

ETNİSİTE-DİN İLİŞKİSİ: KÜRTLERDE DİNSEL BİREYCİLİK¹

Mehmet Latif ÇEVİK

ÖZ

Bireyin kimliğini kendi yaşam alanları içerisinde ürettiği ve etkileşimler yoluyla yeniden inşa ettiği iddiasının başlangıç yapıldığı bu çalışmanın amacı, dini kurum ve yapıların eleştirisine dayalı bir dinsel bireycilik örneği ortaya koymaktır. Bu amacı dindar Kürt bireyler üzerinden gerçekleştirmek; bireylerin deneyim ve düşüncelerinden ortaya çıkan “özü” açıklamak ve yorumlamak; bireylerdeki süreçsel ve düşünümsel nitelikleri, öznel anlamları ve toplumsal gerçekliğin etkileşim ve iletişimsel doğasını ön plana çıkarmak hedeflenmektedir. Bu bağlamda cevabı aranacak soru şudur: Kürtlerde dinsel bireycilikten bahsedilebilir mi ve etnik kimliğin bu noktada etkinliği var mıdır? Bu amacı ifa edecek faaliyetlerin gerçekleştirilmesi için de nitel yöntem ve fenomenolojik çözümlene tercih edilmiştir. Araştırmanın verileri de yarı yapılandırılmış soru formu yardımıyla mülakatlar yapılarak elde edilmiştir. Mülakatlar 8’i kadın olmak üzere toplamda 28 kişi ile yapılmıştır. Bu bireyler Ankara, Aydın, İzmir, Bitlis, Van ve Hakkâri şehirlerinden seçilmiştir. Elde edilen veriler temelde katılımcıların dinî kurum, yapı ve aktörlerine yönelik hem dinî hem de etnik kimliklerini ön plana çıkararak onları nasıl konumlandıkları ile ilgilidir. Veriler sonucunda çalışmanın örneklemini oluşturan bireylerde güçlü bir dinsel bireycilik yönelimi olduğu tespit edilmiştir. Dinî otoritelerin kritiğine dayanan bu bireycilik diyalektik bir görünüm sergilemektedir. Yani dinî olanın dinden hareketle konumlandırılışı söz konusu olmaktadır.

Mehmet Latif ÇEVİK,

Ar. Gör. Hakkâri Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü,
Din Sosyolojisi Anabilim Dalı,
cevik_latif13@hotmail.com,
ORCID: 0009-0003-3116-5852.

Article Type/Makale Türü:

Research Article/Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 14.03.2023

Accepted / Makale Kabul Tarihi: 30.03.2023

Published / Makale Yayın Tarihi: 31.03.2023

Doi: 10.35859/jms.2023.1265115

Değerlendirme ve İntihal/Reviewing and Plagiarism:

Bu makale iki taraflı kör hakem sistemine göre en az iki hakem tarafından değerlendirilmiştir. Makale intihal.net adlı intihal sitesinde taranmıştır. / This article has been reviewed by at least two anonym reviewers and scanned by intihal.net plagiarism website.

Citation/Atrf:

Çevik, M.L. (2023). Etnisite-Din İlişkisi: Kürtlerde Dinsel Bireycilik, The Journal of Mesopotamian Studies, 8 (3), ss. 063-092, DOI: 10.35859/jms.2023.1265115

1 Bu makale, Prof. Dr. İhsan TOKER danışmanlığında hazırlanan "Sosyo-Kültürel Bir İnşa olarak Bireyselleşen Kürt Dindarlığının İmkânı" (The Possibility of Individualized Kurdish Religiosity as a Socio-Cultural Construction)" adlı doktora tezindeki bilgilerden yararlanılarak yazılmıştır.

Bu anlamda dinin öznel ve içsel bir tasavvurunun katılımcı anlayışında mevcut olduğu hususu gözlenmiştir. Söz konusu Kürt dinsel bireycilik örneğinde etnik kimliğin önemli bir dinamik olarak işlev gördüğü tespit edilmiştir. Etnik kimliğin bu işlevselliği katılımcılar tarafından dinî otoritelerin Kürtlere, onların mağduriyetine ve Kürt meselesine yaklaşım tarzlarının, eleştirisine ve buna karşı geliştirilen tepkiselliğe dayandığı söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Etnisite, Din, Kürt Dinsel Bireyciliği, Dinsel Bireycilik

Ethnicity-Religion Relationship: Religious Individualism Among the Kurds

Abstract

The aim of this study, which begins with the claim that the individual produces his/her identity within his/her own living spaces and reconstructs it through interactions, is to present an example of religious individualism based on the critique of religious institutions and structures. The aim is to realize this aim through religious Kurdish individuals; to explain and interpret the “essence” that emerges from the experiences and thoughts of individuals; to highlight the processual and reflexive qualities, subjective meanings, and the interactional and communicative nature of social reality. The question to be answered in this context is: Can we talk about religious individualism among Kurds and does ethnic identity play a role in this? To carry out the activities that will fulfill this purpose, the qualitative method and phenomenological analysis were preferred. The data of the research were obtained through interviews with the help of a semi-structured questionnaire. Interviews were conducted with a total of 28 people, 8 of whom were women. These individuals were selected from the cities of Ankara, Aydın, İzmir, Bitlis, Van, and Hakkari. The data obtained is basically about how the participants position religious institutions, structures, and actors by emphasizing both their religious and ethnic identities. As a result of the data, it was determined that there was a strong religious individualism orientation among the individuals who made up the sample of the study. This individualism, which is based on the critique of religious authorities, exhibits a dialectical view. In other words, there is a positioning of the religious in terms of religion. In this sense, it has been observed that an essential and intrinsic conception of religion is present in the participant’s understanding. It has been determined that ethnic identity functions as an important dynamic in this example of Kurdish religious individualism. It can be said that this functionality of ethnic identity is based on the criticism of the approach of religious authorities to Kurds, their victimization, the Kurdish issue, and the reactivity developed against this.

Keywords: Sociology of Religion, Ethnicity, Religion, Kurdish Religious Individualism, Religious Individualism

Peywendîya Etnîsîte û Dînî: Takekesîya Dînî ya Kurdan

Kurte

Armanca vê vekolîna bi îdîaya ferd/kes nasnameya xwe di nava qadên jîyana xwe da diafirîne û wê bi rêka hevkarîgerbûnan/têkelîyan serejinû ava dike ve destpêkirî, destnîşankirina numûneyeke takekesîya dînî ya paldayî rexnekirina sazî û avahîyên dînî ye. Pêkînanana vê armancê li ser ferdên/kesên kurd ên dîndar, ravekirin û şîrovekirina “cewher”ê ji tecrûbe û hizrên takekesan derçûyî, destnîşankirina wesfên pêvajokî û hizrî yên di takekesan, têgehiştinên subjektîv û raçavkirina sîrûştê hevbandorî û ragehandinê ya rastîya civakî wekî armanc hatine dîyarkirin. Pirsra ku divê di vê çarçoveyê de bê bersivandin ev e: Gelo di nav Kurdan de mirov dikare behsa kesayetiya olî bike û gelo bandora nasnameya etnîkî li ser vê mijarê heye? Ji bo pêkînanana çalakîyên ku dikarin vê armancê pêk bînin jî rêbaza çawanetî û analîzkirina fenomenolojîk hatîye tercîhkirin. Daneyên vekolînê ji pêkînanana hevdtinên bi harîkarîya pîrseformên nîvsazkirî ve hatine bidestêxistin. Hevdtin 8 jê jin bi giştî bi 28 kesan ra hatîye kirin. Ev kes ji bajarên Ankara, Aydın, Îzmîr, Bidlîs, Wan û Hekarîyê hatine hilbijartin. Daneyên hatine bidestêxistin di binyat da li ser wê çendê ye ku gelo beşdar bi derpêşkirina nasnameyên xwe yên dînî û etnîkî ve çawan li sazî, avahî û aktoren xwe yên dînî dinere û wan çawan dibine. Di encama daneyan da hate tesbîtîkirin ku di kesên numûneya vekolînê pêk tînin da meyleke zêde ya takekesîya dînî heye. Ev takekesîya bi rexneya otorîteyên dînî ve piştbestî, renegekî dîyalektîk nîşan dide. Yanî tiştê ji dînî her dîsa ji dînî hereketkirinê ve tete şayesandin. Li dû vê çendê di têgehiştina beşdaran da hebûna tesewûreka subjektîv û navxweyî ya dînî hatîye dîtin. Di numûneya takekesîya dînî ya kurdî da hatîye tesbîtîkirin ku nasnameya etnîkî wekî dînamîkeke girîng kar dike. Dikare bê gotin ku bi fonksîyonbûna ev nasnameya etnîkî li ser rexne û nerazîbûna beşdaran a derbarê nêzîkbûna otorîteyên dînî a li kurdan, a li maxdûriyeta wan û a li pirsra kurdî hatîye avakirin.

Peyvên Sereke: Sosyolojiya Dînî, Etnîsîte, Dîn, Takekesîya Dînî ya Kurdî, Takekesîya Dînî

Extended Abstract

Kurdish individuals are the actors of an issue that is dynamic, reshaped, and reshaped according to different developments under the main heading of the Kurdish question, and thus repeatedly processed. For this reason, Kurds are the subject of many studies with different themes. However, it does not seem possible to come across studies in which the individual thoughts of Kurdish individuals are emphasized, their mental worlds are tried to be explored and social change is brought to the forefront. This study is designed by taking into account this problem in the aforementioned literature. Therefore, the aim of this research, which starts with the claim that the individual produces his/her identity within his/her own living spaces and rebuilds it through interactions, is to reveal an example of religious individualism based on the criticism of religious institutions and structures through religious Kurdish individuals. Again, this study aims to explain and interpret the “essence” that emerges from the experiences and thoughts of individuals; to highlight the processual and reflexive qualities, subjective meanings, and the interactional and communicative nature of social reality. After all this, the question to be answered in this study is as follows: Is it possible to talk about religious individualism among Kurds and does ethnic identity have an effect at this point?

The qualitative research method was used in the study because it allows for participant observation and semi-structured interviews, and thus allows for individual understanding in the context of ongoing daily life. This study on Kurdish religious individualism is also phenomenological in that it examines a cross-section of the interviewees' lifeworlds in detail. Therefore, exploring personal experience is an important goal for this research. Thus, the data of the study were obtained through interviews with the help of a semi-structured questionnaire. Interviews were conducted with a total of 28 people, 8 of whom were women. These individuals were selected from the cities of Ankara, Aydın, İzmir, Bitlis, Van, and Hakkari. In these interviews, it was aimed to enter the social and psychological worlds of the participants as much as possible.

The data obtained are basically related to how the participants position religious institutions, structures, and actors by emphasizing both their religious and ethnic identities. As a result of the data, it was determined that the individuals constituting the sample of the study have a strong religious individualism orientation. This individualism, which is based on the critique of religious authorities, exhibits a dialectical view. In other words, there is a positioning of the religious in terms of religion. In this sense, it has been observed that a subjective and internal conception of religion is present in the participant's understanding. It has been determined that ethnic identity functions as an important dynamic in this example of Kurdish religious individualism. It can be said that this functionality of ethnic identity is based on the participants' criticism of the approach of religious authorities to Kurds, their victimization, and the Kurdish issue, and the reactivity developed against this. This approach of the participants is expressed with the emphasis that religion has a constructive role in maintaining the ethnic cultural social structure. Therefore, from the perspective of the participants, it seems possible to interpret religion as a structure that adds continuity to ethnic identity. The significantly high correlation between ethnicity and individualism in Kurdish religious individualism is a remarkable result for Turkish society, which is defined as a society that is more prone to a collective structure. This supports the idea that at least in collectively oriented societies, there may be unique individualism. In other words, it can be said that individualism or religious individualism can develop in a manner that varies according to context. However, it is not enough to interpret the religious individualism of the religious Kurdish individual solely based on criticism and reactions. It should also be stated here that the reinterpretation of religion is related to certain processes and consciousness. In other words, while religion is maintained as an individual experience, it also forces the interlocutor to think about the meaning and nature of ethnic differences and how they should be analyzed.

Giriş

Uzun bir süredir toplumları etkilemekte olan modernleşme olgusu, içerisinde barındırdığı kentleşme, küreselleşme, sekülerleşme gibi süreçlerle yeni kültürel ve toplumsal durumlar yaratmıştır. Bu anlamda birey, temel özelliği bireyin kendisiyle bütünleştiği, varlığını az hissedebildiği ve bireyler arası farklılaşmanın çok az olduğu geleneksel toplumun cemaat yapısından; kendini keşfedip ön plana çıkarabildiği, önem ve değer kazandığı bir toplum yapısına evrilmiştir (Batur, 2020: 100). Dolayısıyla bireycilik önemli bir mesele olarak ön plana çıkmıştır.

Türkçeye çoğunlukla bireycilik olarak çevrilen “individualism” kavramının her zaman tam olarak ne anlama geldiğini belirlemek oldukça zordur (Ünal, 2011: 45). Bazı durumlarda bireycilik kavramı bencil ve tutkulu bir zihniyete ya da kendini yetiştirmiş küçük bir iş adamına atıfta bulunabilir. Yine bireycilik, birey ve toplum arasındaki ilişkiye işaret ederek bireyin özgürlüğünün toplumun baskılarına karşı korunması anlamında da iş görür. Bunun daha ötesinde bireycilik, bütün siyasi ve sosyal grupların, sosyal bağları tamamen rızaya dayanan, kendi kendine yeten bireylerin toplamlarından oluşan bir devlet ya da toplum felsefesine de işaret edebilir (McClay, 2001: 395). Daha kuramsal olarak örneğin Emile Durkheim (2019: 56-58) bireycilikteki “birey”in sadece kendi menfaatlerini ifade eden içe dönük bir bilinçten çok insanlığı temsil eden bir soyutlama, bir genelleme olduğunu ifade eder. Ona göre bu yüzden bireycilik bir bencillik durumu değil tersine insanlığı taşıyan her bir kişiye duyulan ilgidir. Tüm bunlardan sonra Loo ve Reijen’e göre bireycilik, “*her insanı kendi başına bir kişilik telakki eden ve ‘bireysel kimlik’in ‘kolektif kimlik’e indirgenemeyeceğini ileri süren düşünce*”dir. Bireyin kendi kaderini eline almasını da içeren bu anlayış; “özgürlük”, “haklar”, “bağımsız düşünce ve eylem”i öne çıkarmaktadır (Akt. Ünal, 2010: 7).

Dinsel bireycilik de klasik kuramcılar tarafından hem din hem de teorik sorunlarla ilgili önemli bir mesele olarak kabul edilmiştir. Özellikle bugünün dünyasında meydana gelen değişimler bu bireycilik türünün mahiyetine yönelik yeni inceleme yollarına da imkân vermiştir. Bu bağlamda dinsel bireycilik kendisini kabul eden toplumsal çevreyle ilişkisi bakımından ele alındığında daha faydalı olacaktır (Wuthnow, 2002: 84). Ancak dinsel bireyciliğin, bireyciliğin bir yan ürünü olarak ortaya çıktığı ve bundan farklı olarak özellikle dinsel kültürün kendisinden kaynaklanan yönleri arasındaki ayrımı vurgulamak gerekmektedir (Yıldırım, 2016: 571). Örneğin bireycilik modernliğin planlı bir sonucu, ürünü, amacı iken dinsel bireyciliğin modernliğin niyetlenmemiş bir sonucu olduğu belirtilmektedir. Buna göre dinsel bireycilik bir taraftan modernliğin bireyci söyleminden etkilenirken bir taraftan da bundan farklı yollar izleyen bir tutum olarak dile getirilmektedir. Rasyonelleşme, kamusal ile özelin ayrışması, yabancılaşma, kolektif kimliğin aşınması, buna karşın bireysel kimliğin gelişmesi, kurumsal ya da kamusal süreçlerden soyutlanma ve özgürleşme gibi modern toplumun bazı unsurları dinsel bireycilik ve modern bireyciliği birbirlerine bağlayan ortak temalardır. Diğer yandan dinsel bireycilik homojen bir toplum yapısının aksine çoğulcu ve bireyci olarak tanımlanan günümüz toplumunda daha fazla serbest ve meşru olarak var olma avantajına sahip olabilme imkânıyla bireycilik söyleminin sağladığı alandan faydalanmaktadır. Ancak bu mevcut düzlem her iki bireycilik türüne söylemsel yakınlık sağlasa da aynı durum her ikisi için belli ayırım noktalarını da ön plana çıkarmaktadır. Çünkü dinsel bireyci kendi kimliğini ortaya koymak adına hem modern bir kurucu iradeye hem de kurumsal dine muhalif olmayı belirleyici unsur olarak görmektedir (Yıldırım, 2016: 574-575). Dinsel bireyciliğin

tanımlanması da bu noktadan yapılmaktadır. Örneğin Steven Lukes (1995: 101) dinsel bireyciliği “inançlı bireyin araçlara ihtiyacı olmadığı, ruhsal yazgısının temel sorumluluğunu kendisinin taşıdığı, Tanrısıyla kendi bildiği yolda ve kendi çabalarıyla kendisinin ilişki kurma hak ve görevinin olduğu görüş” olarak tanımlamaktadır.

Lukes’in tanımında da görüldüğü gibi iki bireycilik arasındaki fark dinsel bireyciliğin din ve bireyden oluşan bir boyuta sahip olmasıdır. Burada akıl bireyi temsil ederken din bu akıl ile etkileşime geçmektedir. Ancak bu etkileşimde bireyin itibar edeceği bir üst merci, bir otorite ya da aracı yoktur. Ayrıca bir otorite ya da aracı olmamasına karşın dinsel bireycilikte birey sınırsız bir özgürlüğe de sahip değildir. Bu birey dinsel bireycilik anlamında kendi dininin din adamı olarak nitelendirilmektedir. Bu da şuradan kaynaklanmaktadır: Dinsel bireycilikte bireyin dinsel grup aidiyetlerinin azalması, bireylere ait dinî yorum ve yaşayış biçimlerinin çoğalması yani “dini kendin oku kendin yaşa” eğilimin ön plana çıkmasıyla alakalıdır. (Batur, 2020: 103; Ağçoban, 2020: 141; Ünal, 2011: 79; Pişkin, 2018: 114; Yıldırım, 2016: 573).² Burada bireyin dini yaşamında dinsel bireyciliğin tutum ve esaslarının söz konusu olması onun Tanrıya ya da kutsala teslim olmasında bir sorun olduğu anlamına gelmez. Söz konusu olan bireyci bir dindarlığı benimseyen birey için, onun aracı vazifesi gören dinî kurum, yapı ve aktörlerden duyduğu rahatsızlıktır (Pişkin, 2018: 116). Bryan S. Turner da (2012: 218) farklı dinsel pratikleri deneyimlemenin ve farklı dinsel sembollerin inşasında rol almanın ya da böyle bir farkındalığa sahip olmanın dinsel bireycinin özellikleri olduğunu belirtmiştir³.

Danièle Hervieu-Léger (2003: 165) dinsel bireyciliğin bu niteliklerinin özellikle yeni dini hareketler içinde görülebileceğini söylemektedir. Ona göre bu toplulukların birliğini sağlayan şey bireylere ve onların kişisel başarılarına odaklanan ve herkesin kendi yolunda ilerlediği kişisel bir deneyime öncelik veren ve bu şekilde karakterize edilen dinî inançtır. Burada söz konusu olan benliğin dışında bir hakikati keşfetme ve ona kendini adama değildir. Bu, herkesin kendi hakikatini kendisi için bulmasıdır. Böylece manevi konularda herhangi bir otorite bireye dışardan bir norm belirlemez ve onu empoze edemez. Hervieu-Léger burada izlenen yolun bireyin ahlakî başarıları yerine onun daha yüksek bir varlık durumuna erişimi ile ilgili olan benliğin mükemmelleştirilmesi olduğunu belirtir.

Aslında tipik bir biçimde bireycilik ve kolektivizm birbirleri açısından tanımlanmaktadır. Bu

2 Dinsel bireycilik benzeri bir bağlam ile tanımlanan dinî brikolaj kavramı da dikkat çekicidir. “Toplumsal alanda kültürel çoğulculuk önemli bir nitelik kazanmaktadır. Buna paralel olarak dinî alanda, dinî veya manevî ürünlerin sunulmasıyla dinler marketi niteliğinde bir pazar oluştuğu belirtilmektedir. Zira tarihsel dinî kurumların kendi sistemlerini sürdürmede ve kontrol etmede güç kaybettiği böylece özgürleşen bireylerin bu pazardan çeşitli inanç ve düşünceler edindikleri ve bunlarla kendi yaşam tarzlarını, dinî sistemlerini ve kimliklerini oluşturdukları ileri sürülmektedir. Dolayısıyla kutsal için, tek bir evrensel model ileri sürmek mümkün görünmemektedir. Dinin geleceği konusunda Avrupa’da ve Amerika’da yapılan bazı çalışmalar dinin bireyselleşmesi bağlamında konumlandırılabilir, yeni birtakım girişimlerin olduğunu göstermektedir. Bu girişimlerden biri de *dinî brikolaj* olarak adlandırılmaktadır. Brikolaj, bireylerin kendi anlam sistemlerinin kendileri tarafından oluşturduğu anlamını taşımaktadır” (Bucuka, 2022: 118). Saroglou da (2006: 112) *dinî brikolaj* için şunları söylemektedir: “Din ve maneviyatın sadece ilkeli olmayan etik eylemler için motivasyon sağlama gücüne sahip olduğu gerçeğini hesaba katarsak modern dinî brikolajcı dünya görüşleri, parçalarını birkaç evrensel etik normun uygulanacağı geniş bir gerçeklik çeşitliliğini kapsayan esnek bir etik tutum yelpazesinin yaratılmasına izin veren mitler, semboller, dinî uygulamalar ve ritüelleri bir araya getirme girişimi olarak görülebilir.

3 "İntihar" in modernite, bireycilik ve dinsel bireycilik bağlamında ele alındığı bir çalışma için bkz. Muhammed Kızılgeçit (2016), “Dindar Şahsiyetten Dinsel Bireyciliğe Değişen Dindarlık Yönelimleri Bağlamında İntihar”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 9 Sayı: 43, 2480-2495.

tanımlamada kolektivizmin yüksek olduğu kültürlerin açıkça ya da dolaylı olarak bireyciliğin düşük olduğu varsayılır ve bunun tersi de söz konusu olabilmektedir. Örneğin Asyalı bireyler, grup yönelimli ve başkalarının hedeflerini destekleyen, kendi kolektif kimliklerini vurgulayan bireyler olarak nitlendirilmektedir. Buna karşılık Avro-Amerikalı bireyler kendine odaklı ve kendi hedeflerine yönelik olan, kendi özel kimliklerini vurgulayan ayrıca kendi içsel yeteneklerine ve düşüncelerine odaklanan şekilde tasvir edilirler (Wink, 1997: 330-331).⁴ Bu bağlamda kültürler arası farklılık konusunda yapılan çalışmaların birçoğunda Türk toplumu daha çok kolektif kimliğin ön planda olduğu bir toplum olarak belirlenmiştir.⁵ Dolayısıyla Türk toplumunda bireyciliğin de dinsel bireyciliğin de düşük olması beklenir. Kültürel İslam'ın "total kurum" olarak gündelik hayat ve kişilik üzerinde diğer dinlere oranla daha fazla müdahil olabileme özelliğine sahip olmasının da Türk toplumunda dinsel bireyciliğin kısıtlı kalmasında ekili olduğu söylenebilir (Yıldırım, 2016: 572).

Türk toplum yapısı ve kültürel İslam'ın bahsedilen özelliği dinsel bireycilik için her ne kadar kısıtlı bir alan oluştursa da yukarıda sayılan faktörlerin etkisiyle dinsel bireyciliğin gittikçe yaygınlaştığı ifade edilebilir. Nitekim bu çalışmanın amacı özel bir örnek üzerinden Türkiye toplumunda bireylerin dini tutumlarında kurumsallıktan bireye doğru gelişen yönelimi tespit etmek ve betimlemektir. Bu tespit, Kürt deneyiminden hareket ederek bu bireylerin inanç ve hayat tercihlerinde dinî kurumların hangi biçimde kritik edildiği ve bunun karşısına nelerin konduğu şeklindeki problem üzerinden çözümlenecektir. Ayrıca bu bireylerin dinsel bireyciliklerinin temelinde ne tür düşüncelerin olduğunu keşfederek kendilerine ve dine karşı tutumlarını çözmek bu çalışmanın diğer önemli hedefidir. Bu şekilde araştırmanın Türkiye'de dinsel bireycilik çalışmalarına katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Yöntem

Bu çalışmada katılımcı gözlem ve yarı yapılandırılmış bir görüşme olanağı sunabilmesi ve bu sayede süregiden gündelik hayatın bağlamında bireysel anlama ulaşmaya olanak verebildiği için nitel (kalitatif) araştırma yöntemi kullanılmıştır (Burns, 2000: 388). Bu tip araştırmalarda daha çok öznel anlamlar üzerinde durulmaktadır. Bu noktada nitel araştırmalar toplumsal gerçekliğin iletişimsel doğasını esas almaktadırlar (Smith ve Osborn, 2003: 53; Toker, 2009: 17). Ayrıca nitel araştırmalarda toplumsal gerçeklik, anlamlarla ilgili bir ürün ya da özellik olarak kabul edildiğinden bu gerçekliğin doğasıyla alakalı olan süreçsel ve düşünümsel nitelikleri ortaya çıkarmak mümkün olmaktadır. Kürtler özelinde dinsel bireyciliği konu edinen bu çalışma görüşmecilerin yaşam dünyalarının bir kesitini

4 Wink (1997: 330) bireycilik-kolektivizm şeklinde oluşturulan kurgunun Edward Said'in vurguladığı Doğu-Batı arasında yapılan keskin ayırımın uzun tarihsel boyutunun sürdürülmeye çalışıldığını da ifade etmektedir. Ona göre B/K kurgusunun Doğu-Batı farklılığını özelleştirmeye yardım etmekte ve böylece bilerek ya da bilmeyerek "farklı" insanlara karşı uzun bir önyargı tarihi sürdürülmektedir. Wink bu çalışmasında Koreli ve Çinli gençlerde etnisite ve bireycilik ilişkisini ölçmüştür. Buna göre o aile, diğer sosyal sınıf gibi unsurların daha etkin olduğunu keşfettiğini belirterek bu bireylerde etnisite ve bireycilik arasında ilişkinin kolektivizme orana daha düşük olduğunu belirtmiştir. Ayrıca Toplumların bireycilik-kolektivizm kurgusunda farklı olduklarına yönelik çalışmalar için bkz. Harry C Triandis, "The Self and Social Behavior in Differing Cultural Contexts", *Psychological Review*, 96 (3), 1989, 506-520; Hazel Rose Markus-Shinobu Kitayama, "Culture and the Self: Implications for Cognition, Emotion, and Motivation", *Psychological Review*, Vol. 98, No. 2, 1991, 224-253.

5 Bu yöndeki çalışmalar için bkz. Nihat Gültekin-Ünal Sığı, "Bir Kültür Boyutu Olarak "Bireycilik-Ortaklaşa Davranışçılık" ve Örgütsel Kültüre Yansımaları", *İstanbul Üniversitesi İ.İ.B.F Dergisi*, Cilt: XXIII, Sayı: 2, 2007, 273-286, s.277; Doğan Ergün, *Türk Bireyi Kuramına Giriş*, İstanbul Gerçek Yayınları, 1991

ayrıntılı incelemeye tabi tuttuğu için fenomenolojiktir. Dolayısıyla bu araştırma için kişisel deneyimi keşfetmek önemli bir amaç olmaktadır. Bu anlamda bir nesnenin veya bir olayın nesnel ifadesini üretme çabasından çok bireyin bir nesne veya olayla ilgili kişisel algısını sunmak bu çalışmanın temel ilgisidir (Smith ve Osborn, 2003: 53). Bu tür fenomenolojik araştırmalar, bir kavram veya fenomenle ilgili yaşanan deneyimlerin bireyler için anlamını ortaya çıkarmakta oldukça katkı sağlayıcıdır. Bu tip analizlerde araştırmacılar fenomeni ortaya koyarken gerçekte tüm görüşmecilerin ortak yönlerini açıklamaya odaklanmaktadır (Kıral, 2021: 93).

Bu çalışmada katılımcıların dinsel bireyciliklerini ortaya koyan dinî kurum, yapı ve aktörlere yönelik yaklaşımları ile bunun dini ve etnik kimlik duygularıyla, düşünceleriyle nasıl bağlantılı olduğuna dair bir bakış açısı geliştirmek amaçlanmıştır. Dolayısıyla burada bireyin deneyimiyle ilgili olan tarihsellik, kültürel boyut, sosyal çevre ve bireyin kendi geçmişi önemli odak noktalarıdır. Burada ifade edilmesi gereken bu araştırmada “anlam”ın önceden oluşturulmuş temalar veya değişkenler üzerinden belirlenmediğidir. Yani çalışma bireyin kendi yaşam alanları içerisinde kimliğini ürettiği ve etkileşimlerle bunu yeniden ürettiği anlayışına dayanmaktadır. Dolayısıyla burada söz konusu edilen dindar Kürt bireylerin deneyimlerinden çıkan özü açıklamak ve yorumlamaktır. Bu sebeple özel bir tipteki Kürt dinsel bireyciliğini konu edinen bu araştırma oluşturulan yarı yapılandırılmış soru formu yardımıyla derinlemesine mülakatlara dayanan görüşmeler şeklinde gerçekleştirilmiştir. 6 Bu görüşmelerde olabildiğince katılımcıların sosyal ve psikolojik dünyalarına girmek hedeflenmiştir. Bu çerçevede görüşmeye katılacak bireylerde belli ölçütler aranmıştır. Belirlenen ölçütlerden ilki çalışmaya konu olan bireylerin dinî ve etnik duyarlılıklara sahip olmasıdır. Bu kaygının gerisinde din ve etnisitenin bir arada olabilme durumunun dinsel bireycilik yönelimine etkisinin anlaşılabilmesi amacı yatmaktadır. Görüşmeye dâhil olan bireylerde bulunması beklenen diğer ölçüt de kişinin dönüşüm sürecinde olmasıdır. Dönüşüm sürecinden kasıt, bireyin siyasal tercihlerde bulunabilme ve bunun gerekli olduğunu düşünmesidir. Yani Kürt söylemine sahip bir partiye oy vermesi bu araştırmaya konu olan bireyler için bir ölçüt olarak belirlenmiştir. Çünkü inşa edilen dindarlık biçiminin görünürlüğü bu tür bir anlayış ve pratik ile ortaya konulabileceği düşünülmektedir. Bu amaçla 8’i kadın olmak üzere toplam 28 kişi ile görüşmeler yapılmıştır. Araştırmada kadın ver erkek katılımcı oranı bir değişken olarak düşünülmediğinden her iki cinsiyete göre eşit görüşmeci sayısına ulaşabilmek hedeflenmemiştir. Katılımcıların çoğu üniversite mezunu olmakla birlikte ilkokul ve lise mezunu olan ya da hiç okul okumayan bireyler de vardır. Ayrıca cevaplayıcılar tek bir yerden seçilmeyip İzmir, Aydın, Ankara, Bitlis, Hakkari ve Van’ dan bireylere ulaşılarak görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Bu şehirlerin seçilmesine ulaşılan katılımcı profilleri etken olmakla birlikte Türkiye’nin batısında ve nispeten daha büyük kentler ile Türkiye’nin doğusunda bulunan ve daha küçük olan iller arasında bir karşılaştırma yapabilme imkânını elde etmek amaçlanmıştır. Kısaca bu çalışmada örneklem olarak seçilen bireylerin dünyayı anlama çabalarının bir sonucu olarak oluşturdukları kimlik yapısının bir yönünü açıklayan dinsel bireyciliklerini somutlaştırmak adına onların dinî kurum, yapı ve aktörlerine yönelik algılayışları, deneyimleri elde edilen veriler çerçevesinde aktarılmaya çalışılmıştır. Bunun için hem araştırmayı desteklemek hem de kalitesini artırmak adına literatür tarama yöntemi ile ikincil kaynaklardan da yararlanılmıştır.

6 Dinsel bireyciliğin bu biçiminde etnik kimliğin önemli bir faktör olduğunu ortaya koyabildiği için makalenin devamında “Kürt dinsel bireyciliği” ifadesi kullanılacaktır.

Dinsel Bireyciliğin İnşası

Kutsal ve sahih olan metinler dinin merkezinde bulunurlar. Dindarlık bu metinlerin anlaşılma biçimine bağlıdır ve bu metinler üzerinden inşa edilir. Ancak bu durum sosyal ve kültürel dinamiklere bağlı olarak gerçekleşmektedir (Aydınalp, 2019: 155).⁷ Mehmet S. Ünal'a göre (2011: 155), Luckmann'ın *Görünmeyen Din (Invisible Religion)* adlı çalışmasında görünmeyen olarak bahsettiği şey dinsel bireycilik şeklinde düşünülebilir. Zira dinin görünmeyen yönü, bireysellik ve içsellikle; görünen yönü ise kurumsallık ve dışsallık/nesnellikle ilişkilidir. Dinsel bireycilik anlayışının oluşmasında bireylerin toplumsal kurumlara karşı takınacağı tutumların önemli olduğu düşünüldüğünde bu kurumların yapısında meydana gelen gelişmeler dikkat çekicidir. Çünkü modernleşme süreci birçok alanda olduğu gibi toplumsal kurumlarda bazı değişikliklerin meydana gelmesine de neden olmuştur. Toplumsal kurumlar insan ürünü toplumsal alışkanlıklardır. İnsanlar onları kurar ancak sonradan bu kurumlar insanlardan bağımsız olurlar ve insanları kontrol ederler. Bu bağlamda geleneksel insan, toplumu yaşarken modern insan topluma karşıdır. Geleneksel insan sosyal çevresi üzerinde hemen hemen hiç düşünmeden onu olduğu gibi kabul eder, yaşar ve çoğu zaman onu kutsal sayar. Ancak modern insan sosyal çevresini özgürlüğünü kısıtlayan ve zararlı bir varlık olarak düşünür (Zijderveld, 1985: 231-240). Geleneksel toplumda kurumların insanlar üzerindeki denetimleri daha etkin ve etkili iken modernleşme ile kurumsal denetim zayıflar ve bu nedenle kurumlardan uzaklaşma baş gösterir. Buna göre modern insan kurumlarına yüz çevirmiş ve "anlam", "realite" "özgürlük gibi algılayışları başka yerlerde aramaya başlamıştır. İnsan varlığının bu üç mefhumu devamlı olarak var olan bir talebin değerleri durumuna dönüştürmüştür (Zijderveld, 1985: 87).

Dinsel bireycilik dinlerin kuruluş zamanlarında da gözlenir. Dinlerin kurucu modeli olan peygamberler, içinde yaşadıkları toplumun değer yargılarına ve eski dinî inançlarına karşı çıkararak hem kendi benliklerini inşa etmekte hem de içinde yaşadıkları toplumun yozlaşmış değer yargılarını eleştiriye açmaktadırlar. Bu anlamda peygamberler de getirdikleri yeni dinin başlangıcında eski dine göre dinsel bireyci bir tavır geliştirmişlerdir. Peygamberlerin mesajlarını okuyan ve kendilerini yeniden inşa etmek isteyen inananlar da peygamberlerin başlangıçtaki bu dinsel bireyci duruşlarına katılmaktadırlar (Arvas, 2022: 261). Dolayısıyla bu durumun Müslüman toplumlarda da gözlenebildiği söylenebilir. Müslüman toplumlarda bu anlamda dinsel bireycilik dinin geleneksel ve kurumsal

7 Halil Aydınalp'a göre (2019: 158) Türkiye'de, dünyevileşme "dinin topyekûn itibar ve güç kaybetmesi değil; tüm alanları belirleyici kurumsal vasfının daralması, siyaset eliyle kamusal ruha etki etse bile yönetsel süreçleri tek başına tayan etmemesi, kendisi dışında esen küresel rüzgârlar karşısında toplumsal akışı yönlendirememesi, din-dünya-din diyalektiği içinde en dindar ve en dünyevi örneklerle sahne salınımlar içinde bir taraftan kendisini yenilemesi, bir taraftan reaksiyon göstermesi, bir taraftan da özellikle dinle ilgisiz kesimlerde bile vicdani bir mertebeye ulaşması şeklinde bir görünüm sergilemektedir." O (2019: 158) bu düşünceye dayanarak Türkiye'deki sekülerleşme biçimlerini anlatmak için "özerk dünyevileşmeler" kavramını kullanmaktadır. Buna dayanarak dinsel bireyciliğin de bu özerk dünyevileşmelerin bir çeşidi olduğu söylenebilir. Özellik din-dünya-din diyalektiğine bir cevap şeklinde düşünüldüğünde dinsel bireyciliğin bu anlamda birey için önemli bir anlam sistemi oluşturduğu ifade edilebilir. Ayrıca Aydınalp'a göre (2019: 179) "özerk dünyevileşmeler" kavramını her toplumun kendine özgü nitelikleri çerçevesinde farklı bireyselleşmelerin olacağı düşüncesine dayanarak kullanmaktadır. Bu anlamda Ortadoğu'daki bireyselleşme Batıdakinden farklı, Türkiye'deki bireyselleşme ise Ortadoğu'dakinden farklıdır şeklinde bir düşünceden söz edilebilir. Ona göre özerk dünyevileşmeler özne merkezli değil, özneler arası bir etkileşim sürecinin ürünüdür. Aydınalp bu anlamda etkileşim seviyesine göre dört özerk dünyevileşmeden söz etmektedir. Bunlar (I) "isteyerek/irâdî özerk dünyevileşme", (II) "istemeyerek/icbârî özerk dünyevileşme", (III) "özdeşleşerek özerk dünyevileşme", (IV) "kanıksayarak özerk dünyevileşme"dir.

yapılarından uzaklaşma, aracı olmadan dinin öğrenilmesi ya da yaşanılması şeklindeki eğilimde görülmektedir. Yine de Müslüman toplumlardaki bu dinsel bireyciliği standart bireyci tanımlar yerine kendi dinamikleri nispetince ele almak daha doğrudur. Çünkü bu tür dinsel bireycilik kendi koşulları içinde önemli farklılıklar taşımaktadır. Nitekim Sıddık Ağçoban'a göre İslam literatürü incelendiğinde dinsel bireyciliğin temel unsurları şeklinde izah edilen bireyin kutsalla kurduğu ilişkinin aracısız olması ve "Tanrının bireyi değil bireyin Tanrıyla belirlemesi" konuları nitelik bakımından farklı bir görünüm sergilemektedir. Ona göre Müslüman toplumlarda da ortaya çıkan dinsel bireyciliğin bu unsurları doğrudan Allah ile irtibat kurmak ya da doğrudan Allah ile ilgili yorumlamalarda bulunmak şeklinde değildir (Ağçoban, 2020: 133 ve 136). Buna benzer bir biçimi dindar Kürt bireylerin eleştirelilik ve tepkisellikle inşa edilen dinsel bireyciliklerinde de görmek mümkündür. Ancak buradaki eleştirelilik ve tepkisellik Allah'ı yorumlamak ya da doğrudan onunla irtibat kurmak anlamında değildir. Yani katılımcıların ifadelerinden de anlaşılacağı üzere yaratıcı ve tek Allah nispetindeki tevhide inanç korunmaya devam edilmektedir. Onların Allah'ı nasıl düşündüklerine yönelik sorular bu anlayışı tespit etmeye yöneliktir. Bu bireylerin deneyimleri sonucu oluşan anlam dünyalarına bağlı olarak Allah'ın belli sıfatlarını öne çıkardıkları görülmüştür. Örneğin adalet, Allah'ın düzen sahibi olması, herkesi eşit yaratması gibi sıfatlar bunlardandır. Ancak bunlar katılımcıların Allah tasavvurunun çerçevesini oluşturan niteliklerdir. Dolayısıyla Kürtler örneğindeki dinsel bireyciliği dinî kurumlar üzerinden okumak daha mümkün olmuştur.

Türkiye'de dindarlığın halkın geleneksel dindarlığı, cemaat yapıları ve resmi din kurumları şeklindeki üç kaynaktan beslendiğini ifade etmek mümkündür (Yılmaz, 2014: 105). Dolayısıyla Kürt dinsel bireyciliğinde dindarlığı besleyen bu kaynaklara yönelik eleştiri ve tepkilerin söz konusu olduğu söylenmelidir. Özellikle cemaat oluşumları ve resmi din kurumu olan Diyanet İşleri Başkanlığı'nın (DİB) bu açıdan sürekli bir değerlendirmeye tabi tutulduğu ifade edilebilir. Bu eleştirinin temelinde "dinin araçsallaştırıldığı" düşüncesi yer almaktadır.⁸ Kurumsal yapıların dini araçsallaştırması, "Allah'ın kitabına ve İslam dininin esaslarına uymamaktır" şeklindeki fikirlerle olumsuzlanmaktadır. Dinî kurum ve aktörlere yönelik oluşturulan bu bakış açısı bireylerin bu yapılardan uzaklaşmaları sonucunu doğurmaktadır. Aslında yapılardan veya gruplardan uzaklaşma dindar Kürt bireylerin kişilik özelliklerinin başka bir boyutunu oluşturduğu burada ifade edilebilir.⁹ Nitekim seküler ve dindar çevrelerle ilişkiler konusunda ortaya çıkan sonuç araştırmaya konu olan bireylerin kendilerini ait hissedebilecekleri, kendilerini bütünleştirebildikleri bir grup ya da çevrenin olmadığını göstermiştir. Diğer bir ifade ile söz konusu bireylerin bir bakıma mekânsız kişilikler oldukları söylenebilir. Bu nedenle burada ele alınan biçimiyle Kürt dinsel bireyciliği kendisine özgü boyutuyla keşfedilmeye çalışılan bir yönelim olmuştur.

Katılımcılar açısından cemaatler söz konusu edildiğinde "insanların bir araya gelmesinde bir sıkıntı görmüyorum" ya da "...sadece din değil seküler bir ideoloji de gruplaşmak zorundadır. Çünkü insan yorumlayan bir canlı..." biçiminde bu yapıların doğallığını vurgulayan nitelikte ifadeler dile getirilmiştir. Ancak bu ifadelerin cemaatlere yönelik tek olumlu düşünce olduğu görüşme kayıtlarına

⁸ Tırnak işareti içinde *italik* olarak yazılan cümle, kelime ve deyimler katılımcılara ait ifadelerdir. Bu ifadelerin bu şekilde aktarılması bunları hem araştırmacının önemli olduğunu düşündüğü vurgulamalarından hem de diğer yazarlardan yapılan aktarım ve ifadelerden ayırmak düşüncesinden kaynaklanmaktadır.

⁹ "Dindar Kürt bireyler" ifadesi çalışmaya konu olan katılımcılara yönelik olarak kullanılmaktadır.

yansımasıdır. Hemen bütün katılımcıların çeşitli vesilelerle yaşamının bir döneminde cemaatlerle ya da dinsel çevrelerle ilişki içinde buldukları kendi beyanlarından anlaşılmaktadır. Bu durum dikkate alındığında katılımcılardaki bu tür bir eleştirel kişilik özelliğinin deneyimlerin, duygusal kırılmaların ve aşağıda ifade edileceği üzere etnik kimlik konusundaki beklentilerin sonuçsuz kalmasıyla alakalı olduğu düşünülebilir. Buradan hareketle cemaatlere yönelik olarak oluşturulan eleştirel katılımcı düşüncelerinin de “*bu yapıların sahip oldukları anlayış ve tavırları sonucu İslam’a zarar verici niteliklere bürünmüş olmaları*”, diğer yandan “*ötekileştirici yapılar olmaları*” ve “*iktidarlar karşısında pragmatist tavırlar sergilemeleri*” ya da “*bizzat iktidar olma girişimleri*” şeklinde ifadelendirildiği belirtilebilir. Örneğin kendisiyle çalışma kapsamında görüşülen Hayrettin (2019) “*İslam’a zarar veren bir yapı*” olarak cemaatleri “*pragmatist ve iktidar yanlısı*” yapılar şeklinde şöyle anlatmaktadır:¹⁰

Zarar getirdiğini İslam’a gördük. Madem ki bütün cemaatlerin prensibi Kur’an ve sünnetse neden cemaat? Bakıyorsun cemaatlere herkes farklı düşünüyor. Farklı telden çalışıyor. Her cemaat kendini bir partinin arkasında görüyor. İslam’ın bayrağı altında yürümeleri gerekirken hangi ülkeyi düşünürsen düşün o ülkede kim güçlüyse onun peşinden koşuyor. Yani şöyle diyorum. Eğer parayı dinin hizmetine verirsen din de paranın hizmetine girer.

Cemal (2018) de özellikle gruplaşmanın doğal bir yapısı olmakla birlikte bunun dar bir çerçevede yorumlanarak diğer cemaatleri ötekileştirmenin ve üstelik bu tavrı sanki İslam’ın özümüştü gibi anlatmanın kabul edilebilir olmadığını düşünmektedir. Bundan dolayı o, cemaatlerin bu tür davranışlar içinde olmaları ve bu durumu bir üstünlük aracı olarak kullanmalarını sert bir şekilde eleştirmektedir. Çalışmanın 15 Temmuz darbe girişiminden sonraya gelmesi bu olayın cemaatlerin özellikle “*ötekileştirici*” tavırlarının eleştirilmesinde örnek olay olarak kullanılmasını sağlamıştır. Mesela cemaat oluşumlarının ötekileştirici özelliğine vurgu yaparak açıklamaya çalışan Sait (2018), bütün cemaatsel yapıları ötekileştirici ve dine zarar verici yapılar olarak değerlendirmektedir. O ayrıca, 15 Temmuz olayının kendisini hiç etkilemediğini vurgulayarak aslında insanların bir cemaate bağlı olmadan yaşayabileceğini vurgulamıştır. Ona göre devletin kurumları dinin öğrenilmesi ve yaşanması ihtiyacını karşılayabilecek imkânlarla sahiptir ve insanlar da bunlardan istifade etmek için gayret göstermelidir. Bu anlamda bakıldığında dinsel bireyciliğin temel varsayımı olan birey “*Tanrının huzurunda tek başına durur*” fikrinin ön plana çıktığı söylenebilir. Ünal’ın eserinde (2011: 178) belirttiği üzere burada bireyin özgür iradesi ve düşüncesi onun kutsalla olan ilişkisini belirlemiştir. Böylece birey istediği dine girebildiği gibi din ve Tanrı konusunda herhangi bir cemaati ya da mezhebi aracı olarak kabul etmez. Bu birey bir inanç sistemine sahiptir ancak bunu kendi bilinci ve iradesi ile kendisi inşa etmiştir. Robert N. Bellah da (1985: 234) dinsel bireycilerin inançlardan daha çok dinî kurumları ve kurumsal dini eleştirdiklerini belirtmiştir. Ona göre bu bireylerin kurumsal dine en büyük suçlamaları “*ikiyüzlülük*”tür. Dinsel bireycilere göre kiliseye gidenler orada öğrendiklerini kendi hayatlarında uygulamazlar. Dolayısıyla inanan insanı kurtaracak olan kilise değil bireyin Tanrıyla doğrudan kişisel iletişimidir. Buna göre katılımcı ifadeleri düşünüldüğünde söz konusu edilen inançtan çok dinî kurumların kendileri ve konumları olduğu söylenebilir.

10 Bu çalışmada katılımcılar için takma isimler kullanılmıştır. Nitel araştırmalarda katılımcıların adlandırılmalarında değişik kodlamalar mevcuttur. Örneğin K1, K2, K3... gibi. Ancak bu tür bir kodlamanın okuma akışını bozabileceği ve katılımcı canlılığını yitireceği düşünüldüğünden bu araştırmaya katılan bireylerin kendilerinin belirledikleri takma isimler kullanılmıştır.

Katılımcıların cemaatlere yönelik düşüncelerini anlamak amacıyla onların cemaatleri Nurculuk Hareketi özelinde de değerlendirmeleri istenmiştir. Bu hareketin seçilmesi çok özel bir neden içermemekle beraber bu cemaatin Batı bölgelerinde olduğu kadar Doğu bölgelerinde de yaygın ve bilinir olması ile 15 Temmuz gibi bir sürecin yaşanması bu kararda etkili olmuştur. Nurculuk özelinde yapılan eleştirilerin ise cemaat olgusuna yönelik kritiklerle benzerlikler taşıması yanında bu yapının kendi iç dinamizmini içerdiği intibanı da uyandırmaktadır. Örneğin “ayrıştırıcılık”, “konjonktüre göre hareket etmek”, “devlet kaynaklarını kullanma açısından pragmatist olmak” şeklinde cemaat olgusuyla paralellik arz eden taraflarıyla eleştiriler yöneltilen Nurculuk, “hikâyeler üzerinden bir dünya yaratma”, “Sait Nursi’yi anlamama” şeklinde içeriksel bir eleştiriye de tabi tutulmuştur. Aynı şekilde bu yapının, kendi içinde farklı ayrışmalar yaşaması “kırk kolundan bir kolu” şeklinde niceliksel bir benzetmeyle eleştirilmiştir. Örneğin Hülya (2019) geçmiş deneyimlerinden hareket ederek Nurcuların Said Nursi’yi anlamadıklarını belirtmiştir. Ona göre Said Nursi gibi bir şahsiyet, yarattığı ılımlı karakter ve anlayış sayesinde farklı etnisiteleri bir arada toplayabilmişken sonraki süreçte Nurculuğun yansımaları farklı bir yönelim ortaya koymuştur. Ona göre özellikle Nurcuların kendilerinden olmayanları “hoş olmayan bir şekilde dışlamaları” bu durumun bir sonucudur. Nurculuk Hareketine yönelik dikkat çekici bir eleştiri onun niteliksel yönüyle alakalı olan ve “hikâyeler üzerinden bir dünya yaratmanın faydasızlığı” şeklindeki bir beyanla Ali (2018) tarafından şöyle ifade edilmiştir:

Nurculuk bence yani şimdi ben yani insanların, nasıl söylesem, kendi cephemden bakıyorum. Nurculuk öyle çok örnek alınacak bir hareket değil. Yani şöyle teknik açıdan taktiksel açıdan imkânlar sağlayabilir ama Nurculuğun inşa ettiği dünya ne Kürtlere ne de Müslümanlara bir fayda sağlamaz. Çünkü Nurculuk bir tür, yine demin ifade ettiğimiz gibi, hikâyeler üzerinden sorgulanmayan bir dünya, bir anlatı yaratıyor ve buraya, bu anlatı dünyasına giren insan, birey sadece emir komuta zincirinde üstatlara hizmet ediyor. İşte bunun neye doğru evrildiğini tahmin edemiyorsun, bilemiyorsun. Yani bugün pek çok değerli akademisyen var ama şunu söyleyeyim. Onu da ifade etmiş olayım, Sait Nursi, döneminin İslam âlemine göre ilerdeydi. Doğa bilimleri ile kurduğu ilişki, bilime olan merakı ve Nur hareketlerinin dinle bilimi birleştirmeye çalışması, hatta dini hakikatleri bilimde açıklamaya çalışması, biraz komik durumlar olsa da, en azından bizi bir adım daha ileriye taşır yani.

Ancak belli açılardan Nurculuk Hareketine yönelik daha pozitif yaklaşımların olduğu da belirtilebilir. Örneğin Asya (2019), Nurculuk Hareketini “samimi” olarak betimlemiştir. O, birçok kola sahip olan Nurculuğun bazı kollarını sayarken “samimi” olma vasfını “siyasi veya fikri ayrıştırmaya gitmemek” gibi özelliklerle bağdaştırmıştır. Ancak Nurculuk Hareketiyle ilgi buna benzer düşüncelerin daha çok Said Nursi merkezli olduğu söylenebilir. Cemal (2018) şunları ifade etmiştir:

Vallahi hani şey olarak bir düşünce olarak, bir şey olarak saygı duyarım. Yani Said Nursi sırf risaleleri yazdığı için Sırf Nurculuk Hareketini geliştirdiği için değil, bir Müslüman olduğu için, İslam’a katkıda sunduğu için. Ayrıca Kürt meselesinde de bana göre kısmen duyarlı olduğu için de saygı duyarım. İşte değer buluyorum. O Nurculuk hakkında çok fazla şeyim yok. Hani menfi düşüncem de yok ama şeyim de yok bu konuda. Said Nursi’nin, Saidi Kürdi’nin bu konudaki çabasını değerli görüyorum.

Cemal’in (2018) ifadelerinde de Nurculuk hareketi değerlendirmesinde görünür bir karakter olan Said Nursi’nin Kürt olması bu hareket hakkında belirtilen olumlu düşüncelerin arka planını oluşturduğu söylenebilir. Buna ek olarak Seyfeddin (2019) ile Kürtlerde bireysellik ve din üzerine sohbetinde onun Said Nursi’nin medrese âlimleri karşısında tek başına tartışmasını örnek vererek Said Nursi’nin bu yönüyle bireyselliğin ilk örneği olarak görülebileceğini ifade etmesi de dikkat çekicidir. Bu anlamda katılımcıların dinsel bireyciliğin farkında oldukları ve önemli kişilerin dinsel yorumları ve

duruşlarını bu manada yeniden yorumladıkları ifade edilebilir. Diğer taraftan katılımcıların Nurculuk örneğinde de görüldüğü gibi cemaatçi mensubiyet tarzlarını reddetmeleri yanında onların radikal ve ılımlı yorumlarını da kabul etmeyen bireyler oldukları söylenebilir. Yılmaz Yıldırım'ın (2016: 585) ifadesiyle bu, arada kalmışlıktan sıyrılma arzusu ile alakalıdır.

Tarikatların tarihsel süreç içerisinde Kürt toplumunda oynadığı rol literatürde çeşitli açılardan ele alınmıştır. Bu sosyal yapıların Kürt toplumunda özellikle Nakşibendi geleneği çerçevesinde örgütlendiği ve toplumsal yapıda görünür bir etkinliğe sahip olduğu yine bu süreç içerisinde kaydedilmiş bir temadır.¹¹ Dolayısıyla Kürt dinsel bireyciliğinin ele alındığı bu çalışmada söz konusu edilen katılımcıların tarikatlara yönelik yaklaşımları da incelenmiştir. Özellikle “*siyaset ile ilişkili olma*” tıpkı cemaat olgusunda olduğu gibi burada da analiz edilen değişkenlerdendir. Bu anlamda tarikatların siyasete ya da ticarete bulaşmadıkça iyi oluşumlar olduklarını ifade eden Ali (2018) aksi durumda tarikatların siyasal birer örgüt olarak değerlendirilmeleri gerektiğini belirtmiştir. Hayrettin de (2019) paralel olarak şunları ifade etmiştir:

Evet, tarikatlar sosyal yardımlaşma çerçevesinde kaldığı sürece olumlu görüyorum. Yani toplumun sorunlarına çözüm ürettikleri sürece gerçi şu anda böyle bir çözüm üretiyorlar mı buna pek inanmıyorum. Ama siyasal bazda tarikatlar tamamıyla negatiftir. Siyasi açıdan cemaatler partilere yaklaşımları yani kendi çıkarlarını muhafaza ettikleri sürece siyasi partileri destekliyorlar. Halkın çıkarlarını değil de kendi siyasi çıkarlarını desteklediği sürece ve ne zaman güçlü kimse sürekli güçlü tarafı tutmuşlardır tarikatlar bu ülkede.

Tarikatların eleştiriye konu edildiği diğer bir nokta da kendi içsel yapılarıyla alakalıdır. Buna göre “*gelenekçi bir söyleme sahip olması*”, “*lider yönelimli dolayısıyla manipüle edilebilir organizasyonlar olmaları*” şeklinde tarikatlara yönelik sıralanabilecek bir eleştiri çerçevesi katılımcıların ifadelerinden çıkmaktadır. Örneğin Mehmet (2019) şunları ifade etmiştir:

Sonuçta bizim geleneksel iman dediğimiz şey biraz önce de bahsettiğim gibi toplumsal inanmışlığımız çok doğru bir inançlılık değil. Allah kendisini bile Kuran'da tartışmaya açmışken yani dinin sahibi kendisini Kur'an'da tartışmaya açıyorken dinin temsiliyetinin ya da bilgisinin sadece belli bir kişiye ya da sınıfa hasretmiş bir anlayışı doğru görmedim, görmüyorum. Bizim toplumsal inancımızda hani biraz önce de bahsettiğim gibi ata dini gibi bir anlayışımız var. Atalarımızı böyle yaparken bulduk esasta. Allah kendisini bile Kuran'da tartışmaya açmışken biz Kuran'a hiç sorgular bir mantıkla girmedik. Kuran iki metre yukarıda en göz alıcı kıfların içerisinde kutsal bir şey olarak durdu. Bu manada çok bilinçli bir dini anlayışı olan bir toplum değiliz. Ya da bilgiyle inanmış bir toplum değiliz. Araştırarak, sorgulayarak, doğrusunu-yanlışını belki birbirinden ayırt ederek inanan bir toplum değiliz. Bunun üstüne bir de tarikat gibi bir anlayış gelince bu sefer bizim hayatımızın diğer alanları üzerinde etki yapmaya başladı. Sonuçta dini yorumlamayı dini bilgiyi, ilmi sadece belli bir sınıfa şahsa hasreden bir anlayış toplumu cahil bırakan bir anlayıştır. Toplumunu bilgiden yoksun bırakan bir anlayıştır.

Tarikatın ‘yol’ anlamına geldiğini ve bu yönüyle insanlara dini anlamda kolaylıklar sağlayacak bir yapı olduğunu belirten Seyfeddin'e (2019) göre ancak bu yapı lider yönelimli olması sebebiyle zayıftır. Çünkü ona göre lider ile ona tabi olan topluluk yönlendirilebilir bir konumda durmaktadır. Cemal de (2018) Kürt toplumunda tarikatların etkinliğini ekleyerek tarikat kurumunun gelenekselci

¹¹ Bahsedildiği üzere Kürtlerde tarihsel süreç içerisinde tarikat, şeyhler ve Nakşibendiliğin etkinliği bağlamında bkz. Yalçın Çakmak - Tuncay Şur, *Kürt Tarihi ve Siyasetinden Portreler*, İstanbul İletişim Yayınları, 2018; İsmail Kıran , “Aristokrat Kürt Aileler: Küfreviler”, *Kurdiyat*, Sayı 4, (2021), 81-104; Ayrıca tarihsel süreç içerisinde Nakşibendiliğin Türk toplumunda yer edinmesi ve dönüşümü için bkz. Fatih M. Şeker, *Cumhuriyet İdeolojisinin Nakşibendilik Tasavvuru: Şerif Mardin Örneği*, İstanbul Dergâh Yayınları, 2007.

söyleme sahip olduğunu söylemiştir. Diğer taraftan ona göre tarikatlar bugün itibariyle Müslümanların gündeminde olmayan konularla insanları meşgul etmeleri yönünden de yanlış içerisindedirler. Yine Cemal'e (2018) göre Kürt toplumu açısından tarikatlar geçmişteki konumlarından çok uzakta olmaları hasebiyle olumsuz bir tavır sergilemektedirler.

Cemaat ile tarikatlar karşılaştırdığında ise katılımcıların düşüncelerinde tarikatların daha kolay manipüle edilebilir ya da daha pasif yapılar olduğu görüşü ön plana çıkmıştır. Katılımcılar açısından böyle bir yorumun Kürt toplumunda tarihsel süreç içerisinde yaşanan psiko-kültürel alan olarak adlandırılan deneyimin bir sonucu olduğu da söylenebilir.¹² Nitekim katılımcılar, ifadelerinde, geçmişte tarikat ve tarikat liderlerinin etkileri ile günümüzde görülen tarikat şemasını karşılaştırmış ve şu an için önemli farklılıkların olduğunu belirtmişlerdir. Bu farklılık tarikatlar için geriye doğru giden bir nitelikte anlatılmıştır.

Buraya kadar katılımcı bakış açısı incelendiğinde cemaat ve tarikat eleştirisine dayanan bu yorumların bir yönüyle gruplu bir toplumsal yapıya karşı olmayı da gösterdiği ifade edilebilir. Yani kendi varlığını kendisinin tasarladığı bireylerden oluşan bir toplumun katılımcıların zihinlerinde çerçevesini bulduğu belirtilebilir. Bu niteliğin hem bireyciliğin hem de dinsel bireyciliğin temel özelliklerinden olduğu bilinmektedir. Bu durum, ayrıca toplumun çoğulculuğuyla da alakalıdır. Behçet Batur'un da (2020: 100) ifade ettiği üzere toplum çoğulculuğuyla dinî inanç ve değerleri doğduğu toplumdan alan bireyin, tercih etme yeteneği artmaktadır. Buna göre geçmiş ile bugün arasındaki karşılaştırmalar ve gelenekçi bakış tarzı gibi düşünüş biçimlerinin değerlendirilmesinde görüldüğü üzere katılımcıların yeni yeni kazandıkları bu "tercih" edebilme yeteneklerini kullandıkları dile getirilebilir.

Resmi bir yapı olarak DİB benzer şekilde eleştirilerin temel odağı olmuştur. Dinî kurumsal bir yapı olarak DİB, toplumdaki görünürlüğü fazla olan ve bu çerçevede sürekli değerlendirmelere tabi tutulan bir yapı olarak dikkat çekicidir. Diğer taraftan dinî bir kurum olarak laik bir sistemde varlığını sürdürmesi ayrıca bu kurumu siyaset, sosyoloji gibi disiplinlere de konu etmektedir. DİB ile ilgili soruların dindar Kürt bir bireye yöneltilmesi olayı iki boyutlu olarak ele almaya imkân vermiştir. Birincisi burada ele alınan şekliyle Kürt dinsel bireyci kimliğin bir parçası olarak dinî kurumların eleştireliliği ve ikincisi yine bu kimliğin diğer yapıcı mekanizması olan Kürt etnik kimliği ile bağlantılı olmak üzere, ortaya konan politikalar ile DİB kurumunun değerlendirilmesidir. Ancak hemen söylemek gerekir ki temelde eleştiri konusu olan DİB aslında arka planda tümünden ortadan kalkması ya da olmaması gereken bir kurum olarak dile getirilmemektedir. Çünkü katılımcılar açısından din söz konusu olunca daha resmi ve tarafsız olan bir kurum tercih edilebilir olmaktadır. Örneğin Hüseyin (2018) bu doğrultuda ifadeler kullanarak DİB'in bir kurum olarak Türkiye'de insanların ihtiyacını karşılayabilecek bir yapı olduğunu ve ideolojik olarak sürekli yıpratılmaya çalışıldığını belirtmiştir. Ona göre insanların dinî açıdan ihtiyaçlarının olması bunların karşılanmasını gerektirir. Ancak

12 "İnsanın gelişimini aynı anda örgütleyen değişik zaman ölçekleri vardır. Bunların en başında fiziksel dünyanın gelişimini ifade eden fiziksel zaman gelir, ikinci boyut filogenetik zaman olup, dünyadaki yaşamı temsil eder. Üçüncüsü kültürel-tarihsel zamanı belirler, filogenetik zamanla birlikte gelişmiştir. Dördüncü, ontogeni, tek bir insanın, yaşam boyu gelişim tarihidir. Beşinci Boyut mikrogeni an ve an yaşanan insan deneyimidir. ... Bu yaklaşımda insan, yalnız çevrenin ürünü değil, aynı zamanda kendi çevresini yaratan aktif bir ajandır. Vygotsky bu yaklaşımına Kültürel, Tarihsel, Edimsel Psikoloji demiştir. İnsan yalnızca çevresindeki uyaranlara cevap vermez. Aynı zamanda aktif olarak onları dönüştürür, bu dönüşümleri de davranışında bir araç olarak kullanır" (Karadayı, 2001: 205-206).

kurumun da bu anlamda kendisini düzenlemesi icap etmektedir. Sait de (2018) bu anlamda DİB'in böyle bir rolü olması açısından önemli olduğunu ifade etmiştir. O, DİB'in yine de başarısız olduğunu ve tarafsız bir yapıya da sahip olmadığını Alevi örneğini vererek dile getirmiştir:

Aslında toplumun dini ihtiyaçlarını karşılama açısından değerlendirilecek olursa yine olumlu bir kurum olarak değerlendirilebilir. Ancak son zamanlarda son zamanlardan öteye pek başaramamıştır. Yani eleman çok sayıda yetiştirmiştir. Yanlıyorsam siz düzeltin bildiğim kadarıyla 98 bin camii 115 bin personeli var. Yalnız bütün bunların dini ihtiyaçları karşılamadığını söyleyebiliriz. ...Sosyolojik açıdan bakacak olursak şiddetin tecavüzlerin cinayetlerin bu anlamda bütün ahlaksızlıkların erdemsizliklerin artması bunların başarısız olduğunu gösterir. Eğer gerçek anlamda nicelik az önce ifade ettiğimiz gibi ibadet yerlerinin ve bu işi yapanların sayısının artması etkili olsaydı Cumhuriyet tarihinde az önce bahsettiğim erdemsizlikler en çok bu zamanda olmazdı. Ve bu durumlar onların başarısız olduğunu gösterir. Tarafsız olduğunu da düşünmüyorum. Özellikle son bir yıl içerisindeki Cuma hutbeleri bunların tarafsız olmadığını gösterir. Hani gerek etnisitelere gerekse ülkemizde yaşayan Alevi kesim var. Onların inançlarına onların yaklaşımlarını kapsamayan görüşlerin olması da onların tarafsız olmadığını gösterir (Sait, 2018).

Katılımcıları ifadeleri doğrultusunda DİB'in "*risk alanı*"ı üzerinde konumlandığı söz konusu edilebilir. Kurum niteliğini de buradan elde etmektedir. Örneğin Seyfeddin'e (2019) göre de DİB olumlu bağlamda kullanıldığında fayda sağlayan olumsuz yönetim tarzı ile yönetildiğinde ise zarar veren bir kurumdur. O kurumun son zamanlardaki faaliyetleri düşünüldüğünde DİB'in olumsuz bir görünüm sergilediğini söylemiştir. Ona göre bu durum, ideolojilerin devam ettirilmesi ve güçlenmesi adına DİB yöneticilerinin yanlış kesimlerden seçilmesinden kaynaklanmaktadır. Bu manada Seyfeddin'e (2019) göre DİB araçsallaştırılmaktadır. Ruken de (2020) DİB'i eleştirirken sert ve keskin konuşarak "*Diyanet'in olmamasının daha iyi olacağı*"ni şöyle belirtmiştir:

Olmaması gerektiğini düşünüyorum. Varlığı ne zarar veriyor ya da yokluğun neye yarar? Bunu artık yani hiç istisnası olmayacak bir durum. Diyanet'teki adamlar böyle şeyi (gülüyor) bürokratik şeyi hazmedebilmiş tipler değil. Hemen ne oldum delisi olan tipler ve istisnası gerçekten en azından benim gözlemlediğim kadarıyla yok. O anlamda sanki böyle bir dini kurum olmalı mı? Hani herkes Müslüman da değil ama böyle Türk-Hanefi çizgisinde ilerleyen bir Diyanet figürü ne kadar anlamlı? Bence Türkiye'de dindar olmayan Türklere var. İşin tuhaf tarafı Hanefi ve Türk olmayan tipler var. Yani o çoğulculuğu barındırmadığını düşünüyorum. Ve manipülasyon konusunda özellikle mercedes muhabbetleri bilmem neler şunlar bunlar yani dinden soğutan davranışlar bunlar. Yani bu kadar bilinçle beni soğutuyorsa halkı çok zihinsel anlamda karmaşaya sürüklediğini düşünüyorum.

Katılımcı eleştirilerinin odağı, kurumun görevlerini ve işlevini yerine getirememesi üzerinde yoğunlaşsa da cemaat ve tarikatların aksine DİB'in kurumsal olarak varlığının katılımcıların bazıları açısından sorun olmaması dikkat çekicidir. Bu da katılımcıların düşüncelerinde DİB kurumunun merkezi bir konumda yer aldığını göstermektedir. Bunun katılımcılardaki fikri dayanağı ise toplumun dini inancı açısından böyle bir kuruma ihtiyaç olduğu düşüncesidir. Ancak çelişkili bir düşünme tarzının olabileceğini gösteren bir soru ortaya çıkmaktadır. O da dinsel bireyci eğilimde olan bazı katılımcılar için kurumsal bir dinî yapının onaylanması nasıl mümkün olur sorusudur. Burada dikkat edilmesi gereken nokta bireyselleşen bir topluluktan bahsedildiğidir. Yani dinsizleşen ya da dinin ortadan kalktığı bir topluluktan bahsedilmemektedir. Nitekim katılımcıların hepsi dindar olduklarını belirtmişlerdir. Ayrıca katılımcıların din hakkında çeşitli ifadeleri olmuş ve bunlar bireylerin "*özgürlükler çerçevesinde geliştirdikleri anlayış bağlamında dinini öğrenmenin*", "*gündelik yaşamın ihtiyaçları doğrultusunda dini olanı anlamının*" ve onu "*yorumlayabilmenin*" bir "*hak*" olduğu

şeklindeki görüşleri kayıtlara geçmiştir. Dolayısıyla katılımcılara göre bu hakkı karşılayacak bir kuruma ihtiyaç vardır. Diğer yandan bu durumu Mustafa Günerigök'ün (2017: 235-236) ifadesiyle dinsel bireyciliği modern toplumda bir kimlik sosyoloji olarak okumak önemlidir. Günerigök'e göre bu yeni sosyolojinin/kimliğin temel özelliği düşünümsel olmasıdır. Ona göre birey tercih makamıdır ve eylem özgürlüğüne sahiptir. Bu özgürlüğe sahip olan birey dinsel öğretiler üzerinde yorumlar yapar ve böylece dinsel ilkeler kendi bireyci durumuna uyarlama kabiliyetine sahip olur. Ayrıca özgürlük, haklar ve sorumluluklar arasında bağ kurmada da anahtar rolündedir. Kısaca kurumsal dindarlık eski görünümde değildir. Bu dönemde örneğin kilise dikkate alınmayabilir ama bu dindarlığın da kenara atılacağı anlamına gelmemektedir. Diğer taraftan Wade C. Roof da (1999: 158) bireysel özgürlük ve kurumlar arasındaki dengenin gözden kaçırılmaması gerektiğini belirtmiştir. Ne var ki bireycilik ve kurumsal olanın birbirlerine zarar verdiği yönündeki kaygı abartılmaktadır. Roof'a göre bireycilik inancı, dinsel kimliği ve aidiyeti olumsuzlamayı da mümkün hale getirir. Böylece bireyler kendi inançlarıyla ilgili görüşlerinde daha iyi bir netliğe ulaşır. Dolayısıyla bu, bireyin kendi seçimiyle alakalı olduğu için içselleştirilen duygular ve uygulamalar ile birey ve kurumlar arası bağlar gevşemez aksine daha da net bir görünüme kavuşabilir. Ünal'ın (2010: 11) deyiimiyle bu anlamda 'taklidî' değil, 'tahkiki' bir bağlanma imkân dâhilinde olabilir.

Yukarıdaki dinî kurum ve yapılara yönelik katılımcı eleştirilerinin din adamları üzerinden de dile getirildiği görülmektedir. Burada din adamları vasfı hem genel manada Türkiye'de gerek bireysel şekilde gerek de bir grubun sözcüsü ya da lideri olan hem de özellikle Kürtlerin yaşadıkları bölgede şeyh, mele, seyda ve seyyid olarak bilinen din uygulayıcısı, öğreticisi ve yorumlayıcısı niteliklerine sahip şahıslara yönelik kullanılmaktadır. Bu aktörler için dile getirilen katılımcı düşünceleri onların söylemleri üzerinden olmuş ve genel olarak bu aktör ve söylemlerinin "dine zarar verici" bir nitelik taşıdığı şeklinde dile getirilmiştir. Örneğin Cemal (2018) medyanın rolünü de ön plana çıkararak şunları söylemiştir:

Valla şimdi Türkiye'de işte tasavvuftan tutun kendini radikal olarak tanımlayan, Nurculara kadar sayısız cemaat var nerdeyse ve bu cemaatler içinde herkesin işte kendini tanımladığı, kendisi için önemli değerli gördüğü bazı dini cemaat liderleri veya bugün için din adamları var veya âlimler var. Ben hepsinin düşüncesine saygı duymakla beraber çok fazla İslam'a zarar verdiklerini de düşünüyorum. Yani özellikle son zamanlarda sosyal medyada olsun, televizyona çıkan bir takım Müslümanlar var. İslam âlimleri var. Yani ben 'onlar âlim değil' noktasında değilim. Benim haddime de değil ama bu insanların söylemleri veya bu insanların ortaya koydukları pratikler veya ortaya koyduğu söylemler, Müslümanlara zarar veriyor. Ciddi şekilde zarar veriyor. Ve kendilerini otorite olarak kabul edip, karşıdakini ötekileştirme, karşıdakini nerdeyse dinden çıkmış addederek birtakım yanlış hareketlere de giriyorlar karşılıklı olarak. ... Özellikle de medyaya çıkan kendini İslam âlimi olarak tanıtan insanların kendilerini biraz daha sorgulamaları gerektiğini düşünüyorum.

"Siyasi güdümlü olmak" dini aktörler açısından mevzu bahis edilen diğer bir görüştür. Bu anlamda "memur" ifadesinin kullanılması dikkat çekicidir. Örneğin din adamlarını bu şekilde tanımlayan ve gerçekten "din için yola çıkan" ve "bunun için kendini geliştirmeyi amaçlayan" bir din adamı arayışı içinde olduğunu belirten katılımcılar olmuştur. Aynı şekilde "Fıravun'un sihirbazları" dinî aktörlerin siyasal iktidarın çıkarına olan araçları halka uygun bir biçimde pazarlayabilen bir kesim olarak betimlenmelerinde kullanılan bir deyim olarak öne çıkmıştır.

Bu düşünceler bölgesel dini aktörler olarak ön plana çıkan mele, şeyh, seyda ve seyyidler için de söylenmektedir. Ancak durum böyle olsa bile katılımcılarda bu aktörlere yönelik karmaşık bir duygu yapısının olduğunu belirtmek gerekmektedir. Yani bu aktörlerle ilgili ifadelerde öfke, saygı, beklenti gibi duygular iç içe bir biçimde cevaplara yansımaktadır. Bu duyguların kaynağı da katılımcılar tarafından “*bölgenin nispeten geri kalmışlığı*”, “*dinsel olarak ve ilerleme anlamında toplumun şu anki konumunun sorunlu görülmesi*” ve “*böylece bu aktörlerin topluma katkı sağlayamaması*” şeklinde izah edilen nedenlerle çerçevelendirilmiştir. Katılımcı yaklaşımlarındaki bu duygu karışımının geçmişten bugüne uzanan tarihsel bir arka planla alakalı olduğu onların ifadelerinden anlaşılmaktadır. İfadelerden ortaya çıkan ise bu aktörlerin geçmişte toplumun sorunlarını giderici ve yönlendirici bir nitelikte iken sonrasında hem toplumun hem de kendilerinin statik ve durgun hale dönüşmesinden sorumlu olmalarıdır. Buradan katılımcı profilleri de göz önüne alındığında geçmişte ve bugün yaşanan toplumsal olayların travmatik bir zihinsel yapıyı oluşturduğu ve bunun da konu itibarıyla ele alınan dinî kurum, yapı ve aktörler hakkındaki düşünceleri yönlendirdiği söylenebilir. Bu anlamda dinî aktörlerin bölgedeki etkinlikleri katılımcılar tarafından inkâr edilmemekle birlikte bu aktörlerin kendilerinden beklenenin dışında oldukları yönünde eleştirildikleri görülmektedir. Din adamlarından beklenti, katılımcı ifadelerinde “*daha doğru ve araçsallaştırılmayan bir dinî anlayışı geliştirmeleri ve bunu topluma kazandırmaları*” şeklinde özetlenebilecek bir çerçeveye dile getirilmektedir. Burada toplumsal değişimin de ön plana çıkarıldığı diyaloglardan anlaşılmaktadır. Bu anlamda Örneğin Hüseyin’in (2018) dinî aktörlerin toplumsal etkinliğini dile getirirken hem toplumsal değişimi dillendirmesi hem özellikle bireyselleşme kavramını kullanması dikkat çekicidir. Ona göre bireyselleşme, “*birey olma farkındalığı oluşması*” anlamında bir tür “*bilinçlenme*” aşamasıdır. Ayrıca Hüseyin (2018) bireyselleşmeyi şeyh, mele ve seydalara karşı tavır takınabilmeyi yetkinleştiren bir nitelik olarak vurgulamaktadır. O bu anlamda bu aktörler için “*Kürtlerde bilinç düzeyi arttıkça şuur düzeyi arttıkça onların da Kürtler düzeyinde itibarlarının düşeceğine inanıyorum*” şeklinde bir ifade kullanmaktadır. Yine Cemal de (2018) toplumsal değişim çerçevesinde bölgedeki geleneksel eğitim ve öğretimin sekteye uğraması sonucu oluşan pasif bir otoriter yapıdan bahsetmektedir. O böylece hem bilgi düzeyinde yetersiz bir bölgesel din adamı portresi çizmekte hem de aynı şekilde yetersiz dinî bilgiye sahip bir nesilden bahsetmektedir.

Burada sayılan tüm eleştirilere rağmen bu figürlerin sosyal ve kültürel birer aktör oldukları ve olmaya devam ettikleri söylenebilir. Dolayısıyla bunların bölge açısından süreklilik sağlayan bir yapı konumunda oldukları dile getirilebilir. Bu nokta Ruken’in (2020) ifadelerinde de yer almıştır:

Yani ben bu konuda biraz pragmatik bakıyorum. Biraz böyle halkı böyle birbirini kırmaya meyilli bir halkı biraz bir şey var mesela taşrada, doğunun taşrasında o toparlayıcılıklarının olduğunu düşünüyorum. Ama genel olarak halkın da artık daha bilinçli hal alması gerektiğini düşünüyorum. Böyle hani artık bu mele ile ben iletişimimi bununla değil de ben biraz bir deneyeyim bakayım din benden ne istiyor, ben diğer toplumlardan, insanlardan ne istiyorum. Böyle bir bakış açısı kazanması gerektiğini de düşünüyorum. Bunların işte hem o halkın bilinçlenmesini engelleyici bir rolü var buna ket vuruyorlar anladığım kadarıyla hem de aslında toparlayıcı bir rolleri de var. Çünkü hala kan davalarının anlaşmazlıkların devam ettiği yerler var. O anlamda başarılı da oluyorlar. Yeri geldiğinde işte bu mahkemelerden şundan bundan daha toparlayıcı bir rolü olduğunu da görüyoruz, gözlemleyebiliyoruz. Öyle şey iki kutuplu bir şey var.

Şeyh, mele, seyda gibi dinî aktörlerin bir anlamda kültürün devamlılığı açısından katılımcı ifadelerinin

bazılarında olumlu bir yaklaşım olsa da çoğunluğun söylemlerinde bunlar eleştirilerin odağı olmuşlardır. Bu anlamda dinsel bireycilikte dinin özelleşmesinin söz konusu olduğu söylenebilir. Bu eğilim güçlü bir otorite karşısında kuşkuculuğu içermektedir. Burada dinî otoriteden ziyade birey kendi duyguları ve hislerinin gerçekliğini kendisi yaratır. Gerçeğe giden yol üzerinde olma düşüncesi her şeyin doğru cevabını bulma anlayışından daha değerli görülmektedir. Böylece birey inançla ilgili içerikleri dikte eden dinî liderlerin otoritesine karşı çıkar (Furseth ve Repstad, 2020: 221).

Katılımcıların buraya kadar olan söz konusu ifadelerinde cemaat, tarikat, DİB ve din adamları gibi toplumda dinî temsiliyetin kurumsal yönünü oluşturan yapıların Kürt dinsel bireyciliğinin eleştirel boyutunu nasıl oluşturduğu ortaya konmaktadır. Dolayısıyla burada kurumsal dinle alakalı olmayan ve maneviyatın anlam verdiği bireysel bir dindarlıktan bahsedilebilir (Yapıcı, 2012: 4). Elbette ki eleştirelliğin oluşmasını sağlayan çeşitli nedenler sıralanabilir. Örneğin eğitim, kentleşme bunlardandır. Yukarıda ele alınan düşünceleri ifade eden bireylerin çoğu eğitilmiş bireylerdir. Zaten kendi ifadelerinde de daha bilinçli bir dindar olmak için eğitimin gerekli olduğu ve özellikle bölgede etkinliği olan mele, şeyh ve seydaların otoriterliğinin bu şekilde zayıflayacağını belirtmektedirler. Burada kastedilen eğitimin sadece resmi eğitim olmadığı da açıktır. Diğer taraftan bu bireylerin tümü kentlerde yaşamaktadırlar. Kentlerin büyük ya da küçük olması tonlamaların farklılığına etki etse de özellikle yukarıda sayılan yapılar üzerinden düşünce farklılıklarının görülebileceği söylenemez. Yaşanılan mekânların büyük ya da küçük olması şeklindeki farklılığın etkinliği daha spesifik konularda karşılaşılacak bir durum olmaktadır. Kısacası bir grubun büyüklüğü, mekânsal konumlanmalar ve sosyal mesafeler sosyal etkileşimlerin yoğunluğunu ve ölçeğini belirlemektedir (Malešević, 2019: 22). Yani Kürt dinsel bireyciliğinde eğitim ve kentleşme gibi olgular etkili olmakla birlikte kendine özgü olan boyutu başka etkenlerde de aranmalıdır. Örneğin etnik kimlik burada önemli bir faktör olarak dile getirilebilir.

Kürt Dinsel Bireyciliğinde Etnik Kimlik

Fredrik Barth, etnisiteyi bir grubu diğer gruplardan ayıran kültürel çeşitlilik anlamından çok o farklılığı ortaya koyan ve bunu sosyolojik açıdan anlamlı kılan sosyal gruplarla etkileşim şeklinde ele almaktadır (Malešević, 2019: 3; Brubaker, 2009: 29). Bu anlamda Barth, eserinde “sınır” kavramına yer vermektedir. Ona göre etnik gruplar kendilerine özgü niteliklerle tanımlandıklarında süreklilik kazanırlar. Bu süreklilik ise sınırlarla korunmalıdır. Barth’a göre zaman içerisinde kültürel çerçeve değişebilir (Barth, 2001: 17-18).¹³ Ancak gruplar arası farklılıkları sürdüren sınırlardır. Dolayısıyla ona göre toplumsal süreç içerisinde oluşan farklılıklar, bir etnik gruba aidiyeti belirlemektedir. Barth böylece etnisiteyi, üyelerinin kendilerinin tanımladığı ve bu açıdan kendilerine atfettikleri özellikler neticesinde kendilerini *ötekiden* ayıran grup şeklinde tanımlamaktadır.¹⁴ Ona göre etnik inşa tam da burada oluşmaktadır. Yani etnik inşa *ötekiyle* ilişki ve etkileşimle mümkün olmaktadır. Kültürel

13 Fenton da (2001: 14) etnisiteyi bir süreç olarak bireylerin kolektif veya bireysel açıdan toplumsal yaşamlarında etraflarına çektikleri hareketli sınırlar ve kimlikler olarak algılamak gerektiğini belirtmiştir.

14 “Karşıtlık üzerine düşünme eğiliminin toplum bilimlerdeki görünümünden birisi, her toplulukta dolayısıyla ulusal toplulukta da görülen “biz” ve “onlar” ayrımıdır. Her toplum kimliğini savunmaya ya da karşı-saldırıya yönelik belli eğilimleri nasıl taşıdığı içinde bu ikicil karşıtlıktan anlamak olanaklı. “Biz” tam da “onlar”ın ya da “onlar” tam da “biz”im imgesel karşıtıdır. Topluluğun öz kimliği ve tutarlılığını ortaya koyup kendi içindeki dayanışma ve duygusal güvenliği sağlama alması için bu imgesel-düşsel karşıtlığa ihtiyacı vardır” (Topal, 2003: 73).

özellikler burada objektif farklılıklar olmaktan ziyade sosyal aktörlerin onlara önem atfettikleri niteliklerdir (Serdar, 2015: 97). Başka bir ifade ile etnisite, kültüre temel olan ilişkişel bir değişken olarak ele alındığında anlamlı olmaktadır (Aksoy, 2013: 7).

Rogers Brubaker'e (2009: 29) göre de etnik sınırlar ilk olarak sosyal aktörler arasındaki kategorik biz-onlar ayırımında ortaya çıkmaktadır. İkinci olarak bu ayırım aracılığıyla etkileşimin, bireylerin ne tür sosyal ilişkilere etkileşime girebileceğine yönelik bir dizi bilgi ve yasaklamalar yoluyla yönlendirilmesi sonucunda sınırlar aktifleşir. Ona göre kültürel farklılaşmanın geniş evreninde etnik farklılığın sadece birkaç işaretinin seçilmesi yeterlidir. Çünkü etnik sınırlar, kültürel farklılıkların yokluğunda korunabileceği gibi farklılıkların yoğun olduğu heterojen kültürel ortamlarla da uyumlu olarak varlığını sürdürebilir. Buna göre Brubaker etnisitenin (ayrıca ırk ve ulus da) dünyayı algılama ve yorumlama ve temsil etme yolu olduğunu ifade eder. Yani bunlar dünyadaki şeyler değildir. Tersine bunlar dünyaya bakış tarzlarıdır. Ona göre bunlar etkinleştirilmiş görme/görmezden gelme, yorumlama/yanlış yorumlama, sonuç çıkarma/yanlış anlama, hatırlama/unutma yollarını içermektedir. Yine bunlar etnik yönelimli çerçeveleri, şemaları, anlatıları ve onları harekete geçiren söylemleri ya da özellikle medya tarafından üretilen durumsal ipuçlarını içerirler. Brubaker'e (2004: 17-18; 2009: 32) göre etnisite (ırk ve ulus da) önemli arka plan bilgilerini içerir. Bu arka plan bilgiler nesnelere, insanları, yerleri, eylemleri veya durumları etnik (ırksal ya da ulusal) olarak işaretlenmiş veya tanımlanmış olarak tanınan ve deneyimlenen, uygulamalarda gömülü olan bilgilerdir. Bu arka plan bilgiler makro düzeyde olan sonuçları mikro düzeydeki süreçlerle ilişkilendirmede bireye yardımcı olabilirler.

Brubaker burada etnisitenin ne olduğu sorusundan çok onun nasıl çalıştığını ön plana çıkararak etnisitenin dinamik ve süreçsel bir olgu olduğuna dikkat çekmektedir. Konu itibariyle düşünüldüğünde Kürt kimliğinin önemli bir bileşeni olan etnisite, hem sınırları inşa etme hem de bir dünya görüşü oluşturma anlamında dinamik ve süreçsel özelliğini ortaya koymaktadır. Nitekim bunu katılımcıların dinsel yapı, kurum ve aktörleri değerlendirirken onların Kürt kimliğine, Kürt haklarına ve Kürtlerin yaşadıkları olumsuz olaylara yönelik ortaya koydukları tavır ve yaklaşımları eleştirmelerinde bulmak mümkündür. Bu anlamda etnisite Kürt dinsel bireyciliğinin önemli bir hareket ettiricisi konumunda yer almaktadır.

Bunoktadabireylerdeki duygusal kırılmaların önemli derecede etkileri olduğu gözlemlenebilmektedir. Duygusal kırılmaların önemli bir sebebi varlık meselesi ve kendini gerçekleştirme olarak yorumlanan etnik kimliğin (Kürt kimliğinin) bireyler açısından cemaat, tarikat gibi ortamlarda bir alan bulamaması bu açıdan duygusal kırılmaları ortaya çıkarmaktadır. Bunun yanında yine katılımcıların ifade ve değerlendirmeleri düşünüldüğünde siyasal alanda oluşan eylemlerin ya da politikaların bir sonucu olarak mağduriyetlerin meydana gelmesi neticesinde yine aynı kurumsal yapıların bu mağduriyetlere yönelik olarak takındıkları tavırlar da duygusal kırılmaların bir sebebi olmaktadır. Diğer yandan Kürt meselesinin toplum ve Kürt bireyler için sürekli bir kaygı ve çözülmez bir düğüm şeklinde devamlı olarak gündemde olması katılımcıların izah ettiği biçimde bahsedilen dini otoriteler ve kurumların bu meseleden kaçınmaları ya da onu gündemlerine almamaları da diğer bir neden olarak dikkat çekmektedir. Örneğin daha genç katılımcılarda rastlanabilecek bir yorum olan "ayrı dinlere mensubuz" şeklindeki düşünce dinî kurum ve yapıların Kürt meselesine yaklaşım tarzlarına binaen

meydana gelen duygusal kırılmaların bir sonucu olabilmektedir.¹⁵ Dolayısıyla bu türden bir manzara ile karşı karşıya olan dindar Kürt birey varlığının bir parçası olarak gördüğü boyutları ve dinselliği bir araya getirdiğinde ortaya bireyci bir anlayış çıkabilmekte ve böylece etnik-dinsel inşa da mümkün olabilmektedir. Bu çerçeveden bakıldığında etnik kimlik vurgusunun eleştirel-tepkisel bir mekanizma rolünü üstlendiği düşünülebilir.

Bu açıdan ele alındığında katılımcılar tarihsel süreçteki rollerini de göz önüne aldıkları için en fazla eleştiri ve tepkiyi tarikatlar ve din adamlarına yöneltmişlerdir. Bu iki dini yapının önceki dönemlerde hem Kürt meselesi hem de Kürt kültürünün iletilmesi anlamında otorite yapılar oldukları katılımcıların ifadelerinden anlaşılmaktadır. Zaten Kürt kimliğinin gelişimi üzerine yapılan literatürdeki değerlendirmeler de bu konuda önemli bilgiler içermektedir. Dolayısıyla katılımcıların bu yapılaraya yönelik eleştiri-tepkileri dikkat çekici olmaktadır. Örneğin Hayrettin (2019) Kürt milliyetçiliğinin taşıyıcısı olan bu yapıları pasif olarak şöyle açıklamıştır:

Tarihsel süreçte tarikatların Kürt toplumuna faydaları çok olmuştur. Mesela Kürt milliyetçi duyarlılığın geliştiği mekânlardan bir tanesi de dergâhlardır, tekkelerdir. Hatta Kürt ayaklanmasına katılan bazı Kürt önderlerin de tarikatlardan çıkmış kişiler olduğunu biliyoruz. İşte Şeyh Said olsun Şeyh Ubeydullah Nehri olsun yani medrese kökenli tarikatlarla bir şekilde irtibatlı olan kişilerdir. Yani tarihsel süreçte faydaları olmuştur. ...Yani süreç içerisinde Kemalist modernleşme dediğimiz olgu tarikatları bu hale getirdi. Tarikatlara karşı sert karşı çıkış pasifize etti Türk tarikatlarını. Türk tarikatların bu hali Kürt tarikatlarına yansdı.

Kürtler ve Kürt meselesi söz konusu olduğunda bu yapıların taşıyıcı olma rollerinin değiştiği görüşü Cemal'in (2018) de dile getirdiği bir düşünce olmuştur. Bu anlamda ona göre bu yapılar işlevsizleştirilmişlerdir ve Kürt meselesine de oldukça uzaktırlar. Cemal'e göre bu yapılar tersine Kürt meselesine yönelimi "*depolize etmek üzere*" bir işlev de görüyor olabilirler. Seyfeddin de (2019) bu durumu şu sözlerle açıklamaktadır:

Aslında bir noktada Kürt toplumunun büyük bir kısmı için böyleydi. Yani bilinçliydi. Yani olumlu katkıları oldu. Kültürün devam ettirilmesi noktasında, inancın devam ettirilmesi noktasında, kültürle inancın bütünleşmesi noktasında çok faydaları oldu tarikatın. Ama daha sonra ideolojileştirme boyutu ortaya çıkınca son zamanlarda özellikle maalesef sanki daha çok negatif etkileri vardır.

Yukarıda ifade edildiği üzere dini anlamda eleştirilen ve "*devlet yönelimli gruplar*" olarak yorumlanan cemaatler aynı şekilde Kürtlere yönelik tavırları neticesinde de eleştirilmektedir. Kendisinin dini grupları Kürt meselesini gündemlerinde tutup tutmama kıstasına göre ayırdığını

15 Roboski olayı katılımcıların duygusal kırılmaları sebebiyet veren olaylara yönelik verilen önemli bir örnektir. Aslında bu olay için 2000'lerden sonra oluşan duygusal kırılmaları başlatan olay yorumu bile yapılabilir. Çünkü çoğu katılımcı oluşan güvensizlik ve duygusal uzaklaşmalara ilk örnek olarak bu olayı vermişlerdir. Bu olay dindar Kürt yazarlarca Kürtlerin gerçekten farklı bir millet olduğunu ortaya koyan bir olay olarak bahsetmektedir. Bu yazılarda da duygusal kırılmanın boyutları anlaşılabilir. Örneğin Çevik (2019: 4) şöyle yazmıştır: "Kesên behsa heq u hiqûqê dîkin, mislimanên ku behsa biratiyê û ummetê dîkin ji van meseleyên Kurdan re kerr û lal in. ... Bi van herdu zilên xeddar jî bi me baştir aşîkar bu ku dindar, çep, rast welhasil ekseriyeta xelê vî welatî dile wan ji êşa me re sar e. Li vi welatî mirina Tirkan û Kurdan jî ne weke hev e. Rayedar bi mirina Kurdan biqasî mirinên xelkên din naêşin. ..." ["Haktan ve hukuktan bahsedenler, kardeşlik ve ümmetten dem vuranlar, Kürtlerin meselelerine dilsizdirler... Bu iki gaddar zulümde bizim için apaçık ortaya çıktı ki dindar, solcu, sağcı velhasil bu ülkenin kahir ekseriyetinin yüreği bizim acımızı hissetmiyor. Bu memlekette Türklerin ve Kürtlerin ölümü eşit değildir. Yetkililer başkalarının ölümünde hissettikleri acıyı Kürtlerin ölümünde hissetmezler. ..."].

belirten Hevi (2019) Nur cemaati özelinde şu ifadeleri kullanmaktadır:

Bugün hali hazır da öyle bir grup yok. Belki hani bir Zehra grubu Kürt kimliğini de tanıyan bununla ilgili hassasiyetlerini de dile getiren ama onun dışında diğer tarikatlar, gruplar biraz daha din ve dünya işini işte birbirinden ayıran çok fazla işte tırnak içerisinde etliye sütlüye karışmaksızın sadece işte ibadeti ve yine tırnak içerisinde imanını kurtarmaya dönük bir tarzları var diyelim... Ya ben hani Nurculuk da şey Kürtlerle Türkler arasında çok farklı yorumlandı. Kürtlerin arasında mesela bir kolunun bugün Kürt kimliğine çok katkı yaptığını düşünüyorum. İşte Zehra Vakfı'nın mesela bugün işte yayınladıkları kitaplar hem cesaret isteyen bir şey hem Kürt kültürüne vesair katkı sunan, diline de katkı sunan bir niteliği var. Dolayısıyla şey yapıyorum önemsiyorum. Ama işte bu işte diyelim kırk kol varsa bunun bir kolu böyle.

“*Samimiyet*” kavramı, Kürt meselesini gündemlerine alma durumuna göre cemaatlerin derecelendirilmesinde kullanılan bir ifadedir. Bu diğer yandan Kürt cemaatler-Türk cemaatler ayırımının da bir betimlemesi şeklinde de kendini göstermektedir. Yine Nurcular örneğinde Hayrettin (2019) Türk Nurcular-Kürt Nurcular şeklinde bir ayırımı gitmiştir. Ona göre Kürt cemaatleri gündemlerinin bir bölümünü Kürt meselesine ayırdıkları için “*daha samimi*” görünmektedirler. Buna benzer ayırımla katılımcıların bazıları Nur hareketini genel manada din ve milliyetçiliğin iç içe olduğu ya da Türk egemenliğinin ağır bastığı bir yapı olarak ele almalarına rağmen bu hareketin iki kolu olarak nitelenen Zehra ve Med Zehra cemaatlerini – ayrılıkçı olarak değerlendirilmemekle beraber- Kürtler ve Kürt kültürüyle ilgili olmaları nedeniyle samimi olarak nitelendirilmişlerdir. Bu da katılımcılarda dinî yapıların bütünlüklü bir yapı olarak görülmelerinin ancak onların gündemlerinde Kürt meselesine yer vermeleri gerektiği gibi bir görüşün varlığını göstermektedir. Çünkü katılımcı görüşlerinde din, hak ve hakkaniyet temelinde kendini ortaya koyan bir olgu olarak dile getirilmiştir. Bu düşüncenin sonucunda katılımcı ifadeleri dinî yapıların mağduriyetleri ortada olan Kürtleri görmezden gelmeyen bir anlayışla dini söylemlerini ortaya koymaları gerektiği şeklinde olmuştur. Böylece dinî yapıların bu çerçevede dindarlıktaki samimiyetlerini göstermiş olacağı düşünülmektedir.

Din adamları konusunda daha önceden ifade edildiği üzere bu aktörler üzerinde devlet müdahalesinin etkinliğinden kaynaklı rol değişimleri şeklindeki katılımcı anlayışı Kürtler ve Kürt meselesi söz konusu edilirken daha belirgin bir biçim almıştır. Örneğin Azad (2019) din adamı rolündeki şeyh, mele, seyda ve seyyidlerin pasifize olduklarını belirterek onları “*toplumu kandıran alimler*” şeklinde tanımlamıştır. Hevi de (2019) şunları söylemiştir:

Türkiye Cumhuriyeti kurulduğu günden beri özellikle Kürtlerin okuyan, düşünen, toplumu yönlendirebilen aydınlarına dönük müdahaleleri olmuştur. İşte İstiklal mahkemelerinde yargılanan, idam edilen, hapse atılan vesair. Ben dolayısıyla Kürt toplumunun şu şartlarda işte çok entelektüel, birikimli toplumu yönlendirme kabiliyeti olan bir seydanın, melenin kalmış olduğunu düşünmüyorum. Etkileri var mevcutların. Ama çok nitelikli olduklarını düşünmüyorum.

Ancak şeyh, mele, seyda ve seyyidlere yönelik yukarıda ifade edilen bir yönüyle olumlu yaklaşımın burada da söz konusu edildiği Hevi'nin son cümlelerinde dile getirilmiştir. Aynı şekilde Ruken (2020) de bu aktörleri toplumun seküler olmayan kesimi, kültürün devam ettiricileri şeklinde –Hevi (2019) gibi onları niteliksel olarak yetkin görmese de- betimlemiştir. Özellikle Kürtçe kaynakların okunabilmesine aracılık etmeleri ve buna süreklilik kazandırmaları bu anlamda din adamlarına pozitif yaklaşılmasına olanak sağlayan bir özellik olarak ön plana çıkarılmıştır. Burada görüleceği üzere her ne kadar etnik kimlik çerçevesinde tepkisel bir değerlendirilmeye tabi tutulsa da Kürt toplumunda önemli dinsel

bir rol oynayan mele, şeyh ve seydalar yine dinî metinlerin Kürtçe kaynaklardan okunması, böylece dinî mesajın kendileri tarafından Kürtçe iletilmesi meselesi çerçevesinde olumlanmaktadır. Yukarıda ifade edilen dinî aktörlere yönelik ikili yaklaşımın bir boyutu olarak ifade edilen kültürel olanın sürdürülmesinden ne kastedildiği de burada belirlenmiş olmaktadır. O da Kürt etnik kimliğinin önemli bir parçası olan Kürtçenin şeyh, mele ve seydalar aracılığıyla varlığını devam ettirebilmesidir. Örneğin Seyfeddin (2019) Kürt etnik yapısının sürdürülmesi konusunda din adamlarının bu çerçevede Kürt toplumuna katkısının olduğunu belirtmiştir:

Bence bunların bugüne kadar çok olumlu bir etkileri oldu. Çünkü özellikle Kürt kültürünün ondan sonra sosyal yapısının ve etnik yapısının devam ettirilmesi noktasında çok olumlu yönleri vardır ve bunun muhafaza edilmesi konusunda da tabii ki bunun muhafaza edilmesi burası çok önemli bir noktadır. Çünkü modern milliyetçilik kavramını başlatan onlardır. Kürtler arasında. Ve bunu ciddi bir şekilde müdafaa eden muhafaza etmeye çalışan ve bunun için de hayatlarını feda edenler gene bu aktörlerdir. Yani son zamanlarda son 30-40 yıldır belki de daha çok çağdaş demiyeceğim çünkü nihayetinde mollalık da şeyhlik de kendi çağına göre kendini geliştirmiş olan bir şeydir fakat Batı yöntemindeki mücadele yöntemini tercih edenler 30-40 yıllık bir geçmişleri vardır Kürtler arasında. Bundan önce bugüne kadar getiren bu kadar sağlam bir şekilde bize aktaranlar tamamen o aktörlerdi. Dolayısıyla bunu da küçümsemek lazım (Seyfeddin, 2019).

Kürtçe bilen, bir yönüyle Kürt kültürüne katkı sağlayan bireyler olarak düşünülen melelerin DİB'in bir uygulamasıyla resmi imam niteliği kazanmaları katılımcıların bu kurumu eleştirmelerine de neden olmuştur. Bu politikaya yönelik katılımcı eleştiri ve tepkinlerinin içeriği "*samimiyetsizlik*", "*Diyanet ideolojik bir kurum olduğundan mele politikasının devlet eksenli ve yapmacık olması*" ya da "*Kürtleri etnik kimliklerinden uzaklaştırma çabası*" şeklinde özetlenebilir. Örneğin Hüseyin (2018) bu politikayı "*Kürtçe bilen ama Türk gibi düşünen hocalar oluşturmak niyetiyle samimiyetsiz bir girişim*" olarak yorumlamıştır. Ali (2018) de bu çerçevede "*devletin ideolojik bir aygıtı*" olması nedeniyle DİB'in değil devletin burada neyden bahsettiğini konuşmak gerektiğini belirterek mele politikasının olumsuzluğunu vurgulamıştır. O, bu düşüncesini Aleviler ve bunun gibi bazı örnekleri dile getirerek "*muhalif organizasyonları maşa bağladığımızda onları tatmin edersiniz*" şeklinde aktarmıştır. Ali (2018) mele politikasını "*Kürtleri Müslüman kardeşi olarak gören ve Kürtlerin ulusal hareketlerini tasfiye ederek insan yerine konacağını gösteren bir uygulama*" şeklinde tanımlamıştır. Azad (2019) ise bu şekilde Kürtlerin dinen kandırılmaya çalışıldığını belirtmiştir:

Valla kendi açılarından faydalı yani Kürt toplumu için değildi. Kendi bekaları için düşündüler. Onu da başaramadılar. Yani şöyle dinle kandırmaya çalıştılar. Sanki ümmetiz de ümmetin çerçevesini çizmeden Kürtlerin içindeki o kanaat önderlerini Kürtleri tarih boyunca böyle kandırdılar artık kandıramıyorlar. Yanlış yaptılar. Ha kendileri kârimız olur diye yaptılar ama başaramadılar (Azad, 2019).

Aslında yaşadığı bölgede medreselerdeki meleleri ve seydaları düşünerek bunların gündelik hayatlarını idame ettirmek için ihtiyaç duydukları ekonomik imkânları ifade eden Sait'e (2018) göre DİB'in bu tür uygulamaları desteklenebilir. Örneğin Ömer (2020) de ekonomik boyutlu düşünerek toplumsal şartlar çerçevesinde böyle bir projenin iyi ama sonuç itibarıyla bireysel kimliği işlevsizleştirdiğini anlatmıştır. Böyle bir projenin insanları işlevsizleştirmesi yanında toplumun yönlendirilmesine hizmet ettiği için saptırma görevi de üstlendiği yine katılımcılar tarafından vurgulanmıştır. Nitekim Seyfeddin (2019) yanlış kişiler tarafından yönetilen bir kurumun yanlış politikalar ürettiğini belirtmiştir. Ona göre bu açıdan mele politikası melelerin DİB çizgisinde (burada

kastedilen DİB çizgisi, yukarıyla bağlantılı olarak katılımcıların ifade ettiği devletin din söylemi) organize edilme çabası olmaktadır.

Buraya kadarki katılımcı ifadeleri düşünüldüğünde Kürt dinsel bireyciliğinin farklı boyutlarının olduğu görülmektedir. Ağçoban da (2020: 132) çalışmasında Müslüman toplumlarındaki dinsel bireyciliğinin farklı boyutlarını ortaya koymuştur. Ona göre Müslüman toplumlarında dinsel bireyciliği oluşturan unsurun farklılığı nedeniyle Batı toplumlarındakine benzemeyen bir bireycilik oluşmuştur. Ağçoban Batı toplumlarındaki bireyciliğin Tanrı ile birey durumu üzerinden oluştuğunu ifade ederek Müslüman toplumlarında ise metinden hareketle inşa edildiğini belirtmiştir. Bu dinsel bireycilik örneğinde birey metinden aldığı kendisi yorumlayarak sonuca varmaktadır. Buna dayanarak Ağçoban (2020: 132) Müslüman toplumlarda dinsel bireycilik biçimi için üç tipoloji geliştirmiştir. Bunlardan birincisi metni başka bir metinle açıklamaya çalışan *Modernist Selefiler* iken ikincisi ulaştıkları sonuçların metne dâhil olduğunu akıllarıyla ispatlamaya çalışan *Modernistlerdir*. Üçüncüsü ise metne esastan giriş yapmak yerine içinde sakladığı hakikatin yatay konumlamasını ifade eden *Postmodern* bireyciliktir.

Ağçoban'ın dile getirdiği metinden hareketle oluşan bireyciliğin bir örneğinin Kürt dinsel bireyciliğinde görmek mümkündür. Katılımcıların kimlikli olarak kendilerini tanımlama biçimleri (*dindar Kürt, Kürt dindar, Sadece Kürt, Müslüman* gibi), ortaya koydukları dinsel tasavvurları ve burada özellikle ortaya konan kurumsal dini yapılaraya yönelik eleştiri ve tepkileri genel anlamda dini metinlerden hareketle ortaya konmuştur. Örneğin Kürt kimliği konusunda olduğu gibi ayetlerden yola çıkarak dinsel ve etnik farklılıkların var olabileceği düşüncesi dile getirilmiştir. Aynı yerden hareketle bu bireyler demokrasi düşüncesinin olumluluğuna inandıklarını belirtmişlerdir. Bu anlamda Kürt dinsel bireyciliğinin kısmen Ağçoban'ın oluşturduğu postmodernist bireycilik şeklindeki tipolojik çerçevede yer aldığı söylenebilir. Ağçoban'a göre (2020: 139) postmodernist bireyselleşmede hiyerarşiler ile bireysellik arasında ters bir orantı söz konusudur. Yani birey üzerinde araçlara dayalı hiyerarşi arttığında bireysellik azalırken tersi durumda bireysellik artmaktadır. Başka bir ifadeyle hiyerarşiler azaldıkça kolektiflik azalmaktadır. Nitekim yukarıdan beri dinî kurum ve yapılaraya yönelik eleştiriler Kürt dinsel bireyciliğinde bu tür araçlardan çok bireylerin dünyasında özelleşen bir dindarlığın oluştuğunu göstermektedir.

Ancak bu ve buna benzer tipolojilerin dindar Kürt bireyciliğinin özgünlüğünü tam olarak ifade ettiği söylenemez. Nitekim politikaların yanı sıra, dinî kurum yapı ve aktörlerinin özellikle etnik temelli bir eleştiriye tabi tutulduğu da yukarıdaki ifadelerden anlaşılmaktadır. Bu bağlamda bireycilik konusunda dindar Kürt birey için bir tipoloji önerisi yapılacaksa bu da etnik dinsel bireycilik şeklinde olabilir. Bu dinsel bireycilik, kendi içerisinde barındırdığı tahayyülleri ve tasavvurları Ağçoban'ın belirttiği şekilde dinsel metinden hareketle ancak etnik kimlikle birlikte yorumlanarak oluşmaktadır. Bu anlamda Kürt dinsel bireyciliğinin Batı ve Müslüman toplumlarında görülen bireyselleşmelerin özelliklerini de içinde taşımasıyla beraber kendine özgü bir karakterde geliştiği söylenebilir. "Özgünlüğün politikası" ifadesi burada kullanışlı görünmektedir. Marshall Berman'a (2011. 281) göre "özgünlük ideali, insanların bu modern dünyada en derin tepkilerini ve bu dünyada içinde yeni bir yaşam bulma yolundaki en yoğun ümitlerini dile getirmiştir." Buna göre Kürt dinsel bireyciliğinde -Paker ve Akçalı'nın (2012: 1442)

ifadeleriyle- bireyin dini kendine özgü bir biçimde deneyimlemesi ve bunu kendi hayatına eklememesi özgünlük politikasına uygun düşmektedir.

Kürt dinsel bireyciliğinde bireysel varoluşun özelleştirildiği dile getirilebilir. Thomas Luckmann (1979: 136) dinin bireyselleşmesi ile bireysel varoluşun özelleştirildiğini belirtmektedir. Ona göre bu anlamda bireyler tarafından yapılan tercihler toplumsal koşulların dolaylı etkisindedir ve çoğunlukla bireysel psikolojiler tarafından belirlenir. Kürt dinsel bireyciliğinde duygusal kırılmaların bu bireycilik biçiminde etkin olduğu ifade edilirken psikolojik boyut ve bunun dinin bireyselleşmesi üzerindeki etkisi düşünülmüştü. Ancak burada belirtilmesi gereken bu psikolojik belirleyicilerde Luckmann'ın belirttiği gibi toplumsal koşulların dolaylı olmaktan çok doğrudan etkileri olduğunu düşünmek gerekir. Yani Kürt dinsel bireyciliğinde hem bireysel psikoloji hem de toplumsal koşullar belirleyicidir. Nitekim etnik kimlik daha önce de ifade edildiği üzere sürekli inşayı içeren biçimde ilişkilerden, karşılaşmalardan etkilenmektedir. Kürt örneğinde politikalar ve uygulamalarla birlikte düşünüldüğünde bu bireyin deneyimlediği bir toplumsal alanın kendi bireyciliklerinde oldukça etkili olduğu söylenebilir. Ünal da (2010: 8) bireyin toplumdan ayrı bir benlik ortaya koyabilmesi için yine toplumu referans alması gerektiğini ifade etmiştir. Ona göre birey toplumun üzerinden kendisini inşa ederek kimliğini belirginleştirecektir.

Andreas J, Heinö'ya (2009: 297-298) göre kolektivizm ve bireycilik arasındaki denge modernleşmiş devletlerde büyük ölçüde değişmiştir. O İsveç örneğinde bireyselleşme süreçlerinin hızlanırken birçok devletin milliyetçiliğe arkasını döndüğünü belirtmiştir. Bu ülkeler çokkültürlülük/liberalizm adına birleşik bir ulusal kimlik idealini neredeyse terk etmişlerdir. Yani çeşitlilik ve bireycilik demokratik ve ilerici siyaset olarak düşünülürken asimilasyon ve milliyetçilik giderek olumsuz gelişmelerle ilişkilendirilmeye başlanmıştır.¹⁶ Bu anlamda Kürt dinsel bireyciliğine bakıldığında tersine kolektif olarak yorumlanan din ve etnisitenin inşa ettiği bir kimlik olarak belirginleşmektedir. Bu ilk olarak modernlik karşıtlığı ya da modernleşememe düşüncesiyle alakalı olmayan hatta modernliğe uyum şeklinde okunabilecek bir gelişme olarak düşünülmelidir. Nitekim katılımcıların çoğu değişimi kaçınılmaz bir gerçeklik olarak ifade etmiş ve bu değişimin doğru anlaşılması ve ona uyulması gerektiğini belirtmişlerdir. Diğer taraftan başta da ifade edildiği üzere dinsel bireycilik zaten modernliğin planlı bir sonucu olmadığı şeklinde de yorumlanmaktadır. Zaten Heinö (2009: 298), bireycilik ve ulusçuluk karşıtlığına yönelik kimlik söyleminin bireyselleştirme ve ulussuzlaştırma süreçlerini yansıttığını belirtmektedir. O bu durumun da kolektivist ve daha az bireyci olan kültürleri demokratik olarak dışlamayı içerdiğini belirtir. Kısaca ifade edilecek olursa Kürt dinsel bireyciliği inşa edilmiş biçimiyle Batı toplumlarından da farklılaşabilmektedir. Yani bu bireycilik biçimi kendi özel

16 Durkheim'in bireycilik ve milli dayanışma hakkındaki düşünceleri için bkz. Emile Durkheim, *Ahlak ve Toplum*, Çev. Duygu Çenesiz, İstanbul Pinhan Yayıncılık, 2019, Durkheim bireycilik hakkındaki düşüncelerini Dreyfus vakası olarak bilinen olay üzerine kaleme almıştır. Bu olay ve Durkheim'in düşüncelerinin "milli bireycilik" kavramı özelinde bir değerlendirmesi için bkz. Engin Arıkan, "Kişilerin Haklarını Savunmak Milli Bütünlüğe Aykırı mıdır? Durkheim'in "Milli" Bireycilik Anlayışı", *GSÜHFD*, 1, (2021), 239-265. Ayrıca bireycilik, milliyetçilik, etnosentrizm ve otoriterlik arasındaki ilişkinin ele alındığı ampirik bir çalışma için bkz: Yeni Angraini vd., "The Relationships Between Individualism, Nationalism, Ethnocentrism, and Authoritarianism in Flanders: A Continuous Time-Structural Equation Modeling Approach", *Multivariate Behavioral Research*, 49:1, (2014), 41-53.

şartları ve anlamlarıyla ele alınması gerekli bir konu olarak ortaya çıkmaktadır.

Sonuç

Din bireylere yaşadıkları topluma ve kendi yaşamlarına dair anlam vermeleri açısından önemli anlam setleri sağlamaktadır. Günümüz modern toplumlarında da din bu işlevini farklı formlarla yerine getirmektedir. Bireyin tercihi ve onun özerkliğine dayalı din anlayışı şeklindeki dinin yeni bir formu olarak adlandırılan dinsel bireycilikte bireyler dinin unsurlarını yorumlayarak onları yeniden inşa etmektedirler. Böylece bireyler kendi bakış açılarından oluşturdukları yollarla dinin toplumsal anlamını da dönüştürmektedirler.

Kürt dinsel bireyciliğini ele alan bu araştırmaya katılan kişilerde güçlü bir dinsel bireycilik yönelimi olduğu tespit edilmiştir. Bu bireycilik, etnik ve dini düşünceye göre oluşum göstermektedir. Çünkü bu bireycilik dinî kurum, yapı ve aktörlerin hem dini hem de bunların Kürt etnik kimliğine yaklaşımları açısından eleştirilmesine ve bunlara yönelik tepkiye dayanmaktadır. Buradan bireylerin özellikle sorgulayıcılık tutumlarının ön plana çıktığı söylenebilir. Bu tutumun *özerklik/özgürlük, kendini gerçekleştirme, tercih, seçicilik* gibi düşünsel dönüşümlerle desteklendiği görülmektedir.

Dinî otoritelerin kritiğine dayanan bu bireycilik diyalektik bir görünüm de sergilemektedir. Yani dini olanın dinden hareketle konumlandırılışı söz konusudur. Bu belirlenmiş bir dinî kimliğe karşı olmak ama aynı zamanda kendi kimliğini oluşturan öge ile bir uzlaşım kurmak anlamındadır. Dolayısıyla dinin öznel ve içsel bir tasavvurunun katılımcı anlayışında mevcut olduğu ifade edilebilir. Dahası bu Kürt dinsel bireyci örneğinde etnik kimlik önemli bir dinamik olarak işlev görmektedir. Katılımcıların bu nedenle dinî otoriteleri Kürt etnik kimliği ve sorunlarından uzak kalmaları açısından değerlendirildikleri görülmektedir. Bu yöndeki yaklaşımların yine dini olarak yorumlanan öznel algılamaya dayandırıldığını söylemek mümkün olmaktadır. Böylece oluşan bu etnik-dinsel bireyciliğin sonucunda kurumlardan, yapılardan ve aktörlerden oluşan “öteki” manzumesi ile karşılaşmaktadır. Bunlardan birincisi devlettir. Dinsel bireycilik açısından bakıldığında dinin devlet ideolojisi haline getirilmesi bu bireylerin kendilerini dini açıdan konumlandırabilecekleri “bir karşı uygulama” olarak görülebilir. DİB, devletin resmi ideolojisini taşıyan bir kurum olarak betimlenmekte ve dini/etnik kimliğe yaklaşımı açısından değerlendirilmektedir. Cemaat, tarikat ve dini aktörler aynı şekilde dini ideolojileştirme, onu pragmatik kullanıma uygun hale getirme ve ötekileştirme boyutları üzerinden ele alınmakta ve bu halleriyle dini açıdan zararlı olarak tanımlanmaktadır. Ayrıca onların Kürt etnik kimliği ve sorunlarından uzak kalmaları açısından değerlendirildikleri de görülmektedir.

Din adamlarına yönelik olarak her ne kadar tepkisel/eleştirel bir duruş belirtilse de bir boyutuyla bu şahısların Kürt toplumu içindeki varlıklarının sürekliliği ve Kürt kültürüne katkı yaptıkları fikri Kürt toplumundaki etnisite-din birlikteliğinin ve bu birlikteliğin oluşturduğu sürekliliğin katılımcılar tarafından göz önünde bulundurulduğunu ortaya koymaktadır. Özellikle Cumhuriyetin kuruluşundan itibaren düşünüldüğünde Kürt etnik kimlik talebinin din adamlarının önderliğinde ve dinî bir formla dile getirildiğini burada hatırlatmak konuyu açıklığa kavuşturabilir. Dinin, etnik kültürel sosyal yapının devam ettirilmesinde yapıcı bir rolü olduğu vurgusu katılımcı düşüncelerinin arka planında dile getirilmektedir. Dinin bu rolünün ilgili din adamlarınca ya da dinî gruplarca terk edilmesi tepkiselliğe

neden olmuştur. Dolayısıyla katılımcıların gözüyle bakıldığında dinin etnik kimliğe süreklilik katan bir yapı olarak yorumlanması olanaklı görünmektedir.

Kürt dinsel bireyciliğinde etnisite ve bireycilik arasında ilişkinin önemli ölçüde yüksek olduğu görülmektedir. Bu kolektif bir yapıya daha yatkın bir toplum olarak tanımlanan Türk toplumu karşısında dikkat çekici bir sonuç olmaktadır. Bu, en azından kolektif yönelimli toplumlarda kendine özgü bireyciliklerin olabileceği fikrini desteklemektedir. Yani bireyciliğin ya da dinsel bireyciliğin bağlamlara göre değişecek bir tarzda gelişebileceği söylenebilir.

Böylece konu çerçevesinde bakıldığında dinsel kurumlarla etkileşimin azaldığı ve bunun sonucunda bireysel bir dindarlığın etnik kimlik temelli olarak bireylerdeki düşünsel/eylemsel yansımaları da oluşturduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Dindar Kürt bireyin dinsel bireyciliğini sadece eleştiri ve tepkilere bağlı olarak yorumlamak yeterli değildir. Burada özellikle dinin yeniden yorumlanmasının belirli süreç ve bilinçlenmeyle alakalı olduğu da ifade edilmelidir. Yani din bireysel bir deneyim olarak sürdürülmekle birlikte aynı zamanda etnik farklılıkların anlamı, doğası ve bunların nasıl incelenmesi gerektiği konusunda muhatabı düşünmeye zorlamaktadır.

Kaynakça

- Ağçoban, S. (2020), "İslam'da Bireyselleşme'nin Teorisini Yazmak Ne Kadar Mümkün?", *Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı 5, 132-146.
- Aksoy, E. B. (2013), *Cizre Örneğinde Etnisite İçi Karşılaşma Biçimleri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi, Ankara
- Ali, (2018), Ankara'da 05.07.2018 tarihli görüşme,
- Angraini, Y., Toharudin, T., Folmer, H., Oud J. H. L. (2014), "The Relationships between Individualism, Nationalism, Ethnocentrism, and Authoritarianism in Flanders: A Continuous Time-Structural Equation Modeling Approach", *Multivariate Behavioral Research*, 49: 1, 41-53.
- Arıkan, E. (2021), "Kişilerin Haklarını Savunmak Milli Bütünlüğe Aykırı mıdır? Durkheim'ın "Milli" Bireycilik Anlayışı", *GSÜHFD*, 1, 239-265.
- Arvas, H. (2022). *Kur'an'da Nübüvvet Teolojisi*, Ankara: İlahiyat Yayınları
- Asya, (2019), Ankara'da 05.05.2019 tarihli görüşme.
- Aydınalp, H. (2019), "Yerel Bir Dünyevileşme Kavramı: "Özerk Dünyevileşmeler"", *Sekülerleşme Tartışmaları*, M. Ali Kirman-Volkan Ertit (Ed.), Ankara: Kadim Yayınları, 153-196.
- Azad, (2019), Bitlis'te 29.08.2019 tarihli görüşme
- Barth, F. (2001), *Etnik Gruplar ve Sınırları*, Ayhan Kaya-Seda Gürkan (Çev.), İstanbul: Bağlam Yayınları
- Batur, B. (2020), "Toplumsaldan Bireysele: Modern Toplumda Dinin Görünümü", *Uluslararası Anadolu Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt: 4, Sayı:3, 96-106.
- Bellah, R. N., Madsen, R., Sullivan, W. M., Swidler, A., Tipton, S. M. (1985), *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*, Berkeley: University of California Press
- Brubaker, R. (2004), *Ethnicity Without Groups*, United State: Library of Congress Catalogin –in- Publication Data _____ (2009), "Ethnicity, Race and Nationalism", *Annual Review of Sociology*, 35, 21-42.
- Bucuka, Y. (2022), "Dini Brikolaj: Dini Bağlılıkta Yeni Bir Form", *Din Sosyolojisi Araştırmaları*, Cilt: 2, Sayı: 3, 118-132.
- Burns, R. B. (2018) , *Introduction to Reserach Methods*, London: New Delhi Publications
- Cemal, (2018), Hakkari'de 11.05.2018 tarihli görüşme.
- Çakmak, Y.-Şur, T. (2018), *Kürt Tarihi ve Siyasetinden Portreler*, İstanbul: İletişim Yayınları
- Çevik, S. (2019), "Ji Zilmê re Bêdengmayin Ji Zilm e" *Nûbihar*, Cıld 15, 3-5.
- Durkheim, E. (2019), *Ahlak ve Toplum*, Duygu Çenesiz (Çev.), İstanbul: Pinhan Yayıncılık
- Ergün, D. (1991), *Türk Bireyi Kuramına Giriş*, İstanbul: Gerçek Yayınları
- Fenton, S. (2001), *Etnisite: Irkçılık, Sınıf ve Kültür*, Nihat Şad (Çev.), Ankara: Phoenix Yayınevi
- Furseth, I.-Repstad P. (2020), *Din Sosyolojisine Giriş: Klasik ve Çağdaş Kuramlar*, İhsan Çapcıoğlu-Halil Aydınalp (Çev.), Ankara: Atif Yayınları
- Gültekin, N.-Sığrı, Ü. (2007), "Bir Kültür Boyutu Olarak "Bireycilik-Ortaklaşa Davranışçılık" ve Örgütsel Kültüre Yansımaları", *İstanbul Üniversitesi İ.İ.B.F Dergisi*, Cilt: XXIII, Sayı: 2, 273-286.
- Günerigök, M. (2017), "Geç Modern Çağda Dinsel Bireycilik Ve Kimlik", *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 36, 225-247.
- Hayrettin, 2019, Bitlis'te 27.09.2019 tarihli görüşme
- Heinö, A. J. (2009), "Democracy Between Collectivism and Individualism. De-Nationalisation and Individualisation in Swedish National Identity", *International Review of Sociology - Revue Internationale de Sociologie*, Vol: 19, No: 2, 297-314.

- Hervieu-Léger, D. (2003), "Individualism, The Validation of Faith and The Social Nature of Religion in Modernity", *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*, Richard K. Fenn, Blackwell Publishing (Ed.), 161-176,
- Hevi, (2019), Ankara'da 24.01.2019 tarihli görüşme.
- Hülya, (2019), Ankara'da 05.05.2019 tarihli görüşme.
- Hüseyin, (2018), Ankara'da 10.08.2018 tarihli görüşme.
- Karadayı, F. (2021), "Sosyo-Tarihsel Yaklaşım ile Kültürel Psikoloji", *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Cilt 8, Sayı 8, 89-218.
- Kıral, B. (2021), "Nitel araştırmalarda Fenomenoloji Deseni: Türleri ve Araştırma Süreci", *Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 10, Sayı: 4, 92-103.
- Kıran, İ (2021), "Aristokrat Kürt Aileler: Küfreviler", *Kurdiyat*, Sayı 4, 81-104
- Kızılgöçer, M. (2016), "Dindar Şahsiyetten Dinsel Bireyciliğe Değişen Dindarlık Yönelimleri Bağlamında İntihar", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 9 Sayı: 43, 2480-2495.
- Lukes, S. (1995), *Bireycilik*, İsmail Serin (Çev.), Ankara: Ark Yayınları
- Luckmann, T. (1979), "The Structural Conditions Of Religious Consciousness In Modern Societies", *Japanese Journal Of Religious Studies*, 121-137.
- Maleşević. S. (2019), *Etnik Sosyoloji*, Tuğça Poyraz Tacoğlu-Abdurrahim Güler (Çev.), Ankara: Nobel Yayınları
- Markus, H. R.– Kitayama, S. (1991), "Culture and the Self: Implications for Cognition, Emotion, and Motivation", *Psychological Review*, Vol. 98, No. 2, 224-253.
- Mcclay, W. M. (2001), "Individualism and Its Discontents", *The Virginia Quarterly Review*, Vol. 77, No. 3, 391-405.
- Mehmet, (2019), Van'da 05.09.2019 tarihli görüşme.
- Ömer, (2020), Ankara'da 12.03.2020 tarihli görüşme.
- Paker, K. O. – Akçalı, S. İ. (2012), "Dinin Bireyselleşmesi: Üniversite Gençliği ile Bir Ölçek Çalışması", *Gaziantep University Journal of Social Sciences*, 11(4), 1440-1459.
- Pişkin, M. (2018), "Bireyselleşme ve Din", *İslam ve Modernlik*, Mustafa Tekin (Ed.), İstanbul: Rağbet Yayınları, 101-125.
- Roof, W. C. (1999), *Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion*, Princeton: Princeton University Press
- Ruken, (2020), Ankara'da 23.01.2020 tarihli görüşme.
- Sait, (2018) Hakkari'de 12.05.2018 tarihli görüşme.
- Saroglou, V. (2006), "Religious Bricolage as a Psychological Reality: Limits, Structures and Dynamics", *Social Compass*, 53/1, 109-115.
- Serdar, A. (2015), "Yerel ve Ulusal Ölçekte Etnik Sınırların Yeniden İnşası Dil, Hafıza Kültür", *Mülkiye Dergisi*, 39(1), 93-134.
- Seyfeddin, (2019) Ankara'da 11.07.2019 tarihli görüşme
- Smith, J. A.- Osborn, M. (2003), "Interpretative Phenomenological Analysis", *Qualitative Psychology: A Practical Guide To Research Methods*, Jonathan A. Smith (Ed.), Los Angeles: Sage, 51-80.
- Şeker, F. M.(2007), *Cumhuriyet İdeolojisinin Nakşibendilik Tasavvuru: Şerif Mardin Örneği*, İstanbul: Dergah Yayınları
- Toker, İ. (2009), *Teolojik Bir İnşa Olarak Laiklik*, Ankara: Eskiyeeni Yayınları
- Topal, M. (2003), *Ulus Düşünmek: Ulusun Gizi ve Ulusçuluğun Büyüsü Üzerine Bir İnceleme*, Ankara: Özgür Üniversite Kitaplığı
- Triandis, H. C. (1989), "The Self and Social Behavior in Differing Cultural Contexts", *Psychological Review*, 96 (3), 506-520.