



Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi

The Journal of International Social Research

Cilt: 7 Sayı: 30 Volume: 7 Issue: 30

www.sosyalarastirmalar.com Issn: 1307-9581

## THE İMAM SOSYOLOJİK BİR ANALİZ THE İMAM A SOCIOLOGICAL ANALYSIS

Erol ERKAN\*

### Öz

Toplumsal gerçeklik sinemayla kendini yeniden üreterek izleyiciyle, toplumla buluşmaktadır. Toplumsal gerçekliği beyaz perdeye yansıttığı yönüyle filmler sosyoloji açısından toplumsal analiz için bir veri niteliği taşımaktadır. Bu perspektiften hareketle bu makalede, Türkiye'nin bir takım toplumsal gerçekliğinin kurgusal göstergesi olan "The İmam" filmi sosyolojik açıdan incelenmiştir. "The İmam" filmi üzerinden Türkiye'deki kültürel çatışmaların nedenleri sorgulanmış, dindarlık biçimleri konu edinilmiştir. Küreselleşmenin ve sekülerleşmenin toplum ve dindarlık üzerindeki etkilerinden bahsedilmiştir. Ayrıca çalışmada kişilere konan isimler sosyo-kültürel aidiyetin göstergelerinden biri olarak ele alınmıştır. Sonuç olarak Türkiye'deki bir takım siyasi gelişmelerin "hayat tarzlarına müdahale" söylemi üzerinden eleştirilmesinin başlıca nedeni kültürel hegemonya kaybı olarak görülmüştür.

**Anahtar Kelimeler:** *The İmam*, Film, Kültürel Hegemonya, Sekülerleşme, Dindarlık.

### Abstract

Social reality reproduces itself for the audience and public through cinema. Films have the property of data for sociology because they reflect social reality on the big screen. In this article I analyzed the film *The İmam* through a sociological perspective, using it as a fictional indicator of a number of social realities in Turkey. Through analysis of *The İmam*, this text questions causes of cultural conflict and discusses forms of religiosity in Turkey. This article mentions the impact of globalization and secularization on society and religiosity. In addition, the study considered names given to the people as one of indicators of socio-cultural belonging. The main reason for criticisms via the "life-style interventions" rhetoric of a number of political developments in Turkey is seen to stem from a loss of cultural hegemony.

**Keywords:** *The İmam*, Film, Cultural Hegemony, Secularisation, Religiosity.

**Mehmet:** "Sen İngiltere'ye gittikten sonra izini kaybettik."

**Emre:** "Sorma be pir. Biz hürriyetimizi kaybettik. Piyasanın kölesi olduk."

### Giriş

"Platon günümüzde yaşasaydı, ateşin yerine projektörü, gölgesi duvara yansıyan nesnelere yerine film şeridini, mağara duvarındaki gölgelerin yerine perdede gösterilen filmi, yansıma ve yankının yerine de perdenin ardındaki hoparlörü koyarak hantal diyebileceğimiz

---

\*Yrd. Doç. Dr., Gaziantep Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

mağara metaforunu bir sinema salonu metaforuyla değiştirdi belki de<sup>1</sup>.” Gerçekliğin beyaz perdeyle veya sahneyle ilişkisi dolayısıyla bekliden Goffman çok daha önce toplumsal yaşamı rol yapma, kurmaca ve toplumsallığı da sahne önü ve arkasıyla<sup>2</sup> oyundan bir bölüm olarak değerlendirdi, sosyoloji “rol” ve “aktör” gibi kimi temel kavramlarını tiyatrodan aldı. Yaşadığımız toplumsal göstergeler, imgeler ve gösterge sistemleriyle daha fazla ilgilenir hale gelen, gittikçe sinemalaştırılan bir toplumla karşı karşıyayız bugün. Dolayısıyla gerçeklik zamanla daha çok sahneleniyor, toplumsal üretim ve gündelik tecrübeler de sahnelenen sinemasal benzerlerine göre yorumlanıyor<sup>3</sup>.

Filmlerin şüphesiz gerçekçi yönleri de bulunmaktadır. Bu yönüyle filmler sadece bir film değil onlar aynı zamanda toplumsal gerçekliği yansıtan kurgusal fenomenlerdir. Bu meyanda sinema toplumun, insanın kendi gerçekliğiyle yüzleşmesinin aracıdır. Gerçeğin, gerçekçi gündelik yaşamın izlerini taşıyan sinema aynı zamanda toplumsal analiz için bir kaynak teşkil eder. Dolayısıyla sinema üzerinden toplumsal olgular araştırılarak sosyal dokunun anlaşılması sağlanabilir. Gerçekçi bir anlatım ile temellenmiş filmler bir mesajı seyirciye iletirken beraberinde kültürel ve tarihsel bağlamı da sunar. Böylelikle soyut olaylar film aracılığıyla bireyin zihninde somutluk kazanır. Diğer yandan sinema izleyicilerin empati kurmasını mümkün kılarak gerçekliğin izleyiciyi tarafından deneyimlenmesini sağlar. Makalemiz bu çerçevede *The İmam* filmi konu edinmektedir. *The İmam* filmi Türkiye’deki bir takım sosyal gerçekliklere projeksiyon tutmaktadır<sup>4</sup>. Bu gerçekliğe tekabül eden boyutuyla sosyolojinin konusu olabilmekte, sosyolojik çözümlüme için veri teşkil edebilmektedir. Bu makalede *The İmam* filmi üzerinden Türkiye’de kültürel kamplaşmaların ve çatışmaların, sekülerleşmenin, farklı dindarlık biçimlerin bir çeşit analizi yapılmaktadır.

### Çatışma

Filmin başrol karakteri Emre kendi imam hatipli kimliğini, gerçeğini, geçmişini gizlemiştir. Ama sadece imam hatipli kimliğini değil dindar kimliğini de saklamıştır. Burada sorulması gereken temel soru Emre’nin neden buna ihtiyaç duyduğudur. Diğer bir ifadeyle Emre’yi kendi gerçeğini gizlemeye iten toplumsal neden/ler neydi? Bunun nedenleri arasında temel faktörün, bizim modernleşme serüvenimizle ilgili olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü modernlik bir defa her şeyden önce din dışıydı ve dinin boyunduruğundan kurtulmuş bir hayat tarzı sunmaktaydı. Dolayısıyla Emre’nin kendi kimliğini gizlemesi arka planda bir gerilimin varlığına işaret etmektedir.

Türkiye’de cumhuriyetçi elitler tarafından gerçekleştirilen Batılılaşma projesi diğer bir ifadeyle modernlik modeli topluma yeni bir hayat tarzını dayatmıştır. Bu proje modernleşmenin doğasıyla ilgili olarak İslami kimliği ve kültürü dışlayarak kendini ortaya koymuştur. İslami bir kültürden Batı tarzı bir kültüre geçişi yansıtan hayat tarzlarındaki estetik değerlerdeki değişimler toplumda yeni kültürel farklılıklara ve toplumsal tabakalara yol açmıştır<sup>5</sup>. “Moderleşme” projesinin İbn-i Haldun’un çözümlenmesiyle kendi “bedevi”sini ve “hadari”sini belirlediğini söyleyebiliriz. İbn-i Haldun mekânla kurulan ilişki bağlamında toplumu “bedevi” ve “hadari” şeklinde analiz etmiştir. İbn-i Haldun yerleşik biçimde bulunan “hadari” yaşam tarzını olumlarken buna karşın “bedevi” yani göçebe kültürü olumsuzlamıştır. Çünkü yüksek kültür “hadari” toplum tarafından temsil edilebilmektedir. Ötekini ise daha alt kültürü temsil eden “bedevi” toplum oluşturmaktadır<sup>6</sup>. İbn-i Haldun’un bu ayrımının bugünün dünyasında modernlik açısından kendisiyle kurulan ilişki bağlamında modern yaşam biçimini

<sup>1</sup> Bülent Diken, Carsten B. Laustsen (2011). *Filmlerle Sosyoloji*, çev. Sona Ertekin, İstanbul: Metis Yayınları, s. 20-21

<sup>2</sup> Ruth A. Wallace, Alison Wolf (2012). *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, çev. Leyla Elburuz, M. Rami Ayas, Ankara: Doğubatı Yayınları, s. 319

<sup>3</sup> Diken, Laustsen, *Filmlerle Sosyoloji*, s. 24, 27

<sup>4</sup> Nitekim birçok internet sitesinde “*The İmam filmi gerçek oldu.*” şeklinde çıkan haberler *The İmam* filminin sosyal hayatla olan ilişkisini açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Bknz. <http://www.on5yirmi5.com/haber/yasam/dunyahali/48703/the-imam-filmi-gercek-oldu.html>

<sup>5</sup> Nilüfer Göle (2012). *Melez Desenler (İslam ve Modernlik Üzerine)*, İstanbul: Metis Yayınları, s. 103, 114

<sup>6</sup> İbn-i Haldun’un şehir toplumlarını olumlamasıyla ilgili olarak bknz., İbn-i Haldun (2004). *Mukaddime*, çev. Halil Kendir, Ankara: İmaj AŞ, s. 157, 210

temsil edenler “hadari”liğe, geleneksel hayat tarzında direnenler ise “bedevi”liğe tekabül ettiğini ifade edebiliriz. O gün “hadari”ler ve “bedevi”ler arasındaki gerilim bugün aynı mekânda farklı yaşam biçimleri arasında devam etmektedir.

Weber’in, ekonomik kriterlere göre belirlenen “sınıf konumu”na karşı tanımladığı ve kendisiyle yaşam biçimlerine dayalı toplumsal tabakalaşma ve hiyerarşilere dikkat çektiği “statü kavramı” da bizim için açıklayıcı olabilir<sup>7</sup>. Türkiye’de “modern bir yurttaş” olmak için kişi batı tarzı davranış, yaşam ve söylem biçimini benimsemesi gerekir. Eğitim ve mesleki kariyer edinen, vücut dilini terbiye eden, dinin yönlendirmediği, seküler bir hayat tarzını kabullenen kişiler –yalnızca onlar- prestij, toplumsal tanınma ve “simgesel sermaye” elde edebilirler. Bu yolla farklı bir toplumsal statü grubu teşkil ederler. Bu itibarla Türkiye’de laiklik tamamen nötr bir yönetim ilkesi olmaktan çok, (medeni) yaşam tarzlarıyla şekillenmiş statü grubunun iktidar alanını belirler. Dolayısıyla, cumhuriyetçi seçkinler ve İslamcılar arasındaki iktidar kavgasının kültürel kodlar ve hayat tarzları arasında yaşandığını söyleyebiliriz. Bir başka ifadeyle hayat tarzı sorunu, moda, eğilimler ve kişisel tercihler arasında önemsiz bir husus olmayıp, sosyal tabakalaşmanın, iktidarın ve öznelerin çok daha karmaşık ilişkilerini ortaya koymaktadır. Bir eğitim ve profesyonel kariyer edinmiş, beden dilini ve hayat tarzını laik, yani İslam dışı bir tarzda değiştirmiş, özellikle yüksek tabakadan Kemalist kadınlar, ama aynı zamanda Kemalist erkekler, sosyal tanınma ve prestij depolamakta ve böylelikle “simgesel sermaye”ye ulaşmakta, nihayetinde farklı bir statü grubu haline gelmektedirler. Batılı, laik hayat tarzları cumhuriyetçi elitleri, daha geleneksel, yerel ve dini adetlere ve usullere daha bağlı seçkinlerden farklılaştırmaktadır. O halde İslami yaşam tarzının dışlanmasıyla sosyal tanınma ve sosyal statü, laikler ve İslamcılar arasındaki gerginliğin başlıca siyasal ve sosyal zeminini teşkil ettiğini söyleyebiliriz<sup>8</sup>.

Türkiye’de bir kesimin belki henüz çözülmeye başlayan bir problemine işaret eden Zehra’nın (filimde muhtarın kızı) içinde bulunduğu durumu da bu perspektiften yorumlayabiliriz. Zehra’nın başörtüsü köyde hiç kimseyi rahatsız etmemektedir. Ancak aynı Zehra okumak için kente, üniversiteye girdiğinde başörtüsü soruna dönüşebilmektedir. Çünkü kent daha dar alanda üniversite: modernliğin, batılı yaşam tarzının veçheleri başka bir açıdan iktidar alanlarıdır. Burada başörtüsü batılılaşma projesinin ürettiği seçkin sınıf tarafından modern yaşam biçimine dönük bir tehdit olarak algılanmaktadır. Hayat tarzlarıyla kendilerini tanımlayan ve ayırtıran üst “toplumsal statü grupları” (stande) Weber’in de belirttiği gibi kolaylıkla kendi içinde kapalı “kast”lara dönüşebilmektedir<sup>9</sup>. İnsanlar arasındaki ilişkiler “eşitlik” fikrinden çok doğal “hiyerarşi”lere dayanır ve Hindistan’da ortaya çıkmış kast sisteminde olduğu gibi, belli bir statü grubuna dâhil olabilmek için belli yeme içme (örneğin en üst kast kabul edilen Brahmanlar [rahipler] et yemezler), giyim alışkanlıklarına, kast içi evlilik şartlarına uymak, alttaki kast üyeleriyle temasta bulunmamak, yani “kirlenmemek” ve “saflığı” korumak gerekir. Oysa başörtüsüyle okumak isteyen öğrenciler tarihin bir döneminde unutulmak istenen inanç biçimlerini talepkâr, yani radikal bir biçimde hayata çağırırmaktadırlar. Dahası “dokunulmazlar” kastının sınırlarını aşarak kendilerine yasak bölgelere –üniversite, medya, kentsel mekânlara- dâhil olmaktadır. Farklı kasta mensup bedenlerin aynı mekânları paylaşmaları saflığın bozulmasına yol açacaktır. Kastın en üst ve en beklenmedik alanında toplumsal temas yasağını çiğnemektedirler<sup>10</sup>. Böylece değişik yaşam tarzlarıyla kültürel hegemonyaya meydan okumaktadırlar. Nihayetinde aynı alanda farklı yaşam biçimleriyle karşı karşıya gelerek gerilime neden olmaktadır.

“Hayat tarzı” meselesi bugün Türkiye’de gündemdeki yerini koruyan önemli konulardan biridir. 2013 Mayıs ayının sonlarına doğru İstanbul’daki Gezi Parkı’ndaki ağaçların yeni bir proje için kesilecek olması protesto gösterilerine neden oldu. Buradaki protestolar

<sup>7</sup> Max Weber (1978). *Economy and Society*, California: University of California Press, s. 932, Max Weber (2005). *Sosyoloji Yazıları*, çev. Taha Parla, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 277, 278

<sup>8</sup> Göle, *Melez Desenler*, s. 32, 90, 91, 104

<sup>9</sup> Weber, *Economy and Society*, s. 933, Weber, *Sosyoloji Yazıları*, s. 280

<sup>10</sup> Göle, *Melez Desenler*, s. 90, 91

sonrasında da Türkiye genelinde yapılan gösterilerle desteklendi. Bu olaylar ile birlikte “hayat tarzına müdahale” tartışmaları tekrar gündeme geldi. Bu durum sorunun temelinde birkaç ağaç meselesi olmadığını problemin daha derinlerde olduğunu gösterdi.

Türkiye’de özellikle son on yılda yaşanan siyasi gelişmeler toplumun bir kesimi tarafından “hayat tarzlarına” müdahale olarak algılanmaktadır. Bunda hem kendi hayat tarzlarının garantörü olarak görülen bir takım kurumların siyaset üzerindeki etkinliğinin kırılması hem de kendi yaşamlarını da etkileyen siyasi kararların alınması ve bu kararların alınması süreçlerine etkin bir şekilde katılamaması etkili olmuş olabilir. Kent yaşamının birey ve toplum üzerinde biriktirdiği stresin de etkisiyle bu rahatsızlık ‘Gezi Olayları’ ile dışa vurduğu ifade edilebilir. Siyaseten alınan bir takım kararlara karşı gösterilen bu tür tepkilerin haklı gerekçeleri de olabilir. Ancak rahatsızlığının asıl nedeninin, tartışmalara yansıtıldığı biçimiyle “hayat tarzına müdahale” söyleminin temelinde kültürel hegemonya kaybı ile ilgili olduğunu söyleyebiliriz.

Altun da benzer iddiayı “Kemalist elitin ve yeni orta sınıfın elinde tutmak için bin bir gayret sarf ettiği kültürel hegemonya, 2000 sonrasında “gündelik hayata müdahale söylemi” aracılığıyla kendisine bir koruma kalkanı oluşturmaya çalıştı. Bu, tepeden inme politikalarla, nasıl konuşulacağından, ne dinleneceğine, nasıl giyinileceğinden, ne okunacağına varıncaya kadar gündelik yaşamın her boyutunu disipline etmeye, tek-tip bir yaşam tarzı dayatarak hükmetmeye çalışan Kemalist devlet aygıtının sağladığı imkânlardan yararlanarak çeşitli avantajlar elde eden, siyasal, toplumsal, kültürel ve entelektüel sermaye biriktiren bir kesimin kültürel hegemonyasıdır. Bu kesim, kamusal hayatın yeni yüzlerini, onların görünme biçim ve sıklıklarını kendi kültürel hegemonyaları açısından bir tehdit olarak görmüş ve bu yeni yüzlerin kültürel taleplerini yaşam tarzına müdahale olarak yansıtmıştır. İçerisine düşülen ideolojik kayıp hissi, kültürel alandaki hegemonyayı koruma arzusunu kamçulamıştır<sup>11</sup>.” sözleriyle dile getirmiştir. Ayrıca kültürel hegemonya kaybı seçkinlerden oluşan sosyolojik yeni bir sınıfın varlığını da göstermektedir.

Yaşanan bu durumla birlikte dikkat çekici bir konu da yaşam tarzları arasındaki mesafenin zamanla kapanıyor olmasıdır. Toplumun çoğulluğunun farklı kesimler tarafından daha fazla kabul ediliyor olmasıdır. 2 Mayıs 1999’da Fazilet Partisi Milletvekili Merve Kavakçı başörtüsüyle Türkiye Büyük Millet Meclisi’ne girmiş, çok büyük tepkilerle karşılaşmış, hatta dönemin başbakanı Bülent Ecevit, “Burası devlete meydan okunacak yer değildir.” cümleleriyle bu duruma tepkisini ortaya koymuştur. Bugün ise tersi bir durum söz konusudur. 31 Ekim 2013’te başörtüsüyle Türkiye Büyük Millet Meclisi’ne giren kadın milletvekillerine olumsuz tepkilerin gösterilmemesi farklı yaşam biçimlerinin nispeten kabul gördüğünün önemli göstergelerinden birisidir. Ancak bu gelişme bir uzlaşıdan çok kültürel hegemonyanın el değiştirdiğinin de işareti olarak yorumlanabilir. Nitekim aynı gün CHP kadın milletvekili Şafak Pavey o gün Meclis’te yaptığı konuşmasında kendi yaşam biçimlerinin sindirilmeye, dönüştürülmeye çalışıldığını, endişesinin türban gibi sembollerle ilgili olmadığını, sekülerizmin geleceğiyle ilgili olduğunu belirtmiştir. “Biz çatışmıyoruz, var olmak için direniyoruz<sup>12</sup>.” sözleriyle de bir şekilde mücadelenin devam ettiğini ima etmiştir. Buna rağmen, artık keskin çizgilerle belirlenmiş alanlardan öte, çizgilerin daha da grileştiğine, farklı statü gruplarının siyasal merciler de dâhil müzik, spor, sinema, tiyatro gibi alanlarda birbirlerine yaklaştıklarına tanık olmaktayız. Esasında bunda yine modernliğin etkili olduğunu söyleyebiliriz. Zira Batı modernliği küreselleşme yoluyla yaşam tarzlarını homojenleştirmektedir<sup>13</sup>.

Küreselleşmenin iki temel unsuru bulunmaktadır. Bunlardan biri, lokal ve modern öncesi ekonomilerin yerini alan ve dünya ölçeğinde yaygınlık kazanan kapitalist sistemdir. Küreselleşmenin diğer oluşturucu faktörü kitle iletişim teknolojilerindeki gelişmelerdir.

<sup>11</sup> Fahrettin Altun (19 Ekim 2013). “Kemalist Kültürel Hegemonya ve Yaşam Tarzına Müdahale Söylemi”, *Star Gazetesi*

<sup>12</sup> Şafak Pavey, “Şafak Pavey’in Mecliste Özgürlükler Konuşması”, <http://www.safakpavey.com/safak-paveyin-mecliste-ozgurlukler-konusmasi/> (erişim: 20.11.2013)

<sup>13</sup> Göle, *Melez Desenler*, s. 122

Dünyada tüm ekonomilerin küresel kapitalizmin nüfuzu altına girmesi, ekonomik küreselleşme olarak tanımlanmıştır. Neo-liberal ekonomik modelin dünya ölçeğinde yaygınlaşması, dünyanın sosyo-kültürel bakımdan homojenleşmesi anlamında küreselleşmenin diğer oluşturuçu unsuru olan ve dünyayı iyice daraltan kitle iletişim teknolojilerinin kültürel küreselleşmeyi neticelendirdiğini söyleyebiliriz. Ayrıca küreselleşme süreci dini geleneklerde görülen yenilikçi ve modernist yaklaşım ve gelişmelerin motivasyon kaynaklarından biri olarak da karşımıza çıkmaktadır<sup>14</sup>. Örneğin İslami pop müziğini, moda gösterilerini<sup>15</sup> İslami diye bilinen televizyon kanallarındaki tv programlarını modernliğin dini gelenekleri ne ölçüde dönüştürdüğüünün yalnızca birkaç göstergesi olarak değerlendirmek mümkündür. Küreselleşmenin dönüştürücü niteliğiyle bağlantılı olarak burada filmin ismindeki “the” da küreselleşmenin etkilerine işaret etmek için eklenmiş olabileceğini söyleyebiliriz. “The” ile ilgili bir başka nokta da “the”nın isme kattığı anlamın tersine bildiğimiz değil, bilmediğimiz, gelenekselin dışında bir imam tipiyle karşılaşmakta olduğumuzdur. Tabi artık filmdeki “imam” gelenekselin dışında farklı çizgisiyle kendine özgü bir nitelik kazanıp, bu haliyle tanınır hale gelmektedir.

### “Emrullah”tan “Emre”ye

Bireyin eğitim durumu (bilhassa Türkiye’de imam-hatip kökenli olmak gibi) veya giyim tarzı onun toplumsal-kültürel aidiyetini ortaya koyduğu gibi isimler de kişinin sosyal kategori göstergelerinden biridir. Emre, babasının kendisine verdiği “Emrullah” ismini belki de bu nedenle “Emre” şeklinde değiştirmiştir. Çünkü isimler bireyin ait olduğu, içinde doğduğu kültüre göndermede bulunurlar. Dolayısıyla Emre imam hatipli kimliği ile birlikte isminin işaret edebileceği dindar en azından muhafazakâr bir aileden geldiği gerçeğini de saklamıştır. Zira isimler bireysel tercihlerin konusu olmakla birlikte, esasen toplumsal-kültürel aidiyet ve bağlılıkları ortaya koymaktadır. Bu nedenle isimlerin, sadece tanımlayıcı olmakla kalmayıp sınıflayıcı bir karaktere sahip olduklarını ifade edebiliriz. Ayrıca isimler grup ve toplum açısından bakıldığında da, bütünleşme ya da farklılaşma aracı olarak kullanılan sembollerdir. İsimler bir grubun ya da topluluğun tarihsel özgünlüğünün belgesi ve göstergesi olarak kimlik ifadesinde temel faktördür. Topluluk, kendi tanıdığı ve kolektif hafızasında vücut bulmuş isimlerle kişileri kendine ait kılar ve bireyi bir cemaat şemsiyesi altında “bizden” kabul eder. Bu nedenle topluluktan kopuşun veya uzaklaşmanın en açık göstergesi “isimlerde beliren yabancılaşma”dır<sup>16</sup>.

Her toplum kendi bünyesinde değişik statü ve tabakaya bölünür. Günümüz sosyal yapıda genellikle hayat biçimi ve tüketim temayüllerinin belirlediği tabakaya özgü bir ayrılaşma mevcuttur. Kentlerde sosyal tabakalaşma düzenine uyan bir mekânsal dağılımın varlığı, belli gelir ve yaşama düzeyine sahip kesimlerin kendi sosyal çevrelerine yönelme eğilimlerini ortaya koymaktadır. Bu ayrılaşmanın göstergeleri gündelik yaşamın birçok ayrıntılarına kadar uzanabilir. Eğitim, gelir düzeyi, meslek ve yaşam biçimi gibi faktörlerin bileşiminde meydana gelen sosyal tabaka ve kategoriler, farklılaşma eğilimlerini, konuştukları dilde de gösterirler<sup>17</sup>.

Toplumsal aidiyetin ilk aşamalarından biri bireyin kendisiyle özdeşleştiği ismidir. Berger ve Luckmann, bir çocuğun sadece ait olduğu toplumsal sınıf perspektifiyle karşı karşıya kalmadığını, çocuğun anne babası tarafından verilen idiosinkratik(özel durumla ilgili) renklendirme içinde, ait olduğu toplumsal sınıf perspektifini benimsediğini belirtirler<sup>18</sup>. Ayrıca isim, kendisi aracılığıyla geçmişin geleceğe uzattığı bir mesaja dönüşmektedir. Ancak çocuğa, ailenin dünya görüşünü yansıtan isimlerin verilmesi, sadece ailenin dış dünyaya verdiği mesaj

<sup>14</sup> Hüsnü Ezber Bodur (2012). “Küreselleşme ve Din”, içinde: *Din Sosyolojisi El Kitabı*, Editörler: Niyazi Akyüz, İhsan Çapcıoğlu, Ankara: Grafiker Yayınları, s. 214

<sup>15</sup> Göle, *Melez Desenler*, s. 125

<sup>16</sup> Celaleddin Çelik (2005). *İsim Kültürü ve Din*, Konya: Çizgi Kitapevi Yayınları, s. 25, 133

<sup>17</sup> Çelik, *İsim Kültürü ve Din*, s. 132

<sup>18</sup> Margaret M. Poloma (Tarihsiz). *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, Ankara: Gündoğan Yayınları, II. Basım, s. 265

değil, çocuğa da bu perspektifi kabule zorlama iması taşıdığını söyleyebiliriz<sup>19</sup>. İsimlerin bu karakteri dolayısıyla da 'Emrullah' kendi adını değiştirme ihtiyacı duymuş olabilir.

### Mekâna Bağlı Sosyo-Kültürel Farklılıklar

Filimde köyün imamı Mehmet Baykara, Emre'nin kendi gerçeğiyle yüzleşmesinin, geçmişle hesaplaşmasının aracılığını yapmaktadır. Baykara'nın teklifini kabul eden Emre'nin böylelikle kendi gerçeğine, köye doğru yolculuğu başlar. Emre bu yolculuk için motosikleti tercih etmiştir. Çünkü Emre için (Hasan ile konuşmasından da anladığımız üzere) motosiklete binmek "kaçışı", özgürlüğü ifade etmektedir. Köyde kendi gerçeğiyle yüzleşmesi nedeniyle belki de Emre bundan böyle motosiklete ihtiyaç duymayıp ayrılırken artık onu köyde bırakır.

Nüfusunun büyük bir bölümünü kırsal yerleşim alanlarında yaşayan toplumlarda gerek ekonomik hayattaki dağılımlar gerekse bireyler ve sosyal kurumlar arasındaki ilişkiler bakımından, köy ile şehir arasında önemli farklılıklar ortaya çıkabilmektedir. Şehir toplumu değişik adet, etnik ve dini kökenden, çeşitli sosyo-ekonomik imkân ve eğitim seviyelerinden gelen insanların bir arada bulunduğu, heterojen bir yapıyı öngörür. Şehirlere özgü bir hayat biçiminde uzmanlaşma ile birlikte sosyo-kültürel farklılıkların artması sonucu, sosyal denetimin zayıflayarak farklılıklara yönelik toleransın yaygınlık kazandığı görülür. Farklı kökenlere sahip göçmenlerin bir araya gelmesiyle oluşan şehir toplumu, 'biz' duygusunun ve paylaşmanın sınırlı olduğu bir nitelik kazanır. 'anonim' ilişkilerin hâkim olduğu şehir ortamlarında yakın mekânları paylaşanlar da dâhil olmak üzere bir bakıma herkes bir diğerine yabancıdır ve genellikle iş bölümü çevresinde ilişki kurarlar. Buna karşın köy toplumu kültürel hayatın standartlaştığı ve tek biçimli hale geldiği, homojen bir yapı özelliği taşır<sup>20</sup>. Diğer bir ifadeyle şehir toplumu farklılıklara açık ve bu farklılıkları bünyesinde barındırırken aksine köy toplumu geleneksel değerlerin gündelik hayatı belirlediği, farklılıklara daha kapalı bir toplum tipidir. Burada Robert Redfield'in 'folk' ve 'şehir' toplumları ayırımından yararlanabiliriz. Folk toplumları, küçük, kendi içine kapalı, kendi kendine yeten ve geleneksel cemaat anlayışına oldukça yakın bir niteliğe sahiptirler. Kendi içine kaynaşmış olmasına karşın dış dünyadan göreceli olarak soyutlanması, yabancılarla temasların kısıtlılığı, türdeş ve grup dayanışması duygusunun bulunması folk toplumunun belirleyici karakterleridir. Bu içe dönük ve homojen yapılar hem kendi içindeki dayanışmayı pekiştirmekte hem de yoğun bir 'biz' ve 'onlar' ayırımına yol açmaktadır<sup>21</sup>. Redfield'e göre kır toplumları, küçük izole halindeki sosyal açıdan homojen olmayan toplumlardır. Aralarında güçlü bir grup dayanışması, akrabalık, gelenek ve din temelli ortak kültürel bağları olan kır toplumlarındaki davranışlar, yasayla düzenlenmek yerine kendiliğinden olup, entelektüel yaşam yok denecek kadar sınırlıdır. Kent toplumları ise bunun tam tersi niteliklerle vasıflandırılabilir; dışlanmanın söz konusu olmadığı, heterojenlik, toplumsal örgütsüzlük, sekülerleşme ve bireyselleşmeyle nitelenen bir yaşam tarzı<sup>22</sup>.

Benzer ayırımı Tönnies'de de bulmak mümkün. Tönnies, "doğal istemin baskın olduğu her türlü birliği cemaat(*Gemeinschaft*), ussal istem tarafından şekillendirilen ve esas itibarıyla onun tarafından yönlendirilenleri de cemiyet(*Gesellschaft*) olarak<sup>23</sup>" kavramsallaştırır. Başka bir ifadeyle "Tönnies, kırsal hayatı, aile, komşuluk ve cemaate bağlılık ile kapalı, duygusal, şahsi ilişkilerin hâkim olduğu, halk-gelenekleri-görenekleriyle ve dinle belirlenen bir *gemeinschaft*; şehir hayatını ise yüzeysel, anonim ve rasyonel ilişkiler temelinde anlaşma, yasama, kamuoyu ile beliren bir *gesellschaft* olarak niteler<sup>24</sup>." Cemaat duygusunun kaybedilmesi, Tönnies'in çalışmalarının merkezinde yer alır. Tönnies *Gemeinschaft und Gesellschaft* (Cemaat ve Cemiyet) başlığını taşıyan çalışmasında, cemaatte toplumsal ilişkilerin

<sup>19</sup> Çelik, *İsim Kültürü ve Din*, s. 9

<sup>20</sup> Celaleddin Çelik (2002). *Şehirleşme ve Din*, Konya: Çizgi Kitabevi, s. 35, 39

<sup>21</sup> Çelik, *Şehirleşme ve Din*, s. 36

<sup>22</sup> Gordan Marshall (1999). "Redfield, Robert" mad., *Sosyoloji Sözlüğü*; çev. Osman Akınhay-Derya Kömürcü, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, s. 612

<sup>23</sup> Ferdinand Tönnies (2005). "Gemeinschaft ve Gesellschaft", çev. Ahmet Aydoğan, içinde: *Şehir ve Cemiyet (Weber-Tönnies-Simmel)*, Ahmet Aydoğan (Hazırlayan), İstanbul: İz Yayıncılık, s. 203

<sup>24</sup> Çelik, *Şehirleşme ve Din*, s. 37

dayanımcı bir özellik taşımasıyla, sanayileşmekte olan toplumların geniş ölçekli ve gayri şahsi ilişkilerle ayırt edilmesini karşı karşıya getirerek, toplumsal birliğin bu biçimlerine ilişkin ideal-tipik çerçeveler belirlemiştir<sup>25</sup>.

Tönnies tarafından yapılan bu ayırım, küçük çaplı ve büyük çaplı toplumların niteliklerini yansıttığı iddia edilen farklı ilişki tiplerini vurgulamaktadır. Nüfusun büyük oranda hareketsiz olduğu cemaatte, statü atfedilen bir konumdur ve aile ile dini kurum, açıkça tanımlanmış bir dizi inancın muhafazasında, duygusal ve işbirliğine yönelik davranışların gelişmesinde önemli roller üstlenirler. Ne var ki, işbölümü daha karmaşık bir nitelik kazandıkça bu bağlar çözülüp, yerini sözleşmeye dayalı ve gayri şahsi ilişkilere bırakmakta, böylece büyük çaplı örgütlenmeler ve şehirler gesellschaftlich (cemiyetçi) toplumsal biçimleri yansıtmaktadırlar. Diğer yandan modern kent toplumunda rekabet ve bireycilik giderek egemen duruma gelmektedir<sup>26</sup>. Böylelikle kent sekülerliğin üretildiği mekânlara dönüşmektedir. Bu rekabet ortamında birey sekülerleşmektedir. Gerek Redfield'in 'halk kültürü' ve 'şehir kültürü' ayırımı gerekse de Tönnies'in 'cemaat' ve 'cemiyet' ayırımı veya benzer şekilde Durkheim'in 'mekanik dayanışma'-'organik dayanışma' ayırımı sekülerleşme sürecinde yaşanan toplumsal değişimin temel ayrımlarıdır<sup>27</sup>.

Filmde "Piyasanın kölesi olduk." cümlesi ile Emre sekülerleşmeye atıfta bulunmaktadır. "Sekülerleşme, eskinin her şeyi kapsayan aşkın dini sistemlerinin, işlevsel anlamda farklılaşmış modern toplumlarda diğer alt-sistemlerle birlikte onlar gibi alt-sisteme hapsedildikleri ve bu esnada söz konusu diğer alt-sistemler üzerindeki hâkimiyetlerini kaybettikleri bir süreç" şeklinde tanımlanabilir. Bu tanım, elbette toplumsal ya da makro ölçeğe göndermede bulunmakta ve kurumsallaşmış dinin, dini otoritelerinin, yönetim şekli, ekonomi, aile, eğitim, hukuk vb. diğer alt-sistemler üzerindeki kontrolünü kaybettiğini göstermektedir. Bireysel düzey bu tanım temelinde ele alınırsa, "bireysel sekülerleşme, dini otoritelerin her bir bireyin sahip olduğu inançlar, ibadetler ve ahlak ilkeleri üzerindeki hâkimiyetinin kaybolması anlamına gelecektir." Böylelikle bireysel sekülerleşme, aslında dinin gerileyiş veya bireysel takva ve ibadetlerin zayıflığı anlamına gelmeyecektir<sup>28</sup>. Ek olarak yine bu çerçevede bir yönüyle bireysel sekülerleşmenin bireyin dindarlığının zayıflaması değil bireyin gündelik hayatında dini olanın yoğunluğundaki azalma olduğunu söyleyebiliriz. Bu yönüyle bireysel sekülerleşme dinin emir ve yasaklarına riayetleki zayıflamadan ziyade zihnin gündelik yaşamda gündelik/dünyevi problemlerle daha çok meşgul olup dini olanın dar alanlara sıkıştırılmasıdır. Bu açıdan bireysel sekülerleşme esasında bir zihin kaymasıdır.

Gündelik hayat genel anlamda dünyevi davranışlardan oluşur. Hayat içinde insanın aile, çalışma hayatı, dinlenme, spor, yemek, içmek, eğlenmek, müzik dinlemek, sinema vb. izlemek, kitap okumak, değişik biçimlerde oyun oynamak, sağlık durumları, ekonomik konular gibi birçok alanda ilişkisi olur. Bunlar öncelikle dünyevi gibi gözükse de esasında her bir alanın dinle ilişki yönü de-alanına göre az ya da çok- vardır. Böylelikle din gündelik hayatın farklı alanları ile kurduğu etkileşim içerisinde karşımıza çıkar. Elbette ki kimse zamanın tamamını dini sembollerin şekillendirdiği bir dünyada yaşayamaz<sup>29</sup>. Ancak birey üzerinde dinin etkinliğin gündelik yaşamda zayıflaması veya yoğunluk merkezinin dünyevi olana doğru kayması durumunda bireysel sekülerleşme söz konusu olmaktadır.

Tüm bu anlattıklarımıza bağlı olarak kentin ve köyün birbirinden farklı yaşam biçimlerine sahip olması diğer taraftan toplumunun genelinde yaşanan değişimler farklı

<sup>25</sup> Gordan Marshall (1999). "Cemaat" mad., *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akınhay, Derya Kömürcü, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, s. 90

<sup>26</sup> Gordan Marshall (1999). "Tönnies, Ferdinand" mad., *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akınhay, Derya Kömürcü, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, s. 763

<sup>27</sup> Mehmet Akgül (2012). "Modernlik-Modernleşme, Postmodernlik, Sekülerleşme Ve Din", içinde: *Din Sosyolojisi El Kitabı*, Editörler: Niyazi Akyüz, İhsan Çapcıoğlu, Ankara: Grafiker Yayınları, s. 203

<sup>28</sup> Karel Dobbelaere (2012). "Sekülerleşme Ve Dinin Yeniden Üretimi", çev. Mehmet Süheyl Ünal, içinde: Peter B. Clarke (Derleyen), *Din Sosyolojisi Çağdaş Gelişmeler*, Ankara: İmge Kitabevi, s. 13, 21

<sup>29</sup> Mustafa Arslan (2012). "Gündelik Hayatta Din", içinde: *Din Sosyolojisi El Kitabı*, Editörler: Niyazi Akyüz, İhsan Çapcıoğlu, Ankara: Grafiker Yayınları, s. 655, 656, 662

dindarlık tiplerinin de ortaya çıkmasına kaynaklık ettiğini söyleyebiliriz. Filimde bu farklı dindarlık tiplerini görebilmekteyiz. Burada film ile ilgili önemli problemlerden biri de filmin nasıl okunacağıdır. Çünkü film toplumun farklı kesimlerine değişik mesajlar iletmeye çalışmaktadır. Örneğin filmde uzun saçlı, güneş gözlüğü takan, deri mont ve kot giyen, Harley Davidson motosiklete binen, bilgisayar mühendisi olan, eşi tesettürlü olmayan, Kur'an eğitiminde teknolojiden yararlanan, çocuklarla iyi iletişim kurabilen, sevgi ve hoşgörü dilini kullanan bir imam resmedilmektedir. Böylelikle maneviyat ile modern yaşam biçimi bir arada sunulmaktadır. Laik/seküler kesime verdiği en önemli mesaj belki de budur. Bunlara ek olarak film sakal ve bıyığı bulunmayan, sarıksız hutbe okuyan, gerektiğinde namahreminin elini tutmaktan, onu, arkasında motosikletine bindirmekten çekinmeyen imam tipiyle geleneksel bir takım anlayışları da sorgulamaktadır. Tabii ki filmin iletmiş olduğu bu mesajlar toplumun değişik kesimlerinde farklı olarak yankı bulmaktadır. Örneğin film takkeli, sakallı birini yobaz, ailesine baskı yapan, kaba güç kullanan, eşini döven, ötekileştiren biri olarak resmetmesi bakımından eleştirilebilmektedir. Esasında filmi temelde iki kategoriye ayırmak mümkündür. Öncelikle İstanbul'da bir takım ilişkilerde dindarlar üzerindeki toplumsal baskı veya daha doğru bir ifadeyle toplumdaki imam-hatiplilerle ilgili yanlış imajın birey üzerinde neden olduğu baskı ve bu baskının neticesinde gizlenen bu kimlikten, geçmişten ve gerçekten bir kaçışın yansıtılarak toplumdaki imam hatiplilerle ilgili bu anlayışın eleştirisi yapılmaktadır. Köyde geçen yönüyle de film geleneksel ilişkileri, cemaat yapılarını, geleneksel din anlayışını sorgulamaktadır. Özellikle Hacı Feyzullah karakteri üzerinden bir takım dindarlık anlayış ve tipini eleştiriye tabi tutmaktadır. Her ne kadar dinin kaynağı belirli ve değişmez ise de bir dinin dayandığı metin üzerinde çeşitli yorum ve anlayışlar ortaya çıkabilmektedir. Buna bağlı olarak da dini yaşam biçimleri veya diğer bir ifadeyle "dindarlık"lar farklılaşabilmektedir. Elbette bu ortaya çıkan farklı "dindarlık"ları kategorileştirmenin veya diğer bir ifadeyle bir "tipoloji" geliştirmenin bir takım güçlüğü olabilmektedir. Bu yönde yani dindarlık tipolojileriyle ilgili Türkiye'de bazı çalışmalar yapıldığı bilinmektedir. Bu çalışmaların ilki Mehmet Taplamacıoğlu'na aittir ki, Taplamacıoğlu bu çalışmasında dindarlığı beş temel kategoriye ayırır:

- 1- Gayr-i amil (Non-pratiquants)
- 2- İdare-i maslahatçı (Opportunistes)
- 3- Dini bütün ve amil zümre (Pratiquants)
- 4- Sofu zümresi (Pieux)
- 5- Softa zümresi (Bigots)<sup>30</sup>

Ünver Günay da dini yaşayışın şiddetinin azlık-çokluğuna göre bir dindarlık tipolojisi ortaya koymaya çalışır:

- 1- Ateşli Dindarlar
- 2- Alaca Dindarlar
- 3- Mevsimlik Dindarlar
- 4- Beynamaz Dindarlar
- 5- İlgisiz Dindarlar

Günay ayrıca dini yaşayışla ilgili olarak biçim bakımından bir takım tipler belirlemeye çalışır:

- 1- Geleneksel halk dindarlığı
- 2- Seçkinlerin dindarlığı
- 3- Laik dindarlık

---

<sup>30</sup> Mehmet Taplamacıoğlu (1962). "Yaşlara Göre Dini Yaşayışın Şiddet Ve Kesafeti Üzerinde Bir Anket Denemesi", *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. 10, s. 145



#### 4- Tranzisyonel dindarlık<sup>31</sup>

Aslında köy tam da farklı dindarlık tiplerinin bir araya geldiği bir yaşam alanına dönüşmüş durumdadır. Farklı dindarlık biçimlerinin bir arada bulunduğu köyde, neredeyse tüm sosyal faaliyetlere haram diyen, yeniliklere sıcak bakmayan, herkesten şüphe duyan, gerçek dinin silinip gittiğine inanan karakteri ile “Hacı Feyzullah”, Taplamacıoğlu’nun yaptığı tipolojiye açısından “softa zümresi” kategorisine, Günay’ın yaptığı tipolojiye göre ise “ateşli dindarlar” ve “geleneksel halk dindarlığı” kategorisine dahil edilebilir. Ancak bunlardan farklı olarak, kendi din anlayışını ve dindarlığını başta aile olmak üzere çevreye dikte etmeye çalışan ve ötekileştiren dindarlık şeklinde tanımlayabileceğimiz dindarlığı “Otoriter/baskıcı dindarlık” olarak kavramsallaştırmak da mümkün olabilir.

Köyde karşılaştığımız farklı bir dindarlık tipini de net olmamakla birlikte gerek isimlerinden, konuşmalarından gerekse de cami ve din ile ilişkilerinden Alevi oldukları anlaşılan “göçerler” temsil etmektedirler. Kendilerine göre bir din anlayışı ve dini bir yaşam tarzı geliştirdikleri anlaşılmaktadır. Bu tip bir dindarlıkta halk inanç unsurlarının daha çok kabul gördüğü, dini yaşam ile bağlarının sıkı olmadığı, içki içmek gibi dinin yasakladığı bir takım davranışların zarar bağlamında değerlendirildiği anlaşılmaktadır.

Türklerin Anadolu’ya ilk yerleşmeleri sonrası Orta Asya’da gelişen bir takım siyasi olaylar yeniden Anadolu’ya doğru göç dalgalarına neden olmuştur. Yerleşik Türkler ile göçebe Türkler arasında iktisadi, siyasi, sosyal ve kültürel farklılıklar ortaya çıkmıştır. Bu ayrılıklar daha sonra din anlayışında farklılığa neden olmuştur. Göçebe Türkler kitabı kültürden uzak olması itibarıyla dış etkilere açık, eski inançları ile İslami mezceden, tasavvuf merkezli hoşgörü, sevgi ve saygı ve ehl-i beyt fikrinin merkezde yer aldığı bir İslam anlayışı geliştirmişler ve günümüzde bunlar “Alevi” kavramıyla isimlendirilmişlerdir. Alevi kavramı, Anadolu’da 19. Yüzyılın sonlarına doğru kullanılmaya başlanmış, “Ali” merkezli bütün oluşumları karşılaması için üretilmiş bir kavramdır<sup>32</sup>. Aleviler farklı din anlayışlarıyla ve yaşayışlarıyla toplum içinde ayrı bir kategori oluşturmaktadırlar. Kendi kültürel aidiyetlerini değişik biçimlerde ifade ettikleri (filimde göçerlerin isimlerinde olduğu) gibi isimler ile de kimliklerine göndermede bulunabilmektedir.

Farklı dindarlık tiplerinin ortaya çıkmasının elbette birçok etmenlerinden bahsedilebilir. Kuşkusuz bu faktörlerden biri de şehir veya köy yaşam tarzlarıdır. Weber bu durumu farklı tabakların değişik inançlara eğiliminden bahsederek açıklamaya çalışır. O’na göre köylüler büyüye eğilimlidir. Çünkü tüm ekonomik varlıkları tabiata bağımlıydı<sup>33</sup>. Esasında Weber dinleri ekonomiyle açıklama çabasına girmez. Ancak ekonomik faktörleri de göz ardı etmez. Burada bizim ilgilendiğimiz mesele Weber’in değişik faktörlerin din anlayışı üzerinde etkili olabileceği düşüncesidir. Geleneksel ilişkilerin hâkim olduğu Tönnies’in ifadesiyle cemaat yapısının hâkim olduğu köy toplumunun dini anlayış ve yaşayışta doğal olarak daha tutucu olması beklenir. Zira köyün nüfusu şehirlere nispeten oldukça düşüktür. Ayrıca diğer yandan köy daha dar bir alana kurulmuş iken şehir daha geniş bir alana dağılmıştır. Böylelikle köyün birey üzerinde baskısı daha hissedilirdir. Toplumsal değişim yavaştır. Buna karşın kent yaşamında geleneksel ilişkiler çözülmüş, sosyal baskı zayıflamıştır. Nüfusun yoğunlaştığı bu ortamda birey kalabalıklar arasında yitip kaybolabilmektedir. Emre belki de bu nedenle kendisini, kimliğini gizleyebilmiştir. Sonuçta farklı yaşam tarzları elbette ki din anlayışını da etkileyecektir. Şehirde dini normlar daha esnektir. İlişkilerde kişilerin dindarlığı daha geri plandadır, dindarlık daha çok bireyin tercihleriyle ilişkilendirilmiştir. Oysa köyde durum bundan farklıdır. Örneğin “Hacı Feyzullah” göçerlerle olan ilişkisini kendi din anlayışı çerçevesinde kurmuştur. “Öteki”leştirmeyi de din üzerinden yapmaktadır. Esasında köy gibi yaşam alanlarında gelenek ile din arasında paralel ilişkiler kurulmakta, yaşam tarzına

<sup>31</sup> Ünver Günay (1999). *Erzurum ve Çevre Köylerinde Dini Hayat*, Erzurum Kitaplığı, s. 260-264

<sup>32</sup> Ramazan Uçar (2012). “Alevilik-Bektaşılık”, içinde: *Din Sosyolojisi El Kitabı*, Editörler: Niyazi Akyüz, İhsan Çapcıoğlu, Ankara: Grafiker Yayınları, s. 544

<sup>33</sup> Weber, *Sosyoloji Yazıları*, s. 360

meşruiyet din temelinde aranmaktadır. O nedenle Zehra ile Emrullah arasında ortaya çıkan durum tartışılırken daha çok din çerçevesinde tartışılmıştır. Dinin bir emri, yasağı veya dini bir metin koşullar bir kenara bırakılarak, yorumlanmaksızın kabul edilmesi gerektiği bazı kimselerin tutumundan anlaşılmaktadır.

Köyde göze çarpan inanışlardan biri de “dilek ağacı”dır. Bu tür inanışlar daha çok halk dindarlığı şeklinde kavramsallaştırılmaktadır. Halk dindarlığı dini kaynaklarda karşılığını bulamadığımız ancak halk arasında gözlemlediğimiz inançlardır. Ezan okunduğunda radyonun kapatılması, bayanların başlarını örtmesi ve “dilek ağacı” gibi inançları sıralayabiliriz. Filmde “dilek ağacı” konusunda özellikle durulduğu görülmektedir. Köyün imamı Mehmet Baykara ile Hacı Feyzullah’ın belki ittifak ettikleri tek mesele bu “dilek ağacı” inancının yanlışlığıdır. Benzer düşünceleri Emrullah da dile getirir. Böylelikle farklı dindarlık tiplerinin bir takım meselelerde ortak tavır ortaya koyduklarını görürüz. Ancak soruna yaklaşımda kişilik gibi etkenlere bağlı olarak farklılıklar görülebilmektedir. Bu arada halk dindarlığının karşısında özellikle Emrullah ile temsil edilen dindarlık Günay’ın tipolojisine göre “seçkinler dindarlığı” ile tesmiye edilebilir. Hurafe ve batıl inançlara yer vermeyen bu dindarlığa “kitabî dindarlık” da diyebiliriz.

Farklı dindarlık tipleri içerisinde halk dindarlığının kitabî dindarlardan ayrıştırıldığı özgün niteliklerinden birini, geleneği temsil eden ritüel ve müzikal bileşenlerinin teşekkül ettiğini söyleyebiliriz. Dinin müzikal bileşenleri, genel anlamda kültürel hayatı, özelde de dindarlığı temsil etmekte bununla beraber dindarlığın genel yapısı üzerinde etkilerde bulunmaktadır. Böylelikle, müzik genel olarak farklı dindarlık tipleri özelde de dindarlığın boyutları bağlamında temsil ve yeniden inşa şeklinde işleyen değişik etkilere neden olmaktadır<sup>34</sup>.

Filmin başında ve sonunda hareketli, “yeşil pop” olarak da adlandırılan bir müzik yer alır. Müzik sadece bir müzik değil Feld’in de belirttiği gibi o ideolojinin ifade biçimlerinden ve kimliğin göstergelerinden biridir. Müzik tecrübenin, bilginin ve uyumun özel bir yolu, kimlik ve aidiyeti teşekkül etme aracı ve metaforik bir süreçtir<sup>35</sup>. Müzik, dinin de dahil olduğu kültürel sistemlerin anlam kümelerini güçlü bir şekilde aktaran, aktarırken de tekrar yorumlayıp değer katan kültürel sistemdir. Diğer açıdan müzik, toplumların en önemli etkileşim ve iletişim araçlarından biridir. Üretimi itibarıyla bireysel bir tecrübeyi ifade eden bir sanat olmasına rağmen, değerler sistemini gösteren anlam kümelerini, ritmik karakteri niteliğiyle etkileyici bir şekilde iletebilen, toplumsallaştırılabilen ve kolektif paylaşımın objesi haline getirebilen müzik, kutsalın tecrübe edildiği bir anlamlar ağını kuran din ile uzun soluklu bir etkileşime sahip olagelmiştir<sup>36</sup>.

İbni Haldun medeniyetin gerilemesinin ilk sosyolojik ifadesini müzikte bulacağını belirtirken<sup>37</sup> aslında bir yandan da müziğin sosyo-kültürel hayatın bir ürünü olduğu gerçeğini ortaya koymuş ve ayrıca dinin de dâhil olduğu kültürel hayatı temsil etme kabiliyetine işaret etmiştir. Sosyokültürel hayatın sözlü veya yazılı sosyalizasyona dayalı niteliği, yapısal ve ekonomik karakteri, toplumsal organizasyon biçimi, geleneksel ve dini kodları en tipik bir biçimde sembolik olarak müzikal kalıplarda kendini ortaya koymaktadır. Müzikal kalıplar, kültürün farklı bileşenleri arasındaki sınırları veya geçişlilikleri gösterebilmekte, kültürel hayatın temel paradigmalara duyarlı dindarlık tipleri veya dinin herhangi bir kültürel saha içindeki yorumlanma tarzlarının, kutsal/seküler veya dini ve geleneksel olanın sembolik ifadeleri haline gelebilmektedir. Dinin kutsallık alanının sosyal ve kültürel hayatın diğer alanlarından ayırma teşebbüsünün sembolik bir göstergesi olmak üzere dini referanslarla örüntülü ve dindarlığın bilhassa da pratik boyutunda etkin müzikal kalıplar “kutsal müzik”, “ilahi müzik”, “dini musiki”, “tasavvuf musikisi” şeklinde kavramlaştırılarak profan/seküler olarak değerlendirilen müzik çeşitlerinden ayrıştırılmaktadır. Böylelikle, müzik, bir anlamda

<sup>34</sup> İlkay Şahin (2012). “Müzik ve Din”, içinde: *Din Sosyolojisi El Kitabı*, Editörler: Niyazi Akyüz, İhsan Çapcıoğlu, Ankara: Grafiker Yayınları, s. 467, 469

<sup>35</sup> Steven Feld (1994). “Communication, Music and Speech about Music”, i: Feld/Keld: *Music Grooves*, Chicago, s. 91-92

<sup>36</sup> Şahin, “Müzik ve Din”, s.465, 469

<sup>37</sup> İbn-i Haldun (2004). *Mukaddime*, çev. Halil Kendir, Ankara: İmaj AŞ, s. 595

dini/kutsal alan ile seküler/profan alan sınırlarını temsil eden sembolik kültürel bir bileşene dönüşmektedir. Ancak hızlı değişim ve dönüşüm süreçlerinin dindarlık üzerindeki etkileriyle, “yeşil pop” olarak adlandırılan müzik türünde olduğu üzere seküler/profan olarak nitelendirilen müzik türlerinin, seküler bir form ve kutsal bir içerikle dini alana taşınmasına da yol açmış görünmektedir. Bu yönüyle müzik, bir taraftan dini geleneğin seküler alana direncinin, diğer taraftan da seküler alana etki ve nüfuzlarının sembolik göstergelerindedir<sup>38</sup>.

### Sonuç

Modernlik geleneksel yaşam biçimlerini dışlayarak kendi hayat tarzını toplumlara dayatmıştır. Önerdiği bu hayat tarzının temel niteliği geleneksel ile iç içe geçmiş olan dini bir kenara itmesiydi. Özellikle bir dönem Türkiye’de de modernleşme projesi bu çerçevede gerçekleşmiş, İslami hayat tarzı dışlanarak toplum için belirlenen tek tip yaşam biçimi yukarıdan aşağıya topluma giydirilmeye çalışılmıştır. Bu girişim toplumda kültürel farklılıklara ve toplumsal tabakalara yol açmıştır. Konuşulan dil ve tercih edilen isme kadar gündelik hayatın birçok alanında kendini gösteren sosyal tabakalar arasındaki bu kültürel farklılıklar, değişik yaşam biçimleri ortaya çıkan statü grupları arasında gerilime neden olmuştur. Kültürel alanda cereyan eden çatışma bugün de hala devam etmektedir.

Sosyal olayların karakteri gereği indirgemeci bir yaklaşımla toplumsal olayları tek bir nedenle açıklamak mümkün değildir. Sosyal olayların birçok nedenlerinden bahsedilebilir. Bu gerçek ile birlikte günümüz Türkiye’sinde “hayat tarzına müdahale” söyleminin gerisinde temel faktör olarak kültürel hegemonya kaybı yatmaktadır. Modernlikle kültürel sermaye edinen toplumun bir kesimi son zamanlarda yaşanan siyasi ve sosyal gelişmeler karşısında kendi kültürel hegemonyasını kaybetme tehlikesiyle karşı karşıya kalmıştır. Bu sermayeyi koruma arzusu “yaşam tarzına müdahale” söylemlerini tetiklemiştir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken nokta tartışmanın taraflarının haklı gerekçeleri olabileceği gerçeğinin de göz ardı edilemeyeceğidir. Bugün, her şeye rağmen, postmodern dönemin karakteri ve küreselleşmeyle birlikte yaşam tarzları arasındaki mesafe kapanmakta, farklılıklar başörtüsü gibi bir takım sembolik tercihlere doğru daralmaktadır. Tüm farklı kesimler birbirlerine toplum içinde farklı hayat biçimleri olabileceği gerçeğini kabullenme zemininde yaklaşmaktadırlar. Sekülerleşmenin de etkili olduğu bu süreçte farklı din algısı ve yorumları da kendini göstermektedir. Ayrıca sekülerleşme genel olarak toplum üzerinde dinin etkinliğinin zayıflaması olarak tanımlansa da bireysel sekülerleşme kişinin zihninin uhrevi olandan dünyevi olana yönelmesidir. Bu anlamda bireysel sekülerleşme bir zihin kaymasıdır.

Dinin veya dini metinlerin teklifine rağmen bunlar üzerinde anlam ve yorumlar çoğulluk kazanmakta, bu çoğullukta sosyo-kültürel faktörler temel rol oynamaktadırlar. Buna bağlı olarak da farklı dindarlık biçimleriyle karşılaşılabilir. Benzer şekilde kent ve köy yaşamına bağlı olarak da farklı dindarlık biçimleri kendini ortaya koymaktadır. Bu dindarlık biçimlerinin ayrıştığı birçok sembolik göstergeleri bulunmaktadır. Bu sembolik göstergelerden biri de kuşkusuz müziktir. Müzik profan kültür ile dini olan arasında aktarım aracına dönüşebilmektedir. Böylelikle kültürel hayat daha özelde dindarlık üzerinde etkili olabilmektedir.

### KAYNAKÇA

- ALTUN, Fahrettin (19 Ekim 2013). “Kemalist Kültürel Hegemonya ve Yaşam Tarzına Müdahale Söylemi”, *Star Gazetesi*.  
AKGÜL, Mehmet (2012). “Modernlik-Modernleşme, Postmodernlik, Sekülerleşme Ve Din”, içinde: *Din Sosyolojisi El Kitabı*, Editörler: Niyazi Akyüz, İhsan Çapcıoğlu, Ankara: Grafiker Yayınları.  
ARSLAN, Mustafa (2012). “Gündelik Hayatta Din”, içinde: *Din Sosyolojisi El Kitabı*, Editörler: Niyazi Akyüz, İhsan Çapcıoğlu, Ankara: Grafiker Yayınları.  
BODUR, Hüsnü Ezber (2012). “Küreselleşme ve Din”, içinde: *Din Sosyolojisi El Kitabı*, Editörler: Niyazi Akyüz, İhsan Çapcıoğlu, Ankara: Grafiker Yayınları.  
ÇELİK, Celaleddin (2002). *Şehirleşme ve Din*, Konya: Çizgi Kitabevi.

<sup>38</sup> Şahin, “Müzik ve Din”, s. 466, 468

- ..... (2005). *İsim Kültürü ve Din*, Konya: Çizgi Kitapevi Yayınları.
- DİKEN, Bülent, Carsten B. Laustsen (2011). *Filmlerle Sosyoloji*, çev. Sona Ertekin, İstanbul: Metis Yayınları.
- DOBBELAERE, Karel (2012). "Sekülerleşme Ve Dinin Yeniden Üretimi", çev. Mehmet Süheyl Ünal, içinde: Peter B. Clarke (Derleyen), *Din Sosyolojisi Çağdaş Gelişmeler*, Ankara: İmge Kitabevi.
- FELD, Steven (1994). "Communication, Music and Speech about Music", i: Feld/Keld: *Music Grooves*, Chicago.
- GÖLE, Nilüfer (2011). *Melez Desenler (İslam ve Modernlik Üzerine)*, İstanbul: Metis Yayınları.
- GÜNAY, Ünver (1999). *Erzurum ve Çevre Köylerinde Dini Hayat*, Erzurum Kitaplığı.
- İBN-İ Haldun (2004). *Mukaddime*, çev. Halil Kendir, Ankara: İmaj AŞ.
- MARSHALL, Gordan (1999). *Sosyoloji Sözlüğü*; çev. Osman Akınhay-Derya Kömürcü, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- POLOMA, Margaret M. (Tarihsiz). *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, Ankara: Gündoğan Yayınları, II. Basım.
- ŞAHİN, İlkay (2012). "Müzik ve Din", içinde: *Din Sosyolojisi El Kitabı*, Editörler: Niyazi Akyüz, İhsan Çapcıoğlu, Ankara: Grafiker Yayınları.
- TAPLAMACIOĞLU, Mehmet (1962). "Yaşlara Göre Dini Yaşayışın Şiddet Ve Kesafeti Üzerinde Bir Anket Denemesi", ilahiyat Fakültesi Dergisi, s. 10.
- TÖNNİES, Ferdinand (2005). "Gemeinschaft ve Gesellschaft", çev. Ahmet Aydoğan, içinde: *Şehir ve Cemiyet(Weber-Tönnies-Simmel)*, Ahmet Aydoğan (Hazırlayan), İstanbul: İz Yayıncılık.
- UÇAR, Ramazan (2012). "Alevilik-Bektaşılık", içinde: *Din Sosyolojisi El Kitabı*, Editörler: Niyazi Akyüz, İhsan Çapcıoğlu, Ankara: Grafiker Yayınları.
- WALLACE, Ruth A., Alison Wolf (2012). *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, çev. Leyla Elburuz, M. Rami Ayas, Ankara: Doğubatı Yayınları.
- WEBER, Max (1978). *Economy and Society*, Colifornia: University of California Press.
- ..... (2005). *Sosyoloji Yazıları*, çev. Taha Parla, İstanbul: İletişim Yayınları.