmesi için yeniden düzenlenmesi.

İşlevselci görüşte bu denge halini sağlamanın en mühim yolu değerlere önem vermekten geçmektedir. Çünkü bu değerler toplumun birliğini ve üyelerinin paylaşmakta olduğu durumları çözümlemenin en etkin yolunu yansıtmaktadır (Wallace ve Wolf, 2020: 43-44).

Yapısal-İşlevselcilik 1930’lu ve 70’li yıllar arasında Amerika ve Batı Avrupa’daki sosyolojik düşünceye hâkim olarak Comte, Durkheim, Parsons, Merton

gibi farklı dönemin sosyologlarına da ilham kaynağı oldu. İşlevselci yazarlar böylece toplumun işleyişi hakkında ortak bir organizma benzetmesine ulaştılar. Bu genel benzetme, “sürekli değişen bir çevrede varlığını sürdürebilmek için adapte olmaya ve evrimleşmeye, dengesini korumaya ve kendi bedeninin her parçasının düzgün şekilde işlerliğini sağlamaya çalışan bir organizma benzetmesidir” (Slattery, 2018: 376).

Kongar’a (2000: 153) göre; bu modeller önemli ölçüde büyük boy evrimci modellerden etkilenmiş olup toplumsal evrim, denge, yapısal ve fonksiyonel farklılaşma, toplumsal eylem, toplumsal yapı-kültürel yapı ayrımı gibi kavramları yine bu büyük boy evrimci kuramlardan almıştır. Ancak kendi geliştirdikleri kavramlarla da literatüre katkı sağlamışlardır. Bunlardan ilki yapılar ile fonksiyonlar arasındaki ilişkidir. Bu yaklaşımda her yapı bir fonksiyona sahip olduğu için gelişir bir başka deyişle fonksiyonlar yapıları yaratır, yapılar fonksiyonları değil. İkinci katkıları ise toplumsal yapıların toplumsal sistem için fonksiyonel olduklarını vurgulamaktır. Buradaki fonksiyon tanımlaması ise bir ihtiyacı karşılama ve diğer parçalarla ahenkli olarak bütünleşmeye karşılık gelmektedir. Bu sebeple işlevselcilere göre her toplumsal birim toplumsal sistem için vazgeçilmez bir unsurdur. Yapısal fonksiyonalist/işlevselci modeller toplumsal sistemleri incelerken bireyi de ihmal etmez ve ondan aktör olarak bahseder. Bu kavram yapısal-fonksiyonel modelin kullandığı en önemli kavram olarak karşımıza çıkmaktadır ve bu kavramın temelini Linton atmıştır. Bu modeller toplumsal ahenk ve denge üzerinde yoğunlaştıkları ve değişmeyi açıklayıcı bir bakış açısı geliştiremedikleri için eleştirilmişlerdir (Kongar, 2000: 154-156).

Ancak Parsons gibi işlevselci sosyologlar dengenin toplumların varlıklarını sürdürebilmeli için gerekli olduklarına inansalar da pratikte böyle bir dengenin kusursuz şekilde işleyemeyeceğinin farkındadırlar. Parsons bu çelişen unsurların varlığını kabul etmekle birlikte toplumdaki unsurlar arasında rekabet ve çatışmanın varlığına da inanmaktadır. Ancak genel uzlaşma yine de sosyal değişim sürecinin denge halinde resmedilmesi yönündedir. Bu perspektif, dinin topluma olumlu katkıları üzerinde durarak dinin sosyal bütünleşmeye olan katkısından bahsetmekte ancak genel olarak negatif etkilerini açıklamayı görmezden gelmektedir (Bodur ve Çapcıoğlu, 2018: 124).

2.1.2.2. Çatışmacı Din Teorisi

Yapısal işlevselciliğe yapılan eleştiriler üzerine alternatif olarak çatışma kuramı geliştirildi. İşlevselcilerin karşılıklı bağımlılık ve denge olarak bahsettikleri toplumsal kurumlar, çatışmacı geleneğe güç elde etmek için verilen mücadele olarak görüldü. Bu kuram içerisinde genel olarak üç temel tema taşımaktadır. İlk olarak insanların hepsinde ortak olarak bazı temel çıkarlar bulunmaktadır, iddiasıdır. İkinci olarak güce verilen önemdir. Son olaraksa değerlerin ve düşüncelerin toplumun kimliğini belirleyen araçlar olduğunu belirtmekten ziyade onların farklı toplulukların kendi amaçlarını gerçekleştirmek için kullandıkları silahlar olarak görülmesidir (Wallace ve Wolf, 2020:107-109).

Kongar'ın (2000: 185- 186) da belirttiği gibi çatışma modellerinde toplumsal bütünlük yapısal işlevselcilikte olduğu gibi ahenk ve dengeden kaynaklı değildir. Çünkü bu modele göre toplumsal bütünlük, toplumsal birim ve ögeler arasındaki çatışmanın meydana getirdiği zıt kuvvetlerin dengelenmesinden ortaya çıkmaktadır. Bu sayede toplumun ilerleyeceğini düşünen çatışma modelcilerine göre bu çatışma kaçınılmazdır, aynı zamanda fonksiyoneldir.

Sosyolojide özellikle 1970'lerde önem kazanan çatışma teorisi toplumsal sınıflar ve gruplar arasındaki çatışmanın önemini vurguladığı için ve sosyal gruplar arasında temel çıkar farklılıklarını birincil öneme koyduğu için işlevselcilerden ayrılmaktadır. Ayrıca toplumda güç ve baskının, ekonomik ve siyasal çıkarların önemini vurgulamaları açısından da teorinin önemi büyüktür. Fakat ekonomik faktörler dışındaki tüm yapıların hatta din gibi bir üst yapı kurumunun dahi alt yapı tarafından belirlendiğini belirten özellikle Marksist görüş çatışma kuramının oldukça eleştiri almasına neden olmuştur. Böylece işlevselci teorinin birçok problemi fikir birliği, uzlaşma, denge ve ahenk gibi kavramlarla açıklamaya çalışması nasıl eleştiri kaynağı olduysa çatışmacı teorinin de bunalım, güç dengesizlikleri, zorlanma, sosyal stres gibi kavramlara aşırı vurgu yapması eleştirilmiştir ve açıklamalarda eksiklik yaratmasına sebep olmuştur (Bodur ve Çapcıoğlu, 2018: 125-130).

2.1.3. Sosyal Teoride Din Kuramları: Mikro Sosyolojik Din Teorileri

2.1.3.1. Sosyal Aksiyon ve Din

Sosyoloji teorilerinde birbirinden farklı olarak iki yaklaşım görmekteyiz. Bunlardan ilki bireysel aksiyonlara vurgu yapan Amerikan sosyoloji geleneğidir.

Diğeriye dini değişimi toplumsal sistemler üzerinden açıklayan Avrupa ekolüdür. Fakat bu iki ekol arasında makro ve mikro olarak orta yol bulan bir de İngiliz din sosyolojisi mevcuttur. İlk olarak anlayıcı perspektif olarak da bahsedilen sosyal aksiyon teorisi insan davranışını anlamlara ve motiflere göre açıklamaktadır. Daha çok klasik kuramcılardan Weber ile anılan sosyal aksiyon teorisi insanların davranışlarının arka planında yatan nedenlerine odaklanmaktadır (Bodur ve Çapcıoğlu, 2018: 131-132).

Weber, rasyonel ve öngörülebilir olarak insan eylemlerinin anlaşılabilceğini belirtirken dini de özel bir sosyal eylem türü olarak ele almaktadır. Bu sayede dini, sosyal sınıflarla ve statü gruplarıyla ilişkilendirerek ayrıca tarihsel koşullarla da ele alarak statü gruplarıyla inanç sistemleri arasındaki ilişkinin değişimini saptayabilmektedir (Furseth ve Repstad, 2020: 75-77).

Sosyoloji her ne kadar toplum bilimi olarak değerlendirilse de Weber açıklamalarında bireyin çevreden aldıkları güdülere de değinmektedir. Çünkü bireyler de içlerinde buldukları sosyal çevreye dayanarak eylemlerini gerçekleştirir ve bilinçli bir şekilde aldıkları güdülere cevap verirler. Weber 'in sosyal aksiyon kuramına baktığımızda onun dört ayrı şekilde bu kurama değindiğinden bahsedebiliriz. İlk olarak geleneksel aksiyon otomatik bir biçimde alışkanlık ve gelenek tarafından kontrol edilir. Bu tanım basit bir ifadeyle sosyalleşme kuramıyla bağlantılıdır. İkinci olarak duygusal aksiyon hisler tarafından kontrol edilerek duygusal gücün yön verdiği aksiyonlardan bahsedilir. Üçüncü olarak akla dayanan aksiyon belirtilir. Bu aksiyon ahlaki değer ve düşünceler tarafından yansıyan aksiyondur. Son olaraksa amaçlı-rasyonel aksiyondan bahsedilerek burada sosyal aktörün araç ve hedefleri seçmesindeki tutumları belirlenir (Furseth ve Repstad, 2020: 218).

Ancak şunu da eklemekte fayda vardır ki Weber, din sosyolojisine dinin özünün değil din ve dini inançların ortaya çıkardığı davranışların analiz edilmesi gerektiğini belirterek başlamaktadır. Yani din sosyolojisinde amaç dinden kaynaklanan sosyal davranışların incelenmesi olmalıdır (Günay, 2011: 169).

2.1.3.2.Sembolik Etkileşimcilik ve Din

Sembolik etkileşimcilik sosyal bilimcilerden W.I. Thomas'a ait bir kavram olup onu "öznel anlam(landırma)" ya da kişisel okuma olarak çevirebileceğimiz

“subjective meaning” adını veren Schutz tarafından meşhur edilmiş bir kavramdır. Günümüzde ise P. Berger’den sıkça duyduğumuz bu kavram sosyolojik yöntemin bel kemiğini oluşturmaktadır. Bu yönetime göre bir toplumsal durumu anlayabilmek için ona katılan insanların veya onu yaratanların onu nasıl tanımladıklarını anlamamız gerekir. Burada mühim olan aktör ve aktörün onu nasıl gördüğüdür. Thomas’a atıfla Berger’den alınan ifadeye göre bu durumu şu şekilde anlamlandırabilmekteyiz: “Bir inanç sonuçları bakımından gerçek ise, kendisi de gerçektir.” “Thomas teoremi” olarak adlandırılan bu perspektifte bireyler yani aktörler sosyal sonuçları doğurması bakımından etkin bir özne konumundadır (Çiftçi, 2011: 50-51).

Anlamların etkileşim yoluyla şekillenmesini inceleyen bu yöntemin başlıca kaygısı yakın gözlemler ve gündelik yaşamın anlamlarını analiz ederek insan etkileşimlerinin temel biçimleriyle ilgili bütüncül bir anlayış gerçekleştirmektir. Marshall (1999: 647-648); bu kuramın odaklandığı dört temel noktadan bahseder. Bunlar:

1. İnsanlar sembolleri manipüle eden özgün hayvanlar halinde hareket eder.
2. Toplumsal dünya dinamik ve diyalektik olduğu için farklı süreçler ortaya çıkar.
3. Toplumsal dünya kendisi gibi etkileşim yönüyle belirginleşir.
4. Sembollerin, süreçlerin ve etkileşimlerin de ötesine bakılması gerekir.

Amerikan sosyolojik geleneğinin bir parçası olan sembolik etkileşimcilik psikolojik gelenekten doğmuş mikro-sosyolojik bir teoridir. Bu teori özellikle sosyal eylem ve fertlerin bu eylemlere yükledikleri anlamlar üzerinde durmakta ve bireylerin kullandıkları dil, etkileşim için büyük önem taşımaktadır. Çünkü sembolik etkileşimcilik bireyler arasındaki sembollerle yapılan etkileşimdir. Ancak bu etkileşim bireylerin doğrudan dünya ile etkileşim kurmalarını gerektirmez. Birey herhangi bir şeye anlam yükleyerek ona göre davranabilmektedir. Bu bağlamda sembolik etkileşimin açıklamaya çalıştığı bireylerin toplumsal eylemlere ve şeylere bağladığı anlamlar sonucu olarak eylemi ve etkileşimi tanımlayabilmektir. Burada önemli olan husus toplumsal yapıların belirleyici olduğuna vurgu yapmaktan ziyade bireylerin de aktifliğine vurgu yapmaktır. Fakat bir yandan da sembolik

etkileşimciler diğer semboller gibi din kurumunun da inşa edilmiş realiteler olduğunu belirtmektedir (Bodur ve Çapcıoğlu, 2018: 134).

Slattery'e göre; bu kuram toplumu içeriden analiz etmek anlamına gelmektedir. Böylece durumu veya insanları güdüleyen temel faktörler belirlenmeye çalışılarak "sembolik iletişim" aracılığıyla düzen ve anlamın nasıl yaratıldığı belirlenmeye çalışılır (Slattery, 2018: 334).

Bu kuramın entelektüel köklerine baktığımız zaman George Simmel, John Dewey, Herbert Blumer, Erving Goffman ve George Herbert Mead gibi isimleri görmekteyiz. Özellikle Mead'in "benlik" (the self) görüşü simgesel etkileşimcilik için önemlidir. Çünkü etkin ve yaratıcı olan benliktir ve onun benlik etkileşimini etkileyen durumlar arasında toplumsal, kültürel veya psikolojik etmenler yoktur. Mead'e göre; benlik edilgen değil hareket halinde olan bir aktördür. Simgesel etkileşimin sosyal-psikolojik olan bu yönü aynı zamanda bireylerin karar verme ve fikirlerini inşa etme süreçlerini de vurgulamaktadır (Wallace ve Wolf, 2020: 269-277).

2.1.3.3. Fenomenolojik Din Teorisi

Alman filozof Edmund Husserl tarafından geliştirilen fenomenoloji, felsefi bir teoridir. Ancak Alfred Schutz, 1960'ların sonları ve 1970'lerde Husserl'in düşüncelerini Mead'in düşünceleriyle birleştirerek onu bugün de kullandığımız "yorumcu sosyoloji" alanına dönüştürmüştür. Fenomen sözcüğünün temel olarak iki anlamına bakacak olursak ilk olarak:

1. Bir algı nesnesi, gördüğümüz, duyularımızla hissedip algılayabildiğimiz bir şeydir.

2. Fenomen, henüz açıklayamadığımız sıra dışı bir şey veya anlayamadığımız normal dışı bir şey – manevi bir güç, bir duyular-üstü-algı, bir UFO.

İlk tanım bizlere gerçek dünyanın dışarıda var olduğunu ve bu dünyayı duyularımızla, gözlerimizle algılayabildiğimiz ve kendine ait bir gerçekliği barındıran bilimsel, gündelik bir tanım sağlar. İkinci tanım ise bizim çalışmamız açısından da mühim olan yorumcu bir tanıma karşılık gelmektedir. Bu tanım kendi başına bir gerçekliğe sahip olmayan fizik dünyayı duyularımız aracılığıyla kavrayabildiğimiz ve onu kendi yorumlarımıza göre yeniden yaratabildiğimiz

dünyadır. Bu sebeple fenomenologlar insan bilincinin ve insanın içinde yaşadıkları dünyayı yorumlama şekillerini araştırırlar. Ancak insanların nasıl davrandıklarının yanında niçin öyle davrandıkları da fenomenologların araştırmaları açısından önemlidir. Çünkü öznel unsurlar da en az nesnel unsurlar kadar çalışma açısından önemlidir. Buna sebep olan şey ise sosyal dünyanın kendine ait bağımsız şekilde orada olmayıp aksine her gün yaratılan değişim halinde canlı bir sosyal deneyim olmasından kaynaklıdır (Slattery, 2018: 231-238).

Phenomenon sözcüğü Yunanca'dan alınmış "görünüş/görünüm" anlamına gelen bir kavramdır. Bu sosyolojik bakış açısına göre fenomenoloji "birey ve onun bilinçli deneyimleri ile başlayan ve daha önceden var olan kabuller, ön yargılar ve felsefi dogmalardan kaçınmaya çalışan bir yöntemdir. Fenomenoloji olayları (görünüşleri) toplumsal aktör tarafından doğrudan doğruya algılandığı şekilde inceler" (Guilford, Conn: Duskin, 1974: 210; Akt. Wallace ve Wolf, 2020: 349).

Fenomenolojide kavramlar olduğu gibi kabul edilmez ve dünyaya bakış ve dünyada bulunuş sorgulanır. Toplumsal düzene eleştirel bakış açısıyla yaklaşılır ve işlevselciliğin aksine kültürel olarak öğrenilen düşüncelere meydan okunur. Fenomenolojinin sosyolojik köklerine bakacak olursak fenomenoloji terimini ilk kullanan Alman filozofu Edmund Husserl'nin çalışmaları önemlidir. Husserl, fenomenolojiyi insanın duyuları ile doğrudan kavranabilecek şeylere ilgi olarak tanımlarken bilgilerimizin doğrudan duyulara dayanan olaylardan geldiğini vurgular. Bu durumda toplumbilimcinin işi de dünyayı nasıl gördüğümüzü tasvir etmek olarak yorumlanabilmektedir (Wallace ve Wolf, 2020: 350-351).

Toplum üyelerinin sosyal ilişkilerinde ortak olarak kabul gören semboller bu yaklaşım için önemlidir. Genel anlamda bu ortak kabulleri "bedensel hareketler" ve "dil" olarak görmekteyiz. Böylece sosyal süreçler her bireye dilsel ve sembolik biçimde aktarılacak aktörlerce içselleştirilir. Toplum inşasında etkili olan ve toplumsal düzenin sağlanmasında önemli bir yer tutan bu anlamlı semboller ve ortak bilgilerin kabulü, fenomenolojik bakış açısını din sosyolojisinin sorun alanına uygulama olanağı sağlar. Çünkü dini anlamlar ve dini eylemler yalnızca teolojiye ait bir alan olmayıp toplumun bütün üyeleri için ortaklaşmış bilgilerdir. Veya toplumsal/bireysel durumlara dinsel anlamlar katma sembolik etkileşimin özel bir örneğini teşkil eder. O halde bu yaklaşım ile din ve sosyoloji arasındaki paralellik ikisinin de hem anlamı yaratan hem de anlamı temsil eden bilgi yapısının

ortaklığından kaynaklanmaktadır. Din sosyolojisinde anlamı yaratan bu öznenin konumu toplum veya grup üyelerinin sosyal ve kişisel kimliklerini nasıl oluşturdukları, dinsel sistemlerindeki inanç uygulamalarını ve söylemlerini nasıl bireysel süreçten geçirip öznel şekilde işlediklerini ön plana çıkarmaktadır. Çünkü her birey kendi kimliğini inşa ederek buna dinsel öğeleri de katar. Dinsel öğelerin varlığı bir yandan da bireyin kimliğini oluşturmadaki bireysel deneyimleri toplumsal ve bireysel kimlikte yeni bir inşa süreci yaratmaktadır. Çiftçi'nin de belirttiği gibi: "Yalnızca tek tek bireylerin dinsel durum tanımlarının ve içerisinde yaptıkları kendi durum tanımlarının tespiti hiç de yabana atılacak veri sayılmaz" (Çiftçi, 2011: 63-67).

Bu tanımlamalardan anlaşılacağı üzere mahremiyet kavramı, bir yandan dinsel ifadeler karşılık gelirken diğer yandan da mahremiyeti bireysel deneyim noktasına almaktadır. Toplumsal süreçler içerisinde de farklılık gösteren bu ifadeler mahremiyet kavramını yeni anlamlandırmalar ve söylemlerle birlikte şekillendirmektedir.

2.1.4. Makro ve Mikro Teorileri Arasında Yeni Bir Yol: Yapısallaşım Teorileri

Makro ve mikro teoriler arasında süregelen yapı ile eylem arasındaki ilişkinin niteliği oldukça tartışmalı bir konudur. Bunun nedeni nesnellik-öznellik, gerekircilik-iradecilik gibi tartışmaların ışığında gerçekleşmesidir. Ancak son yıllarda bu tartışmaları aşma yoluna giden önemli düşüncüler de vardır. Giddens, Bourdieu, Bhaskar bu düşüncülerden bazılarıdır. Ancak teori olarak yapılanma teorisi Giddens'a ait olup bu çalışmada da "yapısallaşım teorisi" onun perspektifinden ele alınacaktır. Giddens, yapısalcı-işlevselci yaklaşımda insanların "kültürel kuklalar" olarak değerlendirildiğini ve onların eylemleriyle ilgili nedenlerinin ve amaçlarının dikkate alınmadığını belirtir. Hâlbuki insan toplumda aktif olarak yer almaktadır. Giddens, yapılanma kuramında yapı kavramını reddetmemekle birlikte toplumun yalnızca bireyler tarafından meydana getirilmediğini de önemle vurgulamaktadır. Bunu yapılanma kuramını geliştirirken etkilendiği etnometodoloji ve işlevselcilik gibi yaklaşımlardan da anlayabilmekteyiz. Giddens'in teorisinde eylem ile yapı birbirinden ayrı değil birbirinin tamamlayıcısı durumundadır. Çünkü yapılanma teorisinde yapı kavramı eylemin dışsal ögesi değildir. Onlar bireylerin karşılıklı etkileşiminden üretilen süreçlerdir (Yıldırım, 1999: 25-44).

Yapı ile aktör arasındaki orta yolu bulma düşüncesi Pierre Bourdieu, Michel Foucault, Anthony Giddens ve Zygmunt Bauman gibi çağdaş olan önemli düşünürlerin de üzerinde durduğu bir konu olması bakımından önemlidir. Bu düşünürlerin din hakkında kapsamlı bir çalışmaları bulunmasa da özellikle Giddens'in din ve modernite ilişkisine yoğunlaştığı eserleri çalışmamız açısından önemlidir. Çünkü Giddens'in çözümlenmeleri, modern dönemde dinin etkisinin azalmasına karşılık bir taraftan da dinin canlandığını açıklayan İngiliz din sosyolojisi anlayışına yakındır. Din, bireyin sosyal çevresinde bireye sirayet eden bazı değerleri ve kuralları barındıran bir yapıdır. Yani yapı(din), aktörler(inananlar) üzerinde etkili olmasına rağmen aktörler de yapılar üzerinde etkin olabilmektedir. Giddens'in teorisi bu bağlamda bizlere modern dindar insanlar ile önceki dindar insanlar arasındaki düşünüş ve söylem farklılığını vermeye yardımcı olmaktadır (Bodur ve Çapcıoğlu, 2018: 142-146).

Sosyal aksiyonun insanın davranışlarını anlamlara ve motiflere dayandırması, sembolik etkileşimciliğin ise bu ilişkide bireylere vurgu yapması çalışma açısından önemlidir. Fakat fenomenolojik din teorisinde insan bilinci dünyadan ayrı tutulmayarak kısacası öznel unsurların yanında nesnel unsurları da ele alınması sebebiyle bu çalışma açısından daha önemli bir konumdadır. Çünkü bizim çalışmamızda olduğu gibi "çoğul gerçeklikler" özne ve nesne arasında yer almaktadır. Çalışma her ne kadar mikro sosyolojik teorilere dayansa da orta bir yol olan Yapısallaşım teorisinden de beslenmektedir.

2.2. Din ve Toplum Etkileşimi: Sübjektif Din ve Objektif Din

Yukarıdaki bölümlerde gördüğümüz gibi din tarifleri birçok şekilde yapılmakla birlikte sosyoloji açısından her din, din olarak nitelendirilemez. Bu durumun kriteri ise ancak sosyal geçerliliği olan inanç sistemlerinin sosyolojik anlamda din olarak kabul edilmesinden kaynaklanmaktadır. Din ve toplum etkileşimine geçmeden önce bazı kavramlardan bahsetmekte fayda vardır ki bunlar: Objektif gerçeklik ve subjektif gerçekliktir. Objektif gerçeklik varlıkları kanıtlanabilen, belirli tarihsel yer ve zamanda var olan, varlığı ya da yokluğu ispat edilmesi mümkün olan genel gerçekliklere karşılık gelmektedir. Subjektif gerçeklik ise bir kişinin veya grubun tecrübesinde var olan ve gerçeklikleri her zaman ispat edilemeyen gerçekliklerdir. Objektif dini gerçeklik kutsal alanın soyut ifadesi olan dindarlık yaşantısıyla somutlaşırken bu duruma namaz kılmak, oruç tutmak gibi ritüelleri örnek olarak

gösterebiliriz. Subjektif dini gerçeklik ise ispata ihtiyaç olmayan psikolojik dini gerçeklikleri yansıtmaktadır (Kandemir, 2018: 349-350).

Din ve toplum etkileşiminde dini tecrübenin teorik, pratik ve sosyolojik olmak üzere üç belirleyici noktası vardır. Teorik(zihni) anlatımda: Tanrı, dünya ve insan özel bir konumda olmakla beraber pratik anlatımda din bir tapınma şekline karşılık gelmektedir. Dinin sosyolojik yönünde de karşımıza subjektif ve objektif din tanımlamaları çıkmaktadır. Subjektif din, dinin bireyle derinleşen ve onda kök salan tarafıdır. Kısacası bireyin/ferdin dini tecrübesi olarak görülmekte ancak dışarıdan görülmemektedir. Objektif din ise başkalarınca görülebilen ahlak, ibadet, ayin gibi davranışlardır. Subjektif din her ne kadar içten karaktere sahip bir hadise olarak yorumlansa da objektif din, dini davranışların bütünü itibarıyla soy, meslek, mevki, sınıf gibi sosyal farklılaşmalarla; köy, şehir, millet gibi sosyal yapılarla ve hukuk, eğitim gibi sosyal işleyişlerle birleşen ve hepsiyle karşılıklı ilişki halinde olan din tarafıdır. Daha sonra göreceğimiz ancak bu tanım içerisinde de belirtmekte fayda olacak bir durum söz konusudur ki o da sekülerleşme ve laikleşmenin objektif din sahasını yani ibadet, ayin, ahlak gibi alanları daraltıp dini subjektif din sahasına iten anlayışıdır. Subjektif din bu tutuma karşı dirense de sosyal farklılıklardan etkilenen kısım objektif din olmaktadır. Bu çalışmanın da belirtmek istediği şey mahremiyetin dönüşümünün dinin objektif alanından çıkarılarak onun yalnızca subjektif tarafa itildiğini ancak bunda bireyin de etkin olarak yer aldığını göstermektir. Bu açıdan subjektif din ve objektif din tanımları çalışmamız açısından önemlidir (Sezen, 2013: 78-79).

Din kavramının anlamını ve kullanım alanlarını belirledikten sonra üzerinde durulması gereken durumlardan birisi de dinin ferdi bir iş mi yoksa toplumun işi mi olduğu sorusunu yanıtlayabilmektir.

Bazı Psikolojistler ve Batıdaki Protestan ilahiyatçı ve filozoflar, dini ferdi bir olay olarak değerlendirmişlerdir. Bu durumun elbette on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllar arasında çıkan aşırı subjektivizm akımıyla da bağlantısı olduğu söylenebilir. Ancak on dokuzuncu yüzyıldan yirminci yüzyıla geçişte Rudolf Otto gibi din uzmanları dinde objektivizmin ihmal edilmesinin yanlışlığını belirterek dinin toplumsal yönünü de ortaya koymuşlardır. Din her ne kadar psikolojik sebepleriyle bireye yansısı da toplumsal olay olmasından dolayı toplumu da ilgilendiren bir gerçeklik ortaya koymaktadır. Bu sebeple diyebiliriz ki din ferdi din/subjektif din ve

kolektif din/objektif din ayrımı bir madalyonun iki yüzünü yansıtmakta ve ayrılmaz bir bütün olarak karşımıza çıkmaktadır. Modern sosyal antropolojinin önemli kurucularından bir olan A.R. Radcliffe-Brown, dinin toplumda aşağıdaki başlıklar şeklinde incelenmesi gerektiğini belirtir:

1. Bir dini anlamak için dinin o toplumdaki etkilerini incelemek gerekir. Bu sebeple toplum içerisinde din faaliyet halinde incelenmelidir.

2. Ferdin, dini cemiyetle olan ilişkisinde duygularının önemi büyüktür. Çünkü din insanda toplumsal dayanışmayı temsil eden bir bağlılık duygusu yansıtmaktadır. Bu duygunun incelenmesi hem sosyolojik açıdan hem de sosyal psikolojik yönden önemlidir.

3. Dini filler, ritüeller ve ayinler incelenmelidir.

4. Dini inançlar ve dogmalar incelenmelidir.

5. Din ve dini grup, cemaat, mezhep ve teşkilatlarla toplumsal yapı arasındaki bağ incelenmeli ve dini toplumsal yapıya bağlılığının yanında ondan ayrı özerk fonksiyonu da belirlenmelidir (Günay, 2011: 227-235).

Dinin bu başlıklar altında incelenmesinin ardından onun toplumsal işlevlerine sosyolojik açıdan değinmek mühimdir. Öncelikle dinin “sembolik bütünleştirme” etkisi diğer işlevlerinden daha kapsayıcı bir durumdadır. Sosyolojide Durkheim ve Weber ile özdeşleşen bu etki, dinin toplumdaki bütünleştirici etkisinden kaynaklanmaktadır. Ayrıca insan davranışının ve bilincinin önemli bir kısmı sembollere bağlı olduğundan ve din de sembollere anlam veren kuşatıcı bir kaynak olduğundan toplumsal kurumlara nüfuz ederek onların devamlılıklarını sağlar. Dinin sembolik bütünleştiricilik etkisini en fazla ayinlerde görmekteyiz. Yakın Doğu ülkelerindeki “Yeni Yıl” festivallerinde bu ayinin bütünleştirici etkisinden söz edebiliriz. İslami açıdan ise bayramlar, cemaatle birlikte kılınması gereken Cuma namazı ve bayram namazları da bu bütünleştirici etkiye örnek olarak gösterilebilir. Daha sonra göreceğimiz gibi modern toplumlarda bu semboller farklılaşmış ve dönüşmüş olsa da bugün dinin bu etkisinin bulunmadığını söylemek yanlış olur. Dinin bir diğer işlevi ise insanları toplumsal kurallar çerçevesinde tutmaya yarayan toplumsal kontrol işlevidir. Bu kontrolü dış kontrol ve iç kontrol olmak üzere ikiye ayırabiliriz. Dış kontrol Weber’in “meşrulaştırma” olarak adlandırdığı şeydir. Bu duruma göreyse din toplumda gücün kullanımına haklı gerekçeler sunar ve onu

psikolojik anlamda gerekçeleriyle açıklar. Bu gerekçeler bugün olduğu gibi ilk çağlardan beri var olmuştur ve güçlülerin ihtiyaçları doğrultusunda şekillenmiştir. Böylece sosyal kontrol, itaatin dinsel vazife olarak, itaatsizliğin ise günah olarak yorumlanmasına ve dinin meşrulaşarak sosyal kontrolü sağlamasına olanak vermektedir. Bunun yanında bireyin bilincinde de içselleşen bir etki alanı vardır ki buna da iç kontrol diyoruz. Burada bireyin “vicdanı” iç kontrol açısından önemlidir. Çünkü kişinin vicdanında yer etmeyen bir kontrolü dış kontrol olarak şekillendirmek oldukça zordur. Tabii vicdan ve bilinç meselesi zamana ve mekâna göre değişen kabullerle birlikte bir değişim halindedir (Berger, 2002: 128-133).

Bu açıklamalardan da anlaşılacağı üzere din ve toplum etkileşimini anlayabilmek için onun hem mahiyetini hem de işlevini bireysel ve toplumsal anlamda birbirinden ayırmadan bir bütünlük içerisinde incelemek gerekir. Çünkü din her ne kadar ferdi bir durum olması sebebiyle önemli olsa da bireylerin sosyalizasyon süreçleri için de önemli bir başlık konumundadır. Bu sebeple dinin sübjektif özelliğinden ziyade objektif özelliğine değinmek çalışmamızın bulguları açısından önemlidir. Çünkü sekülerleşme ve laikleşme objektif din sahasını daraltıp her şeyi sübjektif din sahasına iten bir anlayışa sahiptir.

Bunun için toplumsal değişim ve dinin konumu modern öncesi toplumlarda dinin konumu, modernite, postmodernite ve küreselleşme başlıklarıyla incelenecek mahremiyetin dönüşümü bu başlıklar etrafında şekillenecektir.

2.3. Toplumsal Değişim ve Dinin Konumu

Mahremiyetin dönüşümünü anlayabilmek için öncelikle dinin toplumsal süreçler içerisindeki dönüşümünü anlamak gerekir. Çünkü mahremiyetin değişimi ve dönüşümü ile dinin konumu arasında doğrudan bir ilişki bulunmaktadır.

2.3.1. Geleneksel Toplumlar da Dinin Konumu

Berger’e (2002: 136) göre; modern öncesinde “Yahudi-Hristiyan dünyası dışındaki toplumlar da hâkim tezahür dinin kurumsal olarak belirginleşmemesi veya özelleşmemesi, tersine toplumun genel kurumsal sistemi içinde gömülü olmasıydı. Kurumsallaşmanın olmayışı insan faaliyetlerinin dinsel sembollerden etkilenmesine neden olmaktadır. Bugün bildiğimiz gibi bir “din alanı” mevcut değildi. Tek gerçek kurum dinsel anlamla yüklü ayrıca yine bugün siyasi, ekonomik ve eğitim kurumu dediğimiz kurumlarla da yüklü olan akrabalıktı. Eliade’nın da belirttiği gibi, küçük

evren toplumu, büyük evren mutlak dinsel evren düzenine bağlıydı. Örneğin insanın üremesi ilahi yaratıcılığa, insanın çalışması tanrıların çalışmasına, insanın gücü de evrensel gücün yansıması veya onların tezahürü şeklinde yorumlanmaktaydı. Kısacası bütün toplumsal düzen dinsel özelliğiyle var olmaktaydı. “Böylece her toplumsal mesele aynı zamanda dinsel bir mesele, her dini mesele de aynı zamanda toplumsal bir meseleydi” (Berger, 2002: 137).

Her toplumsal meselinin dinsel mesele her dinsel meselenin de toplumsal mesele halinde olması toplumda, kutsal ile kutsal dışının birbirine sarmaşık halde geçmesine neden olmuştur. Bu sebeptendir ki iktidar, aile, akrabalık ve bütün sosyal faaliyetler aynı zamanda dinsel bir alana karşılık gelmektedir ve kendisine de dinsel bir anlam bulmaktadır. Bu sayede temel değerlerini dinin kutsallığından alan geleneksel toplumun kültürü bir bütün oluşturmaktadır ve birey de bu toplumla bütünleşmektedir. O halde diyebiliriz ki sosyal kontrolü sağlamak adına din toplumun her tabakasına sirayet etmiş bütünleştirici bir alan sağlamaktadır. O halde sistematik halde sunacağımız geleneksel düzenin özelliklerini şöyle sıralayabiliriz:

1. Bilginin; akıl, sezgi ve vahiy gibi kaynakları vardır.
2. Dinin sosyal ve ruhi işlevleri mevcuttur.
3. Bilim, dinin hizmetindedir.
4. Semavi dinlerin kaynağı vahiy, beşeri dinlerin kaynağı ise toplumdur.
5. Akıl ve din çatışması mevcuttur. (Coşkun, 2018: 176).

Günay’a (2011: 396) göre; bu toplum tipinde dinin en önemli fonksiyonlarından biri hatta en önemlisi grup ahlakının korunması ve ayakta tutulmasıdır. Buradan da anlaşılacağı üzere geleneksel toplumda dinin en temel sosyal fonksiyonlarından biri muhafazakârlık olmaktadır. Çünkü geleneksel toplumlarda din; ahlak, örf ve adet kültür gibi sosyal fonksiyonların koruyucusu durumunda bulunmaktadır.

2.3.2. Modernite, Modern Kimlik ve Sekülerleşme Penceresinden Din

Modernite, modern kapitalist-endüstriyel devletin gelişimine paralel olarak geleneksel dönemin zıddını ifade etmekle birlikte ilerleme, ekonomik ve idari rasyonalizasyonu ve sosyal düzenin geleneksel düzenden farklılaşmasını ifade etmektedir. Modernizm ise bu farklılaşmanın düşünce ve ideoloji boyutuna karşılık

gelmektedir. Genel anlamda önce Avrupa’da başlayan ardından ise bütün dünyayı etkisi altına alan bu süreç: bireyselleşme, sekülerleşme, endüstrileşme, kültürel farklılaşma, kentleşme, bürokratikleşme ve rasyonelleşme gibi kavramlara işaret eder (Kurt, 2012: 201-203).

Modernleşmenin genel olarak politik, kültürel, ekonomik ve sosyal olmak üzere dört boyutundan bahsedebiliriz. Ancak bizim çalışmamız için önemli olan modernlik projesinde kullanılan sekülerlik, bireysellik ve akılcılıktan oluşan kavramlardır. Bireysellik ve akılcılık modernleşme açısından oldukça hâkim olduğumuz birer kavram olduğu için öncelikle sekülerleşme kavramına bakmakta yarar vardır. “Sekülerleşme” asır ve dünya anlamını taşıyan Latince saeculum’dan gelmekte ve bu kavram ilk kez Protestan ve Katolikler arasında süren din savaşlarının hemen ardından kilisenin mallarının, dünyevi otoriteye teslim edilmesi sırasında kullanılmıştır. Zamanla ideolojik anlamlar yüklenen bu kavram kiliseyle bağları olan çevrelerde “Hristiyanlıktan uzaklaşma” “dinsizleşme” gibi nitelendirmelere karşılık gelirken ruhban sınıfında ise modern insanın dini bütünleşmeden kurtuluşu olarak değerlendirilmekteydi. O halde kavramı değer-bağımlı bir tutumla ele almadan şu şekilde ifade edebiliriz: Sekülerleşme, başta insan zihni olmak üzere bireysel ve toplumsal alanda dinin etkisinin azalmasıdır. Bu kavramı sosyolojide kullanan ilk isim Weber’dir. Weber aynı şekilde dinin modern öncesi toplumlara ait bir inanış olduğunu, modern toplumun ilerlemesiyle sekülerleşmenin de kaçınılmaz olacağını belirtir. Batı eksenli sosyoloji literatürüne baktığımız zaman sekülerleşme ve din ilişkisinde üç farklı tezin savunulduğunu söylemek mümkündür. Bu öngörülerini şöyle ifade edebiliriz:

1. İlk argüman modernitenin sekülerleşmeyi doğurarak dini yok etmesidir. “Ne kadar modernizm, o kadar sekülerleşme” ifadesi bu durumun özeti niteliğindedir.

2. İlk tezin tam zıddı olan bu görüşte sekülerleşmeye karşı kutsalın vazgeçilmez olduğu savunulur. Bu açıklamanın temelinde modernitenin üç asırdır dini yok edemediği hatta modernitenin en yoğun ve kaçınılmaz olduğu şu dönemde dahi dinin her zamankinden daha kuvvetli olduğu tespiti yatmaktadır.

3. Son tez ise din ve modernitenin karşılıklı olarak birbirlerini etkilediğini belirten görüştür (Kurt, 2012: 201-212).

Bir başka ifadeyle Marshall (1999: 646) ise sekülerleşmeyi şu şekilde tanımlar: Özellikle modern sanayi toplumlarında dinsel inançların, pratiklerin ve kurumların toplumsal önemini yitirdiği bir sürece karşılık gelmektedir.

Taylor, modern dönem öncesinde tüm toplumların siyasi örgütlenmesini tanrıya bağlarken modern batı devletinde bu bağlantının koptuğunu vurgular. Bu anlamda sekülerliğin bir anlamı da kamusal alana tekabül eder. Kamusal alanlar tanrıdan arındığı varsayılan yerlerdir. Böylece insanları tanrıya veya herhangi bir inanca yönlendirmezler (Taylor, 2019: 4).

Sekülerleşmenin toplumsal alanda neden olduğu kutsal ve seküler ayrımına bakacak olursak da değişimleri şu şekilde açıklayabiliriz:

1. Geleneksel toplumun yerini karmaşık ve modern toplum alır.
2. Dinsel yönelim kendisini rasyonel ve deneysel yönetime bırakır.
3. Kutsal evren inancının yerini kurumsal ideolojiler almaktadır.
4. Geleneksel değerlerin yerini seküler hukuk alır.
5. Kapsamlı bireysel ilişkilerin yerine bürokratik ilişkiler var olur (Dobbelaere, 2014: 265)

Modernitenin düşünürlerce bazı tanımlamalarına ve kimlik inşasındaki etkilerine bakacak olursak şunları söyleyebiliriz. Modernlik/ modernite kavramı ilk kez Hegel'in tanımlamasıyla İngiltere'deki yeni zamanlara ve yaşam biçimlerine dair gelişmeleri tanımlamak için kullanılmıştır. Bu anlamda modernlik, on yedinci yüzyıldan itibaren Avrupa ile birlikte andığımız toplumsal yaşamdaki tüm kategorilerin temel gelişimini Batı'nın oluşturduğu bir gelişim sürecine karşılık gelmektedir (Karakaş, 2015: 27).

Bazı düşünürler tarafından ise modernite şu şekilde ifade edilmektedir. Örneğin Giddens'a göre modernite "On yedinci yüzyılda Avrupa'da başlayan ve sonraları neredeyse bütün dünyayı etkisi altına alan toplumsal yaşam ve örgütlenme biçimidir." P. Berger'e göre ise "Batı'nın kendi üstünlüğüne inanmasını sağlayan bir zihniyet oluşumudur." A. Swingewood'a göre; "karmaşık bir sosyal süreçtir" (Aydın, 2014: 21)

Modernlik üzerine tanımlar her ne kadar farklılık gösterse de Batı'nın etkisinde ve tanımlamasında gelişen bir süreç olduğu herkes tarafından kabul edilmektedir. Bu

gelişim süreci elbette toplumsal değişmeyi, ilerlemeyi, örgütlenme biçimini tanımladığı kadar bireyi de tanımlama yoluna gitmiş ve modern bireyde olması gereken özellikleri de belirlemiştir. Modern birey ise şu şekilde tanımlanmaktadır:

1. Siyasal olarak değişimlere açık olan,
2. Hiyerarşik anlamda iktidarda kendisinden üstte veya altta olanların kanaatlerini reddetmeyip böylece kendisinde yeni kanaatlerin oluşmasını sağlayan,
3. Geçmişten ziyade geleceğe dönük olan,
4. Planlı ve örgütlü olan,
5. Çevre egemenliğine girmekten ziyade çevreye egemen olunabileceğine inanan,
6. Davranışların kader tarafından belirlenemeyeceğine inanan,
7. Başkalarına karşı saygılı bir davranış güden,
8. Bilim ve teknolojiye inancı yüksek olan,
9. Ödüllerin bireysel niteliklere değil yapılan katkıya göre yapılması gerektiğine inanan (Alex Inkeles: 1977: 154-157; Akt. Karakaş, 2015: 30).

Modern birey tanımlaması modernliğin sunduğu tüm yaşam biçimlerinin yanında modern bireyin de evrenselliğine yönelik bir açıklamaya karşılık gelmektedir. Bu açıklamalar modernitenin sunduğu insan fikrinin yani olunmasını istediği kimliklerin birer içerik analizini yansıtmaktadır. Çünkü modernitenin bir insan fikri vardır ve bunu oluşturmanın en kritik yolu ise onun kimliklerini belirlemekten geçmektedir.

Bilginin yaygınlaşması genellikle sanayileşme ve bu süreçle birlikte gelişen kapitalist ilişkiler ağıyla ilerleme kaydetse de bilim, kültür, teknoloji gibi etmenler de bu ilişkiler açısından değerlendirilmelidir. Çünkü bilgi ve teknolojinin yaygınlaştırılması da egemenlik şeklinin bir başka durumunu göstermektedir. Bu egemenlik şekliyle birlikte dünyada ilişkilerin tek bir merkeze bağlanması kültürel mirasların kırılarak Batılı şekle dönüşmesini sağlamaktadır. Böylece toplumsal ve toplumlar arası ilişkilerde yabancılaşma kavramı gün yüzüne çıkmaktadır. Bu yabancılaşma evrensel batı literatüründe özgürleşme tanımıyla gerçekleşse de amacın tüm dünyanın Batılaştırılmasına dayandığı belirlenmektedir. Burada teknolojik

ilerlemenin gelişmesiyle aynı zamanda iletişimin de hızlanıp yaygınlaşması toplumların, bireylerin daha açık bir halde kendilerini yansıtmaya olanak sağlamıştır. Hâlbuki evrensellik iddiasıyla bilgiler yaygınlaştırılırken burada belli bir tarz tüm farklılıklarına rağmen toplumlara, bireylere ve zihinlere yayılmak istenmektedir. Toplumsal ilişkilerde yaşanan bu dönüşümlerin kaynağı batı dünya egemenliği içerisinde gerçekleşmekte ve toplumlar toplumsal yaşam biçimleri, hayat tarzları gibi durumlarla da batının çıkarlarıyla kitle iletişim araçları sayesinde karşılaşmaktadır. Fakat modernite üzerinden veya batı egemenliği üzerinden sorgulanması gereken batı egemenliği kendisine ortak koşmadan ve kendi gücünü paylaştırmadan nasıl kendi düzenini kabul ettirebilmektedir? İşte bu husus toplumsal yaşamdan bireylerin zihnine kadar duygu ve düşünüş ve bilinç düzeyinde yapılan manipülasyonlarla gerçekleşmektedir. Böylece ortak olunmayan ancak taraftar olunan ve yaşantısına özenilecek bir durumla bilinç düzeyine inilmesi gerektiği görülmüştür. Bunun gerçekleşmesi de kitle iletişim araçlarıyla birlikte karşılıklı bir iletişim sağlamaktan ziyade tek taraflı bir iletinin gösterilmesiyle gerçekleşmektedir. Yani kitle iletişimindeki hedef kitleleri en baştan birey üzerinden gerçekleştirerek toplumun dönüşümüne yol açmıştır. Bu dönüşümün hedefinde ise hayat tecrübelerinden ziyade kitle iletişimin yaydığı ortak tepkiler yer almaktadır. Kitle iletişim araçlarında iletişimin giderek kişiye yönelimi, çözümlerin de toplumsal boyuttan ziyade insanlara verilen imaj boyutunda gerçekleştirilmeye çalışıldığı açıktır. Bu bağlamlarda diyebiliriz ki toplumsal çözümlere yerine bireysel çözümlere yönelik alana bırakmakta ve bu bağlılık modern kimlik ve din bağlamında gerçekleşmektedir (Tuna, 2011: 87-110).

Ancak bu tek taraflı görüntü öznenin de katılımıyla gerçekleşir. Böylece modernite dönüşümünü aktör destekli gerçekleştirmektedir. Bu değişim de kimlikle görünür kılınmaktadır.

Kişinin kimliğini oluşturması için gereken ilk şey bireyin kendi kimliğinden veya kendi imajından ne istediği veya ne beklediğidir. Aksi takdirde modern kimliğin sunduğu hiyerarşi içerisinde öncelikle bireyler ardından toplumlar heterojen görüşler içerisinde öznel yerini kaybedebilmektedir.

Giddens'a (2018: 27-56) göre; bu durumun sebebi modern örgütlerin yerel ile küreseli birbirine bağlamasından kaynaklanmaktadır. Bu sayede toplumların yaşamı da sürekli olarak etkilenmektedir. Ancak burada Giddens farklı bir noktaya değinerek

heterojenliğin artmasının nedenini batının etkisinin azalmasına değil tam tersine bunun küresel anlamda yaygınlaştırılmasına bağlamaktadır. Kısacası modernliğin ötesine geçmekten değil modernliğin radikalleştiğinden bahsetmekte ve modernlik-post modernlik ayrımını bu duruma bağlamaktadır.

Bir önceki başlıkta bahsettiğimiz gibi modern öncesi dönemde dinin özel alan veya kamusal alan olarak bir ayrımı mevcut değildi. Modernite ile birlikte bu ayrım din içerisinde de birtakım değişikliklere yol açtı. Çünkü mahrem alanlar kamusal alanların sağladığı kendini başkasının yahut yabancıların gözünden görme olanağı sağlamaz. Modern dönemle birlikte gelişen bu süreçte ötekinin, yabancı olanın gözünden kendini görmek ve insanın kendi farklılığını ortaya koyması mühimdir. Bu farklılığı belirlerken “ne” olduğumuzu veya “kim” olduğumuzu belirlemek modern kimliğin duruşu açısından önemlidir. Arendt, kendini dünyaya sunma istediğini büyüklenme gösterisi olarak görmez. Ona göre; kendi kimliğimizin görünmesi için başkalarının yani bize yabancı olan mahrem dışı alanın –kamusal alanın- varlığına ihtiyacımız vardır (Berktaş, 2012: 179-180).

Ancak ben bu bakış açısını modern kimliğin çıkmazları açısından bir sonuç niteliğinde yahut bir farkındalık niteliğinde değerlendiriyorum. Arendt’in “ne” olduğumuz veya “kim” olduğumuz üzerinden yaptığı ayrım esasen kim olduğumuzla şekillenmektedir. Çünkü verili kimlikler yani statüler, unvanlar sadece kimliğin “ne” sorusuyla ilişkilidir. Hâlbuki “kim” olduğumuz duruşlarla, tutumlarla, seçimlerle ve eylemlerle belirlidir. Buradaki eylem bireyin öz farkındalığıyla gelişen ve içerisinde kendi kimliğine dair emek-çaba isteyen eylemleri içermektedir (Berktaş, 2012: 213).

Kimliğin bu farkındalığından önce öncelikle dönemlere göre kimlik ifade etme biçimlerindeki farklara bakacak olursak geleneksel ve modern zamanlarda kendini ifade etme araçlarını ve son olarak da günümüz gelişmeleri ve kimlik ifade etme biçimlerindeki farklılıkları görmekteyiz. Geleneksel zamanlarda bireysel kimlik vurgusunda genel olarak cinsiyet, mekân ya da ülke/toprak ve sosyo ekonomik özellikli toplumsal sınıfları görmekteyiz (Smith, 1991: 3-4; Akt. Karakaş, 2015: 98)

Burada din/inanç ve dil de kimliği belirleme noktasında önemlidir. Ancak genel olarak yine de belirleyici unsuru cinsiyet oluşturmaktadır. Modern dönemde bu unsurun biraz olsun azaldığını söylemek mümkün olsa da yine de en belirgin unsurlardan biri olarak cinsiyet hala önemini korumaktadır. Ayrıca diğer etkenlerin

de bugün dahi işlevselliğini koruduğu bilinmektedir. Sanayileşmeyle beraber Batı Avrupa'da başlangıcını oluşturan erken modern dönem ise kimlikleri ifade etmede radikal bir etkiye sahiptir. Bu dönemde etkin olan kimlik ifade biçimini ulusal kimlikler oluşturmakla beraber siyasal alanda da ciddi bir kimlik vurgusu vardır. Bu dönemde ulusal kimlikle beraber şekillenen etmenlerde dil, vatan, politik halk ilkesi gibi etmenler bulunmaktadır. Kısacası ulusal kimlikler topluma özgü değerlere sahip olan ve toplumun geleneklerini, adetlerini yansıtan meşru bir alana dayanmaktadır. Bu tanım aynı zamanda birey için de geçerli olmakla birlikte birey de kendisini ulusal kimlik içerisinde tanımlamaktadır (Karakaş, 2015: 98-100).

Fakat ulusçuluğun da etnik aidiyetle kendisini özdeşleştirmeye ihtiyaç duyduğunu söyleyebiliriz. Çünkü ulusçuluğun eksik yönü olan tarihsel soy kütüğünden uzak kalmak onu etnik kimliklere yaklaştırmaktadır. Bu anlamda etnik kimliğinde siyasal örgütlülüğünden bahsedebilmek mümkündür. Günümüz kimlik ifade etme biçimlerine bakacak olursak özellikle teknolojik alandan elektroniğe doğru yaşanan değişimle birlikte ve bilişim, iletişim gibi alanlarda yaşanan değişimlerle birlikte kimlikleri ifade etme biçimleri de değişmiştir. Bu durumu yalnızca teknolojik gelişmelere bağlamak elbette açıklamaları eksik kılacaktır yine de değişen teknolojik gelişmelerin siyasal ve bireysel alandaki değişimleri göz ardı edilecek gibi değildir. Bu etkileşimlerle birlikte postmodernleşme ve küreselleşme söylemleri de şekillenmekte ancak yine de Batı dünya egemenliğinin hâkimiyeti her alanda hissedilmektedir. Günümüz kimliklerinde daha öncesindeki siyasal boyutların aksine yaş, cinsiyet, cinsel tercihler, evlilik statüsü, tüketim alışkanlıkları gibi konular çerçevesinde şekillendiğini görmekteyiz. Bunun nedeni ise kimliklerin artık ne küresel ne geleneksel ne yerel ne de modern olmasından kaynaklıdır. Kimlikler artık bunlardan oluşan melez yapılara karşılık gelmektedir. Bu yeni kimlikler ise ulusal kimliklerden farklı olarak kaygan, değişebilen ve kırılabilir özellikler göstermektedir. Aynı zamanda yeni kimlikler “otantik ve nostaljik” vurgulu anlamlara da karşılık gelmektedir (Karakaş, 2015: 100-117).

Her ne kadar kimlikler günümüzde heterojen bir yapı sergilese de bu heterojenliğin baskın olduğu kimlikler yine de belirgindir. Çünkü evrensellik iddiasından çıkıp evrensel olmayan kimliklerin dahi ortaya nasıl çıkabilecekleri hakkında modernitenin bir fikri bulunmaktadır. Ancak bu fikir içerisinde birçok çıkmazı da beraberinde barındırmaktadır.

Örneğin aile, akrabalık gibi unsurlar varlıklarını devam ettirmekle birlikte eski fonksiyonlarının bazılarını kaybetmişler ve yeni fonksiyonlar edinmişlerdir. Böylece geleneksel toplumda dinle ilişkili olan akrabalığın yerini yeni meslekler, sosyal sınıflar, dernekler, sendikalar, uzmanlaşmış ekonomik, siyasi ve hukuki teşekküller ve öteki kuruluşlar almıştır. Birçok sosyolog bu yeni toplum düzenini artık “karmaşık toplum” “teknolojik toplum” “iletişim toplumu” ve “bilgi toplumu” olarak tanımlamıştır. Öte yandan bu toplum yukarıda da bahsettiğimiz gibi geleneksel toplumdaki doğuştan kazanılan statü yerine kazanılmış statülere yer vermiştir. Ferdietçiliğin bu aşırı gelişimi modern toplumun “yalnız kalabalıklar” şeklinde tasvir edilmesine neden olmuştur. İnsan ilişkilerinin bu şekilde değişimi sosyal normlarda ve tabii surette dini yaklaşım ve söylemlerde de köklü değişimleri beraberinde getirmiştir. Bu sebep dolayısıyla da kutsal ve kutsal-dışı net bir biçimde ayrılarak sosyal farklılaşma olgusu ileri bir seviye yakalamıştır. O halde diyebiliriz ki demokratikleşme, fikir hürriyeti, yenilik ve değişmeye açık olmak ve geleneksel kültürleri etkileme hatta onları “istila etme” özelliği modern sanayi toplumunun en önemli özelliklerindedir. Bu farklılık dini yaşayışları ve söylemleri de toplumsal yapılar ve şartlar dolayısıyla farklılaştırmıştır. Geleneksel toplumda sosyal hayatın başucunda bulunan din, sekülerizasyon sonucu ferdileşmiş ve bir vicdan ya da şahsi seçim şekline bürünmüştür. Modern toplumlarda dinin geçirdiği bu dönüşüm elbette birçok faktörle ilintilidir. Örneğin modern ve laik eğitim sistemi, iş bölümünün artmasına bağlı olarak gerçekleşen statü farklılıkları, şehirleşme, iletişim ağında meydana gelen inanılmaz hız, sosyo-politik faktörler ve psikolojik etmenler bunlardan yalnızca birkaçını oluşturmaktadır. Modern medeniyetin getirdiği veya dönüştürdüğü bu zihniyet akılcı ve tenkitçi bir şekilde kutsiyete olan inançları azaltmaya veya onları modern zihniyetin içinde dönüştürmeye doğru gitmiştir. Ancak insanın ontolojik problemi olan ve din alanının bu kısımda oldukça işlev gördüğü manevi boşluk dinin marjinalleştiği veya silindiği durumlarda dahi kişilerin kimlik problemlerini ve toplumla yeniden bütünleşmesini sağlamak için “görülmez bir dini” (religion invisible) devreye koymaktadır (Günay, 2011: 400 -404).

Berger ve Luckmann ise moderniteyle gerçekleşen bu değişimi modernite ve anlam krizi olarak yorumlamaktadır. Çünkü modern çoğulculuk öznel ve özneler arası anlam krizinin temelini oluşturmakla birlikte anlam kaybına da yol açmaktadır. Anlam kaybı beraberinde yeni anlamların oluşturulmasını veya “anlam erozyonu” ile

birlikte anlamın yeniden inşa edilmesini açık bir biçimde göstermektedir. Bizim de çalışmamız açısından bu yeni anlam inşası sürecinin en çok din üzerinden gerçekleştiğini görmekteyiz. Modernleşme, aşkın alana inananların dönüşümüne sebebiyet vererek önemli ölçüde bir güvensizlik doğurdu. Böylece moderniteyle beraber zayıflayan hatta çöküntüye uğrayan anlam düzenleri meydana geldi. Sekülerleşme bu açıklamalar ışığında bize net bir tanım vermektedir. Çünkü sekülerleşme dini kurumların yerini zayıflatmakla kalmadı diğer yandan da insanların bilinçlerindeki dini yorumların kabulünün de anlam kaybına veya çöküşüne neden oldu. Böylece varoluşunu din olmadan da sürdürebilen ve buna inanan yeni bir tanım “modern insan” ortaya çıktı. Bahsettiğimiz bu açıklamalar, tüm sistemli ilahiyat dinlerini de içermektedir. Örneğin Hristiyan kiliselerinde on sekizinci yüzyıldan bu yana kiliselerin sosyal etkisinin azaldığı görülmektedir. Berger ve Luckmann bu etkinin azlığını modern sekülerizme değil modern çoğulculuğa bağlamaktadır. Modern Yahudi düşünürler de aynı şekilde modern çoğulculuğun meydana getirdiği anlam krizinden endişe etmektedirler (Berger ve Luckmann, 2016: 43- 56).

Berger ve Luckmann’ın da belirttiği gibi modern dönemle birlikte modern öncesi dönemlere ait anlamlar kriz içerisine girmiştir. Bu anlam krizinin açtığı boşluklar modernite içerisinde kimilerine göre yeni bir dönemin başlangıcını oluşturmuştur kimi düşünürlere göre ise modern dönemin sonucuna karşılık gelmiştir. Yine de söyleyebiliriz ki bu dönüşüm ve anlam krizi modernleşme ile birlikte şekillenmiştir. Ancak yeni anlamların bağlamlarını saptayabilmek adına postmodernite ve din ilişkine değinmek gerekmektedir.

2.3.3. Postmodernite ve Din

Postmodernizm ilk defa 1930’larda Federico de Onis tarafından modernite sonrası anlatmak için kullanılmıştır. Bu dönemde yazar ultra modernizm kelimesini kullansa da bugün bildiğimiz üzere bu tanım postmodernizm üzerinde yer edinmiş ve yeni anlamlara da bürünerek genelleşmiştir. 1960 yılında modernizmin geleneği dışında bugünkü anlamıyla kullanılmaya başlayan postmodernizm merkezin kaybolduğunu, görüntünün belirsizleştiğini, mega anlatıların terk edildiğini belirten eleştirel bir görüş olarak moderniteye karşı belirmiştir. Ancak bu eleştirilerin yerine koyacak bir yapılanması olmadığı için genellikle moderniteye tepki olarak literatürde yer almaktadır (Aydın, 2014: 179-184).

Ayrıca postmodernizm sosyal dünya ve toplumsal hayat evrenselliğine değil de yerel ve kültürel yapılara karşılık gelmektedir. Böylece gelişim süreci çok çeşitli, belirsiz ve çok yönlü olmaktadır. Modernliğin sermaye ve emekle belirlenen sosyal statü ve yapısı postmodern dönemle birlikte daha geçirgen ve değişken bir hal almıştır. Benlik ise postmodern dönemle birlikte “benliğin yeniden inşası” olarak nitelendirilmiştir (Kaplan, 2019: 21-22).

Benliğin yeniden inşasının sağlanması ise modern kimliğin üst anlatılarından kurtulmayla mümkün hale gelmektedir. Bu anlamda bu çalışmada modern kimliğin çıkmazlarını modernite içerisinde değerlendirmek daha uygun olacaktır. Çünkü modern kimliğin çıkmazları yerel kültürün dar alanından çıkışın, kitle kültürünün ve kitle toplumunun içine girişin bireysel özgürlük dünyası ile buluşmasına karşılık gelmektedir (Touraine, 2018:123).

Postmodernite, moderniteyi takip eden süreci anlatmak için kullanılan bir kavramdır. Postmodernite kavramı her ne kadar 1960’lı yıllarda sanattaki ve mimarideki yeni eğilimleri tanımlayabilmek için ortaya çıkmış olsa da bugün post önekinden kaynaklanan bir başkaldırı anlamında sosyal bilimlerde de kullanılmaktadır. Ancak bu başkaldırı moderniteden kesin olarak bir kopuşu ifade etmez. O halde postmoderniteyi tanımlayabilmek için şu genel başlıklardan bahsedebiliriz:

1. Postmodern çağda iletişim kurumlarının imaj üretimi sonucunda üst gerçeklikle karışmış yapay gerçeklikler ‘gerçek’ gibi algılanmaya başlanmıştır. Çünkü postmodernizmin temel argümanı mutlak bir gerçekliğin olmadığı şeklindedir. Bu sebeple de her şey seyire/gösteriye dönüşmüştür.

2. Postmodern çağda sosyal hiyerarşi bozulmuş ve sosyal sınıfların yaşama biçimleri birbirine karışmıştır. Bu durum da farklı tutum ve davranışlar sergileyen insanların bir arada olmasına olanak sağlamıştır.

3. Modern dünyanın katı ve sıkı yapılarının yanında postmodern söylemde çoğulculuk ve hoşgörü ön plandadır.

Moderniteyi eleştiri süzgecine aldığı kadar din merkezli okumalara da eleştirel bakan postmodernizm, geleneksel İncil okumalarının evrensellik, bütünlük ve diğer yorumlara üstünlük iddiasını da reddetmektedir. Çünkü bu yaklaşıma göre bütün dinsel okumalar güç bağımlı olarak ideolojik bir arka plan yansıtmaktadır. Söz

konusu durumunda postmodernizmin dünyadaki bütün dinsel açıklamaları “büyük anlatılar” ifadesinden başka bir şey değildir (Kurt, 2012: 227-230).

Postmodern ifadesi, modern toplum sonrasını yansıttığı için post-modernistler de geleneksel sosyolojiyi tamamen reddederler. Çünkü onlar bilimsel yöntemi reddedip aklın ve nesnelliğin toplumun gelişme yasalarını ortaya çıkaracağı inancını kabul etmemektedirler. Bunun yerine postmodernistlerin benimsedikleri şey rölativist ve öznel yaklaşımlardır (Slattery, 2018: 448).

Modernizm, geleneğin ve inancın prangalarından insanı sıyıran ve onun yaratıcılığını ortaya çıkararak iyimser ve ümit verici bir proje olarak görüldü. Ancak modernizm şüphelerden arınamayınca henüz on dokuzuncu yüzyılın başlarında modernizmin meydana getirdiği birçok öncül sorgulanmaya başlandı. Postmodernizmde artık modern proje, bir zamanlar övgüye değer ancak zamanla insanlığı ezmeye başlayan bir proje olarak değerlendirildi. Çünkü bilgi ve inanç çevrenin ürünüydü ayrıca mutlak olarak görülen gerçekler yalnızca “söylemler” olarak değerlendirilmeliydi. Bu bireysel söylemler ise diğerini dışta bırakmayacak şekilde gerçekleşmeliydi ve herhangi biri meşrulaştırılmamalıydı. Ancak bu durum geleneksel dindarlığı beslemedi. Modernitenin akıl sebebiyle terk ettiği gelenek ve inanç, postmodernite de hakikat olarak reddedildi. Böylece postmodernizm yalnızca dindarlıkta bir gerileme yaratmadı aynı zamanda dini ifade biçimlerinde yeni bir alana geçerek geleneksel dindarlığı da tahtından sarstı. Dini ifade biçimlerindeki bu sarsıntı ileriki bölümlerde göreceğimiz gibi dindeki itiraf kültürü ile modern itiraf arasında hem bir bağlantıya hem de bir değişime neden olmuştur. Şimdi esas olan dine uymak değil dini söylemleri seçmek ve Wenzel’in de belirttiği gibi “dinin tüketicileri” olmaktır (Wenzel, 2012: 281-288).

Dinin tüketicileri olma noktası elbette tek bir sebeple veya durumla gerçekleşen bir dönüşüm değildir. Jean Baudrillard’ın da çalışmalarında belirttiği gibi yeni medya teknolojisi, saldırgan kitle medyası ve eğlence endüstrisiyle birlikte sonsuz sayıda gösterime maruz kalıyor ve gerçeklik algımız zayıflıyor. Bu saldırılara maruz kalan toplumu ve kültürü açıklamak için de postmodernite kavramı kullanılıyor. O halde postmodernite de aydınlanmanın ve modernitenin bir devamı ancak daha az ütöpik halidir diyebilmekteyiz (Furseth ve Repstad, 2020: 147-150). Özellikle itiraf kültüründe göreceğimiz gibi yeni medya teknolojilerinin etkinliği

itirafların dini anlamdaki konumu değiştirmektedir. Böylece dini itiraf ve modern itiraf ayrımı ortaya çıkmaktadır.

Modernitenin sahip olduğu geleneksel olanla uyumsuzluk ve ona meydan okuyuş postmodernizmde hoşgörü sebebiyle geçmişe yönelme ve onunla olan bağlantıları devam ettirme anlayışına dönüşmüştür. Dini gelenek ve görenekler de elbette bu geri dönüşten nasibini almış ve dini geleneğin köklerine de bir yöneliş başlamıştır. Tabii bu değişim ve dönüşüm hızı her toplum içinde aynı şekilde gerçekleşmez. Hatta farklı dinler içerisinde de aynı şekilde bir değişim hızına sahip olmaz. Burada modernliğe geçen ülkeler ve geçiş aşamasında olan ülkeler ayrı tutulmalı değişimin hızı ve yönü ona göre şekillenmelidir. Kongar, Türkiye gibi toplumları tranzisyonel (geçiş) toplumlar olarak değerlendirmektedir. Bu sebeple din konusu sanıldığından daha sarmal bir karışıklık ifade etmekle birlikte onun bir parçasına ulaşmayı amaçlamaktadır (Günay, 2011: 404-412).

O halde kısaca toparlamak gerekirse postmodernizmin temel ilkeleri şu şekildedir:

1. Deney ve gözlemden başka bilimsel metotlar olabileceği içim bilim tek bilgi kaynağı değildir.
2. Evrensel bilim yoktur.
3. Objektiflikten bahsedilemez.
4. Gözlenemeyen ancak sonuçları itibariyle kabul edilebilen varlık vardır.
5. Dinin insanın hayatına anlam kazandırma fonksiyonu vardır.
6. Dinin sosyal ve zihni fonksiyonları vardır.
7. Dini bilgininin bilimle çelişmesi onu geçersiz kılmaz.
8. Din hiçbir zaman ortadan kalkmayacaktır.
9. Dünyevileşmenin evrensel bir süresi yoktur. Din yeniden yükselmektedir.
10. Çoğulculuk esastır bu sebeple Batı medeniyeti evrensel kabul edilemez (Coşkun, 2018: 177).

Postmodernizmin sahip olduğu bu meydan okuma on dokuzuncu yüzyılda en çok bahsi geçen kavramlardan olan Marksizm, Hristiyanlık, Faşizm, Stalinizm, liberal demokrasi, laiklik, hümanizm, feminizm, İslam ve modern bilimi aynı dereceye indirmektedir. Çünkü postmodernist bakış bugünün geçmişten, modernitenin de modern öncesinden üstün olduğu tezini sorgulamaktadır. Bu anlayışa göre her türlü bilgi değerlidir. Böylece yadsınan bilgi kaynakları olarak sezgi, duygu, coşku, tefekkür, kişisel deneyim, adet, gelenek, metafizik, büyü, mit, ve mistik deneyimler önem kazanmaktadır. Böylelikle birçok postmodernist düşünürler üsluplarında cesur ve kışkırtıcı, canlı ve merak uyandırıcı hitap biçimlerini kullanırlar. Çünkü modernitenin kesin, hatasız, pragmatik ve katı üslubunun yanında postmodern söylem daha edebi karakterlidir. Bu karakter postmodernizmin alternatif söylemler ve anlamlar üzerinde yoğunlaşmasından kaynaklanmaktadır.

2.3.4. Küreselleşme ve Din

Din sosyolojisinde küreselleşme kuramları Robertson'la ilişkilendirilir. Robertson (1999: 21)'a göre küreselleşme dünyanın bir yanda küçülmesine bir yanda ise bir bütün olarak dünya bilincinin güçlenmesine karşılık gelir. Küreselleşme teriminin kullanımı önceleri çalışmalarda çok rağbet görmese de 1980'lerin ikinci yarısında bu kullanım oldukça artmıştır. Robertson'un küreselleşme çalışmaları oldukça kapsamlı olmasına rağmen onun küreselleşmeyi "kökenleri arayışa" bağladığı kısım küresellik açıklamalarına farklı bir pencere sunmaktadır. Bu kısım nostalji kavramını düşünömsel olarak yüceltme anlamına gelmektedir. Ancak Robertson (1999: 269- 275), burada köktencilığın hem modern karşıtı hem de modern olduğunu vurgulamaktadır.

Küreselleşme yalnızca imajların, paraların, mal ve hizmetlerin dünya ölçeğinde serbestçe yayılmasını değil aynı zamanda fikirlerin de serbestçe dolaşması sonucunda meydana gelen etkileşim ve değişimi ifade etmek için kullanılır. Bu anlamda daha önceden de bahsettiğimiz gibi küreselleşmenin yalnızca ekonomik boyutundan değil dini yönünden de bahsedebilmekteyiz. Küreselleşmenin dini hayat üzerindeki vurgusu kitle iletişim teknolojilerinin bu süreçte yoğun bir şekilde kullanılmasından kaynaklanmaktadır. Ayrıca sanayileşmesini tamamlamış toplumların iş gücü açığını kapatmak için diğer ülkelere doğru iş gücüne yönelmesi dini çoğulculuğa neden olmuş ve dini inanç ve sembollerin serbestçe dolaşımı dinin

daha özgürlükçü yorumlarına ve algılarına sebep olarak dini dönüşüme neden olmuştur (Bodur, 2018: 211-215).

Küreselleşme ile birlikte dinin öneminin arttığını söyleyenlere göre dinin bütünleştirme gücü ve sosyal bağlar yaratma kapasitesi onun gücünü artırmıştır. Çünkü bilişim çağının uluslararası kapasiteye ulaşma gücü dini alana görülmemiş bir imkân sağlamıştır (Kurt, 2012: 264).

Peki, bu imkan nasıl sağlanmıştır?

Karakaş (2015: 50-52)'a göre; modernlik, Batı Avrupa merkezli bir projeydi ancak Kuzey Amerika ve Batı-dışı toplumları da etkilemişti. Küreselleşme de yine Kuzey Amerika merkezli bir proje olup Avrupa'yı ve Batı-dışı toplumları etkisi altına almıştır. O halde "Modernleşme, Avrupa-merkezci bir yaklaşımla 'dünyanın Batılılaştırılması'nı öngörürken; küreselleşme, Batı çerçevesinin dışında olmayan ancak, farklı bir tarzda kendini ifade eden Amerika-merkezci bir yaklaşımla dünyanın Amerikanlaştırılmasını" öngörmektedir. Çünkü bir yanda farklılıklar vurgulanıp onların ortaya çıkmasına zemin hazırlanırken diğer yandan da Avrupa merkezli kitle kültürü baskın gelmektedir. O halde diyebiliriz ki yerellik küreselleşmeyle paralel işleyen bir sürece karşılık gelmektedir (Karakaş, 2015: 62).

Postmodernite ve küreselleşme, toplumsal süreçler içerisinde genelde dinin özelde ise insan zihinin değişimini, yönelimini, söylemlerini değiştirmiştir. Postmodernitenin ortaya çıkardığı yeni söylemler küreselleşmenin ise bu söylemleri evrenselleştirdiği alan dinin algılanış biçiminde farklılıklara neden olmuştur. Bu farklılığın neden olduğu anlam krizi yalnızca toplumun değil bireyin de anlam krizine girmesini sağlamıştır.

2.4. Bireysel Değişim ve Din: Modern Kimliğin Çıkmazları

"Stendhal'in ünlü, "Modern dünyada insanlar neden mutlu değiller?" sorusuna şu yanıtı verebiliriz: Çünkü her şeyden kurtuldular ve şimdi özgürlüğü yaşamının çekilmez olduğunu ayımsıyorlar." (Bruckner, 2006: 46).

Öncelikle modern kimliğin çıkmazlarını moderniteye bağlayanların ileri sürdüğü en önemli tartışma modernitenin yarattığı gerilimler ve eleştirilerdir. Bu durum her ne kadar bugün postmodern kavramı içerisinde değerlendirilse de postmodernizmin modernitenin bir türü olduğunu unutmamak gerekir.

On sekizinci yüzyılın sonlarından on dokuzuncu yüzyılın ortalarına kadar çoğu düşünürce din, yirminci yüzyılda tamamıyla yok olacaktı. Ancak bugün dahi hala din üzerinden psikolojik ve sosyolojik çalışmalar dinin yok olmaktan da öte güncelliğini koruduğunu bizlere göstermektedir. Modernite ile birlikte gelen sekülerleşme kavramının din üzerinde gerileyici bir etkisi olduğu muhakkaktır ancak bu gerilemenin kurumsal alanda gerçekleştiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Bireysel dindarlık noktasında din hala toplumsal ve psikolojik olarak büyük bir güç teşkil etmektedir. Daniel Bell, “Kutsalın Dönüşü” adlı çalışmasında bu döneme damgasını vuran özelliği şu şekilde ifade eder: Muhakeme, gücünü artık ne vahiyden, ne gelenekten, ne otoriteden hatta ne de akıldan almaktadır. Muhakeme yolu artık “deneysel tecrübedir” diye belirtir. Ayrıca Zen- Budizm, yoga, tantra ve Swami gibi egzotik hareketlerin Batı kültüründe aniden yayılmasını da din arayışlarının bir sonucu olarak görmektedir. Kısacası modern insanın çıkmazı, anlam arayışına dayanmaktadır (Bell, 2014: 229-238).

Modernitenin dayandığı zihniyet bireye tekil ve bağımsız olarak bir kimlik inşası sunmaktadır. Böylece birey ataerkil ve otoriter kalıpların dışında kendi kimliğini yaratabilmektedir. Ancak bir yandan da modernite kendi evrensel insan ilkelerini, şekillerini ve bu şekillerin nasıl olması gerektiğini belirtmektedir. Modernitenin bu açıklamaları bir yandan insanlara “kendi kaderini tayin hakkı” gibi söylemlere dayanırken diğer taraftan da otoriter zihniyetin politikalarının hâkimiyetine dayanmaktadır (Mahçupyan, 2015: 289).

Modern insanın bu çıkmazı kimi düşünürlerle göre modern köleliğe karşı gelirken bir yandan da köşeye sıkışan bireysel ve toplumsal hayata karşılık gelmektedir. Çünkü modernitenin çıkmazı insan birikimlerinin binlerce yıllık tecrübelerinin dengesinin bozmasını sağlarken kimi bireysel ve toplumsal hayatı ya zayıflatmış ya da bu bağları yok etmiştir. Modernlikle birlikte toplumların, insanların, değerlerin, birikimlerin, tecrübelerin köklü bir değişime uğradığını söylemek mümkündür. Binlerce yıllık tecrübeler, değerler, tanımlar, ölçütler hayattan uzaklaştırılarak varlık binlerce yıllık bildiği anlamını yitirmiş ve belirsizliklerle dolu yeni kaygan bir zeminde bu birikimlerle yol almaya çalışmıştır (Vatandaş, 2015: 172-179).

Modern öncesi dönemin sorumluluk anlayışı bu kaygan zeminle birlikte bireyleri ve toplumları sorumluluk bilincinden uzaklaştırmış ve onları dışlanmışlığın yüceltiildiği alana bırakmıştır (Bruckner, 2006: 18-20).

Bu alan ise “ıstırapların putlaştırıldığı” ve “mutsuzların starlaştığı” bir alana dönüşmüştür. Bu kurbanlaşmacı söylem korkutan şeyle baş etmek yerine kendini acınacak bir nesneye çevirmeye karşılık gelmektedir (Bruckner, 2006: 144-145).

Bu modernizme ait dinamiklerin değişimini Giddens (2019: 29) şu şekilde açıklamaktadır: Öncelikle zamanın ve mekânın ayrılmasıyla birlikte genişlemenin ve yayılmanın ön koşulu sağlanmıştır. Çünkü modernlik öncesinde her kültür zaman ve mekânını kendi varlığına işaret eden etmenlerle belirlemekteydi. Bugünün evrensel olarak belirlenen zamanın ve mekânın ayrılması durumu insan ilişkilerinin de dinamiklerinde oldukça dönüştürücü bir etkiye sahip olmuştur. Ve toplumsal hayatı kendi iç dinamiklerinden ve pratiklerinden uzaklaştırarak Giddens’in yerinden çıkarıcı mekanizmalar adını verdiği belirli bir yerin kendine has özelliklerinden koparılması anlamında şekillenmiştir. Bir diğer değişim ilkesini ise modernitenin refleksivitesi olarak belirleyen Giddens, toplumsal etkinliğin, doğayla maddi ilişkilerin yeni bilgiler içerisinde sürekli olarak gözden geçirilmeye açık olması anlamında kullanmaktadır. Çünkü Aydınlanma düşüncesinin temel ideolojisi olan geleneksel dogmaları aşmak, modernitenin yayılmacı ve evrenselleştirici yapısının en önemli göstergesidir. Giddens’in belirlediği bu değişimler yerel ile küresel arasında bireysel kimlik dönüşümünü de yansıtmaktadır. Çünkü benliğin ve toplumun küresel alanda ilişki içerisinde bir araya gelmesi ve bireysellik alanına yapılan modern kimlik vurgusu ilk kez üst modern çağın sağladığı bir durumdur (Giddens, 2019: 29-52).

Sennet’e göre; modern kapitalist koşullarda esnek üretim tarzının belirsizliği, güven duygusunun yoksunluğu gibi durumlar modern insanın çıkmazlarını yaratarak onları güven ve derinliği başka yerde aramaya sevk etmektedir. Bu durum bir yandan cemaat özleminin artmasına karşılık gelirken aynı zamanda değerlere bağımlı olmanın utanç vericiliği yüzünden içe kapanmaya yol açmaktadır (Sennett, 2002: 142-145).

Berger ve Luckmann, “modern çoğulculuğun” bilgiye zarar verdiğini belirterek dünya, toplum ve bireysel kimlik gibi belirleyicilerin de artık sorulara tabii

tutulduğunu ekler. Bu sorular beraberinde çoklu yorumları da getirmiştir. Bu sayede bir yandan eskinin dar kalıplarından kurtulan, özgürleşen yeni bir tecrübe ortaya çıkarken diğer yandan bu çoklu yorumlarla karmakarışık bir dünyada güvensiz ve kaybolmuş hisseden farklı bir gerçeklik meydana gelir. Çünkü modernleşmenin getirdiği bu radikal dönüşüm “kader tarafından önceden bilinerek yönlendirilen bir varoluştan, birçok geniş olasılıkları bulunan bir duruma olan dönüşümü ifade eder.” Bu durum dini mensubiyeti, hayat tarzını, imajı değiştirilebilir, seçilebilir veya dönüştürülebilir bir alana kaydırmıştır. Bütün bu sosyal ve psikolojik sonuçlar en görünür şekilde din üzerinde yaşanmıştır. Berger ve Luckmann din üzerinde belirginleşen bu süreci sosyal hayatta şu şekilde belirtir: “Kiliseler hayatta kalmayı gerçekten istiyorsa, üyelerinin isteklerini gözden geçirmeye ciddi şekilde ihtiyaç duymaktadırlar.” Böylece din de bireysel ve sosyal hayatta sorgulanmaksızın kabul edilme halinden uzaklaşmakta din bir inanış halinden tercih haline dönüşmektedir (Berger ve Luckmann, 2016: 60-70).

Benzer bir şekilde Luckmann (2016: 159)’ da dinin bir şekilde “özel iş” olarak tanımlanmasından sonra bireyin yalnızca tercihlerinde değil kendisine uygun gördüğü anlamlar türü içinden de bir tercihte bulunduğunu belirtir. Bunun sonucu olaraksa birey yalnızca şahsi kimliğini değil, kendi bireysel “nihai” anlam sistemini de inşa eder.

Bu açıklamalardan da anlaşılacağı üzere sosyoloji yalnızca sosyal yapıları ve sosyal değişimleri açıklayan bir bilim değildir. O aynı zamanda birey üzerinde de odaklanır ve bireyin kendisiyle ilgili düşüncesini ve bu düşüncesini nasıl kurup değiştirdiğiyle de ilgilenir. Bu çalışma açısından bireysel değişimin de ele alınması bu sebeptendir. Çünkü inanç açısından özgürlüğe sahip olan modern birey, bireysel tercihi önemsemektedir. Örneğin Peter Berger’e (1979) göre insanoğlu “alın yazısından seçime” gitmiştir. Bu durum dinin özelleştirilmesi anlamına gelmektedir.

Çalışmada modern bireyin çıkmazı olarak adlandırdığım bu durum dinin kurumsal alandan çekilmesi sonucu yarattığı boşluktan ve modernleşmeden kaynaklanmaktadır. Böylece modern birey dini otoritenin dış yapısından ziyade dinin anlamını kendi duygu ve hisleriyle yaratmaktadır. O halde diyebiliriz ki bu değişim doğru cevapları bulmaktan çok “gerçeğe giden bir yol üzerinde olma” durumuna dönüşmüştür. (Furseth ve Repstad, 2020: 221-222).

Ünal (2008: 147), birey vurgusuyla öne çıkan fenomenolojik sosyoloji geleneğinde önemli bir isim olan Peter L. Berger ile ilgili çalışmasında Berger'in kitle iletişim araçları, ulaşımın kolaylaşması gibi sebeplerle bireylerin çoğulculaşan toplumda anlam bulmalarının zorluğundan bahseder. Modern toplumda yaşayan bireylerin bu sosyal hızda sabit bir noktada bulunmasının zorluğunu ise “yurtsuzluk” olarak tanımlamaktadır. Modernliğin desteklediği bu çoğulculukta Berger, dindarlığın önünde üç yol belirtmiştir. Bunlar Tümdengelimci, İndirgemeci ve Tümevarımcı yaklaşımlardır. İlk olarak tümdengelimci seçenekte modernite tamamen reddedilip geleneksel köklere dönüş vurgulanmıştır. İndirgemeci seçenekte din, modern dünyada yeniden yorumlanacak ve modernite tamamen kabul edilerek din ona uyarlanacaktır. Tümevarımcı yaklaşım ise çalışmamız açısından en önemli kısım olup dini belirleyicilerin/tasdiklerin yerine bireysel tecrübe gelecektir. Berger'e göre de modern durumla baş etmeye en yararlı seçenek tümevarımcı bakış açısidir. Ancak bu yaklaşım moderniteyi “yeni kral” ilan etmek anlamına da gelmemelidir. Çünkü birey bu anlamı kendi iradesiyle ve kararıyla seçmektedir (Ünal, 2008: 147-154).

Dinin merkezinde kutsal metinler bulunur. Bireysel değişim noktası ise dindarlık tanımıdır. Bu tanım dini metinlerin anlaşılma biçimlerine dayalı olan sosyal ve kültürel etkenleri de içeren bir inşa sürecine karşılık gelir. Burada değişimi belirleyense din değil dindarlıktır. Çünkü din kutsaldır, dindarlık ise tanım ve yorum farklılıklarını içeren sosyal inşa sürecine karşılık geldiği için kutsallık taşımaz (Aydınalp, 2019: 155-156).

Bu farklılaşmayı “özerk dünyevileşmeler” olarak ele alan Aydınalp, bu kavramı şu şekilde açıklamaktadır: “Değerler ve normlardan sert bir kopuştan ziyade, kendi değer ve norm algısına dayalı olarak “biz” duygusu içinde “beni” vurgulama, ben de buradayım deme, en pasifi, görünerek bile olsa farklılığını ve özerkliğini ima ve ifade etmektir.” (Aydınalp, 2019: 178).

Tüm bu çalışmalardan da anlaşılacağı üzere konuya bireysel değişim ve din başlığı adı altında baktığımızda modernleşmenin veya peşinden gelen sekülerleşmenin dinin yok olması veya dinin uzaklaştırılması yönünden okumak yanlış olacaktır. Değişen bu toplumsal süreçlerden anlaşılacağı üzere dinsel yaşayışta bir değişim meydana gelmiştir. Ancak bu dinin zayıflaması veya yok olması olarak yorumlanamaz. Çünkü din modernite ile birlikte çalışmalarda artık tek boyutlu olarak

ele alınmamaktadır. Belki de din üzerinde en büyük değişim dinin toplumsal, bireysel ve kurumsal olarak ele alınıp değerlendirilmesinde saklıdır.

3. MAHREMİYET KAVRAMI ÇÖZÜMLEMESİ

3.1. Mahremiyet ve Kamusal Alan

Mahremiyetin kökenini inceleyebilmek için öncelikle mahrem ve mahremiyet kavramlarının kökenine bakılmasında fayda vardır. TDK sözlüğüne göre mahremiyet, gizlilik anlamına gelmektedir ve mahremiyetine girmek anlamı ise “bir kimsenin özel hayatını öğrenecek kadar ona yakın olmak” anlamını taşımaktadır (Akalin, 2011: 1607).

Göle’ye (2016: 20) göre ise; “mahrem sözcüğü gizliliğe, aile hayatına, kadının sahasına, yabancıların bakışlarına yasaklanan şeye ilişkindir”.

Shorter Oxford Dictionary’de 1950 yılında kullanılmaya başlayan *privacy* kelimesi Türkçe’de mahremiyet olarak ifade edilmektedir. Latince *privatus* sıfatından türetilen *privacy* (Fransızca *prive*) kelimesinin soyut özelliğine karşılık gelmektedir. Bu anlamda Türkçe’de ise aleni olmama, herkes tarafından bilinmeme ve uzak kalmaya karşılık gelen bir ifade olarak karşımıza çıkmaktadır. Algılama açısından ise olayların, kişilerin, yerin mümkün olduğu kadar az bilinmesi veya yalnızca belirli kişiler tarafından bilinmesine karşılık gelmektedir. Osmanlı ve Türkçe sözlüklere, Arapça bir kelime olarak haram kelimesinden gelen mahrem “başkalarından saklanan, başkaları tarafından görülmesi, bilinmesi, duyulması istenmeyen, dinin yasak kıldığı şey anlamına gelmenin yanında, gizli, teklifsiz, içli-dışlı olma anlamlarına da gelen bir kelimedir” (Yörükkan, 2012: 271).

Kamusal alan ise, toplumun üyelerinin birden fazla iletişim ortamında, ortak konuları tartışmak ve ortak kararlar alabilmek amacıyla buluştukları varsayılan ortak alan olarak tanımlanabilir. Ayrıca kamusal alan, modern toplumun bir özelliği niteliğindedir (Taylor, 2019: 222).

Bu anlamda mahremiyet ve kamusal alan birçok değişkene göre açıklanabilse de asıl olarak kavramın sosyolojik olarak analiz edilmesinde fayda vardır.

“Kamusal” kelimesi herkesin denetimine açık olan anlamına gelirken mahrem olan “özel” tanımlaması ise kişinin ailesiyle ve arkadaşlarıyla sınırlanan alana denk gelmektedir. Bu doğrultuda kamusal alan denildiğinde kimlerden bahsedildiği bu alanı kimlerin içerdiği soruları on sekizinci yüzyılın başlarında tartışılrsa da cevabı yine bu dönemde belirginleşecek kamu kelimesi modern anlamını bu süreçte

kazanmıştır. Böylece kamu yalnızca aile ve yakın arkadaşların olduğu bir alana değil çok çeşitli insanların içinde bulunduğu ve yabancıların da bu alana dâhil olduğu bir yere karşılık gelmektedir (Sennett, 2010: 32-33).

1890 yılında Amerikalı yargıç Brandis tarafından kullanılan mahremiyet kavramı, on altıncı ve on yedinci yüzyılın aydınlanma felsefesi ve modern bilinç anlayışının varlığıyla beraber bir dizi değişime uğrayarak sosyokültürel, ekonomik ve siyasal alandaki gelişmelerin çerçevesinde toplumdaki bireyselliğin öne çıkarıldığı bir kavram haline gelmiştir. Bu sayede ise işbölümü ve uzmanlık alanları çeşitlenmiş, ulus devletler güçlenmiş, kitle toplumunun oluşumu ve atomize bir yaşam süren birey sayısı artarak mahremiyet kamusal alanından ayrılarak bireyin kendi alanına dönmesini sağlamıştır. Avrupa'nın endüstrileşmesi ile baş gösteren kamusal ve özel alan ayrımı küreselleşme süreciyle de birlikte bu alanı homojenleştirmiştir. İletişim teknolojilerinin gelişimi bu iki alan arasındaki ayrımı gün geçtikte belirsizleştirmektedir (Günaydın, 2016: 549- 550).

Kodak'a göre ise özel alan ve kamusal alanın birbirinden ayrılmasına en önemli etken emektir. Yirminci yüzyılda emek tanımı özel alandan çıkarak kamusal alana dahil olmuştur. Mekanların bu şekilde ayrılması ise toplumsal normlarında birbirinden ayrılmasına sebep olmuştur (Kodak, 2016: 94).

Sennett'e göre bu ayrım mahrem alanların sınırlarının kaybolmasına sebebiyet vermektedir (2010: 20).

Ancak Charles Fried'a göre; mahremiyetin bu yaklaşımıyla ilgili tanımların düzeltilmesi gerekmektedir. Ona göre bireyle ilgili ne kadar az şey bilinirse o kadar mahremiyet vardır düşüncesi yanlıştır. Çünkü mahremiyet bireyin kendisiyle ilgili bilgiler üzerindeki kontrolüdür. Bu anlamda birey kendi mahremiyetini başkalarına sunma izni verebilir veya onu kısıtlayabilir (Artuç, 2015: 8-9).

Bu sebeple diyebiliriz ki mahremiyet yalnız başına bulunma ile başkalarıyla birlikte bulunma istekleri arasında karşılıklı bir süreçtir. O halde mahremiyetin iki yönü ortaya çıkmaktadır. İlki sosyal olarak var olabilmek için mahremiyete ihtiyaç duyulur. İkincisi ise bu ilişkilerde çeşitliliği sağlayabilmek için yine mahremiyete zorunlu olarak yeniden ihtiyaç duyulur (Yıldırım, 2016: 413).

Kamusal alan ve özel alan ayrımında en belirgin farklılıklar kadının kamusal alana dahil olmasıyla ve beden mahremiyeti tartışmalarıyla şekillenmektedir.

Kadının kamusal alanda yer almasıyla ilgili bu kavramlaştırmalar batıda on sekizinci yüzyıldan itibaren gündeme gelmiş, toplumsal cinsiyet tartışmaları ise yirminci yüzyılın sonlarına doğru ivme kazanmıştır. Bu tartışmalar, bizim kültürümüze ise cinsleri ayrı ayrı yere koyan ve cinsel töreleri gösteren mahrem/namahrem şeklindeki bir sınıflandırma ile yansımıştır. Kadının kamusal alanda yer alması özel alanın da dönüşümüne sebebiyet verirken bu değişim cins, roller, aile içi ilişkiler gibi bir dizi konulara da etki etmiştir. Kısacası kadınların kamusal alana yayılması kamusal alanın da özel alanın içine yayılmasını sağlamıştır (İlyasoğlu, 2013: 120-121).

O halde diyebiliriz ki modernleşme sürecinde belirgin bir hale gelen kamusal alan-özel alan ayrımı mahremiyet alanlarının yeniden tanımlanmasına yol açmıştır. Post modern dönemde ise bu iki alan arasındaki sınırlar kısmen ortadan kalkmış ve neyin özel neyin kamusal olduğu, mahrem alanlarının nereler olduğuyla ilgili bir dizi karmaşa oluşmuştur. Tüm bu süreçler ise seküler haz kültürü, ve dijitalleşme ile birlikte günümüzdeki son halini almıştır (Albayrak, 2022: 9).

Mahrem ve kamusal alan/özel alan tanımlamalarının birbiriyle tam örtüşmediği bir gerçektir. Müslüman toplumlarındaki mahremiyet tanımı batı toplumlarındaki özel alanı tam olarak karşılamaz. Bunun nedeni ise inanç, kültür ve zihniyet farklılığıdır. Mahrem, bireyin anlayış ve kabulüne dayanan içsel bir durumken özel alan ise devlet karşısında oluşturulmuş toplumsal vesiyasal bağlama sahip bir sözcüğe kaşırılık gelmektedir. Özel alan batı toplumlarının tarihsel ve kültürel şartlarının ürünüdür. İslam toplumları için de elbette özel alandan bahsedilebilir ancak bu özel alanı inşa eden yine de batı toplumlarının kendi özel toplumsal ve tarihsel şartlarıdır (Vatandaş, 2020: 441).

3.2. Mahremiyetin Boyutları

Mahremiyet kavramı, çok yönlü yapısı nedeniyle felsefi, psikolojik, sosyolojik ve hukuki olarak ele alınmaktadır. Bu çok yönlü içerik mahremiyet kavramının tanımlanmasında ve kapsamında meydana gelen ortak bir birliğin olmamasına dayanmaktadır.

Mahremiyet kavramının dini ve ahlaki boyutunda asıl olan dinin, insanlar arasındaki mahremiyet alanlarına birtakım düzenlemeler getirmesiyle ilişkilendirilmektedir. Örneğin İslam dininin; bedenin örtülmesine, sırların saklanmasına yani bilginin izinsiz aktarılmasına, evlere izinsiz girilmemesine gibi

hususlarda mahremiyet sınırlarının belirlenmesi bu boyuta örnek olarak gösterilebilir. Mahremiyetin psikolojik boyutunda ise “ben” ve “benim” algıları mahremiyet tanımlamalarını belirlemektedir. Bu algı daha çok beden mahremiyeti ile özdeşleştirilse de bireye ait tüm süreçlerde belirleyici olmaktadır. Mahremiyetin sosyolojik boyutu ise psikolojik boyutta olduğu gibi mahremiyet algısının da toplumlara ve zamana göre değişimin ifade etmektedir. Özellikle geleneksel toplumdaki modern topluma geçişte mahremiyet tanımlaması sorgulanarak bu alana ait sınırlar, kurallar ve kaynaklar tartışma konusu olmuştur. Geleneksel dönemde bireyin ve grubun sınırlarının net olmaması, modern dönemde ise bireyin çevresel koşullardan ve sosyal bağlardan uzaklaşması mahremiyet alanını kendisinin belirlemesine yol açmıştır. Geleneksel dönemle modernite arasındaki bu kırılma temelde modern süreçle ele alınsa da mahremiyet üzerindeki bu etki kendisini postmodern süreçte daha fazla göstermiştir. Çünkü bu süreçte bireyin mahremiyetini koruma hakkı ile bireyin mahremiyetinde feragat etme hakkı bir olarak gerçekleşmiştir (Düzgüner, 2022: 26-29).

Mahremiyet kavramının üç ana kapsayıcı durumu daha tanımladığından bahsedebiliriz. Bunlar: Kişilik hakları, iletişim özgürlüğü ve özel hayata saygıdır. Medya ve kitle iletişim araçlarının yoğunlaşmasıyla siber uzamda mahremiyet kavramı da kendisine yeni bir alan açarak “enformasyon mahremiyeti” olarak tanımlanmıştır. Simone Fischer-Hubner’a göre ise mahremiyet üç tip alana karşılık gelmektedir. Bunlar:

1. “Mekansal mahremiyet”,
2. “Bireysel mahremiyet”,
3. “Enformasyon mahremiyeti”dir.

İçinde bulunan alanın korunması mekânsal mahremiyete karşılık gelirken, haksız müdahalelere karşı koruma bireysel mahremiyete karşılık gelmektedir. Özel verilerin korunup saklanması ve bireylere ait olduğu için denetiminin sağlanması ise enformasyon mahremiyeti olarak adlandırılmaktadır (Karagülle, 2015: 27-29).

Benn (1988: 266-267; Akt. Artuç, 2015: 10) ise; mahremiyetin beş kategorisinden bahsetmektedir.

1. Durum olarak mahremiyet, basitçe mahrem olma halidir. Bu durum mekânın, bilginin veya tecrübelerin paylaşılmamasına karşılık gelmektedir.

2. Güç olarak mahremiyet, mahrem olan bir objeye ulaşımın kısıtlanma kontrolüdür.

3. Fayda olarak mahremiyet, mahremiyetin bireyin çıkarına olmasına karşılık gelmektedir.

4. Hak olarak mahremiyet bu eğer yasal bir hak ise kişinin başkalarını kendi mahrem durumuna katılmaları için izin vermesi ve istediği zaman alıkoymasının yanı sıra mahkemelerin devreye girmesi söz konusu olduğunda ve polis gücüyle kişinin iddiası yönünde diğerlerini zorlamaya gidebilmesidir.

5. Mahrem objeler; mahrem odalar, ilişkiler ve mahrem iletişim gibi unsurlara karşılık gelmektedir.

Fakat mahremiyetin şartlara ve etkilere bağlı olarak değişken tutumu bireylerin veya grupların başkalarına yönelik erişim durumunu değiştirebilmektedir. Böylece mahremiyet daha az veya daha yaklaşılabılır olurken aynı zamanda bilgi edinebilme noktasında bireylere veya gruplara da hür bir tayin alanı da sağlamaktadır. J. Archea, mahremiyeti haber veya bilginin yayılması ile ilgili bir süreç olarak görürken ortamlar değişikçe mahremiyetin de değiştiğine vurgu yapar. Bu anlamda fiziksel bir çevre ortamı bir bilginin yayılmasını yoğunlaştırabileceği gibi onun tek bir noktada sınırlı kalmasını da sağlayabilir (Yörükkan, 2012: 295-316).

3.3. Kutsal Mahremiyetten Algı Mahremiyetine Göç

Mahremiyet kavramı eski zamanlardan beri kullanılan bir ifade olmasına rağmen modernleşmeyle birlikte daha fazla önem kazanmış ve yaygınlaşmıştır. Geleneksel toplumdan modern yaşama geçişte bireyin öne çıkması ve kendi başına değer taşıyan, anlam yaratan bir birey haline gelmesi insan ilişkilerini düzenleyen bazı unsurların da değişimine neden olmuştur. Teknolojik gelişmeler, bilgi ve iletişim şekillerinin de değişmesi bireylerin ve toplumların mahremiyet anlayışlarında büyük ölçüde dönüşümlere neden olmuştur. Küreselleşmenin aktörleri olan yazılı ve görsel iletişim araçları, internet, sosyal medya gibi anlam taşıyıcı araçlarla imajların belirginleşmesi de kutsal mahremiyetten algı mahremiyetine geçişte önemli unsurlardır. Modern dönemin bireye ve özel hayatına önem vermesi postmodern dönemde bireylerin kendi rızasıyla yani kişisel tercihleriyle özel alanın kamusallaşmasını ve alenileşmesini sağlamıştır (Kirman, 2022: 135-138).

Kutsal mahremiyetten algı mahremiyetine göçte en belirgin unsuru ise sekülerleşme-mahremiyet ilişkisi belirlemektedir. Toplumsal yaşamda belirginleşen özel alan ve kamusal alan ayrımı bu göçün en temel nedeni olarak karşımıza çıkmaktadır. Sekülerleşmenin, dini toplumsal yaşamdaki kurumlardan uzaklaştırıp bireysel yaşamın içerisine dahil etmesi yani dini tanrı ile kul arasında yaşanan bir tecrübe olarak görmesi dinin kamusal alandan uzaklaşmasına neden olmuştur. Böylece gündelik yaşam içerisinde insanlar dini referanslara daha az başvurmuştur. Mahremiyetin kutsallıktan algıya göçünde bu seküler bilinç etkin bir rol oynamıştır. Çünkü insanın zihni, düşüncesi ve yaşamı sekülerleştikçe dinin, bireyin davranışları ve tutumları üzerindeki etkileri de azalmaktadır. Bu durum mahrem olanın alenileşmesine de sebebiyet vermektedir. Bu aleni hal elbette sekülerleşme ve mahremiyet ilişkisinde karşılıklı olarak ilerlemektedir. Başka bir ifadeyle mahremiyetin aleniliği mahrem alanının sınırlarını daraltmak yerine ona kamusal alan içerisinde özel bir alan yaratmıştır. Yani mahrem konuların kamusal alana göçüyle birlikte bu konular mahrem olmaktan çıkmamış yalnızca mahremiyet bilincinin pekiştirilmesine yol açmıştır (Kirman ve Demir, 2016: 508- 510).

Ancak Kirman'ın ifade ettiği gibi bütün değişim ve dönüşümü modernleşme, sekülerleşme gibi ifadelerle yansıtmak indirgemeci bir yaklaşıma sebep olmaktadır. Bu süreçler tek boyutlu bir yapıya değil diyalektik bir duruma karşılık gelmektedir. Modernleşme ve sekülerleşme ile birlikte önem kazanan bireycilik, kamusal ve özel alan ayrımını yani sınırları tamamıyla ortadan kaldırmayı değil tersine belirginleştirmeyi sağlamıştır. Mahremiyetin kamusal alana dahil olması ve ifşa haline bürünmesi mahremiyet alanlarını daraltmakla birlikte bir taraftan da kamusal alanın içerisine özel alanı dahil ederek karşılıklı bir ilişkiyi doğurmaktadır (Kirman, 2022: 140).

Toplumsal süreçlerde din başlıklarında gördüğümüzü gibi dinin toplumsal süreçlerdeki etkisi zamanla yumuşamaya başlamıştır. Din merkezli toplumsal yapı, yerini modern insan aklının öne çıktığı bireysel bir sürece evrilmiştir. Bu anlamda mahremiyet kavramı da hem toplumsal hem de bireysel bağlamda din ekseninde bir dönüşüme uğramıştır. Böylece mahremiyet zamanla toplumsal yapıya bağlı olmaktan uzaklaşarak bireysel olarak inşa edilen bir alana dönüşmüştür (Kodak, 2016: 102).

Bu alan kutsal kavramını hangi ölçüde değerlendirebileceğimiz tartışmalarını da gündeme getirmiştir. Asad, kutsal olanın özelleştirilerek dışsal, aşkın bir güç

haline getirilmesini kolaylařtıran Őeylerin aydınlanmış zamanda kutsallıęa dair yeni teoriler olduęundan bahseder. Ayrıca bu durumu Avrupa'nın Avrupalı olmayan dűnyayla karřılařmalarına baęlar. Sekűler aydınlanma dedięimiz dűnemde Hristiyan Avrupa'daki sűreçte gűrűnen Őeyler Avrupalılar tarafından "fetiř" ve "tabu" olarak adlandırılmıştır. Bu durum ise on dokuzuncu yűzyılın evrimci dűřűncesinde "hurafe" kavramına dűnűřműřtűr. Dindűřılařtırma bu anlamda ařkın olandan dűnyevi olana geçię gibi gűrűnse de aslında bu durum yanılısama ile gerçek arasındaki engelleri yeniden dűzenleme anlamına gelmektedir. Bu anlamda kutsal olan yalnızca dini dűřűncenin deęil sekűler dűnűřűműnde nesnesi olabilmektedir (Asad, 2020: 49-51).

Modernitenin akla yűnelik tutumu postmodernitenin ise yoruma yűnelik tutumu dinle birlikte mahremiyetin de dűnűřűműne neden olmaktadır (Çaęan, 2019: 26).

Bauman ve Lyon tarafından akıřkan gűzetim olarak tanımlanan bu dűnűřűműde ise mahremiyet, gittikçe hapsolunan bir alan olarak tanımlanmaktadır (Bauman ve Lyon, 2020: 41).

Berger, modernleřme sűreciyle beraber bilincin de sekűlerleřtięini belirtir (Berger, 2011: 197). Bilincin bu Őekildeki deęiřimi mahremiyetin bireysel ve toplumsal olarak sınırlarını ve ۆnemini deęiřirmiř yeni halini ise bu sekűlerleřen bilinç haliyle ortaya koymuřtur. Bu sekűlerleřen bilinç durumu dinin birey ۆzerindeki kontrolűnű azaltmaktadır. Objektif ve sűbjektif din kavramlarında gűrdűęűműz gibi bu alan sűbjektif yűne doęru kaymaktadır.

Modern çağ, dięer dűnemlerinden farklı olarak hızlı deęiřimlerin yařandığı ve bunu toplumsal alana da hızlı bir Őekilde iletmeyi bařarabilmiř bir çağdır. Bu hızlı dűnűřűműn ana deęiřimlerinden birini de mahremiyet kavramı oluřturmaktadır. Bu sebeple modern dűnemde mahremiyet tanımı, ona ulařma hakkına sahip olma, ۆzgűrleřme veya hűr olma hakkı olarak tanımlanmaktadır Alman sosyolog Norbert Elias'ın ifadesine gűreyse mahremiyetin deęiřmesi modernleřme ile birlikte mahrem alan-kamusal alan ayırımının ortadan kalkmasıyla gerçekteleřmiřtir (Karagűlle, 2015: 41-42).

Mahremiyetin dűnűřűműnde modern paradigma, mahremiyetin kapılarını zorlarken postmodern sűreçte ise mahremiyet inřa edilebilir bir ۆgeye indirgendir. Her tűrlű bilgi, imaj ve gűrűntű postmodern paradigmada kaybolarak din ۆzelleřti.

Kimlik, beden, cinsiyet, mahrem gibi kavramlar yeniden kurulup inşa edilebilecek bir alan haline dönüştü (Çağan, 2019: 12).

Birçok düşünürü göre ortamın değişmesi mahremiyetin değişimi açısından dönüştürücü bir etkiye sahiptir. Birinci bölümde gördüğümüz gibi bu durum dinin toplum içerisindeki etkisinden ve kurumsal alanda dinin konumlandırıldığı yer bakımından farklılık göstermektedir. Mahremiyet olgusu çok eski dönemlerden beri toplumların içinde var olmakta ancak modernleşme sürecinde etkin bir dönüşüme uğramaktadır. Daha önceden belirttiğimiz gibi dinin geleneksel ve modern toplumdaki etkisi farklılaşmış ve modernitenin öne çıkardığı “birey” kavramı etkin kılınmıştır.

Yüksel’in (2003: 182) de ifade ettiği gibi modern öncesi dönemde bir “bireyden”, bireyin “özel yaşam alanından” veya “mahrem alanından” söz etmek zordur. Çünkü bu alanlar iş bölümü, uzmanlaşma, farklılaşma olanaklarının olduğu, kurumsal ve bireysel alanların ayrıldığı yerlerde meydana gelen alanları oluşturmaktadır. Ancak bu mahremiyet kavramının geleneksel toplumda var olmadığı anlamına gelmemektedir. Sadece günümüz anlamında olduğu gibi geniş bir kapsama sahip değildir. Bu sosyal alan ve sosyal konum genellikle cinsiyet, yaş soy bağı gibi faktörler tarafından belirlenmektedir (Westin, 1970: 21; Akt. Yüksel: 2003: 190).

Modernleşme sürecinde mahremiyetin sınırları ve içeriği dinden dine ya da dönemden döneme değişse de ortak temel noktanın birey vurgusu olduğunu söylebiliriz. Modern öncesi (geleneksel) toplumlarda bireyin hakim olduğu özel bir mahrem alanının olmadığını görülmektedir. Bu durum mahremiyet olgusunun yokluğundan değil bireyin bu toplumlarda öne çıkmamasından kaynaklanmaktadır (Kodak, 2016: 76).

Çünkü “birey”, bireyin özel alanı ve bireysel özgürlük gibi kavramlardan bahsedebilmek için farklılaşma olanaklarının geniş olduğu bir alandan bahsetmek gerekir. Bu alan da siyasal demokrasi, sekülerleşme, kentleşme, sanayileşme gibi ögelerle kategorize olmaktadır. Kısacası modern toplum aşamasında gerçekleşmektedir. Özellikle belirtmek istediğim nokta bu alanın modernite içerisinde gerçekleşmesinin nedeni önceden belirttiğimiz gibi kamusal-özel ayrımından kaynaklanmaktadır. Bu ayrım modern dönemle birlikte keskin bir hale

geldiği için mahremiyet alanı bu sebeple geniş bir alana yayılmıştır. Taylor, bu durumu şu şekilde açıklamaktadır: Modern çağ öncesinde insanlar bireysel “kimlik” ve “tanınmadan” söz etmiyorlardı. Bunun sebebi insanların kimliklerinin olmamasından veya tanınmaya ihtiyaç duymamalarından değil söz konusu kavramların herhangi bir sorun olarak görülmemesinden kaynaklanıyordu. Yukarıda bahsettiğimiz gibi insanların sosyal statüsü, rolleri toplumda işgal ettikleri yer açısından belirleyiciydi. Tanınma, kendi belirleyiciliğini kendi oluşturma, bireysel kimlik gibi tanımlar on sekizinci yüzyılın sonunda yeni kavramlar olarak ortaya çıktı. Ve artık var olan kimlikten ziyade inşa edilen ve “kişinin kendi içinde keşfettiği kimlikten” bahsedilmeye başlandı (Yüksel, 2003: 190-192).

Geleneksel toplumlarda bireyin hayatının cemaat yapısı içerisinde olması bireyin yalnız olmaması başta mahremiyet olmak üzere herhangi bir konuda cemaatin kontrolüne karşılık gelir. Modern toplumda bireyin büyük ölçüde cemaatin parçası olmaktan uzaklaşması, bağlarını çözüp atomize olması mahremiyet konusunda da büyük ölçüde yalnız kalmasını sağlamıştır. Geleneksel yapıda mahremiyet ihlallerinde kendi iradesinden önce cemaatin iradesini gören birey modern dönemde tek başınadır. Bu sebeple de mahremiyet geleneksel toplumda bireyin dışında cemaat tarafından da oluşturulurken modern toplumda mahremiyeti birey kendi tercihiyle içeriden oluşturmaktadır (Vatandaş, 2020: 446).

İşte bu dönüşüm mahremiyetin dinsel anlamından çıkmasına neden olmuştur. Hâlbuki mahremiyetin kökeninde bahsettiğimiz gibi, mahremiyet özünü dinden alan bir olgudur. Bu olgu modernitenin insan fikri ile yani birey fikri ile dönüşüme uğramıştır.

Giddens (2018: 123), modernliğin mahremiyet dönüşümünü şu şekilde özetler:

1. Modernliğin küreselleştirici etkisi ve yerelleşmiş olaylar arasında “yayılma” ve “yoğunlaşma” olarak karmaşık bir bağlantı vardır.
2. Modernliğin önemli bir parçası olan “benliğin düşünümsel bir proje gibi yapılandırılması” bireyin kendi kimliğini soyut sistemlere bağlı seçenekler arasında bulmaya zorlamaktadır.
3. Kişisel bağlamda “benliğin karşdakine açılmasıyla” kurulabilecek olan, temel güven üzerine oturtulmuş bir kendini gerçekleştirme dürtüsü” hâkimdir.

4. Kişisel açılmalarla beraber ilişkilerin kişisel ve erotik bağlara dayanan birer biçime dönüşmesi söz konusudur.

5. Bireylerin denetiminin az olduğu dışsal olaylarda narsistik bir savunma değil bazı yönlerden küreselleşmiş etkilerin hâkim olduğu özgerçekleştirmeye yönelik bilgi hâkimdir.

Mahremiyetin bu dönüşüm evreleri arasında elbette küresel ve yerel anlamda karşılıklı bir bağlantı söz konusudur. Ancak şu da bir gerçektir ki kişinin benliği soyut sistemler arasındaki seçeneklerde özgürlük adı altında şekillenmekte ve gerçekten de bir proje gibi yapılandırıldığı modern dönem ilişkisinde özellikle mahremiyetin dönüşümü gerçekleşmektedir. Bu dönüşüm modernitenin görünürlükçü zihniyetinden ileri gelmektedir. Çünkü deşifre, gösteriş gibi modernitenin temel ilkelerine dayanan bu görünürlükçü zihniyette her şeyi görünür kılmak, her şeyi itiraf etmek esastır. Hâlbuki yüzyıllarca kadim kültürlerde mahremiyet üzerinden söylenen şey ise bazı şeylerin yabancıya yasak veya haram olduğudur. Çünkü mahremiyet özel hayatın temsilidir. Ancak modern kültürün özel alanı kamusal alana açmasıyla birlikte mahrem alanlar da kamusal alana ve yabancıya açık hale gelmiştir (Aydın, 2014: 42-43).

Mahremiyetin dönüşümü mahremiyet hakkının sübjektifleştirildiği bir alana dönmüştür. Hâlbuki mahremiyet hakkı objektiftir. Dinlerde açıkça belirtildiği gibi zamana, mekâna, kişiye ve topluma göre değişmez. Ancak bazı etkilerle mahremiyet “algıları” değişebilmektedir. Bu değişimi sağlayan etkenlere bakacak olursak:

1. İnsan Psikolojisi: İnsanın yapısında olan merak, gözetleme ve teşhir etme duyguları mahremiyet algısının değişiminde büyük bir rol oynar. Özellikle teknoloji sebebiyle bu imkânların çoğalması insanları özel hayatlarıyla ilgili hak ihlali yapmalarına ve buna izin vermelerine neden olmaktadır.

2. Örf: Örfün etkisiyle toplumlarda yere ve mekâna göre mahremiyet algısı değişebilmektedir. Özellikle küreselleşmeyle birlikte “küresel örf” tanımı meydana gelmiş ve böylece insanlar kendi dini gerekliliklerinden uzaklaşarak hâkim medeniyetin kabullerine göre mahremiyet algılarını şekillendirmiştir.

3. Sosyal Medya: Mahremiyet algısının değişiminde en büyük etkiye sahip olan sosyal medya mahremiyet algısını büyük ölçüde yönlendirmektedir. Bu

alandaki yapılan mahremiyet ihlalleri bireylerin duyarsızlaşmasına ve gördüklerini zamanla kabule dayanan bir etkiye dönüşmektedir.

4. Siyasi Otorite: Dini inanış ve resmi ideolojinin farklı olduğu yerlerde siyasi otoritelerin mahremiyet alanına müdahalesi kaçınılmaz olmaktadır (Pekdemir, 2016: 136-137).

Modernizmin mahremiyeti toplumsal olarak kurgulaması ve mahremiyetin inşasını siyaset, sanat ve bilgi üzerinden tasarlaması onun mahremiyet kaynağını ifşa ve yeniden inşa olarak tasarladığını göstermektedir. Mahremiyetin bu dejenere hali onun bilgiye konu olmasından, aşkınla olan boyutunun rasyonel bilginin nesnesi haline getirmesinden kaynaklanmaktadır. Avrupa, ortaçağın karanlığından mahremi, sırları ve söylemleri ortaya çıkararak çıkmıştır. Bu yenilenme şeffaf toplum olma söylemine karşılık gelmektedir. Şeffaflık ise aydınlanmanın ve modernliğin bir sonucu olarak görülmektedir. Modern bireyciliğin “ben” anlayışı modernlikle birlikte gelenekselliğin “biz” anlayışının yerini almıştır. Ancak bu benlik modern bireyin en önemli çıkamazını yansıtmaktadır. Bu sebeple mahremiyeti görünür kılan bir başka durumda başkalarının yorumlarıyla bireyin kendi bilincine ulaşma çabası olmaktadır. Bu sebeple mahremiyetin dönüşümünde “teşhir”, “deşifre” ve “seyircilik” kavramları önemlidir (Budak, 2016: 94-100).

Böylelikle günümüz dünyasında duygular ve eylemler mahremiyetlerin sergilendiği, tüketildiği bir pazar alanına dönüşmektedir. Chul Han (2017: 53-54) bu durumu “teklifsizlik kültürü” olarak adlandırmaktadır. Kamusal alanın çöküşüyle birlikte ortaya çıkan bu alanda kamusal alanın yerini kişi alır böylece kamusal alan teşhir mekânı haline gelir.

Kutsal mahremiyetten algı mahremiyetine göçte modernliğin seküler hali dünyayı olduğu kadar insanı ve insan bedenini de bir dizi değişimle tanımlamıştır. Modern öncesi dönemde beden kutsal bir emanet olarak görülürken modern dönemde beden Tanrının emanetinden mülkiyet konusu haline gelmiş bir algıya dönüştürmüştür. Bu bağlamda bedenin metalaştığından bahsedebiliriz. Beden artık kutsallıkla olan bağıni kaybederek seküler insanın tasarruflarına açık bir hale gelmiştir. Bu tasarrufta özellikle bedenin teşhiri ve giyinme tarzı önemlidir. Kadim zamanlarda giyinme temel bir ihtiyaç olarak görülüp insanlar arasında da ev içi ve ev dışı mahrem bir alan sağlamıştır. Bu sebepledir ki örtünme, toplumlar ve farklı

dindeki insanlar için her zaman önemli olmuş ve toplumsal açıdan örtünmeye dair bazı kuralları da beraberinde getirmiştir. Ancak post/modern durumda dünyevi alanın öne çıkmasıyla beden de bir gösteriş unsuruna dönüşmüştür. Böylece beden seyirlik bir nitelik kazanmıştır ve tüketim nesnesine dönüşmüştür (Tekin, 2022: 161-167).

3.4. Mahremiyetin Dönüşümünde Etkili Faktörler: Kitle İletişim Araçları ve Yeni Medya

İletişim kavramı, Latince *Communicato* kelimesinin batı dillerinde communication olarak karşılık bulmasıyla oluşturulmuştur. *Communicato* kavramı ise kökeni ortaklaşa demek olan ve yine Latinceye dayanan *communis* kavramından gelmektedir. İngilizce *mass communicatio* kavramının karşılığı olarak Türkçe’de “kitle iletişimi” veya “kitle haberleşmesi” kavramı kullanılmaktadır. İki kavram arasında belirgin bir fark bulunmamakla birlikte kitle kavramı en geniş sosyal grup olarak tanımlanırken iletişim sürecinde kitle kavramı ise verilen mesajları alan ‘dağınık dinleyicileri, seyircileri ve okuyucuları’ ifade etmek için kullanılır. Bu anlamda iletişim kısaca canlılar arasında ortak unsurların paylaşıldığı bir sürece karşılık gelmektedir. İletişimin dikkat çeken özelliklerini vurgulamak gerekirse şunları söyleyebiliriz:

1. İletişim belli bir zamanda, belli bir yerde, belli bir amaçla hazırlanmış belli bir iletinin, belli iletkenler tarafından, belli bir veya birden fazla amaçla belli bir alıcıya (alıcılara) iletilmesidir (Erdoğan, 1997: 64; Akt. Yenen, 2018: 379-380).

2. İletişim, iletiler aracılığı ile kurulan toplumsal etkileşimdir (Fiske, 1996: 16; Akt. Yenen, 2018: 379-380).

3. İletişim, haberleşmeye karşılık olarak sistemli, örgütlü, sosyolojik boyutu çerçevesinde bir toplumsal kurumdur (Tüfekçioğlu, 1997: 16; Akt. Yenen, 2018: 379-380).

Kitle iletişim araçlarından genel olarak üç başlık altında bahsedebiliriz: Yazılı İletişim Araçları: Kitap, dergi, gazete, vb.; Sesli İletişim Araçları: Radyo, Telsiz, vb.; Görüntülü ve Sesli İletişim Araçları: Televizyon, sinema, bilgisayar, vb. gibi. Bu şekilde belirlediğimiz kitle iletişim araçlarına genel anlamda medya olarak tanımlamaktayız. Başka bir ifadeyle söylemek gerekirse medya kavramı, televizyon, sinema, dergi, gazete, radyo, bilgisayar, kitap, dvd, cd, katalog vb. gibi iletişim araçlarını ifade eden bir kavramdır. Kitle iletişim araçlarının işlevleri ise genel olarak

dört başlık altında belirlenir. Bunlar: “Sosyalleşme işlevi”, “Siyasal işlevi”, “Ekonomik işlevi” ve “Enformasyon işlevi”dir (Yenen, 2018: 380-384).

Günümüzde iletişim teknolojilerinde ilerleme kaydedilmesi nedeniyle yeni iletişim araçları ortaya çıkmış ve bu araçlar da “yeni medya” olarak tanımlanmıştır. Bu tanım 1970’li yıllarda iletişim araştırmalarında sosyal psikolojik, ekonomik, politik ve kültürel çalışmalar yapan araştırmacılar tarafından kullanılmaya başlanmıştır. Ancak bu tanımda son yirmi yılda hızlı bir şekilde gelişme gösteren teknoloji sayesinde genişlemiştir ve farklı boyutlara ulaşmıştır. O halde medyanın yeni medya olarak farklı bir boyut kazanması iletişim ve bilişim sektöründe gözlenen teknolojik gelişmelerin bir sonucudur, diyebiliriz. Bilhassa 1990’lı yıllardan sonra hız ve erişim açısından kitle iletişim araçlarının daha ayrıcalıklı bir konumda olduğunu söyleyebiliriz (Yenen, 2018: 384-388).

Modern toplumların da kendilerini biçimlendirmesinde kuşkusuz en önemli faktör medya tarafından gerçekleştirilmektedir. Bu yapay biçim modern koşulların sağlanması amacıyla artık sadece bilimde ve endüstride değil; dilde, müzikte, edebiyatta, sanatta, giyimde, beslenmede hatta dinde batı standartlarının benimsenmesi anlamına gelmektedir. Bu benimseme yalnızca iletişim aygıtları ile nasıl algıladığımızı belirlemez aynı zamanda nasıl algılayacağımız da belirlenir duruma getirmiştir (Güneş, 2001: 32-35).

Çünkü medya ve kitle iletişim araçlarıyla birlikte bireyin uzakta olanla temas halinde olması, yabancı ortamlara ulaşması ve sınırları aşması kolaylaşır. Yani “fiziksel ortam” ve “toplumsal durum” arasında geçmişten beri süregelen birliktelik ve bağ zayıflayarak dolaylı toplumsal durumlarla birlikte yeni ortaklıklar yaratılır (Giddens, 2019: 119).

Baudrillard (2019: 95); bu yeni ortaklıkları şu şekilde dile getirir: “Tüketim toplumu aynı zamanda tüketimin öğrenilmesi toplumu, tüketime toplumsal bir biçimde alıştırılma toplumdur”.

Söz konusu durumda medya üzerinden gerçekleşen bu algı hali yeni bazı özelliklere karşılık gelmektedir. Bu sebeple medyayı önceki dönemlerin medya olanaklarından ayıracak olursak Lister ve arkadaşlarının yaptığı şu özellikleri görmekteyiz:

1. Dijitalleşme (Digitalization)

2. Etkileşim (interactivity)
3. Hipermetinsellik (hypertextuality)
4. Dağılım (dispersion)
5. Sanallık (virtuality)
6. Eşzamansızlık (asynchronous) (Karagülle, 2015: 73).

Bu yeni özellikler medyanın hızını, dağılımını ve sanallığını gösteren başlıca özelliklerdir. Medyanın bu yeni ortaklığına dâhil olan mahremiyet kavramı ise yeni bir etkileşim aracı olarak kullanılmaktadır. Özellikle iletişim teknolojilerinde gelişen ilerlemeler ve bu araçların kullanım amaçlarının değişmesi mahremiyetin dönüşümünde en etkili faktörlerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır (Çağan, 2019: 31).

İnternette meydana gelen Web 2.0 olarak bahsedilen ikinci nesil internet uygulaması, geleneksellikten daha fazla uzaklaşarak iletişim şeklimizi, kültürel değerlerimizi ve kimliklerimizi değiştirmeye ve dönüştürmeye başlamıştır. Bu sebeple toplumdaki bazı kalıplar ve anlamlar da değişmiş ve bunun en önemli değişimlerinden birisini oluşturan mahremiyet kavramı ve mahremiyet algısı da değişmiştir. Böylece mahremiyetin sınırları yeni medya olanaklarıyla yeniden önemli bir tartışma haline gelmiştir. Mahremiyetin kökenlerinde gördüğümüz gibi mahremiyet anlam olarak gizli olmaya ve herkese açık olmayan durumları ifade eden bir kavramken günümüzde internet ortamında bu konular dinsel ve kültürel anlamından uzaklaşarak kimlikleri oluşturmada birer araç haline geldi. Blog, forum, vlog gibi sosyal alanlar insanların inançlarını, düşüncelerini rahat bir şekilde ifade etmelerine olanak sağlamıştır. Bu olanaklar sayesinde geleneksel toplumlarda bireyin yüz yüze iletişim kurduğu ilişki ve kendisini tanımlama ihtiyacı modern toplumda sanal ortamda sağlanan yeni bir alana dönüşmüştür. Bu dönüşüm yüz yüze iletişimde olduğu gibi anlık olarak değil kurgulanmıştır ve gösterilmek istenene zaman ayırılmış bir şekilde gerçekleşmektedir. Bu sebeple kişilik kavramı da kişilik psikologları tarafından yeniden tanımlanmıştır. Örneğin “persona tanımı” sosyolojik bir kavram olup kişiliğin dışındaki alanı ifade etmektedir. Bu alan gerçek kişiliği gizleyerek bir maske haline gelerek toplumda yaratılmak istenen imaj şekline bürünebilir. Böylece mahremiyetle birlikte öncesinde gizlenen, bastırılan duygular sanal ortamda sınırların ihlal edildiği yeni bir alana dönüşür (Turan, 2016: 11- 25).

Elbette bu durum yalnızca modern dönemle birlikte başlamaz ancak medya, kitle iletişim araçları ve teknoloji gibi durumların bu ihlalleri ve baş döndürücülüğü arttırdığı da bir gerçektir. Burada sosyal medya hesapları, elektronik postalar, kişisel hesaplar ve siber saldırılar gibi durumlardan söz edilse de bu dışsal ihlallerin yanında bir de bireylerin kendini ifşa etmeleri ve kendilerine ait bilgileri de diğer insanlarla paylaşmaları söz konusudur. Yani mahremiyet dönüşümü ya da mahremiyet ihlalleri yalnızca dışarıdan gerçekleşen bir durum değildir. Bireylerde bu araçlar sayesinde kendilerine dair birçok bilgileri diğer insanların ulaşımına sunmaktadır (Duran, 2018: 45-55).

Kısacası iletişim teknolojilerinde insanların gönüllü olarak girdikleri bu yeni sosyal ağlar bireylerin sosyal kimlik inşasında önemli bir rol almaktadır. Çünkü bu alan bireylerin kendilerini ifade ettikleri ve diğer insanlarla bağlantı kurabildikleri yeni bir 'kamusal alan' olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bauman ve Lyon, yeni medyanın ve akışkan ilişkilerin karşılıklı olarak ilerlediğini belirtir. Bu anlamda akışkan gözetim, aslında bir yönelim durumudur (Bauman ve Lyon, 2020: 13). Bu durum ise insanların gönüllü olarak yer aldıkları bir dönüşüme karşılık gelebilir.

Tüm bu nesneleşmenin, modern gözetlemenin ve ifşanın amacı kimliğin belirlenebilmesiyle ilgilidir. Postmodern dönem yorumlarında ise bu gözetleme türü kimliklerin çeşitlenmesiyle önce çoğalan kimliklerin birbirinden ayrılmasına ve bilgisayarlar ile yeniden bütünleştirilmesine karşılık gelen "oluşturulan kimlikler" üzerine yoğunlaşmaktadır (Budak, 2016: 111).

Ancak ortak bir farktan bahsetmek gerekirse de bu dönüşümün sosyal medya üzerinden baskın olarak gerçekleşmesi doğu ve batı medeniyetlerinin mahremiyet algılarının farklılığını belirlemede işleri zorlaştırmaktadır. Çünkü batı medeniyeti ürünü olan bu yeni mahremiyet kodlamasında artık sır saklamanın geçersizliği, gösterişin endüstrileşmesi, toplumsal dayanışmanın zayıflaması ve bireyciliğin yayılması vardır. (UHİM, 2011: s.21; Akt. Barkuş ve Koç, 2019: 37).

Elbette bu durumda egemen ideolojilerin rolü büyüktür. Lull, (2001: 23-28); egemen ideolojilerin etkili biçimde yayılmasını idealleştirme ve aracılaştırma olmak üzere iki etmene bağlar ve bunları da imaj sistemleri üzerinden açıklar. Fikirsiz imaj sistemleri dediği ürünlerin bir bütün halinde olduğunu belirten, imajları da kuşatan

çokkatmanlı düşünsel sistemlerdir. Yani firmalar, ürünlerini satmak kadar imajlarını da satmak için bir fikirsel imgelem yaratırlar. Bu imgelemleri ise endüstriyel düzeyde örgütleyen kitle iletişim araçlarıdır.

Modernite ile birlikte kitle kültürü ve kitle toplumu kavramları gelişmiş ve bu gelişimin altında Batı Avrupa’da kapitalizmin yükselmesi yatmıştır. Böylece geleneksel değerlere ait eski adetler ve alışkanlıklar yerine modern topluma ait değerler gün yüzüne çıkarılmış, medya ise burada modernleşme yolunun öğreticisi olmuştur (Yaylagül, 2014: 87-89).

Medya ve kitle iletişim araçlarıyla birlikte mahremiyet kavramı da esnekleşmekte ve bireysel ve toplumsal sınırların farkları ortadan kalkmaktadır. Böylece toplumlar ve bireyler aynı mahremiyeti paylaşarak yaşamın aynı öznelerine dönmektedirler. Aynı özneler ise aynı imaj yaratan ve bunu kuşatan kitleler haline gelmektedir. Çünkü kişinin zaman ve mekân sınırı olmadan kendi mahremiyetini ortaya dökmesi ve bunu gönüllü olarak paylaşması iletişim araçlarının yaygınlaşmasıyla öznenin de tüketim alanına girmesine neden olmuştur. Modernliğin çıkmazı, bireyi kendi mahremiyetini kendisinin ifşa ettiği bir alana dönüştürmüştür. Böylece kendi ihlalini bireye kendisi yaptırarak onun alanını kendisine sınırlandırmıştır. (Vardi, 2015: 65-69).

Küresel popüler öğeler, modernleşmeyle birlikte toplumların mahremiyet algılarını değiştirmede birer örnek teşkil etmektedir. Örneğin Facebook’un kurucusu olan Mark Zuckerberg ve takipçilerine göre mahremiyetin modası geçmiştir. Dünyanın pek çok yerindeyse mahremiyet yani aleni olmama günahkârlara, suçlulara veya sapkınlara ait bir kavram olarak ele alınmaktadır. Google CEO’su Eric Schmidt’in “saklayacak bir şeyiniz varsa paylaşmayın” sözü de bu kavramın değişikliğinin önemli örneklerinden birini teşkil etmektedir (Budak, 2016: 100).

Burada amaç hem kendini tanıtmakken aynı zamanda kendini de tanımlamak olmaktadır. Ben bunu modern bireyin çıkmazı olarak adlandırıyorum. Birey kendisine ait bilgileri verirken aynı zaman da istediği bilgileri karşı tarafa sunarken kendisini modern kimliği üzerinden tanımlamakta ve kendi modern dönüşümü üzerinden kendisine bir imaj oluşturmaktadır. Bu değişim ve imaj yalnızca birey üzerinden değil aynı zamanda kültür, toplumsal değerler üzerinden de değişime

uğramaktadır. Geçmişin mahremiyet alanı olan birçok şey bugün şeffaflık ve itiraf kültürü üzerinden hem söylem hem de gösteri olarak sunulabilmektedir.

Tüketim toplumuna karşılık gelen bu dönüşümlerde mahremiyet iki yönlü aşınmaya uğramaktadır. Bunlar; var olmanın tüketimle eşleştirilmesidir ve tüketilenin ise paylaşılmasıdır. Söz konusu tüketimde nesne, mahrem kabul edilen alanlarda gerçekleşmektedir. Bu alanlar bireyin en mahrem alanlarını dahi kapsayacak nitelikte olabilmektedir. Tüketim sergilenirken aynı zamanda bireyin mahremiyeti aşınmakta ve mahremiyet alanları diğer insanların beğenisine sunulmaktadır. Bu etkileşim, mahremiyet sınırlarının kaybolmasına yahut daha dar bir alana sıkışmasına neden olmaktadır (Demirezen, 2022: 110).

Alan F. West mahremiyet tehditlerinin üç kaynağı olduğundan bahsederek bunları kendini ifşa etmek, merak ve gözetleme olarak ayırmaktadır. İlk olarak kişinin kendisini ifşa etmesi ve başkalarına kendisine ait bilgileri sunmasına karşılık gelmektedir. İkinci olarak merak ise yine mahremiyetin tehdit alanının oluşturmakla birlikte bireylerin sosyal yapılarına, kişiliklerine ve kültürlerin yapısına göre değişebilmektedir. Son olarak gözetleme ise toplumsal kontrol alanına karşılık gelmektedir. Modern gözetim teknikleri olaraksa üç çeşitten bahsetmek mümkündür. Bunlar; gözetim yoluyla gözetim, itiraf ettirme ve iletişimin yeniden oluşabilirliğidir. İlk olarak gözetim yoluyla gözetleme seyretmeye veya dinlemeye karşılık gelmektedir. İkinci olarak itiraf ettirme ise bireyin mahrem alanına girerek ona dair bilgileri dolaylı olarak ifşa ettirmeye karşılık gelmektedir. Son olarak iletişim yoluyla itiraf ise ses ve görüntü kayıtlarının elde edilmesiyle sağlayan gözetim tipine karşılık gelmektedir. Bu bağlamda düşünülmesi gereken bu dönüşümlerin sebepleridir. Çünkü modern ideoloji, bireyi yücelterek onu özgür kıldığını iddia eden bir kutsamadır. Modern insanın çıkmazı da bu kutsamanın etkisi altında afallamakla ortaya çıkmıştır. Çünkü geçmişteki din, cemaat, gelenek gibi bağlardan özgürleşen, uzaklaşan birey modern dönemin belirsiz ve güvensiz ortamının içerisinde yeniden tecrübe edilmeyi ve kendisini tanımlamayı beklemiştir. Ancak bu özgürlük bireyi zamanla “kurbanlaşmacı söyleme” itmiş ve onun özgürleşmesi onu daha çok denetlenebilir ve gözetlenebilir bir alana katmıştır (Kaplan, 2019: 11-19).

Bu alanın ortaya çıkışıyla da birlikte mahremiyet aleniyete dönüşmüş ve bu iki alan arasında artık gözle görülür bir fark kalmamıştır. Medyada gerçekleşen idealleştirme bireylerin özgürlüğü ile birlikte istedikleri her konuyu kamusal alana

taşımalarına neden olarak saklı bilgileri kendi tercihleri doğrultusunda sosyal ortama aktarmışlardır. Bu değişim genelde “modernleşme” üzerinden okunmaktadır. Ayrıca medya bireyin ifşa konusunda hem şikâyetlerinin olduğu hem de bu şikâyetleri kendisinin de oradan söylediği bir platformdur. Bu anlamda birey mahremiyetinin çiğnenmesinin tepkisini yine çiğneyenler vasıtasıyla belirtmektedir (İlkiz, 2007: 19-31).

O halde diyebiliriz ki iletişimin hızlanması ve teknolojide meydana gelen gelişmeler klasik fıkıh algılarının ve hükümlerinin etkisini azaltarak kendi tüketim ahlakını oluşturmaktadır (Tekin, 2016: 259).

Beden mahremiyeti kendisini daha çok kadın bedeni üzerinden gösterdiği için kitle iletişim araçlarında da daha çok dindar kadın kimliği üzerinden bir dönüşüm sağlamaktadır. Televizyon programlarının artması özellikle gündüz programlarının hedef kitlesi olan kadın programlarının artmasıyla hem din hem de gündelik yaşama ait üslup ve algılar ciddi anlamda değişikliğe uğramıştır. Böylece bireysel, aile ve evlilikle ilgili mahremiyetler deşifre edici, itirafçı ve görünür bir hale gelmiştir. Benzer bir şekilde “sesin haramlığı” gibi bir fıkha dayalı algıdan ekranlarda şarkı söyleyen, programlar yapan dindar kadınlar görünür olmuştur. Bu karmaşık durumlar yeni algılarla birlikte yeni beden üretimini de meydana getirmiştir. Zamansal olarak mahremiyetin bu değişimi kendisini “bedenin emanetliğinden” “bedenin sahipliği” anlayışına çevirmiştir (Tekin, 2016: 262-264).

Dijital mahremiyet tanımı tüm bu açıklamaların ışığında belirlenen bir kavram olarak günümüzde yer almaktadır. Önceleri gelişen algılara baktığımızda davranış ve tutumlar toplumsal yapı içerisinde bir değer sistemi olarak belirlenirken sosyal medya ve kitle iletişim araçlarında bu değer yerini sanal sosyalliğe bırakmış durumdadır. Bu durumda sosyal merak kavramının mahremiyetin alenileşmesinde önemli kavramlardan biri olduğunu söyleyebiliriz. Fakat bu merak daha önceki toplumlarda yer alsa da insanların kendi isteği ile kendisini alenileştirmesi sebebiyle yani mahremiyetini ifşa etmesi sebebiyle önceki dönemlerden ayrılmaktadır (Gündüz, 2016: 316-317).

Çağan’a göre, mahremiyetin en şaşırtıcı ve trajik evresini postmodern dönem oluşturmaktadır. Bu dönemi diğer dönemlerden ayıran şey ise gözetlemenin daha yaygın ve kolay olması değil, iradi olarak göstermenin belirleyici olmasıdır. Bu

dönemde insanlar kendi istekleri ile mahremiyetlerinden vazgeçmektedirler. Bu dönem içerisinde artık gizli, sabit bir şey kalmamış her şey alabildiğine açık, görünür ve serbest bir hale gelmiştir. Modern dönemde gözetleyenler ile gözetlenenler arasında bir hiyerarşi bulunurken postmodern dönemde bu hiyerarşi de aradan kalkmıştır (Çağan, 2019: 36-39).

Modern toplumda hakim olan gözetleme postmodern dönemde sona ermiş değildir. Ancak bu iki dönem arasındaki kitle iletişim araçlarında ve gözetleme hallerinde bazı değişiklikler bulunmaktadır. Bunları şöyle ifade edebiliriz:

1. Modern dönemde gözetleme birimi devletken postmodern dönemde etkin aktör piyasadır.
2. Modern gözetleme faaliyet, daha çok güvenlik sebebi ile gerçekleşirken postmodern dönemde daha çok ekonomipolitik veya sosyalkültürel alana dönüşmüştür (Çağan, 2019: 44).

Bauman'ın "araçlar ile amaçlar arasındaki statü farkının ortadan kalkması" olarak gördüğü bu süreçte önemli olan seçimlerin aktörlerce yapılmasıdır (Bauman ve Lyon, 2020: 101).

Görünmek ile var olmak arasındaki bu bağlantının değişimi mahremiyetin içeriğini de farklılaştırarak bu farklılığı ise gizlenmeye değer hiçbir şeyin olmadığına götürmektedir. Kısacası bundan sonra var olmak veya özgür olmak ancak mahremiyetten vazgeçmekle mümkün olacaktır. İnsanların seçimleri için ölçünün "yapabildiğini yapabilirsin" anlayışı yapabildiğin ya da yaptığın her şeyin doğru olduğu anlamına gelmektedir. Bu doğrultuda da ahlaki değer olarak yanlış ya da dini olarak günah olmamaktadır (Çağan, 2019: 48).

Niedzvieck'i tarafından, görünür olmak ve göstermeye olan bu ilgi "dikizleme kültürü" olarak ifade edilmektedir. Bu ifadehayatı her alanını kayıt altına almaya karşılık gelmektedir. Bu ifade modern dünyada mahremiyeti dizlenmesi gereken bir objeye dönüştürürken bu obje ise iki anlama karşılık gelir: Hayatın anlamını paylaşma ve farkına varılıp ilgi çekme arzusu (Niedzviecki, 2010: 42).

Tüm bu noktalardan hareketle bireyin mahremiyetiyle olan ilişkisi bireyin dinle olan ilişkisini de değiştirmiş ve yeni bir tanımın "dinsel bireycilik" tanımının oluşmasına sebebiyet vermiştir.

3.5. Dinsel Bireycilik

Mahremiyetin modernite ile beraber dönüşümü toplumsal anlamda bu şekilde bir dönüşüme uğramıştır. Ancak bireysel anlamda da bu dönüşümü saptayabilmek tezin gidişatı açısından önemlidir. Bu sebeple dinsel bireycilik kavramına atıf yapmakta fayda vardır. Bu kavram incelenirken iki farklı yol belirlenmiştir. Çalışmayı dinler bağlamında ele aldığımız için ilk olarak batıda dinsel bireycilik konusuna değinilecektir.

Modernleşme projesiyle birlikte şekillenen değişimler batılı insanın yalnızca gündelik hayatını, benlik algısını değiştirmemiş beraberinde insanların dini algılama, anlama ve yaşama biçimlerini de etkileyerek önemli değişikliklere neden olmuştur. Öncelikle modernleşme projesi Batı’da geleneksel Katolikliğe karşı Protestan dünya görüşünü ortaya çıkarmış ardından dinin toplum içindeki konumunu ve bireyle olan ilişkisini tartışmaya açmıştır. Bu tartışmanın en önemli kaynağı olan kavramı ise bireycilik oluşturmaktadır. Modernizasyon, sekülerleşme ve bireyselleşme süreçleri kişinin yahut şahsın “bireye” dönüştüğü alanı yansıtmaktadır. Bu alan modernizmin dinamikleri sayesinde sınırsız bir şekilde kendini ortaya koyma (self- realization), kendini duyumlama deneyimi (self- experience) ortaya çıkarmıştır (Kızılgöçer, 2016: 2481-2483).

Öncelikle birey kavramının entelektüel kökenine bakacak olursak birey, Latince *individuum* kelimesinin karşılığını yansıtmaktadır. Bu kelime Yunanca *atomon* kelimesi “bölünmez şey” anlamına gelmektedir. Kelime türleri meydana getiren “tek”likleri ifade etmektedir. Sosyolojik olarak anlamına baktığımızda ise toplumu meydana getiren parçalara karşılık gelmektedir. Bireyselcilik (individualism) ise bireyi üstün tutan dünya görüşü olarak ifade edilir. Yukarıda bahsettiğimiz gibi kavramın kökeni Ortaçağın Hristiyan dünya görüşüne tepki olarak çok eskilere dayansa da kavramın bugünkü modern anlamı Rönesans’tan sonra - şekillenmiştir. On yedinci ve on dokuzuncu yüzyıllar aralığında Avrupa’da şekillenen bu kavramın ilk kullanım biçimi Fransızca olarak *individualisme* şeklindedir. Fakat bizim için önemli olan bireyselleşmenin iki kolu olan organik yapısı ve dini yapısının ayırımına varabilmektir. Çünkü organik yapı söz konusu olduğunda İslam toplumları ve Avrupa toplumları arasında benzerlikler kurulabilmektedir. Örneğin bireyselleşmenin aktif aktörü kentleşme olgusunun birçok toplumda benzer sonuçları doğurması gibi. Ancak Hristiyan Avrupa

toplumları ile Müslüman Asya toplumlarının bireyselleşmedeki asıl farkı dini alanda ortaya çıkmaktadır. Bu farkı bize keskin olarak dinsel bireycilik kavramı vermektedir (Ağçoban, 2020: 133-135).

Kavramın sözlük tanımına bakacak olursak Cevizci'ye (1999: 151) göre; “Bireyin Tanrıyla olan ilişkisinin devlet ya da başka kurumlar tarafından değil de bireyin kendisi tarafından belirlendiğini, bireyin dini konularda özgürce düşünme ve tartışma hakkının bulunduğunu, bireyin dilediği dine ya da dini topluluğa girebileceğini savunan öğretisi” olarak belirtilmektedir.

Ağçoban'a (2000: 136) göre; dinsel bireycilikte iki ana unsur ortaya çıkmaktadır. İlki olarak bireyin kutsalla kurduğu bağlamın aracısız olması ikincisi ise “Tanrının bireyi değil bireyin Tanrıyı belirlemesi” vurgusu üzerinedir. Batılı literatürün bu iki unsur üzerinde birleştiği doğrudur. Ancak İslam literatüründe dinin aracısız olması ve bireyin öncelikli olduğu fikri batıda olduğu gibi Allah ile doğrudan irtibat kurmak veya Allah'ı yorumlamak şeklinde olmamıştır. Çünkü İslam dininde değişmez bilgi Allah'ın indirdiği ayetlerdir yani Kuran ve içerdiği vahiydir. Vahyin kendisi ve içerdiği ilkeler ise değişmez niteliklerdir. Öyle ki İslam'da bir bilgi vahye aykırı ise reddedilmektedir. Kısacası Kuran ve Sünnet iman etmiş birisi için tartışılmaz bir otoriteyi yansıtmaktadır. Bu otorite kaynağı ise aracısız idrak etme üzerine kuruludur. Bu durumda bireyin yüz yüze olduğu esas unsur metinlerdir. Batıdaki gibi Tanrı değildir. İslam batıdaki gibi bu tür dinsel bireyciliği “dindışı” olarak adlandırılır ve “küfür” olarak değerlendirilir. Çünkü İslam'da dinin sınırlarını belirleyen şey metindir ve bireyde bu metne bağlı kalmalıdır. Hâlbuki modernist bireyselleşmede metne bağımlılık en aza indirilir. Hristiyanlıktaki bireyselleşme ile İslamiyet'teki bireyselleşme bu bağlamda farklılık arz etmektedir. Kısacası Hristiyanlıkta bireysellik Tanrı ile birey arasındaki aracısızlığa karşılık gelirken İslamiyet'te bireysellik Allah ile kul arasındaki ilişkiye değil bireyle metin yani Kuran arasındaki ilişkiye karşılık gelmektedir (Ağçoban, 2020: 135-144).

Bu tanımın modernite çatısı altında ele alınmasının nedeni ise dinsel bireyciliğin “toplumsal kurumlar” ile olan ilişkisinin öneminden kaynaklanmaktadır. Çünkü modernleşme ile birlikte kurumsal denetim geleneksel topluma göre zayıflar ve kurumsallıktan uzaklaşma (de-institutionalization) meydana gelir. Modern toplumda bireyler toplumsal kurumlardan uzaklaşıp anlam arayışlarını başka yerde aramaya başlar. Berger'e göre ise bu anlam arayışı bireyin kendi öznel dünyasında

gerçekleşecek ve gerekli anlam bireyin kendi bireyselliğinde aramaya çalışılacaktır. O halde diyebiliriz ki dinsel bireyciliğin anahtar kelimelerinden birisi de “tercih”tir. Çünkü tercih, insanın özgürlüğüne vurgu yapmaktadır ve bireyler görüşlerini tercihleriyle inşa etmektedir. Geleneksel yapıdaki “kaderci anlayış” modern toplumda yerini “tercih”e zorunlu olarak bırakmıştır (Ünal, 2010: 10-11).

Kısacası dinsel bireycilikte kurum, kuruluş, şahıs vb. gibi Tanrı ile insan arasında herhangi bir aracı kabul edilmez. Sorumluluk yalnızca yaratıcıya karşıdır. Bu durum İslam literatüründe ihlase veya takvaya benzetilmektedir. Ancak mutlak anlamda ya da radikal bireycilikten bahsedecek olursak burada ölçüt din bile olsa son karar mercii bireyin kendisidir. Dini bireycilikte ise karar merciinde bir yanda bireyin aklı diğer yanda ise sahip olduğu dini durmaktadır. Yani mutlak bireyci gibi bireyin sınırsız bir özgürlüğü yoktur. Onun tek eleştirisi dini şahıslara ve kurumlara yöneliktir. Dini inançlara ve onun esaslarına bir eleştiri getirilmez. Bu açıdan Hristiyanlık penceresinden baktığımızda dinsel bireyciliği Protestanlık desteklerken Katolisizm ise bu durumu din için tehlike sayar (Ünal, 2018: 226-227).

Wuthnow, dinsel bireyciliğin uç göstergesi olarak iki söyleme yer vermektedir. Bunlar: “Kafana göre takıl (do your own thing) ve “Ne yapsan yeridir (anything goes) söylemleridir. Ayrıca “Benim tecrübelerime göre” ya da “şununla ilgili benim görüşüm” gibi ifadelerde Cuddihy’e göre dinin bireyselleşmesinde birer tercih hale gelmesine örnek ifadelerdir. Fakat esas soru olarak şu sorulmaktadır: Bu yönelimleri üreten veya teşvik eden toplumsal/bireysel şartlar nelerdir? Öncelikle modern bürokratik kurumların varlığı daha önceden de bahsettiğimiz gibi bu açıdan önemli bir yönelimdir. Bu sebeple dinsel bireycilik kavramı modernite çatısı altında ele alınmıştır (Wuthnow, 2002: 86-93).

3.6. Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam Dinlerinin Teolojik Temelleri

Dinlerle ilgili mahremiyet kavramına geçmeden önce kısaca dinlerden ve bu dinlerin kutsal kitaplarından bahsetmekte fayda vardır. Böylece dinler bağlamında mahremiyeti incelerken bu dinler hakkındaki teolojik temelleri bilmemiz dinler bağlamında mahremiyeti ele alırken bizlere fayda sağlayacaktır.

3.6.1. Yahudilik ve Yahudi İnancının Temel Özellikleri

Yahudilik dini kendi ismini almadan önce kavmin ismine bağlı olarak “İbranilerin dini” veya “İsrail oğullarının dini” olarak adlandırılmıştır. Fakat M.Ö.

538'de Babil esareti sona erdiğinde Yahudiler Filistin topraklarına dönmüştür ve Yahuda adı verilen bölgede yaşayan insanlar çoğunlukla Yahuda kabilesine mensup olduğu için de bu halkın dinine halkına bağlı olarak Yahudilerin dini anlamında Yahudilik denmiştir. Bu kelimenin aslı İbranicede Yehudi'dir. Ve şahıs adıdır. Hz. Yakub'un dördüncü oğlunun adı olan Yehudah (Yeuda) Tanrıya teşekkür anlamını taşımaktadır. Dolayısıyla da Yahudi kelimesi hem milleti hem de bu milletin inanç, kültür ve geleneğine karşılık gelmektedir. Bu sebeple de Yahudilik insanların hayatını bütünü ile kuşatan bir hayat tarzına ve inanışa karşılık gelmektedir.

Ancak Yahudilerin çeşitli dönemlerde farklı kültürlerle yaşadıkları tecrübeler Yahudiliğin bir dini ya da sistemi karşılamaından öte onun bir topluluğun parçası olma bilinci yani inançtan ziyade aidiyeti önemli kılmasını sağlamıştır. Bu dine göre Tanrı, Yahudileri yani İsrail oğullarını seçmiştir ve Musa aracılığıyla gönderdiği Tevrat ile onlarla bir sözleşme yapmıştır. Bu sözleşmeye uydukları takdirde onları has kavim yapacağını ve onlara vadedilmiş toprakları verip ebedi kurtuluşa ulaştıracağını vadedmiştir. O halde diyebiliriz ki geleneksel Yahudi dininde Tanrı-Tevrat-İsrail ilişkisi Yahudiliğin temelini oluşturmaktadır. Bu anlayış her ne kadar farklı çeşitliliğe dayansa da modern Yahudi oluşumunun da temelini oluşturmaktadır. Yahudilik inancında dogmaların yer almadığı bilinmektedir. İnanışa yönelik birçok konu daha sonraki dönemlerde dogmalştırılmıştır. Bu sebeple Yahudilikte teolojik tartışmalardan ziyade din kurallarına (şeriat) önem verilmektedir. Kısacası Yahudilik hepsinden öte bir eylem ve gelenek dinidir. Bu sebeple de Yahudi kimliğini belirleyen öge ne olduğun ve ne yaptığınla ilgilidir (Harman, 2013: 129-135).

Yahudilik, monolitik bir inanıştan öte pratiğe vurgu yapan bir dinamizme sahiptir. Öyle ki tarihsel süreç içerisinde Yahudiliğin uzun ve dinamik yapısından dolayı bazı Yahudi bilginlerce Yahudilik, Yahudiliklerden oluşmaktadır. Jacob Neusner'in de belirttiği gibi:

“Günümüzde tek bir Yahudilik yoktur ve hiçbir zaman da olmamıştır. Hiçbir Yahudi dini sistemi bir diğerini özetlemez ve süregelen bir Yahudiliğin doğrusal ve artımlı tarihi de mümkün değildir. Ancak her bir Yahudilik kendi şartları ve bağlamı içinde tek bir paradigmatic ve bağlayıcı beşer tecrübesi olarak kendine yeni bir biçim verir... Tüm Yahudilikleri tek bir Yahudilik olarak görmek bir hatadır. Çünkü böyle bir girişim hem geçmişte hem de günümüzde inanç ve davranış konularında

Yahudiler arasındaki derin farklılıkları görmezden gelme anlamına gelecektir” (Jacob Neusner, 1995, 7-8; Akt; Aydın, 2018: 286).

Ancak yine de monoteizm, seçilmişlik, kutsal toprak anlayışı tek Tanrıya bağlılık gibi kısımların tüm Yahudilik için ortak bir çatı oluşturduğunu söyleyebiliriz (Aydın, 2018: 287).

Din kurallarını oluşturan kutsal kitaplara bakacak olursak karşımıza Türkçe’de Eski Ahid olarak bilinen ancak Yahudilerin Tanah olarak adlandırdıkları kutsal metinler çıkmaktadır. Bu metinler temel olarak üçe ayrılmaktadır. İlki Tora (Tevrat), ikincisi Nevim (Peygamberler) ve üçüncüsü ise Ketuvim (Kitaplar) bölümüdür. Bu kutsal kitaplara kısaca değinmek gerekirse Tevrat, Yahudi kutsal kitabının ilk bölümünü oluşturmaktadır. Musa peygambere doğrudan indiği inanılan Tevrat, Yahudi kutsal kitabı içerisinde en önemli kısım olarak kabul edilmektedir. Kelime anlamı olarak “öğreti”, “hüküm”, “yasa/şeriat” gibi manalara gelmektedir. Hz. Musa’ya Sina’da sözlü ve yazılı olarak iki ayrı Tevrat verildiğine inanılmaktadır. Tevrat bu anlamda genellikle tüm Tanah literatürünü kapsayacak biçimde “Yazılı Tevrat”, yazılı Tevrat’ın yorumu mahiyetindeki Talmud ise “Sözlü Tevrat” olarak adlandırılmaktadır. Yani Talmud için yazılı Tevrat’ın tefsiridir diyebiliriz. Tanah’ın, içerisindeki üç pasaj hariç dili İbranicedir. Yahudi inancına göre de Tanah üç temel bölüm ve toplamında yirmi dört kitaptan oluşur. Beş kitaptan oluşan ve Tanah’ın en kutsal bölümü olarak kabul gören Tevrat, Musa öğretisini oluşturan dünyanın başlangıcından Musa’nın ölümüne kadar olan dönemleri anlatmaktadır. Ayrıca Yahudi öğretisindeki “On Emir” (Çıkış 20/2-17) de Tevrat’ın içerisinde yer almaktadır. Sekiz kitaptan oluşan “Peygamberler” bölümü, İsrailoğulları’nın kutsal topraklara girişinden itibaren İkinci Mabedin inşasına kadar olan altı asırlık dönemle ilgili bilgiler vermektedir. İki bölüme ayrılan bu kitaplar Musa’dan sonra gelen İsrail peygamberlerine atfedilmiş olup “önceki peygamberler” ve “sonraki peygamberler” olmak üzere ayrılmaktadır. Kutsal yazılırsa farklı dönemlere ait kitaplardan meydana gelmektedir. Tarihi, felsefi ve edebi bir karakter göstermektedir. Ortodoks Yahudi inancında Tevrat, Tanrı tarafından Musa peygambere yazdırılmış ve onun tarafından yazıya geçirilerek bugüne kadar ulaştırılmıştır. İkinci kısım olan peygamber kitapları ise doğrudan değil rüya veya müşahede aracılığıyla peygamberlere iletilmiştir. Ortodoks dışındaki Yahudi mezheplerinde ise Tevrat üzerine farklı görüşler

bulunmaktadır. Reformist, Muhafazakâr, Liberal ve Yeniden Yapılanmacı Yahudiler Tevrat'ta bazı değişiklikler olduğunu kabul etmektedir (Harman, 2013: 145-147).

Yahudiliğin inanç esaslarına bakacak olduğumuzda ileride göreceğimiz gibi karşımızda ne Hristiyanlıkta ne de İslamiyet'te olduğu gibi her dönem bağlayıcı bir amentü çıkmamaktadır. Çünkü Yahudilik inançtan ziyade pratiği öne çıkaran bir dindir. Bu sebeple Yahudiliğin önemli mezheplerinde dahi tam anlamıyla bağlayıcı ve bütünleştirici değişmez imanın esasları bulunmamaktadır. Bu sebeple de farklı gruplar tarafından farklı dönemlerde prensipler oluşturulmuştur ve bu prensipler gruplar tarafından benimsenmiştir. Ancak genel olarak inanç konusunda ferdi yorumlar açık bırakılmış ve inanana tercih hürriyeti verilmiştir (Gürkan, 2018: 125-129).

Yahudi kutsal metinlerinde imanın esaslarının net bir şekilde yer almamasının nedeni Yahudi olarak doğdukları için ayrıca inancın esaslarını belirlemeye gerek duyulmamasına bağlanmıştır. Fakat bu durum da beraberinde nelere iman edilmesi gerektiği konusunu beraberinde getirmiştir. Uzun bir sürenin ardından Yahudiliğe dair imanın esasları tespit edilmiş ancak bu esaslar da herkes tarafından kabul görmemiştir. Hz. Musa M.Ö. on üçüncü yüzyılda yaşadığı halde belirlediği imanın esasları ancak M.S. on üçüncü yüzyılda tespit edilebilmiştir (Harman, 2013: 155).

Bu tespitler arasında en bilenen ve Yahudilerin büyük çoğunluğu tarafından da kabul edilen amentü İbn Meymun'un belirttiği on üç maddelik imanın esaslarıdır. Bu esaslara bakacak olursak karşımıza şu maddeler çıkmaktadır:

1. Tanrı var olan her şeyi yarattı ve onlara hükmetmektedir.
2. Tanrı birdir ve ondan başka Tanrı yoktur.
3. Tanrı bir cisim değildir ve hiçbir şekilde tasvir edilemez.
4. Tanrı ezeli ve ebedidir.
5. İbadet sadece Tanrı'ya mahsustur. Ona ortak koşulamaz.
6. Peygamberlerin bütün sözleri haklıdır.
7. Efendimiz Musa'nın peygamberliği gerçektir. O, kendisinden önce ve sonra gelen bütün peygamberlerin en büyüğüdür.

8. Elimizde olan Tevrat, tamamıyla Tanrı tarafından Musa'ya verilenin aynıdır.

9. Tevrat değiştirilmeyecektir ve gelecekte Tanrı, başka Tevrat da göndermeyecektir.

10. Tanrı insanın bütün işlerini ve düşüncelerini bilir.

11. Tanrı, emirlerini yerine getirenleri mükâfatlandırır, ihlal edenleri cezalandırır.

12. Mesih gelecektir; geciktiği halde her gün onun gelmesini bekleyeceğim.

13. Tanrı'nın bildiği bir zamanda, ölümden sonra dirilme gerçekleşecektir (Harman, 2013: 157).

Bu esaslardan da anlaşılacağı üzere imanın esaslarında Tanrı, peygamberlik, vahiy, kutsal kitap, ilahi yargı, Mesih ve ahiret inancı hakkında bilgiler verilmektedir. İlk beş madde Tanrı'nın varlığına inanmayı şart koşarken iki madde peygamberlik ile iki madde ise kitaplarla ilgili bilgiler taşımaktadır. Diğer maddeler ise Tanrının her şeyi önceden bilmesi ve Mesih'in gelmesiyle ilgilidir. Bu kapsamlı on üç madde Ortodoks Yahudilik tarafından da kabul görülmüştür. Reformist Yahudilik ise inançta ve pratikte bireye geniş bir yorum, değişim ve tercih alanı bırakmıştır. Geleneğe dayalı Muhafazakâr Yahudilik ise monoteizm dışındaki başka bir yönelimi kabul etmemekle beraber farklı yorumları da onaylamaktadır (Harman, 2013: 157-158).

Bilinen bu iman esaslarının dışında iki ayrı levha halinde Tanrı tarafından Musa peygambere verildiği kabul edilen on emir daha vardır ki bu emirler de Yahudiliğin temel prensipleri olarak kabul görmektedir. Tevrat'ta (2021) iki ayrı yerde bulunan (Çıkış, 20; Tesniye, 5) On Emir de şu şekildedir:

1. Seni Mısır diyarından, esaret evinden çıkararak Tanrının benim. Benden başka Tanrının olmayacak.

2. Kendin için yontma put, hiçbir şeyin resmini yapmayacaksın.

3. Tanrının adını boş yere ağza almayacaksın.

4. Cumartesi gününe riayet edeceksin.

5. Babana ve annene hürmet edeceksin.
6. Öldürmeyeceksin.
7. Zina yapmayacaksın.
8. Çalmayacaksın.
9. Yalancı şahitlik yapmayacaksın.
10. Komşunun hiçbir şeyine göz dikmeyeceksin (Harman, 2013: 158).

Genel olarak Yahudi inancının günlük hayat ve ibadetlerde belirginleştiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Öyle ki bu inancın detaylarını Tanah'da bulmak mümkün değildir. Zaten onlar için de mühim olan Tevrat'ta belirtilen esasların yani şeriatın yaşanmasıdır. Bunun en büyük göstergesi ise Tanrı'nın Musa ve İsrailoğulları ile Sina'da yaptığı ahittir (Daştan, 2016: 105).

3.6.2. Hristiyanlık ve Hristiyan İnancının Temel Özellikleri

Hristiyanlık, milattan sonra birinci yüzyılda Roma İmparatorluğunda küçük bir Yahudi mezhebi olarak ortaya çıkan ve dördüncü yüzyılda Roma İmparatorluğunun resmi dini haline gelen, günümüzde ise yaklaşık olarak iki milyarı bulan inananları ile dünyanın en büyük dinsel geleneğidir. Milattan önce dört yılında meydana gelen milattan sonra yirmi sekiz yılında tebliğine başlanan Hristiyanlık dini milattan sonra otuz yılında da İsa- Mesih'in çarmıha gerilerek idam edilmesiyle onun etrafında şekillenmiş bir dinsel gelenektir (Aydın, 2018: 359).

Ayrıca Filistin bölgesinde doğan ve vahye dayanan Hristiyanlık dini özünde tek Tanrılı bir dindir ve Tanrı, peygamber, melek, ahiret, kader, Mesih gibi inançlara da sahiptir (Engin, 2014: 284).

Hristiyanlık kelimesinin anlamına bakacak olursak Grekçe *khristos* kelimesine dayanmaktadır. Bu kelime de "Mesih'e bağlı olan" anlamında *khristianos* kelimesinden türemiştir. Grekçe'den Latinceye *Cristus* olarak oradan ise Batı dillerine *christ* olarak geçmiştir. *Khristianos* ise Latince'ye *khristianus* olarak Batı diline ise *christian* olarak geçmiştir. Türkçe'de bahsettiğimiz Hristiyanlık da Batı dillerindeki *Christianisme* kelimesinin karşılığına dayanmaktadır. Terim anlamı olarak baktığımızda ise Hristiyanlığın Hz. İsa'ya ve İncil'e inanan tüm Hristiyanlara verilen genel bir ifadedir. Bu ifade içerisinde Katolik, Ortodoks ve Protestan gibi büyük mezhepleri ve var olan diğer küçük mezhepleri de kapsamaktadır.

Hristiyanlık, İsa Mesih anlayışı üzerine temellenen bir dindir. Bu anlayışın temelinde bulunan inanca göre Tanrı insanları günahlarından kurtarmak için oğlunu yeryüzüne göndermiş ve Hristiyanlığın temelini Hz. İsa'yı yerleştirmiştir (Erbaş, 2013: 181-182).

Genel olarak Hristiyanlığa baktığımızda üç temel Hristiyan grubunun varlığından söz edebiliriz. Bunların en büyüğünü oluşturan Roma Katolik Kilisesi'nin yaklaşık olarak bir milyarı aşkın taraftarı bulunmaktadır. Ayrıca Merkezi Vatikan'da bulunan bu kilise oldukça merkezi bir otoriteye sahip olmasına rağmen pratik alanda çeşitlilikleri de içerisinde barındırmaktadır. Çünkü bir kısım bu kilisede Papa'nın otoritesi etrafında kiliseyi ve muhafazakârlığı savunurken bir başka kesim ise Katolikliği Vatikan'ın merkeziliğinden kurtarmak istemektedir (Aydın, 2018: 360).

Modern dönemin başlangıçlarıyla birlikte on beşinci yüzyıldan itibaren ortaya çıkan Reform hareketleri sonucunda Protestanlık ortaya çıkmış ve Katoliklerden sonra ikinci sırada dört yüz milyona yakın taraftarıyla varlığını sağlamıştır. Ancak reform hareketlerinin getirilerinden dolayıdır ki Protestanlıkta Katolik'te olduğu gibi merkezi bir yapılanma ve otorite bulunmaz. Burada kurumsal üyeliklerden ziyade İsa-Mesih çerçevesinde kişisel/bireysel imana vurgu yapılmaktadır. Günümüzde Protestanlar; Luteran, Kalvinist, Presbiteryan, Methodist, Baptist, Anglikan, Pentakostal gibi birçok alt mezheplere bölünmüştür. Hristiyanlıkta üçünü büyük grubu oluşturan ve tarihsel olarak Doğu-Roma (Bizans) imparatorluğu bünyesinde ortaya çıkan grup, Doğu Ortodoks Hristiyanları denen gruptur. Günümüzde yaklaşık olarak yüz doksan milyon civarında olan bu grup ise Papaya yani Katolik Kilisesi liderine saygı duymakla beraber onun otoritesini kabul etmezler. Ayırt edici farklılıklarıyla beraber Manastır yaşamına ilgi göstermektedirler (Aydın, 2018: 360-361).

Hristiyanlıkta kutsal kitap olarak bahsedilenin Yahudilerin Eski Ahit ve Hristiyanların Yeni Ahit kitapları dedikleri kitaplar olduğunu söyleyebiliriz. Eski Ahit isimlendirmesi Hristiyanlara ait olup bu kitap Hristiyanlar için de oldukça önemli bir konumda bulunmaktadır. Hristiyanlar tarafından kutsal olarak kabul edilen Yeni Ahit, yirmi yedi kitaptan meydana gelmektedir. Bunlar ise kendi aralarında Tarihi Kitaplar ve Ta'limi Kitaplar olmak üzere iki gruba ayrılmaktadır. Tarihi Kitaplar: Matta, Markos, Luka, Yuhanna tarafından yazıldığı ileri sürülen

kitaplardır Ta'limi Kitaplar ise: Pavlus'a ve havarilerinden birkaçına ait olan yirmi bir mektuptan ve Vahiy kitabından ibaret olan mektuplardır. Tarihi kitaplara İnciller denilmektedir. İncil kelime anlamı olarak Yunanca Evangelion'dur. Halk dilinde "getirdiği bir haberden ötürü bir şahsa verilen müjdelik, mükâfat" anlamına gelmektedir. Daha sonrasında ise "haber, müjde" manalarında kullanılmıştır (Erbaş, 2013: 190-191).

Hristiyan yazıları yüz ellili yıllarda bir araya getirilerek günümüzdeki Yeni Ahit metinleri oluşturulmuştur. Ancak İsa, öğretisini Aramca sunmasına ve konuşmasına rağmen Yeni Ahit metinleri Yunanca olarak kaleme alınmıştır. Bu İncillere dair kısaca şöyle bilgiler verebiliriz.

Markos İncili: İçinde barındırdığı altı yüz altmış bir ayetle birlikte İnciller arasında en kısa ve erken derlenen İncil olan Markos İncili sade bir dille İsa'nın yaşamından bilgiler vermektedir. Aynı şekilde İncil, İsa'nın çarmıha gerildikten sonra yeniden dirildiği bilgisiyle bitmektedir. Bu İncilin ana vurgusu İsa-Mesih tarafından öngörülen dünyanın kısa bir süre sonra biteceği düşüncesidir (Aydın, 2018: 401-402).

Matta İncili: Bu İncilin yazarı Levi olarak bilinen Matta'dır. İsa'nın yaşamını, ölümünü ve dirilişini anlatan bu İncil'de ayrıca İsa'nın vaftiz oluşuna ve şeytan tarafından ne şekilde sırandığına yer verilir. Özellikle Hz. İsa'nın peygamberlik sözlerine yer vererek onun Yahudiler tarafından uzun zamandır beklenen Mesih olduğunu göstermek ister (Erbaş, 2013: 191).

Luka İncili: Bu İncil Antakyalı Yahudi Luka tarafından yazılmıştır. Bu incilin amacı Hz. İsa'nın hayatını doğru ve ayrıntılı bir şekilde anlatmaktır (Erbaş, 2013: 192). Ayrıca bu İncil'de İsa'nın mucizevi bir şekilde bakire olan Meryem'den dünyaya gelmesi ve ölümden dirilen Mesih'in Tanrı oğlu olduğu gibi konulardan bahsedilmektedir (Aydın, 2018: 402-403).

Yuhanna İncili: Havarilerden biri olan Yuhanna tarafından yazıldığı tahmin edilen bu İncil diğer üç İncil'e göre farklı bir üsluba ve içeriğe dayanmaktadır. Hz. İsa'nın başlangıçtan beri Tanrı'yla birlikte olduğunu açıklamasıyla başlayan bu İncil'de onun bazı konuşmalarına da yer verilir. Aynı zamanda Hz. İsa'nın ölüp dirildikten sonra insanlara görünmesi olayına bu İncil'de daha fazla yer verilir (Erbaş, 2013: 192-193).

Aydın'a (2018: 403) göre, bu İncilin en belirgin özelliği ise İsa'nın başlangıçta beşer olarak değil de bedenleşmiş Tanrı Sözü yani Logos olarak nitelendirilmesidir.

Yahudilikte olduğu gibi Hristiyanlıkta da inancın temel özelliklerini belirlemek zordur. Çünkü görüldüğü üzere İncil metinlerinde bu ifadeler açık bir şekilde yer almamaktadır. Ancak bu prensipler ilk olarak Havariler Konsili'nden itibaren belirlenmeye başlanmış son halini ise dördüncü ve beşinci yüzyıllardaki konsillerden almıştır. Böylece kiliseler arasında ortak unsurlar bulunduğu gibi farklı anlayışlar da bulunmaktadır. Ancak biz genel kesimin kabul ettiği temel özelliklerden yola çıktığımız için bugün de günümüz Hristiyanlarının büyük bir kesiminin kabul ettiği "Havariler İman Esasları", "İzmit İstanbul İman Esasları" genel kabullerinden bahsedeceğiz. Buralarda kabul edilen esaslar Doğu'nun ve Batı'nın büyük kiliselerinde ortak olarak kabul edilmektedir. Bu esaslara bakacak olursak:

1. Göğün ve yerin, görünen ve görünmeyen kâinatın yaratıcısı, kâdir-i mutlak baba olan tek bir Tanrı'ya,

2. Bütün asırlardan önce babadan doğan, Tanrı'nın biricik oğlu tek bir Rab İsa Mesih'e, O'nun Tanrı olduğuna, Tanrı'dan doğduğuna, nur olduğuna, nurdan doğduğuna, gerçek Tanrı olduğuna, gerçek Tanrı'dan doğduğuna, tevlit edildiğine, yaratılmadığına, Baba ile aynı tabiatta olduğuna, her şeyin O'nun vasıtasıyla yapıldığına, biz insanlar ve bizim kurtuluşumuz için semadan indiğine,

3. Kutsal Ruh vasıtasıyla bakire Meryem'de bedenleştiğine ve insan olduğuna,

4. Bizim için Pontus Platus zamanında çarمیha gerildiğine, ıstırap çektiğine, mezara konduğuna,

5. Kutsal yazılara uygun olarak üçüncü gün dirildiğine,

6. Ve göğe yükseldiğine, Baba'nın sağ tarafına oturduğuna,

7. Ölülere ve dirileri yargılamak üzere ihtişam içinde geri geleceğine ve saltanatına son olmayacağına,

8. Rab olan ve hayat veren Kutsal Ruh'a, O'nun ve Oğul'dan neş'et ettiğine, Baba ve Oğul'la birlikte aynı tapınma ve ihtişama layık olduğuna, peygamberler vasıtasıyla konuştuğuna,

9. Kiliseye, birliğine, kutsallığına, evrensel ve havarilere ait oluşuna inanırım,
10. Günahların affı için tek bir vaftizi kabul ederim,
11. Ölülerin dirilmesini,
12. Ve gelecek dünyayı beklerim (Erbaş, 2013: 196).

Bu esasların dışında bir de ayrı başlıklara değinmemiz gerekir ki bunlar da Hristiyan İnanç Esasları noktasında mühim açıklamalardır. İlk olarak Teslis inancından bahsedecek olursak bunlar Baba, Oğul ve Kutsal Ruh anlayışıdır. Bu anlayışta Baba, kainatı yaratmış ve Tanrının inkarnasyonu olan oğlu İsa insanlığı gūnahtan kurtarmak için çarmıha gerilerek kendini feda etmiştir. Böylece “Kutsal Ruh” ilahi sevgiyi insanın kalbine vermiştir. Hristiyanlarca bu durum akılla kavranabilecek bir şey değil ancak imanla idrak edilebilecek bir şeydir. Bir diğer açıklama ise “İnkarnasyon”, “Hulul”, “Tenleşme” doktrinleridir. Bu doktrin Tanrı’nın İsa-Mesih’te bedenleşerek yeryüzünde yaşamasını ifade eder. Böylece İsa, ilahi olarak Tanrı’yla beşeri olaraksa insanlıkla özdeşleştirilir. Son olarak kefarete doktrinine göre Hristiyan inancında Adem Tanrı’ya verdiği sözü bozmuştur ve ona itaatsizlik etmiştir. Böylece Tanrı ile insanın arası açılmıştır. Adem’in Tanrı’ya olan itaatsizliğinin bedelini ise İsa-Mesih çarmıhta kanıyla ödemiştir. Bu şekilde Tanrı ile insan arasındaki ilişki yeniden oluşturulmuş ve uzlaşma sağlanmıştır (Aydın, 2018: 393-397).

3.6.3 İslamiyet ve İslam İnancının Temel Özellikleri

Miladi yedinci yüzyılın başında Hz. Muhammed tarafından tebliğ edilen İslam dini insanları sınıf, ırk, dil, farkı gözetmeksizin eşit kabul eden evrensel bir dindir. Kelime anlamı olarak ise İslâm “Allah’ın iradesine teslim olmak” anlamına gelmektedir (Taşpınar, 2013: 237).

Ayrıca boyun eğmek, barış ve esenlik anlamına gelen silm (selm) kökünden türeyen İslam, insanların tüm benliğiyle Allah’ın iradesine teslim olmasıyla nihai barışa ulaşması anlamını da taşımaktadır. Gördüğümüz diğer dinlerin aksine İslam ismini bizzat kutsal kitabından almaktadır. Bu nedenle diyebiliriz ki adı kutsal kitabında yazılı olan tek din İslam’dır. Çünkü Hristiyanlık ismini İsa-Mesih’ten, Yahudilik ise Yahuda kabilesinden alırken İslam adının herhangi bir şahısla, kabileyle veya soyla ilgisi bulunmamaktadır. Bu sebeple İslamiyet vahiy geleneğine

göre kendisini insanlığın hem ilk hem de son dini saymaktadır (Aydın, 2018: 427-428).

İslamiyet'in temel olarak iki kaynağı vardır. Bunlardan birisi Kuran'dır. Diğeri ise Hz. Muhammed'in sözlerinin yer adlığı hadis kitaplarıdır. Kuran, Hz. Muhammed'e yirmi üç yıllık peygamberliğı boyunca parça parça vahiy olarak gelen ayetlerdir. Bu ayetler peygamber tarafından görevlendirilen kâtipler tarafından kaydedilmiş olup aynı zamanda Müslümanlara ezberlettirilmiştir. Kuran'ın dili Arapçadır. İslamiyet'te ayetler ihtiyaca ve özel durumlara göre kısım kısım inmiş olup Hz. Ebubekir zamanında kitap hale getirilmiştir. Hz. Osman zamanında ise çoğaltılarak diğeri Müslümanlara ulaştırılmıştır. Bu sebeple Kuran her daim korunmuş ve metinler arasında farklılıklar bulunmamıştır. Hadis ise Hz. Muhammed'in söz, fiil ve davranışlarını anlatan ifadelere denilmektedir. Kurandan sonra en büyük temel kaynak olarak kabule edilen bu metinler başlarda kuran ayetleriyle birlikte karışmaması için yazıya geçirilmemiştir. Daha sonraları ise karışma tehlikesi ortadan kalktığıında sahabeler tarafından yazıya geçirilmiştir. Başta Kütüb-i Sitte adıyla bilinen bu metinler altı kitap koleksiyonu ile birlikte birçok kitapta toplanmıştır (Taşpınar, 2013: 243-244).

Kuranda 114 sure bulunmaktadır. Kronolojik sıraya göre yer almamaktadır. Bu sureler vahiy edildikleri yer ya da hicret göz önünde bulundurulurken Mekki ve Medeni olmak üzere ayrılmaktadır. Buna göre 114 surenin 86'sı Mekki, 28'i ise Medeni'dir. İçerik olaraksa elbette bu süreler farklılık göstermektedir. Mekki sureler daha çok Arapların yaşadığı ahlaki çöküntü sebebiyle yaşadıkları ekonomik, sosyal ve diğeri adaletsizlikleri konu alıp başlarına gelen felaketlerden ve tevhit ilkesinden bahsederken Medeni sureler ise ibadet ve muamelatla ilgili konuları içerisine almaktadır. Kısacası Mekki sureler tevhit ve sosyal adalet ilkelerine bağlı olmadıkça bireylerin ve toplumların gerekli olan ahlaki ve dini yükümlülüklerini yerine getirmedikçe başarısız olacaklarına vurgu yaparken Medeni surelerde ise sağlıklı bir Müslüman toplumun nasıl inşa edileceğı üzerinde durulmaktadır (Aydın, 2018: 435-437).

İslamiyet'te inanç esaslarına "iman esasları" da denilmektedir. İman ise kelime anlamı olarak itimat etmek ve inanmak anlamına gelir. Bunun terim anlamı ise mutlak tasdiktir. İslamiyet'e göre bu tasdik üç şekilde gerçekleştirilir. Bunlar: kalp,

dil ve fiil ile tasdiktir. Yani tam olarak İslam inancına sahip olmak için bu üç tasdikini birlikte olması gerekir (Taşpınar, 2013: 244).

İslam'a göre; imanın özünü tevhit yani Allah'ın varlığı ve birliği ilkesi oluşturur. Allah'ın koyduğu emir ve yasaklara içtenlikle boyun eğmek imanın temel prensiplerinden biridir. Ancak genel olarak İslam'da imanın esasları altı başlıkta incelenmektedir. Bunlar: Allah'a, meleklerle, peygamberlere, kadere, kitaplara, ahiret gününe iman olarak kategorize edilebilir (Aydın, 2018: 477-478).

3.7. Yahudilik ve Mahremiyet

3.7.1. Beden ve Mekân Mahremiyeti

Yahudilikle ilgili daha öncesinde bahsettiğimiz esaslar Yahudiliğin teolojik boyutuyla ilgiliyken mahremiyet kavramı ise Yahudilikte pratik alana karşılık gelmektedir. Ayrıca Yahudilikte beden mahremiyetine ilişkin sınırlar daha çok mabetler içerisinde belirginleştiği için beden mahremiyetini ve mekansal mahremiyetini bir başlıkta ele alabiliriz.

Tüm dinlerde olduğu gibi Yahudilikte de Mabet, inananlar için ilahi bir anlama sahiptir. Çünkü Mabet; “Rabbın Evi”, “Tanrı'nın Evi” şeklinde görülür. Bu sebeptendir ki Mabetler Yahudilik inancında Tanah'ın sembolüdür. Tanrı'nın evi olan bu yerlerin kutsal olmasından dolayıdır ki Sinagoga mütevazı bir elbiseyle ve başörtülü olarak girilmektedir. Başın açık olması bu anlamda Tanrı'ya saygısızlık olarak kabul edilmektedir. Yahudi erkeklerin giydiği “Kipa” denilen takke ve kadınların başlarını örtmesi beden mahremiyeti açısından önemlidir. Ayrıca kadınların Sinagog'taki ibadetlere aktif olarak katılmaması ve genelde ayrı bir bölümde oturmaları yine Yahudilikte mahremiyet konusu açısından önem arz etmektedir (Daştan, 2016: 99-103).

Yahudilikte tanrı ile kullar arasında aracı olan din adamları yani kohenler için de birtakım bedensel şartlar belirginleşmiştir. Bu şartlar benzer bir şekilde yine mabetler içerisinde gerçekleşmektedir. Dini vazifelerini yerine getirirken giymeleri zorunlu olan bazı kıyafetler vardır. Bu kıyafetler, kohenlerin görkem ve saygınlığının aynı zamanda beden mahremiyetini de bir göstergesidir (Güngör, 2019: 207-208).

Kıyafetler, Tevrat (2021: 123)'ta şu şekilde belirtilmiştir: “Mukaddes keten gömleği giyecek, ve bedeni üzerinde keten don olacak, ve keten kuşakla kuşanacak,

ve keten sarık sarınacak; mukaddes esvap bunlardır; ve bedenini su ile yıkayacak, ve onları giyecektir.” (Levililer, 16:4).

Kadınların geleneksel olarak dini görevleri evde yoğunlaştığı için eğer ev içi görevler ihmal edilecekse kadınlar sinagog ibadetlerine katılmaz. Bu durumda ise erkeklerin görevleri sinagogdan dışarıya doğru gelişmiştir (Aydın, 2018: 333).

Rabbani literatüründe Yahudi kimliği üzerine araştırmalar yapan Sacha Stern’e göre; Talmud, Yahudi kadının kimliğini mahremiyet olarak daha az görünür olan ve gizlilik esasına dayanan bir hayâya atfeder. Kadın için bu kimliğin gizliliği emirlerle beraber (başörtüsü gibi) evin mahremiyeti gibi kısımlarla sağlanmaktadır (Gürkan, 2018: 322).

Kadınların kamusal alanda yer almayışı milattan sonra ilk birkaç yüzyılda cinsiyet ayrımı nedeniyle hızlanmıştır. Dördüncü yüzyılla birlikte ailenin bir arada ibadet etmediği, kadın ve erkeğin perde ile fiziki olarak ayrılması kadının mahrem olarak algınlamaya başladığının bir göstergesidir. Mishna’nın Yihud Yasası da kadın ve erkeğin yalnız olarak bir arada olmasını yasaklamış ve kadınların seslerinin yükseltmemeleri, başlarını örtmeleri ve iffetli bir şekilde giyinmeleri noktasında uyarmıştır (Topcan, 2010: 15).

Benzer şekilde Şeker (2015)’de Yahudi geleneğinde kadın ve erkek rollerinin birbirinden tamamen bağımsız olduğundan ve ona göre bir cinsellik anlayışının geliştiğinden bahseder. Erkek dış dünyada hâkimken kadın eve ait bir figür olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunun sonucunda ise Yahudi geleneğinde kadın “mahremiyet sınırları çok sıkı çizilmesi gereken bir objedir” (Şeker, 2015: 254).

Erkek bu alanlarda aktif bir süje iken kadınsa daha edilgen ve yabancı gözlerden korunması gereken zayıf bir kişiliktir. Kadınların sinagoglarda ayrı bölümlerde ritüelleri izlemeleri ve kadınlara özel bölmeler yapılması, dini rehberlik yapmalarına müsaade edilmemesi gibi durumlar bu algının sonuçları olarak değerlendirilmiştir (Şeker, 2015: 254).

Mahremiyet konusundaki bir diğer önemli husus ise cünüplük, lohusalık gibi durumlar nedeniyle gusledilmesidir. Örneğin lohusalık döneminde kadınlar murdar olarak görülmüştür ve kutsal olan şeylere dokunmaları yasaklanmıştır (Daştan, 2016: 125).

Erkeklerde beden mahremiyeti ise sünnet olmayla bir ahd niteliği taşımaktadır. Tevrat, her erkeğin doğumunun sekizinci gününde sünnet edilmesini emretmiştir. Bu inanç Hz. İbrahim'den kalma bir adet olarak devam etmektedir (Daştan, 2016: 140).

Erkek elbisesinde cepler belin aşağısında olmalı ve tek tip kumaştan uzunca dikilmelidir. Hatta başın uykuda bile örtük olması dua zamanında elbisenin üzerine özel merasim örtüsü talesin giyilmesi beden mahremiyeti için belirgin unsurlar olarak karşımıza çıkmaktadır (Tokarev, 2006: 423-424).

Ayrıca zina da mahremiyet konusunda oldukça önemli bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. On Emir'de zinanın kınanması yasaklanmış ve (Tevrat, Levililer, 18: 20)'de zina, evliliğe karşı işlenen günahlardan sayılmış, Tanrı'ya karşı işlenmiş bir günah olarak sayılmıştır (Vaux, 2003: 68).

3.7.2. Söylem Mahremiyeti

Sözün mahremiyetinde ise karşımıza doğruluk kavramı çıkmaktadır. Bu kavram hem söz hem de eylem bakımından ele alınabilir. (Tevrat, Çölde Sayım 30: 3) de “Bir adam Tanrı adına bir vaatte bulunduğu ya da kendisine bir yasa koymak üzere bir yemin ettiğinde, sözünü bozmamalı, ağzından çıkan her şeye uygun davranmalıdır.” sözüyle sözün bağlayıcılığı ve sorumluluğu ifade edilmektedir. Tevrat'ta bulunan bu ifadeler Talmud'da şu şekilde belirtilmektedir: “Söylediğin evet, gerçek bir evet olsun; söylediğin hayır, gerçek bir hayır olsun (ve sözünden sapma)” (Kızılabdullah, 2015: 49).

3.7.3 Yahudilik ve Değişen Mahremiyet Tasavvurları

Modernite öncesi Yahudi toplumlarında özellikle Avrupa ülkelerinde siyasi çalkantılar ve kültürel farklılıklar nedeniyle çeşitli akımlar ortaya çıkmıştır. Ancak yukarıda bahsettiğimiz temel hususlar nedeniyle homojen Yahudi cemaatleri oluşturulabilmiştir. On sekizinci yüzyıl Aydınlanma hareketiyle başlayan ve modernite çağında ve özellikle on dokuzuncu yüzyıldan itibaren Avrupa Yahudileri için siyasal, sosyal açıdan bir özgürleşme ve değişim süreci yaşanmıştır. Bu süreçte Yahudiler başta Batı Avrupa olmak üzere yaşadıkları yerlerde eşit vatandaş olma hakkı elde etmişlerdir. Buna paralel olarak modernitenin din üzerindeki değiştirici ve dönüştürücü etkisinden Yahudilik ve Yahudi kimliği de etkilenmiştir. Geleneğe dayalı dini otoritenin birleştirici etkisi yitirilirken birey olma imkânı ön plana çıkmıştır. Böylece geleneksel biçimiyle dini unsurlar kimliğin belirleyici faktörü

olmaktan çıkarak modern anlamda bir din ve Yahudi kimliği şekillenmiştir. Bu sebeple daha öncesinde gördüğümüz gibi modernitenin toplum yerine bireyi, din ve gelenek yerine aklı ön plana alan temelleri nedeniyle Yahudi kimliği ve Yahudi olma özellikleri moderniteyle beraber ferdi bir karar ve “tercih” haline gelerek farklı biçimlerde tanımlanmıştır. Napolyon’un Yahudilere yönelik uyguladığı vatandaşlık fermanında (1807), özgürleşme sürecini “sosyal kontrat” şeklinde uygulamaya koyması bu değişimi gözler önüne sermektedir. Böylece Yahudiler içinde buldukları topluma, modern toplumun değerlerine ve yaşayış biçimlerine uyum sağlayacak şekilde milli kimliklerinden vazgeçecek dini kurumlarına moderniteye uygun hale getireceklerdir (Gürkan, 2018: 79-80).

Yahudi aydınlanmasının öncülerinden biri olan Moses Mendelssohn (1786), “Evde bir Yahudi, dışarıda herkes gibi ol.” cümlesi bu süreci net bir şekilde ifade etmektedir (Akt; Gürkan, 2018: 80).

Böylece modernite Yahudi dini hukuku (halaha) üzerinde en yıkıcı etkisini göstermiştir. Yeni şartlar doğrultusunda da Yahudi din adamları Yahudiliği ve Yahudi hayatını yeniden yorumlama ve biçimlendirme yoluna gitmişlerdir (Gürkan, 2018: 81-83).

Elbette modernite bu farklılıkların yanında Yahudiler için birçok fırsatı ve imkânı da beraberinde getirmiştir. Genel olarak kültürel, eğitim ve mesleki anlamda kurumlardan dışlanan Yahudiler, Hristiyan olmanın ya da dışlanmanın da ötesinde kendi kimliklerini belirli ölçütlerde koruyarak meslek gruplarında yer alabilmişler ve oy kullanabilmişlerdir. Ancak bizim çalışmamız için bu değişimi saptamak önemli olduğundan fırsatlardan ziyade değişimlerden bahsedilmektedir. Bu değişim öncelikle Alman Yahudi cemaati üzerinde kendisini göstermiş ve Yahudiliğin birleştirici etkisini oldukça zayıflatmıştır. Aydınlanma düşüncesi ile beraber gerçekleşen bu özgürleşme süreci sosyal alanlarla birlikte evlere oradan ise mabet alanlarına yansımıştır. Geleneksel din anlayışlarında ve toplum düzenlerinde meydana gelen bu değişim özgürleşme süreciyle birlikte Yahudi din algısında ve Yahudilerin kültürel alanlarında ciddi bir değişime neden olmuştur. Dini ve etnik unsurları bir arada barındıran Yahudilik, kendi kimliğinden çıkarak modern inanç sisteminin bir kolu haline dönüşmüştür. Bu dönüşüm ise en temelde Yahudi dinsel hukuku üzerinden gerçekleşmiştir. Yahudi dini kimliğinin belirleyici ögesi olan Şabat ve koşer kurallarıyla sinagog ibadetinin bireylerin tercihine bırakılması ya da

tamamıyla terk edilmesi tartışılır olmuştur. Birçoğunun geleneklerini kısmen reddetse de kırsal kesimde yaşayanların bu değişime karşı koyup kendileri için yeni gettolar oluşturma yoluna gittikleri bilinmektedir. Bu şekilde ise bir yandan din vurgusu üzerine şekillenen bireyselci ve liberal oluşumlu Reformcu Yahudilik hareketi ortaya çıkmış bir yandan ise bunun tam zıttı olan yeni olan her şeyi reddeden Ortodoks Yahudilik ortaya çıkmıştır. Bir de dini saf dışı bırakarak salt milliyet ve etnisite üzerine konumlanan Siyonizm hareketi tarih sahnesinde yer almıştır. Daha sonraları bu üç hareketin ortasında yer alan Yeniden Yapılanmacı Yahudi grupları ortaya çıkmıştır (Aydın, 2018: 306-308).

Geçmiş Yahudi geleneğine baktığımızda hem erkeğin hem de kadının ibadet sırasında başını örtmesi esastı. Fakat bugün çoğu Reformist Yahudi sinagoglarında kadınlar kullanılan baş örtüsü, şal, bone gibi örtülerin yerine erkekler gibi kipa takmayı tercih etmektedir. Kipa ise günümüzde dini anlamının yanı sıra Siyonist kimliğin bir göstergesi ve milli bir işaret sayılmıştır. Ortodoks Aşkenaz ve Sefarad gibi gelenekselliğini devam ettiren sinagoglarda hâlâ mahremiyet kurallarına riayet edilip ibadet sırasında kadın ve erkek ayrı mekânlarda yer alırken kadınlar da başlarını küçük bir örtüyle örtmektedir. Liberal, Reformist Yahudi sinagoglarında ise kadınlar ve erkekler karışık bir şekilde ibadet etmektedir (Gürkan, 2018: 285-286).

Mahremiyet sınırlarının ana hatları genel olarak kadın üzerinden şekillendiği için Yahudilikte de kadınlar Mabe'de dinsel törenlere ve toplu ibadetlere katılamazdı. Ayrıca kadınların din görevlisi olmaması da mahremiyetle ilişkilendirilebilen bir alan olarak karşımıza çıkmaktadır. Tora hükümlerine göre kadının erkek gibi olmaması için başını örtme durumu günümüzde özellikle modernleşmeyle birlikte değişmektedir. Kadın ile ilgili dini hükümlerin 1972'de Reformist Yahudilerce ve 1985 yılında Muhafazakâr Yahudilerin ABD'de kadın hahamların faaliyetlerine izin vermeleri bu dönüşümün en önemli bakış açılarını yansıtmaktadır. Bugün birçok Yahudi kadın ve erkek dini kurallarda aynı sorumlulukları paylaşabilmek için çaba göstermektedir (Yılmaz, 2013: 112-114).

O halde diyebiliriz ki Yahudi kültürüne on dokuzuncu yüzyıla kadar Talmud öğretileri hâkim olmuştur. Ancak modern aydınlanmacı düşüncenin getirdiği özgürlükçü ve bireyselci fikirler Avrupalı Yahudileri de etkilemeye başlamıştır. Böylece Talmud yasaları yeniden yorumlanmıştır (Topcan, 2010: 29-31).

Yahudi modernleşmesi ve reform süreciyle birlikte bu yeniden düzenlenme kadınıla bağlantılı olarak Yahudi Reformist cemaatleri eliyle daha çok ibadet, sinagog düzeni ve kıyafetlerle ilgili gerçekleşmiştir. Bu düzenlemelerin başında ise dini görevlerde ve sorumluluklarda kadın-erkek eşitliğinin kabulü, bununla birlikte kadının dini öğrenim hakkının bulunması, ibadete düzenli katılımın sağlanması, Tevrat okumaya çağrılma, karışık düzende oturma gibi hususlar görülmektedir (Gürkan, 2018: 325-326).

3.8. Hristiyanlık ve Mahremiyet

3.8.1. Beden ve Mekân Mahremiyeti

Ataerkil Hristiyanlıkta kadın ve erkek somut bir halde tasvir edilerek ayrıştırılmıştır. Kadın ruhu semavi olarak ifade edilirken bedeni şehveti temsil ettiği için aşağılanmıştır. Kilise babalarının birçoğunda kadın ve erkek üzerindeki bu hiyerarşik yorum yer almaktadır (Topcan, 2010: 60).

Hristiyanlıkta teorik ve pratik alanın dini kurallara net bir şekilde bağlı kaldığı literatür Katolik Kilisesi olduğu için Hristiyanlıkta mahremiyet alanına değinmek için bizlerde Katolik literatürünü incelemeliyiz. Mahremiyet alanına baktığımızda Katolik literatüründe insanlar mahrem veya namahrem şeklinde gruplara ayrılmaz. Çünkü cinsiyet insanların diğer kişilere karşı olan davranışlarını belirlemez. Hristiyanlıkta mahremlik ilişkilerin manevi değerlerle ilgili olduğunu söyleyebiliriz. Bunlar: hayâ, terbiye, haysiyet, bağlılık, sabırlı olmak, iffet, ahlaklılık gibi değerlerden oluşmaktadır. Özellikle Catechismus'da "On Emrin" dokuzuncusunda bu durum açıkça vurgulanmıştır. Dokuzuncu emir (Tevrat, Çıkış, 20: 17) de şöyle geçmektedir: "Komşunun evine, karısına, erkek ve kadın kölesine, öküzüne, eşeğine, hiçbir şeyine göz dikmeyeceksin." Ayrıca bu bölümde İsa'nın Dağ Vaazının bir bölümünden de alıntı vardır: "(...) bir kadına şehvetle bakan her adam, yüreğinde o kadınıla zina etmiş olur (Matta 5: 28)" Bu iki kısımdan da anlaşılıyor ki bir Hristiyan'ın önce kalbini ve niyetini temizleyerek manevi değerlere yönelmesi gerekmektedir. Ayrıca bu saydığımız değerlerden en çok vurgulanansa hayâdır. Hayâ, insanın mahremiyetini koruyan ve gizli kalması gerekeni örten en önemli erdemdir. O halde diyebiliriz ki Katolik inancında kişilerin örtmesi gereken yerleri gözleri ve kalpleridir. Ancak yine de Papalar veya ruhban sınıfı, kadınların giyim ve kuşamları noktasında bazı kuralları belirlemiştir. Bu kuralların en meşhuru olan Papa

on birinci Pus'un ifade ettiği Şu sözlerde belirginleşir: "Anlayış birliğinin sağlanması için... biz, boyun çukurundan iki parmak aŐađıda olan, kolları en az dirseklere kadar kapatmayan ve ucu ucuna diz kapağını örten herhangi bir elbiseye uygun sayamayız. Dahası, Şeffaf (i gösterir) malzemelerden üretilen elbiseler de kesinlikle uygunsuzdur." Böylece kadınların vücut hatlarını gizleyen, ten renginde, Şeffaf veya dar olmayan bol elbiseler giymesi tavsiye edilmiştir (Karatosun, 2016: 399- 402).

Yeni Ahit'te ise tesettrle ilgili temel ilkeler Őöyledir: "Kadınların da sa örgüleriyle, altınlarla, incilerle ya da pahalı giyesilerle değil, sade giyimle, edepli ve ölçülü tutumla, Tanrı yolunda yürüdüklerini ileri süren kadınlara yaraŐır biçimde, iyi iŐlerle sslenmelerini isterim." Şeklinde-dir. Ayrıca Pavlus tarafından başörtüsü "erkeğin hkimiyyetinin sembolü" olarak nitelendirilmiŐ ve emredilmiŐtir (zcan, 2013: 156-157).

Yahudi geleneğinde başörtüsü, saygınlık, soyluluk alameti, iffetin sembolü, kadının kocasına aidiyyetini simgelerken bu tutum Hristiyanlıkta da mevcuttur. Öyle ki Hz. Meryem'in başörtülü olması, kadınların baŐı açık bir Şekilde dini ayinlere katılamaması din bağlamında mahremiyet sınırlarını çizmektedir (Gültekin, 2016: 221).

Beden mahremiyetine teologlar açısından baktığımızda Âdem ile Havva, öncesinde örtülü olmasalarda çıplak değillerdi.üstlerinde tanrının inayet giyisi vardı ve bununla rtllerdi. Günahın üzerlerinden çıkardığı Şey ise işte bu doğaüstü elbisedir. Bu sebeple ıplaklığa olumsuz anlam yüklenir. Bu anlamda Hristiyanlıkta çıplaklığın bir teolojisi yoktur, giyisilerin teolojisi vardır (Agamben, 2017:73).

Erik Peterson, "Giyisilerin Teolojisi" adlı yazısında çıplaklık ile günah arasındaki ilişkiyi Şu Şekilde açıklar:

Çıplaklık sadece günahtan sonra olur. Günahtan önce giyisilerin yokluğu vardı fakat bu henüz çıplaklık değildi. Çıplaklık giyisilerin yokluğunu varsayar ama bununla örtüŐmez. Çıplaklığın algılanması Kutsal Yazının "gözlerin açılması" olarak tanımladığı o ruhsal eyleme bağlanmıştır. Çıplaklık farkına varılan bir Şeydir. Fakat ıplaklık günahtan sonra ve ancak insanın varoluŐunda bir deđiŐiklik olduğunda gözlemlenebildi. DÜŐÜŐ vasıtasıyla olan bu deđiŐiklik Âdem ile Havva'nın tüm doğalarını etkilemiŐ olsa gerek. Yani sadece ahlaki bir deđiŐimdense, insanın varoluşunu etkileyen metafizik bir değişim söz konusu olmalı (Agamben, 2017:74-75).

Bedenin, tanrı katında gösterilen kısımları böylece saklanması gereken özel mahrem bir alana dönüşmüştür.

3.8.2. Söylem Mahremiyeti/İtiraf Kültürü

Beden mahremiyetinin dönüşümünden sonra Hristiyanlıkta en çok dikkat çeken hususlardan birisi de söylem mahremiyetidir. Hristiyanlıkta İtiraf kültürü olarak bahsedilen bu husus Hristiyan geleneğinin önemli bir parçasını oluşturmaktadır.

Söylem, Batı'da yirminci yüzyılda bilinen genel bir iletişim aracından ziyade “insanın dünyanın içine yerleşme tarzıdır, dolayısıyla da dünyayla ilişkisidir.” Söylemin bu fetiş hali onu dışsal bir gerçeklikle değil kendi tutarlılığıyla ayakta tutar. Burada önemli olan ise “her şeyi söyleme” algısıdır. Bu algı iletişimde bulunan söze değil, ifadeden ayrılan anlamın özgürlüğüne karşılık gelmektedir (Lefebvre, 2015: 54).

İtiraf kültürü ise, Ortaçağdan beri batı tarihinde hakikat ve doğruluk anlamında önemli bir yere sahip olmuştur. Hayatın her alanında; adalette, tıpta, eğitimde, aile ilişkilerinde gibi birçok alanda yapılan itiraflar; suçun, günahın, düşüncenin, arzunun özel alanların içerisine girmesine neden olmuştur (Şahin, 2016: 539).

Batı dillerinde penitence, confession, reconciliation gibi terimlerle ifade edilen bu kavram “pişman olmak, nâdim olmak” anlamlarına gelmektedir. İncil’de tevbeyle ilişkin birçok cümle bulunmaktadır. Günah işleyen ve pişman olan bir Hristiyan’ın papaza samimi bir şekilde itirafta bulunması tevbe açısından mühimdir (Erbaş, 2013: 217).

Hristiyanlık, inanlarına kurtuluş vaat eden bir dindir ancak bunun yanında itirafı da içerisinde barındıran bir dindir. Bu inanca göre her insan kusurlarını kabul etmelidir. Ayrıca arzularının kaynağını bulmak, içerisinde neler yaşandığını bilmek ve bunun kaynaklarını çözmek zorundadır. Bu çözümün ardından ise bunu ya Tanrı’ya ya da bağlı bulunduğu topluluktaki diğer insanlara açıklamakla sorumludur. Elbette bu durum kendi içerisinde de farklılık göstermekle birlikte Katolik ve Reform geleneklerinde aynı şekilde gerçekleşmemektedir. Ancak erken Hristiyanlık döneminde itiraf bir bağışlanma statüsüne karşılık gelmekteydi. Bu durum basit bir eylem değil zorla tahsis edilen bir ritüeldi. Bu yaklaşım on beşinci ve on altıncı yüzyıllara kadar devam etmiştir. Bu durumun işlevleri ise iki şekildedir. İlki bunların halka ilan edilmesiyle birlikte günahtan temizlenmenin ve arınmanın yolu sağlanmaktaydı. İkinci olarak ise günahkârı olduğu gibi göstermek esastı. Ancak kendini açığa çıkarıp bağışlanmayı istemek yeni bir kimliği oluşturmak anlamına

gelmemektedir. Tersine bu durum kendinden vazgeçmenin ve kendini yok etmenin bir göstergesidir (Foucault, 2019: 55-60).

Karatosun'a göre; Katolik Kilisesi'nin mahremiyet algısının en belirgin olanı ne giyim ne de evliliğdir. Tövbe ve günah itirafı (penitentia) esnasında tövbekâr ile onu dinleyen rahip arasındaki mahremiyettir. Bu mahremiyet özel bir bağ ile korunur ve ismine Sırlı mühür adı verilir. Günah itirafından yalnızca sahip sorumlu olmaktadır. Bu anlamda rahip, tövbekâra karşı sözleriyle ve davranışlarıyla kesinlikle ihanet edemez. Ve o sırrı korumak ve saklamak zorundadır. Kısacası daha öncesinde bahsettiğimiz gibi kişisel bilgilerin saklı tutulması ve üçüncü kişi ile paylaşılması anlamına gelen mahremiyet kavramı Katolik Kilisesinde yani Hristiyanlarda devam eden bir uygulamadır (Karatosun, 2016: 402-403).

Hristiyanlığın kutsal metinlerinde söylem mahremiyetine ilişkin ise şu ilkelere rastlanılmaktadır:

“Kavminin arasında çekiştiricilik edip gezmiyeceksin...” (Tevrat, Levililer, 19:16).

“Doğruluğunuzu insanların gözü önünde gösteriş amacıyla sergilemekten kaçının. Yoksa göklerdeki babanızdan ödül alamazsınız. Bu nedenle birisine sadaka verirken bunu borazan çaldırarak ilan etmeyin...” (İncil, Matta, 6:2)

“Söz taşıyıp gezen adam sır açar; Fakat ruhu sadık olan adam işi örter” (Tevrat, Süleymanın Meseleleri, 11:13):

3.8.3. Hristiyanlık ve Değişen Mahremiyet Tasavvurları

On yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda, insanların mahremiyette direnmeye başlamaları egemen yaşam tarzının değişmesiyle başlamıştır. Böylece mahremiyeti arayan benlik, giderek kendisini daha çok birey olarak görmüş bu anlayış ise modern ahlaki düzen anlayışıyla açıkça belirginleşmiştir (Taylor, 2019: 632-633).

Sekülerleşmenin dinsel inançların güçlenmesiyle birlikte geliştiği ifade edilir. Bunun nedeni başlangıçtan beri bu olguların birbirini desteklemiş olmasıdır. Daha sonra ise bu tutum Tanrıyı daha az yansıtan dünyada Hristiyanların kendi başlarının çaresine bakmak zorunda olmasıyla sonuçlanmıştır. Yani Batı Hristiyanlığında, içkin ile aşkın arasında birden fazla taşıyıcı kuvvet yer almaktadır (Taylor, 2019: 172-173).

Kilisenin dini anlamda, gizemin ifşası sebebiyle İncilin Latince dışında çevrilmesine itiraz ettiği süreçte Martin Luther (ö. 1546) İncil'i Almancaya çevirdi. Böylece kiliseye ve din adamlarına mahsus olan sır herkese açık bir hale geldi ve dinin anlam ve yorumu kendine öz anlamından kayarak kamusal alana çekilmiş oldu. Dinin yorumu belirli bir zümreye ait olmamakla birlikte bu yorum için gerekli olan itikâdi, ahlâki, ilmi birikim göz ardı edildi. Anlam ve yorumun kamusal alana kaymasıyla da din yönlendirilebilen bir araç haline geldi (Altaytaş, 2016: 381).

Daha sonra gerçekleşen Hristiyan Aydınlanmasından bahsedecek olursak Reformasyon döneminde gerçekleşen Katolik ve Protestanlar arasındaki ayrılma nedeniyle 1618- 1648 yılları arasında gerçekleşen ve Avrupa genelinde yayılan kanlı otuz yıl savaşlarını görmekteyiz. Bu süreçte birçok grup kendilerine ait Protestan öğretiler geliştirip yeni kiliselerin ortaya çıkmasına neden olurken bir taraftan ise Descartes, David Hume, Immanuel Kant ve Leibniz gibi filozoflar da teolojii sorgulayarak ona yüz çevirmiş ve rasyonel sorgulama sürecini başlatmıştır. Galileo ve Newton gibi bilim adamları da aynı şekilde teolojik açıklamalardan bağımsız bir şekilde araştırma ve sorgulama yoluna gitmiştir. Tüm bu süreçte sanat, tarih, edebiyat gibi alanlarda sahip olunan teolojik konular ve açıklamalar insan davranışı ve eylemlerine yönelik ilgilerle yer değiştirmiştir. On sekizinci yüzyıl Batı Aydınlanmasının yolunu Batı Hristiyan dünyasında meydana gelen işte bu değişimler belirlemiştir. Bu alanlarda gelişen değişmelerin sonucunda ise Kitabı Mukaddes'teki öykülerde yer alan mucizevi ve mitolojik öğeler, bazı kutsal kitapların yazılma süreçlerini ve yazarlarını sorgulatarak "kutsal kitap tenkitçiliği" denilen bir hareketi ortaya çıkarmıştır. Bu hareket sebebiyle Hristiyan kutsal yazılarının varlığı ve otoritesi büyük ölçüde sarsılmış, Hristiyan toplumlarının daha çok bölünmesine ve yeni mezheplerin yahut akımların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Hristiyan Kiliseleri ise bu durum karşısında Hristiyan doktrinlerinin ve ahlakının görmezden gelinmesi durumunda buna sebep olanların ebedi olarak cezaya mahkûm olan günahkârlar olduğunu ilan etmiştir (Aydın, 2018: 391-392).

Aydınlanma çağı ile gelişen ve dönüşüme uğrayan varlık-bilgi-değer sistemi Hristiyanlığın içerisindeki dini tecrübeyi şahsileştiren ve subjektifleştiren bir yöne sebebiyet verdi. Modernite hem düşünsel hem de yapısal sonuçları itibariyle bu yönü belirleyen ana etmendir. Çünkü modernitenin iddiası insanı merkeze alan yapısıyla insanlık tarihi sürecini akıl ve tecrübe ile ilerlemektir. Böylece vahiy ve sezginin

yerini modernizmin yeni paradigmasıyla duyum ve tecrübe aldı. Ancak Batı medeniyetinde meydana gelen bu değişimlerde Hristiyanlık arasında bir kopukluk değil süreklilik söz konusudur. Öyle ki Batı medeniyetindeki her düşünsel ve yapısal dönüşüm Hristiyanlık sürecinde de yeni bir teolojik algılama sürecini beraberinde getirmektedir. Bu açıdan Hristiyanlık ve Modernite arasında karşılıklı bir ilişki söz konusudur. Bu ilişki ise Hristiyanlığın geçirdiği dönüşüm süreçleriyle sağlanmaktadır. O halde diyebiliriz ki modernizmdeki esneme Hristiyanlıkta gözlenen canlanmanın önünü açarken dini alanda ise Hristiyanlığın dönüşüm sürecini hızlandırmıştır. Burada postmodern sürecin Hristiyanlığın üzerindeki dönüşümü de önemlidir. Özellikle İncil okumalarının ve yorumlamalarının geleneksel okumalardan farklı olduğu vurgulanmaktadır. Geleneksel okumaların sahip olduğu evrenselci, bütüncü ve üstünlük iddialarını reddeden postmodern yaklaşım her okumanın bir güç ilişkisine dayandığını ve hiçbir İncil okumasının masum olmadığı iddiasını taşır. Çünkü geleneksel okumaların birçoğu köleciliği, kadının aşağılanmasını meşrulaştırır. Bu çerçevede okuyucu eksenli okumalara ve söyleme dayalı olan yeni İncil okuma yöntemi post-modern epistemoloji ile Hristiyan kaynakları arasında yeni bir anlamlılık ilişkisi sağlamaktadır. Bu ilişki ise Hristiyanlığın epistemolojik dönüşümüne etki sağlamaktadır (Davutoğlu, 2000: 7-69).

Ortaçağda kilisenin etkisinde olan batı düşüncesi mahremiyet alanını kadın üzerinden kurgulayarak dini söylemleriyle de bunu temellendirmiştir. Ancak bilimsel gelişmeler sonucunda Batı Hristiyan dünyasında da algılar değişmeye uğramıştır. Aydınlanma düşüncesiyle birlikte Tanrının merkezi düşünce yapısından insanın merkezde olduğu düşünce yapısına geçilmiştir. Böylece ortaçağ zamanlarında hâkim olan kadın ve mahremiyet olgusu değişmiştir. Rönesans dönemi ile kadın kendisini ve bedenini tanıyarak bedenine dair kararları kendisi almaya başlamıştır. Bunun sonucunda ise kadın ve bedeni toplumda görünür kılınmaya başlanmıştır. Batı'da modernleşme süreçleriyle birlikte kadının mahremiyet sorunsalı böylece yeniden sorgulama alanına girmiştir (Akyüz, 2016: 184-185).

Hristiyanlıkta değişen mahremiyet tasavvurlarına baktığımızda karşımıza çıkan en belirgin değişimin itiraf kültüründe gerçekleştiğini söyleyebiliriz.

Foucault, itiraf sözcüğünün; bir statü, kimlik ya da birisine diğerlerinin verdiği değerın güvencesi olan itiraftan, birisinin kendi eylem ve düşüncelerini resmen kabul

ettiği itirafa geçildiğini belirtir. Böylece hakikatin itirafı, bireyleştirme yöntemlerinin merkezine taşınmıştır. Bunun sonucunda ise suçlar, günahlar, düşünceler, arzular itiraf edilir hale gelerek Batı’da insan adeta bir itiraf hayvanına dönüşmüştür, der (Foucault, 2007: 49-50).

Hâlbuki modern itiraf kültüründe ise itiraflar veya kendini açığa çıkarma yeni bir kimlik yaratmak arzusuyla gerçekleşmektedir. Burada itiraf Tanrı’ya değil insanlara yapılmaktadır ve gerçekleşme nedeni bağışlanma değil yaşanılanlardan kendini istenilen ölçütte var etme, kendine yeni bir imaj oluşturma amacıyla yapılmaktadır.

Barbarosoğlu’nun (2018: 125) da belirttiği gibi “Devir küçük öykülerin devri. Küçük öykülerden büyük eleştiriler yapma devri.” Yani devir bu öykülerden kendisine imaj yaratan ve bu imajlarla kimlik edinenlerin devri. Bu anlayış post-modern anlayışa dayansa da aslında önceden belirttiğimiz gibi modern dönemin ve açık toplumun bir ürünüdür. Çünkü modern itirafın temelinde Hristiyanlıktaki inanca dayanan yaratıcı ve toplum karşısında bağışlanma talebi yatmaz. Modern itirafta Baudrillard’ın belirttiği gibi “boy göstermek için kendini bir imaj” haline sokma ve bunu gösterme yolu hâkimdir (Barbarosoğlu, 2018: 161).

Yani Barbarosoğlu’nun (2018: 161) belirttiği gibi, “itiraf edebilmek için itiraf değeri taşıyan eylemleri yapmaya” gitme durumu söz konusudur. Bu durum pişmanlık duyulan davranışları bize göstermez aksine itiraf etme özelliği olan durumları taşıdığı için bizlere gösterilir. Bu itiraf üzerinden gerçekleştirilen kimi zaman geçmişte yapılan hatalar, kimi zaman bugünün yanlışları kimi zamansa bugünün çıplaklığıyla ortaya konulmasıdır. Ancak itirafın mahiyetinin değiştiği bugün çok açık olarak bellidir. Hristiyanlıkta itiraf yüzleşmeye denk gelirken modern itiraf ise görünerek var olmaya karşılık gelmektedir. Bu görünürlük daha çok beden mahremiyeti üzerinden gerçekleşse de son birkaç yıldır beden mahremiyetinin yanında itiraflarla da gerçekleşmekte ve kitle iletişim araçlarıyla yapılan bu itiraflarda bireyler kendi kimliklerini kodlamaktadırlar. Beden mahremiyetinin heterojen alana dönüşmesiyle ve toplum nezdinde kanıksanmasıyla birlikte son dönemlerde kendi kimliğini inşa etme noktasında sözlü olarak yapılan itiraflar gündemde olmaya başlamıştır.

Böylece mahremiyet, anlamını kazandığı dinsel alanın dışındaki özelliğini İngiltere ve Fransa’da on sekizinci yüzyılda Protestan ve Katolik reformlarının günah çıkarmaya verdiği önem sayesinde bulmuştur. Kısa bir sürede ise Hristiyanlıkta mahrem olan günah çıkarma veya itiraf kültürü dünyevileşerek psikolojik danışmaya dönüşmüştür (Touraine, 2018: 129).

Barbarosoğlu, söylem mahremiyeti üzerinden itiraf kültürünü Hristiyan kültüründeki itiraf ve modern itiraf olarak bunları ikiye ayırmaktadır. Ona göre Hristiyanlıktaki itiraf din adamı aracılığıyla kişinin işlediği günahı itiraf etmesi ve din adamı aracılığıyla mahrem bir şekilde Tanrı ile yüzleşerek af dilemesi anlamına gelmektedir. Burada esas duygu suçluluktur. Modern itirafta ise itiraf yaratıcıya değil kullara yapılmakta ve buradaki suçluluk duygusu seçilmek duygusu ile değişmektedir. Çünkü modern itirafta itiraf etmek modernitenin öteki konumunda yücelmek anlamını taşımaktadır (Barbarosoğlu, 2018: 221).

Hristiyanlıktaki fısıldayarak papaza yapılan itiraf alçakgönüllü bir şeydir. Kitle iletişim araçlarıyla yapılan blog itiraflarında ise kendi tanıtımını yapmak esastır. Buradaki itiraf, kamusallıkla yani kendini kamuya açmakla alakalıdır (Bauman ve Lyon, 2020: 40).

Foucault’un da belirttiği gibi itiraf kültüründe günahlarından dolayı bağışlanmayı istemek yeni bir kimlik anlamına gelmez. Mahrem olanı itiraf etmek kendini açığa çıkarma aynı şekilde kendini yok etme anlamına gelir (Foucault, 2019: 59-60).

Modern itirafta ise moderniteden kaynaklı olarak yeni bir kimlik arzusu vardır. Ve kendini açığa çıkarma kendini yeniden inşa etme anlamına gelmektedir.

Twenge’nin (2019: 55-56) belirttiği gibi “Ben Nesli” tanımı kendini yeniden inşa etme anlamını taşıyor. İtirafta bulunma bu anlamda mahrem bir şekilde bir kabinde rahibe fısıldayarak söylenen bir alana değil olayların herkese açık bir şekilde ayrıntılarıyla anlatıldığı bir şekle bürünüyor. Dinin sübjektif alana olan dönüşümü ve modern bireyin çıkmazı mahrem olan şeyleri “dünya çapında günah çıkarmaya” dönüştürüyor.

Bauman, gerçek ilişkilerin tersine sanal ilişkiye girmenin ve bu ilişkiden çıkmanın daha kolay olduğunu belirtir. Bu ilişki biçimi akışkan modern yaşama daha uygundur (Bauman, 2019:13). Hristiyanlıktaki günah çıkarmanın modern itirafta

dönüşmesinin nedenlerinden biri de budur. Kitle iletişim araçlarının yaygınlığı, modern bireyin çıkmazı ve modern yaşamın akışkanlığı içerisinde mahremiyet yeni anlamlara ve yaratılara bürünmektedir. Bundan böyle samimiyet, mahremiyet, hiçbir şeyi gizli bırakmama, zorunlu itiraflar kendini gösteren insanın savunma biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır (Bauman, 2019:52).

3.9. İslamiyet ve Mahremiyet

3.9.1. Beden ve Mekân Mahremiyeti

Mahrem kelimesi Kur'an-ı Kerim'de geçmemektedir. Haram kökünden ağırlıklı olarak türevleri bahsedilen bu tanım genel manada dinin haram kıldığı yasakladığı şeylere karşılık gelmektedir. Na-Mahrem kavramı, Farsça olumsuzluk eki olan “nâ” ile Arapça “mahrem” kelimesinin birlikte yer aldığı Türkçe bir ifade olup aralarında evlenme yasağı bulunmayan; nikâh düşen, nikâh düşmekle kendisinden kaçılan; kendileri ile evlenmeyi şeriatın yasak etmediği; kadınların örtünmeden görünmemeleri ve erkeklerin de bakmamaları gereken kişiler anlamına gelmektedir. Kur'an-ı Kerim'de bu kelimenin karşılığı helal edilmek olarak kullanılmaktadır (Fettahoğlu, 2016: 121-122).

Müslüman toplumlarda mahremiyet daha çok görünmekle ilgili ve büyük oranda dini referansa sahipken, Batı toplumlarında ise daha çok dokunma ile ilgili olup siyasi ve toplumsal referanslara karşılık gelmektedir (Vatandaş, 2020: 438). Bu anlamda mahremiyetin dini referansı İslam dininin kutsal kitabında daha belirgin bir durumdadır.

Beden mahremiyeti, Kur'an'da insan hakkı olarak belirlenmiş bu sayede insanın saygınlığı, itibarı ve onuru korunmak istenmiştir. Çünkü İslam dini ruhun yanında bedene de büyük önem atfetmiştir (Pekdemir, 2016: 133-134).

İslamiyet'te beden mahremiyeti ile ilgili ilk algılar Hz. Âdem ve Havva'nın yasak meyveyi yemeleri ile belirlenmiştir. Öyle ki Araf Suresi, 20-27'de “ Şeytan birbirlerine kapalı olan mahrem yerlerini açıp kendilerine göstermek için her ikisine de fısıldayarak, “Rabbinizin size bu ağacı yasaklamasının tek sebebi birer melek olmanız yahut sonsuz hayata kavuşmanızdır” diye açıklamıştır. Yasak meyveyi yer yemez ikisinin de mahrem yerleri görünmüştür ve cennet yaptıklarıyla üzerlerini örterken tövbe etmişlerdir. Bu tövbenin kabul olması ve “Ey Ademoğulları! Size çirkin yerlerinizi örtecek bir giysi, bir de giyip süsleneceğiniz bir giysi indirdik.

Takva örtüsü ise daha hayırlıdır.” Ayrıca “Ey Ademoğulları! Şeytan ana ve babanızı kötü yerlerinin kendilerine göstermek için elbiselerini soyarak nasıl cennetten çıkardıysa, sizi de aldatmasın.” gibi ikazlarla bu durum ifade edilmiştir (Gültekin, 2016: 217).

Bu ifade, günahın ontolojik boyutunun beden düzlemine taşınması bakımından önem arz eder. Bu açıdan İslamın günah kavramı utanç eşiğinde bedenleşir bunun ardından ise mahremiyete dönüşür (Kara, 2012: 39).

İslamiyet’te mahremiyet tanımı, beden mahremiyetiyle daha çok ilintilidir. Beden mahremiyeti bedenin örtülmesiyle ilgili olup bu örtü ise tesettür olarak nitelenir. Bu konuda İslam’ın kutsal metni olan Kuranda beden mahremiyetiyle ilgili olarak oldukça fazla ifadeler rastlanılmaktadır. Öyle ki Kuran’da (Araf, 20: 22) “... “kendilerinin örtülmüş olan edep yerlerini açmak için vesvese verdi”, “ikisinin de edep yerleri açılıverdi ve üzerlerini iki kat cennet yapraklarıyla yamamaya başladılar” (Yazır, 2018: 125-126).

“Ey peygamber! Hanımlarına, kızlarına ve mü’minlerin kadınlarına söyle cilbaplarını (çarşaf, ferace ve câr gibi dış elbiselerini) üzerlerine sıkı örtünler. Bu onların tanınmalarına, tanınıp da eziyet edilmemelerine en elverişli olanıdır.”(Ahzab, 59) sözleri bu açıklamalardan bazılarıdır (Yazır, 2018: 342).

Örtünmenin amacı bedenin değerinden kaynaklanmaktadır. Çünkü örtü mahremiyette olduğu gibi başkalarının görüşüne, bakışına, bilgisine kapatılan bir alana karşılık gelir. Örtü kadın ve erkek için ayrı ayrı sorumluluk taşımaktadır. Nur Suresinin 30. ayetinde erkeklerin gözlerini haramdan sakınması örtünmenin farklı bir boyutuna karşılık gelmektedir. O halde diyebiliriz ki beden mahremiyeti korunmanın zor olacağı, karşı cinsin fark etmesine yönelik kıyafetler, hareketler, sesler, sözler, bakışlar, jestler ve mimikler anlamına gelir (Çekiç, 2019: 32-34).

Beden mahremiyeti ile örtü arasındaki ilişki bu bağlamlarda gizlenen, sakınılması gereken anlamlarını taşır.

Tesettür, “örtünmek, kuşanmak; başkaları ile kendisi arasına perde koymak, bir şeyin içinde veya arkasında gizlenmek” anlamlarını taşımaktadır (Devellioğlu, 1970: 1132).

Kelimenin kökü olan setr bu sebeple örtmek, gizlemek, perdelemek gibi anlamlara sahiptir. Örtünme sadece İslam’ın getirdiği bir hüküm olmayıp diğer

dinlerde de mevcuttur. İslamiyet'e göre Müslüman bir kişi bedenini kendisine yabancı olan kişilere karşı gizlemelidir. Tabii ki bu durum kadın için olduğu kadar erkek için de önemli hususları barındırmaktadır. Sözün mahremiyetinden bahsetmek gerekirse hadislerde de belirtildiği gibi bir başkasına ait olan özel alanın, gizli hallerin, kusurların saklı kalması gerekir. Eğer bir Müslüman bunları yaparsa kıyamet gününde Allah'ın da onun kusurlarını saklayacağı belirtilir. Bu sebeple İslamiyet'te özel hayatın ifşası hadislerle ve ayetlerle yasaklanmıştır (Duran, 2018: 43-44).

Kur'an'da beden mahremiyetini ifade eden (Nûr 24/30-31) ayetine bakacak olursak şu ifadeleri görürüz:

“Mümin erkeklere söyle, bakışlarını (haramdan) sakınsınlar, ferclerini korusunlar; bu onlar için daha nezihtir. Üstelik Allah (onların) yaptıklarından haberdardır. Mü'min kadınlara da söyle, bakışlarını (haramdan) sakınsınlar, ferclerini korusunlar; açıkta olanlar hâriç zînetlerini göstermesinler ve başörtülerini ceyblerinin üzerine iyice örtünler. Zînetlerini; kocaları, babaları, kocalarının babaları, oğulları, kocalarının oğulları, kendi kardeşleri, erkek kardeşlerinin oğulları, kız kardeşlerinin oğulları, kendi kadınları, câriyeleri, cinsel arzusu kalmamış erkek(hizmetçi)ler ve(ya)kadınların avretlerini henüz anlamayan çocuklardan başkasına göstermesinler. Ayrıca gizledikleri zînetler fark edilsin diye ayaklarını vurmasınlar (Şentürk, 2016: 105).”

Kur'an'a göre beden mahremiyetini korumak için alınması gereken önlemler ise şu şekildedir:

1. Hem kadının hem de erkeğin bakışlarını koruması.
2. İki şey arasındaki ara anlamına gelen ferici korumak.
3. Zinet(yer)lerini korumak.
4. Başörtüsünü iyice örtmek.
5. Dışörtüsü kullanmak.
6. Avret (vakit)lere uygun davranmak.
7. İffetli davranmak (Şentürk, 2016: 110-112).

Kamusal alan ve özel alanın ayrılmasıyla birlikte mekansal mahremiyet alanları da bir dizi değişime uğramıştır. Bu değişim, modern mimari tarzdaki yapılanmalar ve modern gözetim teknikleriyle birlikte daha görünür bir hale

gelmiştir. İslam'a göre ev yani meskenler mahremiyeti sağlama yeridir. Öyledir ki İslam dinine göre mahremiyetin tüm unsurlarıyla birlikte var olması mesken mahremiyetine bağlıdır. Bu sebeple de eve haram denmiş ve buraya sahibinin izni olmadan girilmesi yasaklanmıştır. Ancak modernleşmeyle birlikte haremlik-selamlık uygulamasının azalması, kitle iletişim araçlarıyla birlikte insanların bu alanları görünür kılması mekan mahremiyetinin sınırlarını daraltmıştır. (Aydın, 2016: 288-291).

Mekan mahremiyetinde gözlemlenen ilk düzenlemenin ev ortamında salonlar olduğunu söyleyebiliriz. Misafirler, içeriye kabul edildikten sonra izin verilmediği müddetçe salonun dışına çıkmazlar, beden izni verilen mekanların dışında dolaşamazlar. Bu durum evin mahremiyet alanı olarak nasıl anlamlandırıldığını ortaya koymaktadır. Ebeveyn odaları ve çocuk odaları da mekansal mahremiyete dair başka bir düzenlemeleri ifade eder. Hz. Peygamber tarafından bazı hadislerde çocukların belli bir yaş aralığında yataklarının ve odalarının ayrılması tavsiyesi, mahremiyetin mekansal düzenlemelerini ifade etmektedir (Tekin, 2022: 160).

Evin mahrem olma durumu, beden mahremiyetinin bu alanda rahatça korunabilmesinden kaynaklıdır. Bu anlamda beden mahremiyeti ve mekan mahremiyeti bir bütün olarak birbirini tamamlamaktadır.

Mahremiyet anlayışının en yoğun olarak temsil edildiği mimari yapı olan ev, harem-selamlık ayrımında önemli bir konumdadır. Evin konumuna baktığımızda genellikle alt katlarda servis mekanları, üst katlarda ise yaşama mekanları yer almaktadır. Bu durumun en temel nedenini ise dışarıdan gelenlerin ilk gördükleri yer olan alt katlarda genelde çalışanların yer almasından kaynaklanmaktadır. Aynı zamanda mekan mahremiyeti olarak camiler de kadın ve erkeklerin birbirlerine olan mahremiyet şekillerinde önemli bir yeri teşkil eder. İki cinsin de namaz kılacağı yerlerde mekanın bölme ile ayrılması, abdest alma ve ibadet yerlerinin ayrı katlarda olması, mekan mahremiyetini yansıtmaktadır. Benzer bir biçimde kapıların ve pencerelerin hangi yöne açılacağı da mekan mahremiyeti konusunda belirleyici özelliklerden birisidir (Özkurt, 2016: 334-339).

Kuran'da Nur Suresi 27-28. ayetlerinde belirtilen “Ey iman edenler! Kendi evlerinizden başka evlere, sahiplerinizden izin alıp selam vermeden girmeyiniz.” “Eğer orada bir kimse bulamazsanız, size izin verilmedikçe içeri girmeyin. Eğer size

dönün derlerse, hemen dönün.” (Yazır, 2018: 285). İfadeleri mekan mahremiyeti ile ilgili uyulması gereken kuralları ifade etmektedir.

Modernleşmeyle birlikte değişen algılar, mekan mahremiyetinin de değişimini sağlamıştır. Pencere ve mutfak tasarımlarının değişmesi, haremlik- selamlık uygulaması, perde kapama gibi durumların azalması özellikle kadının mahremiyetini olumsuz etkilemiştir. Mekan mahremiyetine ilişkilerin algıların bu denli değişiminde kitle iletişim araçları, televizyon programları, sosyal medya gibi öğelerin etkin olduğunu söyleyebiliriz. İslam dininde ev Aydın’a göre; fitri olan mahremiyeti sağlama yeridir, sığınmadır, korunmadır, gizlenmedir; ev, dışarıya göre harem; ev hayatı ise mahremdir. Çünkü mesken, kişinin aklında ve kalbindeki mahremiyet duygusunun ya da algısının öğrenildiği ilk alandır (Aydın, 2015: 288- 292).

Özel alanın kamusal görünürlükten uzaklaşması manevi değerleri camla ve taşla örülü bir alana bırakmasına neden olmuştur. Bu türde bir iç ve dış ayrımı ise merhamet, acı, ahlak değeri gibi bazı duyguların mekan üzerinden somutlaşmasını sağlamıştır. Böylece mekan mahremiyeti belirli sınırlara havale edilirken bir yandan somutlaşmış diğer yandan ise içeride aranması gereken yeni bir mahremiyet algısı doğmuştur (Şahin, 2016: 538).

Bu yeni düzenleme ise mahrem kılmayı değil, ifşa etme ve açığa çıkarma üzerine odaklanmaktadır (Tekin, 2022: 161).

3.9.2. Söylem Mahremiyeti

Sır, kişilerin gizli kalmasına özen gösterdiği, herkes tarafından bilinmeyen husuları ifade etmektedir. Sır saklamak veya sır alanı oluşturmak bu anlamda insana mahsus bir duruma karşılık gelir. Din ve hukuk dilinde bu alan mahremiyet kavramı ile ilişkilendirilmektedir. İslam dini sırra ve sır saklamaya büyük önem vermiş sırrın ifasını ise ihanete eşdeğer görmüştür (Kahraman, 2022: 483).

Söz, taşıdığı bilgiler sebebiyle birçok mahrem yönü içerisinde barındırmaktadır. Bu sebeple mahremiyete ilişkin konuların dile getirilmemesi yahut dile getirildiği takdirde dikkatli olunması gerekmektedir. Mahrem hayatın yabancılara sunulmaması sözün içeriği bakımında İslamiyet’te önemlidir. Benzer şekilde başkası hakkında kullanılan sözler de mahremiyet ihlaline girmektedir. Bir başkasının sırrının ifşa edilmesi, bireyin aksine ve onun aleyhine üçüncü bir kişiye konuşma küfür veya iftira olarak sıralanabilmektedir. Beden mahremiyeti her ne

kadar bedeninin örtülmesi gerektiğine vurgu yapsa da bir kişi başka bir kişinin bedenini üçüncü şahıslara anlatmamalıdır. Çünkü İslamiyet'te başkası aleyhine mahremiyetini araştırmak, bir başkası aleyhinde konuşmak kardeşinin ölü etini yemek gibi kötü bir eylemle bir tutulmuştur. Benzer bir şekilde başka insanların dedikodusunu yapmak, onu çekiştirmek ve kınamak da İslamiyet'te hoş karşılanmayan ve kişilerin mahremiyetine zarar veren durumlardan görülmüştür. Ayrıca kişinin kendisi hakkındaki sözleri de mahrem olmayan durumların içerisinde değerlendirilmektedir (Duran, 2016: 152-154).

Genel anlamda İslamiyet sözün mahremiyeti noktasında sır ve sır saklamaya büyük önem vermekte ve bunu ahlaki bir eylem olarak görmektedir. Çünkü sır emanettir. (İsrâ, 17: 34) “Verdiğiniz sözü ve yaptığınız anlaşmayı yerine getirin. Çünkü verilen söz, sorumluluğu gerektirir.” suresinde belirtildiği gibi sır korunmakla yükümlü bir hadise olarak görülür (Kahraman, 2016: 42).

Bu sebeple islam dini mahremiyet alanının korunması için tecessüs yasağı ilkesini getirmiştir. Bu ilke özel durumların ve mahremiyetin araştırılmamasını, öğrenilmişse de ifşa edilmemesini gerektirmektedir (Kahraman, 2022: 486). Ayrıca Hucurat suresi on ikinci ayette “Kusurda araştırmayın.” ifadesi de tecessüs ilkesine karşılık gelmektedir (Yazır, 2018: 415).

İslam hukukunda sırların saklanması Müslümanın ayıplarının araştırılmamasıyla ilintili olup bu hak ise mahremiyet hakkı olarak belirlenmiştir. Hadis de belirtildiği gibi “Müslümanlara eziyet etmeyiniz ve onların gizli taraflarını araştırmayınız! Allah Müslüman kardeşinin gizli tarafını araştıranın gizli tarafını araştırır. Ve Allah, kimin gizli tarafını araştırırsa, evinin içinde bile olsa onu herkese karşı mahcup eder.” (Ebû Davud, Edeb: 35) şeklinde belirtilmiştir (Pekdemir, 2016: 135).

O halde diyebiliriz ki mahremiyetle ilgili dini hükümler genel olarak şu üç başlık altında sınıflandırılır:

1. Nikâhı düşmeyen, evlenilmesi İslam açısından haram ve yasak olan yakın akrabalar.
2. Gizli sırlara vakıf olma ve başkalarına söylememe.
3. Herkese açılmayan ve söylenmeyen haller (Erdem, 2016: 55).

Emanet bilincine aykırı olduğu için yasaklanan gıybet, dedikodu gibi davranışlar insanları birbirine düşürmek, yalanın yayılması ve güvenin azalmasına sebep olacağı için yasaklanmıştır. Bu yüzden söylem mahremiyeti İslamda önemsenmiştir ve gıybet haram kılınmıştır (Martı, 2022: 465).

3.9.3. İslâmiyet ve Değişen Mahremiyet Tasavvurları

Tokarev'e göre, ikinci dünya savaşından sonra üçüncü dünya ülkelerinde gerçekleşen demokratik ilerici hareket Müslüman geleneklerinin radikal değişikliklere uğramasına yol açmıştır (Tokarev, 2006: 591).

Modernleşmenin asıl etkisi ise yaşam tarzında, cinsiyet kimliklerinde, kültürel düzeyde ve kendini tanımlama biçimlerinde manevi olarak kendisini göstermektedir. Foucault'un da belirttiği gibi modernliğin varlığı en mahrem tecrübeleri, arzuları alenen itiraf etme dürtüsüne dayanmaktadır. Hâlbuki kökleri dinsel adetlere ve özelde mahremiyet ilişkilerine dayanan bu tutumların artık kolektif bir şekilde değil bireysel vicdanın bir sorunu olarak görülmektedir. Batı'da modernite varsayımını bu şekilde gerçekleştirirken İslam'da bu gerçeklik kendini Allah'a teslim etmek ve hayatı boyunca rehberin cemaat olmasına izin vermek anlamlarına gelmektedir. Göle'ye (2017: 115-125) göre; bu noktada İslami kimlik söylemde Batı modernliğini sürekli eleştirse de bireysel davranış noktalarında ve pratik düzeyde aralarında her geçen gün daha da derinleşen bir etkileşime neden olmaktadır.

On dokuzuncu yüzyıl Jeremy Bentham'ın panaptikon tanımında belirttiği gibi gözetleme ve denetleme düşüncesi ve modernleşmenin getirdiği teknik gelişmelerle birlikte mahremiyetin ölümü de ilan edilmiştir. Modernitenin getirdiği bireycilik anlayışı toplumlar tarafından benimsenmiştir. Böylece ilk olarak geleneksel aile çekirdek aileye evrilmiş, evlerde bireysel odalar inşa edilmiş, kamusal alanlarda kadın ve erkeğin faaliyetleri artmıştır. İnternet ve sosyal medya bu dönüşüme önemli şekilde tesir etmiştir. Bu platformlar sayesinde kişisel bilgiler ve mahrem kapsamına giren her şey bireyin kendi iradesiyle açık hale gelmiştir. Mahrem konusu içerisinde olan ve gizlilik esaslı olan şeyler şeffaflık, sınırsızlık ve söylem mahremiyetinde gizli kalan şeylerse ifşa olarak açığa çıkmıştır (Hacıbekiroğlu, 2019: 150- 152).

Mahremiyetin beden üzerindeki dönüşümü öncelikle kadının kamusal alanda görünür bir hale gelmesiyle radikal olarak dönüşüme uğramıştır. Bu görünme durumu ise mahrem alanının sınırları dışına çıkmasıyla yeniden şekillenmiştir.

Barbarosoğlu, modern dünyada özellikle ise postmodern anlayışta kimliğin ya da var olma şeklinin “görünme” üzerine kurulu olduğundan bahsetmektedir. Geleneksel din anlayışında kişi cemaatin içerisinde doğduğundan kendisini tanımla ihtiyacını çok fazla sorgulamazken modern dönemde bu anlayış kendini tanıma ve inşa etme konumuna dönüşmüştür (Barbarosoğlu, 2016: 15-20).

Beden mahremiyeti alanı daha çok kadın üzerinden okunduğu için kadının mahrem çemberinin açılması yani İslam’ın getirdiği yaşam şeklinin Batılı değerlerin etkisi altına kalması Türkiye adına Kemalist ideoloji ve reformlar sayesinde devlet eliyle gerçekleştirilmiştir (Göle, 2016: 100).

Göle, bu karma yaşamı modern mahrem olarak şöyle tanımlamaktadır:

Genç Müslüman aydınlar bir yandan İslam’ın farklılığından hareketle modernizmi sınarken, diğer yandan da modernlikten hareketle İslami kültürü yorumlamakta ve yeni bir dil konuşmaktadırlar. Modern insanı esir alan güncellik yerine tasavvufu hatırlatarak, teşhircilik karşısında mahremiyeti koruyarak, arzular ve tutkularla tanımlanan birey yerine nefis’e öncelik vererek, dünyeviliği aşkınlıkla çoğaltarak, akıl yerine gönlü konuşurarak, kalp gözünü açarak, yeni bir insan, zaman ve medeniyet kapısını açmaya çalışmaktadırlar. “Modern mahrem” bunu simgelemektedir (Göle, 2017: 13).

Modern insan, modern kimliğin çıkmazlarında belirttiğimiz gibi geçmiş değerlerinden kopmuş ve kopuşla birlikte yeni varoluşunu şekillendirmeye çalışmıştır. İslam düşüncesi böylece modernlik, laiklik, teknolojik devrim, gibi kavramlardan etkilenmiştir. Bu değişim ise İslam’ın inanç esaslarında olmasa da onları yaşayış biçiminde değişiklikler meydana getirmiştir. İslami düşünce korunmuş ancak içeriği seküler, laik ve modern olarak biçimlenmekten kurtulamamıştır (Akyüz, 2016: 190- 191).

O halde beden mahremiyetinin değişimini genel olarak iki maddede belirtebiliriz:

1. Mahremiyet, sınırsız özgürlük anlayışının etkisiyle “beden benim mülkümdür istediğim gibi davranırım” söylemleriyle popülerlik kazanmıştır.

Hâlbuki İslam dininde beden inanlar için bir emanet niteliğindedir. Bedenin emaneti asıl sahibi olan yaratıcıya bağlıdır. Bu durumda emanet alan kişi bedenini asıl sahibin isteği doğrultuda korumalıdır.

2. Beden sergilenebiliyorsa bakabilme özgürlüğü vardır.

Fakat bu algı da İslamiyet’teki “Mümin erkeklere söyle, bakışlarını (haramdan) sakınsınlar” (Nur, 24: 30) ayetiyle çelişmektedir. Çünkü burada bir teşhir olsa bile

beden mahremiyetinin ihlal edilmemesi gerektiğine vurgu yapılmaktadır (Pekdemir, 2016: 134-135).

Söylem mahremiyetinde ise artık söz, çözümleyici ve sınıflandırıcı bir söylemden ziyade yaşanan şeyleri estetize eden bir söylem şekline dönüşmüştür. Bunun en temel nedeni ise özgürleşmiş bireyin yapıp ettiklerinin estetik şekilde görünmesinden kaynaklanmaktadır. Artık önemli olan yapılan, yaşanan veya hissedilenler değil onları söyleme nasıl döküldüğüdür. Gürbilek'e göre ilginç olan ise, itiraf ya da günah çıkarmaya yabancı bir toplum olan Türkiye'nin bu mekanizmalara karşı bu kadar açık ve dirençsiz olmasıdır. Bu durum, beden mahremiyetinden sonra en keskin değişimin söylem mahremiyeti üzerinden gerçekleşebileceğini göstermektedir (Gürbilek, 2001: 45).

4. SONUÇ

Nitel araştırmaya bağlı kalınarak Fenomenolojik bir yaklaşımla ele alınan bu çalışmada mahremiyet kavramı dinler bağlamında ele alınmış ardından modern süreçlerle birlikte mahremiyetin değişimi ve dönüşümü tartışılmıştır. Bu bağlamda önceki bölümlerde dini mahremiyet ve modern süreçlerde mahremiyet ayırımına yer verilmiş ardından mahremiyetin değişen tasavvurlarına değinilmiştir.

Din ve toplum, karşılıklı olarak birbirini değiştiren, dönüştüren karmaşık bir ilişkiye karşılık gelmektedir. Modernitenin içerisinde barındırdığı birey, tercih, tecrübe, sekülerleşme gibi kavramlar rasyonel bir alana karşılık geldiği için modernite ile birlikte dinin kurumsal etkisi azalmış ve bu etki beraberinde din-toplum, din-birey etkisinin de azalmasına sebebiyet vermiştir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken bir husus vardır ki o da modernleşme, dönüştürücü etkisini dinin teolojik temelleri üzerinden değil dindarlık üzerinden gerçekleştirmiştir.

Mahremiyet kavramı da din, birey ve toplum arasındaki ilişki türünü, tarzını ve etkinliğinin gündeme geldiği her platformda açık ya da örtülü bir şekilde varlık göstermiştir. Her din, kendi zamanına ve yapısına göre mahremiyet tanımı ve sınırlarını belirlemiştir. Kutsal kitaplarda ise bu sınırlamalara sıkça yer verilmiş ve dindar insanların bu hususlara dikkat etmesi istenilmiştir. Toplumsal değişimin önemli bir etmeni olan dinin, birey ve toplumdaki etkisinin değişmesiyle birlikte dini bir kavram olan mahremiyetin toplumdaki yeri de değişmiştir. Böylece mahremiyet ve mahremiyetin sınırları yeni koşulların gereklerine göre yeniden tanımlanmıştır.

Dinler sayesinde sınırları net olarak çizilen mahremiyet kavramı, modernleşme sürecinde gündelik yaşamda köklü bazı değişim ve dönüşümlere maruz kalmıştır. Modernitenin gündelik hayattaki insan ilişkileri geleneksel toplumdan farklılaşmış ve bu farklılık varlık-bilgi-değer anlamındaciddi farklılaşmalar meydana getirmiş ve yeni düzende yeni anlamlar ve meşruiyet kaynakları inşa edilmiştir.

Bu ilişkide belirgin olan değiştirici ve dönüştürücü etki “birey” ve “tercih” kavramlarına yüklenen anlam ve bireyin kendisi dışında kalanlarla olan ilişkilerinin bunun üzerinden tanımlanmasıyla sağlanmıştır. Devamında özel alanın kamusal alana dahil olmasıyla birlikte bu değişim hızlanmıştır. Mahremiyetin modernite ile birlikte özel alana değil kamusal alanla iç içe girmesi onun toplumla temas noktalarını ve ilişki ya da dışavurum tarzını değiştirmiştir. Olgunun maneviyat ile

olan yönünde ise sübjektif din ve objektif din olarak kavramsallaştırılan bir durum ortaya çıkmıştır. Değişimin dindarlık üzerindeki sonucunu açıklayan bu iki tanım, dinin objektif din alanından çıkararak sübjektif din alanına geçtiğinin bir ifadesi olarak kullanılır olmuştur.

Benzer bir şekilde “dinsel bireycilik” kavramı da genel olarak dinin özel olarak da mahremiyetin dönüşümünde belirleyici bir ifade olarak karşımıza çıkmaktadır. Son olarak teknolojik gelişimin hızlanması ise seküler bir yaşam biçimi sonucu mahremiyetin tanım, içerik ve dışavurum açısından ciddi değişimlere uğradığını belirtmek gerekir.

Mahremiyet tanımında önemli olan iki husustan biri “beden/mekan mahremiyeti” diğeri ise “söylem mahremiyeti”dir. Beden mahremiyeti, beden özgürlüğünün sınırlarına karşılık gelirken mekan mahremiyeti ise beden mahremiyetiyle bağlantılı olarak insanın özel hayatına sınırlar koyan ve imkanlar tanıyan bir alana karşılık gelir. Söylem mahremiyeti ise sözün sınırlarına işaret etmektedir. Bu sınırlar elbette insanlık tarihi kadar eski bir geleneğe dayanmaktadır. Ancak sistematik olarak bu sınırların varlığı dinlerle ve kutsal kitaplarla birlikte kesinleşmiştir. Her ne kadar kutsal metinlerin kendi aralarında önemli bazı farklılıkları bulunsa da tezde belirtildiği üzere mahremiyete ilişkin birçok ortak nokta yer almaktadır.

Fakat bahsettiğimiz gibi özellikle modernleşme ile başlayan süreçlerde gerçekleşen anlam kaybı ve değişen toplumsal ilişkiler mahremiyetin sınırlarını değiştirmiştir. Bu değişim, ortak bir takım yönleri bulunmakla birlikte Yahudilik, Hristiyanlık ve İslamiyet müntesibleri açısından farklı şekillerde tezahür etmiştir. Ancak İslam, belirleyici kesin kurallar mahremiyet çerçevesinin çizilmesi noktasında hala dini bir referans olma özelliği taşıırken diğer dinlerin büyük ölçüde siyasi ve toplumsal çözümlere maruz kaldığını ifade edebiliriz.

Tarihsel öncelik sıralamasına dikkat ederek Yahudiliğe baktığımızda mahremiyetin modern dönüşümünün diğer dinlerde olduğu gibi bu dinde de kadın üzerinden gerçekleşmiş olduğu açık bir şekilde görülmektedir. Sinagoglarda örtülü olma durumu veya erkeklerle bir arada ibadet etmeme sınırları büyük oranda ortadan kalkmıştır. Ayrıca birçok reformcu Yahudi birliği ortaya çıkmış ve bu birlikler Talmud yasalarının yeniden yorumlanmasını sağlamışlardır.

Hristiyanlığın günümüze kadar değişimine baktığımızda ise en büyük değişimin söylem mahremiyetinde gerçekleştiğini belirtebiliriz. Geleneksel dönemde ilahi olarak kabul gören ve kutsanan itiraf kültürü, modernlik ile birlikte “kurbanlaşmacı söyleme” dönüşmüştür. Bu söylem modernitenin görünürlük üzerine yaptığı dönüştürücü etkiyle doğrudan alakalıdır. Mahrem olanların itirafı artık açık olma, şeffaf olma anlamlarına gelerek bireyi toplumun gözünde görünür kılmaktadır. Bu sayede modern özne, istediği durumlarda kendi mahremiyetini paylaşarak diğer özneler üzerinde kendisine bir imaj oluşturabilmektedir. Böylece kendisini istediği kategoriye ve imaja yerleştirebilmektedir. Netice itibariyle Hristiyanlıktaki mahremiyet, öznenin aktif durumuyla birlikte büyük ölçüde değişime uğramıştır.

Diğer bütün değişim parametrelerinde olduğu gibi Hristiyanlıkta da kadın bedeni üzerinden anlama ve uygulamaya dair bir dizi değişim meydana gelmiştir. Kadının kamusal alanda ve sosyal alandaki görünürlüğünün artışı, beden mahremiyeti üzerindeki değişimleri tanım, içerik ve dışavurum açısından önemli ölçüde etkilemiştir. Benzer bir şekilde Yahudilikte olduğu gibi farklı mezheplerin ortaya çıkışı bilhassa Protestanlığın varlığı, dini bir kavram olan mahremiyeti modern alanda da gerekli hallerde başvurulmuş bir dinsel meşruiyet zeminini temin etmiştir.

Müslümanlar açısından mahremiyet konusunda en büyük değişimin beden mahremiyeti üzerinden gerçekleştiğini söylemek mümkündür. Bu durum, diğer tüm yaklaşımlarda olduğu gibi yine kadın bedeni üzerinden gerçekleşmektedir. Özellikle kamusal alanda yer alan başörtülü kadınların sınırları beden mahremiyeti noktasında daha çok tartışılmakta olduğuna şahit olmaktayız. Diğer taraftan, Foucault'nun üzerinde durduğu gibi itiraf kültürü farklı boyut ve içerikte de olsa müslümanlar açısından da söz konusu olabilmektedir. Mahrem olanın gizli-saklı ve özel olması gerektiği inancı modernitenin açık öznesine karşı yenik düşmüştür. Kendini açığa çıkarmama davranışı itiraflarla birlikte özel alanını dışavurarak dışadönük bir kimlik inşasına aracılık etmiştir.

Modern toplumda mahremiyet, bir tür tüketim nesnesine dönüşmüş ya da ona aracılık eder hale gelmiştir. Gündelik hayatın her türlü görselleştirilmiş hali, yeni inşa edilen kimlik çerçevesini dini alandan çıkarıp mahremiyetin her alanını sahne önüne koymuştur.

Sosyal medya üzerinden yapılan itiraflar, kadim bilgilerle anlatılmaması, başkasının bilgisine sunulmaması gereken sır ve özel olanları yabancının gözetimine açmaktadır. İtiraflarla birlikte yeni bir benlik ve yeni bir kimlik yaratılmak istenmektedir. Modern dönemde mahremiyetin içeriği benliğin sunumunda en önemli nesne haline gelmektedir.

KAYNAKÇA

- Ağçoban, S. (2020). İslam' da Bireyselleşmenin Teorisini Yazmak Ne Kadar Mümkün? *Rumeli İslam Araştırma Dergisi*(5), 132-146.
- Akalın, Ş. H. (2011). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik LÜGAT Eski ve Yeni Harflerle*(TDK). Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları.
- Akyüz, Y. (2016). Batı Toplumunda Mahremiyet Algısının Oluşumu, Değişimi ve Etkisi. *Din, Gelenek ve Ahlak Bağlamında Mahremiyet Alguları Sempozyumu Cilt 2* (s. 175-193). Ordu: Ordu İlahiyat Vakfı Yayınları.
- Albayrak, Ş. (2022). Mahremiyet ve Düşündürdükleri. *Tüm Yönleriyle Mahremiyet* (s. 8-15). içinde Ankara: T.C. Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı.
- Altaytaş, M. (2016). 2016. *Din, Gelenek ve Ahlak Bağlamında Mahremiyet Alguları Sempozyumu Cilt 1* (s. 375-393). Samsun: Ordu İlahiyat Vakfı Yayınları.
- Arslan, M. (2018). Gündelik Hayatta Din. *Din Sosyolojisi* (s. 307-322). içinde Ankara: Grafiker Yayınları.
- Arslantürk, Z. (2018). Din Sosyolojisinin Konusu. Editörler, N. Akyüz, & İ. Çapcıoğlu içinde, *Din Sosyolojisi* (s. 11-35). Ankara: Grafiker Yayınları.
- Artuç, M. (2015). Mahremiyet Açısından Birey ve Devlet İlişkisi. *T.C. Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Tezi* . Aydın.
- Asad, T. (2020). *Sekülerliğin Biçimleri Hristiyanlık, İslamiyet ve Modernlik*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu. (2011). *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Aydın, M. (2014). *Moderniteye Dışarıdan Bakmak*. İstanbul: Açılım Kitap.
- Aydın, M. (2018). *Ana Hatlarıyla Dinler Tarihi*. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Aydın, N. (2015). Hadislerde Mesken Mahremiyetini Tehdit Eden Unsurlara Karşı Alınan Önlemler. *EKEV Akademi Dergisi*(63), 287- 314.
- Aydın, N. (2016). Hz. Peygamberin Sünnetinde Mesken Mahremiyetinin Korunmasına Yönelik Esaslar. *Din, Gelenek ve Ahlak Bağlamında Mahremiyet Alguları Sempozyumu, 2*, s. 287-319.
- Aydınalp, H. (2019). Yerel Bir Dünyevileşme Kavramı: Özerk Dünyevileşmeler. M. A. Kirman, & V. Ertit (Dü) içinde, *Sekülerleşme Tartışmaları* (s. 153-195). Ankara: Kadim Yayınları.
- Barbarosoğlu, F. (2016). *Şov ve Mahrem*. İstanbul: Profil Yayıncılık.
- Barbarosoğlu, F. (2018). *İmaj ve Takva*. İstanbul: Profil Kitap.

- Barkuş, F., & Koç, M. (2019). Dijital Mahremiyet Kavramı ve İlgili Çalışmalar Üzerine Bir Derleme. *Bilim, Eğitim, Sanat ve Teknoloji Dergisi (BEST Dergi)*, 3(1), 35-44.
- Baudrillard, J. (2019). *Tüketim Toplumu*. (N. Tural, & F. Keskin, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (2019). *Akışkan Aşk*. (I. Ergüden, Çev.) İstanbul: Alfa Yayınları.
- Bauman, Z., & Lyon, D. (2020). *Akışkan Gözetim*. (E. Yılmaz, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bell, D. (2014). 21. Yüzyılda Dinin Geleceği Kutsalın Dönüşü. A. Köse içinde, *Kutsalın Dönüşü* (s. 229-242). İstanbul: Timaş Yayınları.
- Berger, P. (2002). Dini ve Toplumsal Kurumların Değişimi. A. Çiftçi, R. J. Wuthnow, & P. L. Berger içinde, *Din ve Modernlik -Toplum Bilim Yazıları I -* (s. 121-173). Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Berger, P. L. (2011). *Kutsal Şemsiye*. (A. Coşkun, Çev.) İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Berger, P. L., & Luckmann, T. (2016). *Modernite, Çoğulculuk ve Anlam Krizi Modern İnsanın Yönelimi*. (M. D. Dereli, Çev.) Ankara: Heretik Yayınları.
- Berktaş, F. (2012). *Dünyayı Bugünde Sevmek HANNAH ARENDT'İN POLİTİKA ANLAYIŞI*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Bodur, H. E. (2018). Küreselleşme ve Din. N. Akyüz, & İ. Çapcıoğlu (Dü) içinde, *Din Sosyolojisi* (s. 211-219). Ankara: Grafiker Yayınları.
- Bodur, H. E., & Çapcıoğlu, İ. (2018). Sosyolojik Teori ve Din. N. Akyüz, & İ. Çapcıoğlu (Dü) içinde, *Din Sosyolojisi* (s. 109-147). Ankara: Grafiker Yayınları.
- Bruckner, P. (2006). *Masumiyetin Ayartıcılığı*. İstanbul : Ayrıntı Yayınları.
- Budak, H. (2016). Yeni Çağ Yeni Medya ve Mahremiyetin Yeni Sınırları . *T.C. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı Doktora Tezi* . Konya.
- Cevizci, A. (1999). *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Coşkun, A. (2005). Toplumsal Düşünce Tarihinde Din Sorunu Din Sosyolojisi ve Antropolojisine Giriş. *Din, Toplum ve Kültür* (A. Coşkun, Çev., s. 7-21). içinde İstanbul: İz Yayıncılık.
- Coşkun, A. (2018). Geleneksel Toplum ve Din. N. Akyüz, & İ. Çapcıoğlu (Dü) içinde, *Din Sosyolojisi* (s. 171-180). Ankara: Grafiker Yayınları.
- Çağan, K. (2019). *Postmodernizm ve Mahremiyetin Dönüşümü*. Ankara: Pruva Yayınları.
- Çekiç, S. (2019). İslam Hukukunda Mahremiyet ve Sosyal Medya. *Yüksek Lisans Tezi*. T.C. Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı.

- Çiftçi, A. (2011). *Din Sosyolojisi ve Yöntem Toplum Bilim Yazıları II*. Ankara: Özkan Matbaacılık İvedik .
- Daştan, İ. Ş. (2016). *Dünya Dinlerinden YAHUDİLİK*. İstanbul: Festival Yayınları.
- Davutoğlu, A. (2000). Bunalımdan Dönüşüme Batı Medeniyeti ve Hristiyanlık. *Divan*.
- Demirezen, İ. (2022). Tüketim Toplumlarında Mahremiyetin Çöküşü. *Tüm Yönleriyle Mahremiyet* (s. 107-126). içinde Ankara: T.C. Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı.
- Devellioğlu, F. (1970). *Osmanlıca- Türkçe Ansiklopedik Lügat*. Ankara: Balkan Cilt Atölyesi.
- Devellioğlu, F. (2012). *Osmanlıca- Türkçe Ansiklopedik Lügat Eski ve Yeni Harflerle*. Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları.
- Dobbelaere, K. (2014). Sekülerleşmenin Üç Yüzü: Toplumsal, Kurumsal ve Bireysel Sekülerleşme. A. Köse içinde, *21. Yüzyılda Dinin Geleceği Kutsalın Döüşü* (s. 258-277). İstanbul: Timaş Yayınları.
- Duran, B. N. (2016). Sesin ve Sözüün Mahremiyeti. *Din, Gelenek ve Ahlak Bağlamında Mahremiyet Alguları Sempozyumu Cilt 2* (s. 145-156). Samsun: Ordu İlahiyat Vakfı Yayınları.
- Duran, H. E. (2018). Değerler Eğitimi Bağlamında Mahremiyet Eğitimi. *T.C. Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Yüksek Lisans Tezi*. Samsun.
- Düzgüner, S. (2022). Mahremiyetin Tanımı, Sınıflandırılması ve Boyutları. *Tüm Yönleriyle Mahremiyet* (s. 19-36). içinde Ankara: T.C. Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı.
- Engin, K. Y. (2014). *Yehud ve Nasara Vahyin Geçmiş Varisleri*. İstanbul: İşaret Yayınları.
- Erbaş, A. (2013). Hristiyanlık. A. Erbaş (Dü.) içinde, *Yaşayan Dünya Dinleri* (s. 180-234). Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayını.
- Erdem, H. (2016). Mahremiyet, İffet ve Hayâ İlişkisi. *Din, Gelenek ve Ahlak Bağlamında Mahremiyet Alguları Sempozyumu Cilt 1* (s. 53-66). Samsun: Ordu İlahiyat Vakfı Yayınları.
- Eyüpoğlu, O., & Batuk, C. (2015). Özsel ve İşlevsel Din Tanımları Bağlamında Assisili Francis Mistisizmi ve Protestan Ahlakının Mukayesesi. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*(38), 95-122.
- Fettahoğlu, S. (2016). Mahrem, Nâ-Mahrem, İffet ve Namus Kavramlarının Din, Gelenek ve Ahlak Bağlamında Semantiği ve Kuran' da Kullanılış Biçimleri. *Din, Gelenek ve Ahlak Bağlamında Mahremiyet Alguları Sempozyumu Cilt 1* (s. 101-115). Samsun: Ordu İlahiyat Vakfı Yayınları.
- Foucault, M. (2007). *Cinselliğin Tarihi*. (H. U. Tanrıöver, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2019). *Kendini Bilmek*. (L. H. Martin, H. Gutman, & P. H. Hutton, Dü) İstanbul: Profil Kitap.

- Furseth, I., & Repstad, P. (2020). *Din Sosyolojisine Giriş: Klasik ve Çağdaş Kuramlar*. (İ. Çapcıoğlu, & H. Aydınalp, Çev.) Ankara: Atıf Yayınları.
- Giddens, A. (2014). *Mahremiyetin Dönüşümü Modern Toplumlarda Cinsellik, Aşk ve Erotizm*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Giddens, A. (2018). *Modernliğin Sonuçları*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Giddens, A. (2019). *Modernite ve Bireysel-Kimlik*. İstanbul: Say Yayınları.
- Göle, N. (2016). *Modern Mahrem Medeniyet ve Örtünme*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Göle, N. (2017). *Melez Desenler*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Gültekin, A. (2016). Mahremiyet Algımızı Etkileyen Dini Metinler ve Kadın Açısından Mahremiyetin Mahrumiyete Dönüşmesinin Sebepleri. *Din, Gelenek ve Ahlak Bağlamında Mahremiyet Alguları Sempozyumu Cilt 2* (s. 213-247). Samsun: Ordu İlahiyat Vakfı Yayınları.
- Günay, Ü. (2011). *Din Sosyolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Günaydın, F. (2016). Yerli Dizilerin Sunduğu Mahremiyet Algısı Üzerine Sosyolojik Bir İnceleme. *Din, Gelenek ve Ahlak Bağlamında Mahremiyet Alguları Sempozyumu* (s. 545-574). Samsun: Ordu İlahiyat Vakfı Yayınları.
- Güneş, S. (2001). *Medya ve Kültür Sessiz Yağınların Kültürel İntiharı*. Ankara: Vadi Yayınları.
- Güngör, M. (2019). Yahudilikte Özel Bir Sınıf: Yahudi Din Adamları Kohenler. *Oksident Yahudilik, Hristiyanlık ve Batı Araştırmaları Dergisi*, 1(2), 193-218.
- Gürbilek, N. (2001). *Vitrinde Yaşamak*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Gürkan, S. L. (2018). *Yahudilik*. Ankara: İSAM Yayınları.
- Hacıbekiroğlu, M. (2019). Sosyal Medya Kullanımına Bağlı Değişen Mahremiyet Algısı ve Dindarlık İlişkisi. *Yüksek Lisans Tezi*. Konya: T.C. Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Psikolojisi Bilim Dalı.
- Han, B. C. (2017). *Şeffaflık Toplumu*. (H. Barışcan, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Harman, Ö. F. (2013). Yahudilik. A. Erbaş (Dü.) içinde, *Yaşayan Dünya Dinleri* (s. 128-178). Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayını.
- İlkiz, P. (2007). Mahremiyetin Paylaşılmasında Görüntü ve İktidar Meseleleri. *T.C. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İletişim Bilimleri Anabilim Dalı İletişim Bilimleri Bilim Dalı Yüksek Lisans Tezi*. İstanbul.
- İlyasoğlu, A. (2013). *Örtülü Kimlik İslamcı Kadın Kimliğinin Oluşum Öğeleri*. İstanbul: Metis Yayınları.
- İncil Müjde*. (2005). İstanbul: Zirve Yayıncılık.

- Kahraman, A. (2016). Mahremiyetin Tanımı ve Sınırı. *Din, Gelenek ve Ahlak Bağlamında Mahremiyet Alguları Sempozyumu Cilt 1* (s. 29-52). Samsun: Ordu İlahiyat Vakfı Yayınları.
- Kahraman, A. (2022). Fıkhi Perspektiften Mahremiyet. *Tüm Yönleriyle Mahremiyet* (s. 469-492). içinde Ankara: T.C. Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı.
- Kandemir, F. (2018, Aralık). Din Psikoloğunun Objektif ve Subjektif Dini Gerçeklik Alanlarına Yaklaşırken Bilimsel Objektiflik Adına Dikkat Etmesi Gereken Bazı Kriterler. *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, 343-361.
- Kaplan, C. (2019). Türkiye’de Mahremiyetin Dönüşümünün Aileye Etkileri. *T.C. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Sosyolojisi Bilim Dalı Yüksek Lisans Tezi*. İstanbul.
- Kara, Z. (2012). Günahkar Bedenlerden Referans Bedenlere: İslam'da Beden Algısı Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 12(1), 7-41.
- Karagülle, A. E. (2015, Ocak). Günümüzde Değişen Mahremiyet Algısının Sosyal Ağlar Bağlamında İncelenmesi. *T.C. İstanbul Ticaret Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Medya ve İletişim Sistemleri Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Tezi*. İstanbul.
- Karakaş, M. (2015). *Modernlik Küreselleşme ve Türkiye'nin Kimlik Evreni*. İstanbul: Küre Yayınları.
- Kirman, A. (2022). Mahremiyetin Diyalektiği: Alenileşerek Var Olmak; Modernleşme, Sekülerleşme Küreselleşme ve Mahremiyet. *Tüm Yönleriyle Mahremiyet* (s. 127-150). içinde Ankara: T.C. Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı.
- Kirman, M. A., & Demir, T. (2016). Sekülerleşme Perspektifinden Mahremiyetin Dönüşümü. *Din, Gelenek ve Ahlak Bağlamında Mahremiyet Alguları Sempozyumu*, 2, s. 487- 498. Samsun.
- Kızılabdullah, Ş. (2015). Dinlerin Birey, Aile ve Toplum Barışına Katkısı (Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam). *Doktora Tezi*. Ankara: T.C. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı.
- Kızılgöçer, M. (2016). Dindar Şahsiyetten Dinsel Bireyciliğe Değişen Dindarlık Yönelimleri Bağlamında İntihar. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 9(43), 2480-2494.
- Kodak, D. (2016). Düşünsel Modernite Ekseninde Mahremiyetin Dönüşümü: Medya Perspektifinden Kuşaklararası Farklar. İstanbul: T.C. Maltepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İletişim Bilimleri Anabilim Dalı İletişim Bilimleri Doktora Programı.
- Kongar, E. (2000). *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*. İstanbul: Remzi Kitabevi.

- Kur'an-ı Kerim* . (tarih yok). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.
- Kurt, A. (2012). *Din Sosyolojisi*. İstanbul: Sentez Yayıncılık.
- Lefebvre, H. (1995). *Yaşamla Söyleşi, Sosyalizm, Günlük Yaşam ve Ütopya Üstüne*. (E. Oğuz, Çev.) İstanbul: Belge Yayınları.
- Lefebvre, H. (2015). *Gündelik Hayatın Eleştirisi III*. (I. Ergüden, Çev.) İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Luckmann, T. (2016). *Görünmeyen Din Modern Toplumda Din Sorunu*. (A. Coşkun , F. Aydın, & O. Coşkun, Çev.) İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Lull, J. (2001). *Medya İletişim Kültürü*. (N. Güngör, Çev.) Ankara: Vadi Yayınları.
- Mahçupyan, E. (2015). *Bati'yi Anlamak Zihniyet, Değişim ve Kriz*. İstanbul: Profil Yayıncılık.
- Marshall, G. (1999). *Sosyoloji Sözlüğü*. (O. Akınhay, & D. Kömürcü, Çev.) Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Martı, H. (2022). Temel Dini Referanslara Göre Mahremiyet. *Tüm Yönleriyle Mahremiyet* (s. 455-467). içinde Ankara: T.C. Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı.
- Niedzwiecki, H. (2010). *Dikizleme Günlüğü*. (G. Gündüç, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Okumuş, E. (2013). Sosyolojinin Din Sorunsalı. M. Bayyığıt (Dü.) içinde, *Din Sosyolojisi* (s. 75-104). Konya: Palet Yayınları.
- Özcan, Ş. (2013). Dinlerin İnsana Verdiği Değer (Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam Örneği). *Yüksek Lisans Tezi*. Ankara: T.C. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı.
- Özkurt, K. (2016). Mahremiyet Anlayışının Mimariye Yansıması. *Din, Gelenek ve Ahlak Bağlamında Mahremiyet Alguları Sempozyumu, 1*, s. 333-348.
- Pekdemir, Ş. (2016). Mahremiyet Algısı Hak Olgusu. *Din, Gelenek ve Ahlak Bağlamında Mahremiyet Alguları Sempozyumu Cilt 1* (s. 129-139). Samsun: Ordu İlahiyat Vakfı Yayınları.
- Robertson, R. (1999). *Küreselleşme Toplum Kuramı ve Küresel Kültür*. (Ü. H. Yolsal, Çev.) Ankara: Biliim ve Sanat Yayınları.
- Sennett, R. (2002). *Karakter Aşınması*. (B. Yıldırım, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Sennett, R. (2010). *Kamusal İnsanın Çöküşü*. (S. Durak, & A. Yılmaz, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Sezen, Y. (2013). *Sosyoloji Açısından Din* . İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Slattery, M. (2018). *Sosyolojide Temel Fikirler*. (Ü. Tatlıcan, & G. Demiriz, Çev.) Bursa: Sentez Yayıncılık.

- Şahin, R. (2016). Gözetim ve Mahremiyet; Mahremiyetin Mekana Hapsedilmesi ve Gösteri Toplumu. *Din, Gelenek ve Ahlak Bağlamında Mahremiyet Alguları Sempozyumu*, 2, s. 517-528.
- Şeker, C. (2015). Yahudilikte Evlilik ve Cinsellik Anlayışı/ Ahlakı. *Geçmişten Geleceğe Ahlak* (s. 247-271). Erzurum: İlahiyat Yayınları.
- Şentürk, M. (2016). Kur'an'da Beden Mahremiyetini İfade Eden Temel Kavramlar. *Din, Gelenek ve Ahlak Bağlamında Mahremiyet Alguları Sempozyumu Cilt 1* (s. 101-115). Samsun: Ordu İlahiyat Vakfı Yayınları.
- Taş, K. (2018). Sosyolojik Din Tanımları. N. Akyüz , & İ. Çapcıoğlu (Dü) içinde, *Din Sosyolojisi* (s. 37-42). Ankara: Grafiker Yayınları.
- Taşpınar, İ. (2013). İslam. *Yaşayan Dünya Dinleri* (s. 236-258). içinde Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayını.
- Taylor, C. (2019). *Seküler Çağ*. (D. Körpe, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Tekin, M. (2016). Tüketim Kültürü Bağlamında Dindar Kadın Kimliğinin Dönüşümü. *Din, Gelenek ve Ahlak Bağlamında Mahremiyet Alguları Sempozyumu Cilt 1* (s. 255-266). Samsun: Ordu İlahiyat Vakfı Yayınları.
- Tekin, M. (2022). Beden ve Mahremiyet. *Tüm Yönleriyle Mahremiyet* (s. 151-170). içinde Ankara: T.C. Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı.
- Tevrat*. (2021). Ankara: Dorlion Yayınları.
- Tokarev, S. A. (2006). *Dünya Halklarının Dinler Tarihi*. (R. Aksungur, Çev.) İstanbul: Ozan Yayıncılık.
- Topcan, Ö. (2010). Yahudilik ve Hıristiyanlık Din Geleneklerinde Toplumsal Cinsiyet. *Yüksek Lisans Tezi*. Ankara: T.C. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kadın Çalışmaları Ana Bilim Dalı.
- Tourame, A. (2018). *Modernliğin Eleştirisi*. (H. U. Tanrıöver, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Tuna, K. (2011). *Batılı Bilginin Eleştirisi Üzerine*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Turan, Y. (2016). İletişim Araçlarının Mahremiyet Algısını Şekillendirmedeki Rolü. *Din, Gelenek ve Ahlak Bağlamında Mahremiyet Alguları Sempozyumu Cilt 2* (s. 11-33). Samsun: Ordu İlahiyat Yayınları Vakfı.
- Twenge, J. M. (2009). *Ben Nesli*. (E. Öztürk, Çev.) İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Ünal, M. S. (2008). Peter L. Berger'e Göre Dini Tecrübenin Günümüz Dindarı İçin Anlamı. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 8(3), 145-157.
- Ünal, M. S. (2010). Dinsel Bireycilik: Tehdit mi, Fırsat mı? *Dini Araştırmalar*, 13(37), 5-18.

- Ünal, M. S. (2018). Bireycilik ve Din. N. Akyüz, & İ. Çapcıoğlu (Dü) içinde, *Din Sosyolojisi* (s. 223-235). Ankara: Grafiker Yayınları.
- Vardi, R. (2015, Ocak- Haziran). Sanal Mahremiyet. *Toplum Bilimler Dergisi*, 9(17), 53-73.
- Vatandaş, C. (2015). *Modern Çöküş İnsanın Modern Halleri*. İstanbul: Açılım Kitap.
- Vatandaş, S. (2020). Mahremiyetin Dönüşümü ve İletişim Araçları. *Humanitas*, 8(16), 437-458.
- Vaux, R. d. (2003). *Yahudilikte Aile*. (A. Güç, Çev.) Bursa: Arasta Yayınları.
- Wallace, R. A., ve Wolf, A. (2020). Çağdaş Sosyoloji Kuramları Klasik Geleneğin Geliştirilmesi. (L. Elburuz, ve M. R. Ayas, Çev.) Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Wenzel, N. G. (2012). Postmodernizm ve Din. P. B. Clarke içinde, *Din Sosyolojisi Kuram ve Yöntem* (İ. Çapcıoğlu, Çev., s. 281-312). Ankara: İmge Kitabevi.
- Wuthnow, R. (2002). Din Sosyolojisi. *Din ve Modernlik -Toplumbilim Yazıları I-* (A. Çiftçi, Çev., s. 59-119). içinde Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Yaylagül, L. (2014). *Kitle İletişim Kuramları Egemen ve Eleştirel Yaklaşımlar*. Ankara: Dipnot Yayınları.
- Yazır, E. H. (2018). *Kuran'ı Kerimin Yüce Meali*. İstanbul: Merve Yayınları.
- Yenen, İ. (2018). Medya ve Din. *Din Sosyolojisi* (s. 379-389). içinde Ankara: Grafiker Yayınları.
- Yıldırım, E. (1999). Anthony Giddens'in Yapılanma Teorisi. *Bilgi Sosyal Bilimler Dergisi* , (1), 25-44.
- Yıldırım, M. (2016). Mekân, Ortam ve Çevre Faktörleri Bağlamında Sosyolojik Açından Mahremiyet. *Din, Gelenek ve Ahlak Bağlamında Mahremiyet Algıları Sempozyumu Cilt 2* (s. 409-433). Samsun: Ordu İlahiyat Vakfı Yayınları.
- Yılmaz, İ. (2013). Yahudilikte Dua. *Yüksek Lisans Tezi*. Sivas: T.C. Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Dinler Tarihi Bilim Dalı .
- Yörükan, T. (2012). *Sosyolojik ve Sosyal Psikolojik Görüş Açısıyla Şehir, Konut ve Mahremiyet* . Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını.
- Yüksel, M. (2003). Mahremiyet Hakkı ve Sosyo-Tarihsel Gelişimi. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 58(1), 181-213.
- Yüksel, M. (2009). Mahremiyet Hakkına ve Bireysel Özgürlüklere Felsefi Yaklaşımlar. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 64(1), 275-298.

ÖZ GEÇMİŞ

Tuğba AYAR KARAKAŞ Terme Fatih Anadolu Lisesi'ni bitirdikten sonra Sakarya Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü'nden 2016 yılında mezun oldu. 2019 yılında OMÜ LEE Sosyoloji Yüksek Lisans programına girdi.

İletişim Bilgileri

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3750-3109>