

Türkiye’de Sosyal Sermaye Kaybının Dini Görünümleri

Mustafa Kemal Şan¹

Özet: İkinci Dünya savaşından sonra dünya toplumlarının buldukları eşitsiz düzlemden kurtulmaları adına bir dizi kalkınma kuramları üretildi. Bu kuramların en önemlisi modernleşme kuramıdır. Bu yaklaşıma göre toplumlar Batılı bir gelişme çizgisini takip etmedeki becerilerine göre *gelişmiş, gelişmekte olan ve az gelişmiş* olarak tasnif edilerek bu gelişme altına düşen toplumların top yekûn bir kalkınma hamlesi içine girmeleri gereğinden söz açılmaktaydı. Ancak bir süre sonra toplumların aynı gelişme çizgilerini izlemek zorunda olup olmadıklarından tutun da bu gelişmenin salt ekonomik etmenlerle olup olmayacağına ilişkin önemli itirazlar yükseldi. Bu süreçlerin sonunda yeni bir toplumsal kalkınma modeli olarak sosyal sermaye kavramının yükselişe geçtiğini görüyoruz. Sosyal sermaye toplumun güven çapının yüksekliği kriterine dayanan ve buna göre toplumların maddi ve manevi yönden kalkınmalarını sağlayan en temel unsurlardan birisi olarak kabul edilmektedir. Sosyal sermaye her şeyi olduğu halde hala istenilen düzeyde bir ilerlemeye ulaşmayan ulusların sahip olmadıkları şeye işaret ederken, gelişme ve kalkınma için öyle elle tutulur fazlaca elverişli bir yapıya sahip olmadıkları halde dünyanın en müreffeh ülkeleri arasına girmeyi başarmış kimi ulusların da kalkınma durumlarının ardında yatan motive edici unsurları anlamamıza izin vermektedir. Bu yazıda kalkınma modelleri içinde çoğu kez hesaba katılmayan ancak çok yakın zamanlarda toplumsal gelişmişliğin bir unsuru olarak kabul edilmeye başlamış olan sosyal sermaye kavramı ve bu kavramın Türkiye açısından taşıdığı önem ele alınacaktır. Bu yazı çerçevesinde biz özellikle Türk toplumunun modernleşme süreci içine din ekseninde yaşanan tartışmaların sosyal sermaye kaynaklarını nasıl heba ettiğini tartışma konusu yapılmaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Sosyal Sermaye, Laiklik, Din, Modernleşme, Sivil Toplum.

¹ Yrd. Doç. Dr. Sakarya Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü

Giriş

Özellikle İkinci Dünya savaşından sonra dünya toplumlarının buldukları eşitsiz düzlemden kurtulmaları adına bir dizi kuramlar üretildi. Bu kuramların en önemlisi modernleşme kuramıdır. Bu yaklaşıma göre toplumlar Batılı bir gelişme çizgisini takip etmedeki becerilerine göre *gelişmiş, gelişmekte olan* ve *az gelişmiş* olarak tasnif edilerek bu gelişme altına düşen toplumların top yekûn bir kalkınma hamlesi içine girmeleri gereğinden söz açılmaktaydı. İşte tüm bu kuramları tek bir başlık altında toplayacak olursa kalkınma üst başlığına ulaşıyoruz.² Bu yazıda Kalkınma modelleri içinde çoğu kez hesaba katılmayan ancak çok yakın zamanlarda toplumsal gelişmişliğin bir unsuru olarak kabul edilmeye başlanmış olan sosyal sermaye kavramı ve bu kavramın Türk toplumu için taşıdığı önem belli bir boyutu ekseninde tartışma konusu yapılacaktır.

Sosyal sermaye toplumun güven çapının yüksekliği kriterine dayanan ve buna göre toplumların maddi ve manevi yönden kalkınmalarını sağlayan en temel unsurlardan birisi olarak kabul edilmektedir. Sosyal sermaye kavramı, her şeyi olduğu halde hala istenilen düzeyde bir ilerlemeye ulaşmayan ulusların sahip olmadıkları şeye işaret ederken, gelişme ve kalkınma için öyle elle tutulur fazlaca elverişli bir yapıya sahip olmadıkları halde dünyanın en müreffeh ülkeleri arasına girmeyi başarmış kimi ulusların da kalkınma durumlarının ardında yatan motive edici unsurları anlamamıza izin vermektedir. Sosyal sermaye bir toplumda yüksek boyutlara ulaşmışsa o toplumun kendi içinde barışık ve konsensüs zeminlerini yakalamış bir yapı arz ettiği anlaşılmaktadır. Bu durum da doğal olarak o toplumun kalkınması için doğrudan sonuçlar oluşturmaktadır (Dekker, 2001: 11). Burada özellikle dünyanın en gelişmiş ve müreffeh ilk on ülkesinden biri olan Finlandiya örnek olayını hatırlatmak istiyoruz.³ Finlandiya tarihin hiçbir döneminde

² Kalkınma süreçlerine iktisat sosyolojisi açısından bir bakış olarak bkz. Yağvilioğlu, 2002.

³ Fin toplumunun tarih içinde sürdürmüş olduğu var oluş mücadelesi toplumsal sermaye tartışmalarında bize son derece önemli bilgiler verecektir. Toplumsal dayanışma ve konsensüs zeminlerini çok iyi izlemiş olan Fin toplumu kısa süre içinde bağımsızlığını kazandığı gibi kendi devletlerini dünyanın en gelişmiş konumlara kadar yükseltebilmişlerdir. Bu yazının sınırlarını çok zorlayacağı için burada konuya sadece atıfta bulunmakla yetiniyor ve daha detaylı bir okuma için başka bir yazımıza bakılmasını öneriyoruz: Şan, 2006.

etkin bir aktör olarak karşımıza çıkmamaktadır. Etkin bir aktör olmayı bir yana bırakalım yüzlerce yıllık Fin tarihi göz önüne alınacak olursa Finlilerin bağımsız müstakil bir devletleri bile ancak ikinci dünya savaşından sonra olabilmıştır. Hal böyleyken Finlandiya çağdaş dünyanın en üst gelişmişlik ölçütlerine göre yapılan sınıflamalarda zirvede kendisine nasıl yer bulabildiği önemli bir soru konusudur. Kanaatimize göre bunun en temel nedeni Finlandiya'nın son derece yüksek bir sosyal sermayeye sahip olmuş olmasıdır. *Akzambaklar Ülkesi Finlandiya'da* adlı kitaba bu gözle bakıldığında Fin ulusal kalkınmasında sosyal sermaye unsurlarının taşıdığı önem daha iyi anlaşılacaktır. Burada münhasıran bu olayı açıklamaya girişmeden kısaca atıfta bulunmakla iktifa ediyoruz (Petrov, 1994).

Sosyal Sermaye Kavramının Tarihsel Gelişimi ⁴

Farklılaşmış toplumların yapıları hakkında fikir yürütmek isteniyorsa sermayenin çeşitli biçimler alacağı kabul edilmelidir. Bu anlamda sosyal sermaye kavramı iktisadi sermaye kavramı kadar önemli bir kaynak olarak son yıllarda etkin bir kullanım alanı edinmiştir.

Sosyal sermaye kavramı aslında modernleşme süreci ile ortadan kaldırılması öngörülen bir dizi norm ve değere yaslanarak toplumların hayatîyetlerini garanti altına alma çabasının bir sonucu olarak üretilmiş bir kavramsal-laştırımadır. Bilindiği gibi modernleşme süreci ile cemaatsel ilişkiler yerini topluluk ve geniş gruplaşmalara bırakacak, din ve ahlaki değerler eski belirleyiciliklerini yitirerek seküler, rasyonel bir toplum modeli inşa edilecekti. Bu süreçte bunların bir kısmının yapıldığı doğru olsa da insan toplumlarının modernleşme sürecine bu anlamda tümüyle teslim olmadıkları da bir vakiydir. Evet, toplumlar geleneksel dönem göre daha merkezsiz, daha az cemaatsel yapılar olarak örgütlenmişlerdir. Ancak bu gerçekliğin sadece bir boyutunu ifade etmektedir. *Giddens*'in da vurguladığı gibi modern toplumların toplumsal dokusuna daha yakından baktığımızda bu durum kendini açığa vurmaktadır: “Bazı insanlar çağdaş toplumlara parçalanmış ve ör-

⁴ Bu bölümde kullanmış olduğumuz bilgiler daha önce “*Sosyal Bilimlerde Yıldızı Yükselen Yeni Bir Kavram: Sosyal Sermaye ve Türkiye*” başlığı altında yaptığımız çalışmanın kimi verilerinin gözden geçirilerek oluşturulmuş bir versiyonudur.

gütsüzleşmiş gözülle bakar, oysa bunun tersi doğrudur. İnsanlar gruplar ve birliklere eskisinden daha fazla katılıyorlar. Britanya’da gönüllü ya da kendi kendine yardım gruplarına üye olan insanların sayısı siyasal partilerin üyelerinden yirmi kat daha fazla ve aynı tabloya başka ülkelerde de rastlanıyor” (Giddens, 2000: 91).

İşte tam da bu noktada sosyal sermaye kavramı ile karşılaşılıyor. Kavram, son derece yeni çağrışımlar yapan bir kullanıma sahipse de daha detaylı ve derinlemesine bakıldığında belli bir tarih öncesinin bulunduğu da dikkatlerden kaçmamaktadır. Sosyal sermaye kavramının geçirmiş olduğu maceraya bakıldığında bu kavramın içermiş olduğu anlama bağlı olarak konunun önemine ilk vakıf olan kişilerin başında belki de ünlü Fransız düşünür Alexis de Tocqueville geldiği söylenebilir. *Amerika’da Demokrasi* adlı kitabında Tocqueville kendi ülkesi Fransa’nın aksine Amerikan toplumunun sahip olmuş olduğu zengin “birlik sanatı”nın farkında olarak, sosyal sermaye kavramını kullanmadan da olsa konunun önemini altını çizmiştir (Fukuyama, 2000a: 27). Fransız düşünürün özellikle Amerika’da tanık olduğu gözlemleri ile oluşturduğu *Amerika’da Demokrasi* adlı kitabında bugün için sosyal sermayenin en önemli kaynaklarından biri olan güven olgusuna da geniş yer verilmiştir. Tocqueville şu yargıya ulaşır: “Birleşik Amerika’da, demokratik cumhuriyetin yaşatılmasına, ülkenin fiziksel koşullarından çok kanunlar ve kanunlardan daha çok da töreler katkıda bulunur”. Ona göre “Amerikalıların çoğu kendi çıkarlarını koruyan insanın, adil ve iyi olana ulaşacağına inanırlar. Hepsinin insanın mükemmelleştirilebileceğine dair canlı bir inancı vardır.” Bu ifadelerle güven açısından bakıldığında insanların birbirlerinin haklarına ve çıkarlarına duydukları saygı ve herkesin de bu saygıyı göstereceğine dair temel güven sosyal sermayeyi belirleyen temel etmen olduğu anlaşılır (Esmer, 1999: 24).

Tocqueville’nin bu erken kavramsallaştırmasının ardından sosyal sermaye kavramı konusunda yürütülen teori ve araştırma çabaları son dönemlerde yoğunlaşmaya başladıysa da kavramın neredeyse yüzyıllık bir geçmişi bulunmaktadır. Bu anlamda terim ilk defa 1916 yılında Lyda Judson Hanifan tarafından “kırsal okul aile birliği merkezlerini anlatırken” yaptığı çözümlenelerde kullanmıştır. Daha sonra kavram, Jacobs’un *Büyük Amerikan Kentlerinin Yaşamı ve Ölümü* adlı kitabında tekrar karşımıza çıkmaktadır.

Bu erken dönem akademisyenler sermayenin sosyal ilişkiler boyutuna her ne kadar işaret etmiş olsalar da kavram daha çok '80'li yıllarda başta Coleman, Putnam ve Bourdieu gibi sosyologların konuya getirdiği yeni detaylandırmalarla literatürlerde yer etmeye, araştırmalarda önemli figürlerden birisi olmaya başlayabilmiştir (Lin, 2001: 22; Fukuyama, 2000b, 27).

Tüm bu katkı girişimlerine daha yakından bakacak olursak şu değerlendirmelerde bulunabiliriz. Sosyal sermaye kavramının toplumbilimlerinde önemli yer edinmesinde sosyolog J. S. Coleman'ın katkısı büyük olmuştur. Onun özellikle *Social Capital in Creation of Human Capital* (Beşeri Sermayenin Yaratılmasında Sosyal Sermaye) adlı yazısına atıfta bulunmak gerekmektedir. Burada Coleman, sosyal sermaye ile “toplumsal yapıların insanların bir şeyler başarmalarını sağlayan yönlerini” kastetmektedir. Coleman'a göre sosyal sermaye üretken faaliyeti kolaylaştırıcı bir fonksiyona sahiptir. Bu anlamda örneğin içinde itimat ve güvenin yaygın olduğu bir topluluk, buna sahip olmayan benzer bir topluluktan çok daha fazla şey başaracak bir kapasiteye sahip olacaktır (Wallace ve Wolf, 2004: 420; Coleman, 1990: 304-305).

Coleman'ın ardından sosyal sermaye olgusu ve etkileri konusunda en detaylı araştırmalar Fransız sosyolog Pierre Bourdieu tarafından yapılmıştır. Pierre Bourdieu sosyal sermayenin etkilerini mikro düzeyde, yani kişinin toplum içersindeki belli statülere ulaşmasında ve bu statülere ulaşırken hangi kaynakları harekete geçirdiğini belirleme anlamında araştırmıştır (Lelandais, 2004: 177). Bu çerçevede Bourdieu, sosyal sermayeyi şöyle tanımlar: “Toplumsal sermaye, bir bireyin ya da bir grubun, kalıcı bir ilişkiler ağına, az çok kurumlaşmış karşılıklı tanıma ve tanınmalara sahip olması sayesinde elde ettiği gerçek ya da potansiyel kaynakların toplamıdır, yani böylesi bir ağın harekete geçirmeye olanak sağladığı sermaye ve güçlerin toplamıdır” (Bourdieu ve Wacquant, 2003: 108).

Sosyal sermaye kavramına sosyal çözümlenmelerde etkin bir aktör olma görevini yükleyen diğer önemli çağdaş siyaset ve sosyal bilimci de Robert Putnam'dır. Putnam, sosyal sermayeyi makro düzeyde yani toplumsal katılım anlamında incelemektedir. Putnam'ın gündeme taşıdığı bir kavram olarak sosyal sermaye “toplumsal kalkınma için gerekli olan her şey var olduğu halde eksik kalan şeyi ararken bulunan bir duruma” göndermede bulun-

maktadır. Bu anlamda sosyal sermaye olarak Putnam’ın önemli bulduğu şeyler aslında modernist teoride çoktan terk edilen bazı geleneksel kurum ve fenomenlerden ibarettir. Fukuyama’nın da vurguladığı gibi, yasa, sözleşme ve ekonomik rasyonalite sanayi sonrası topluluklar için gerekli ancak tek başına yeterli olmayan modern unsurlardır. Bunun yanı sıra modern toplumlar rasyonel çıkarılardan ziyade alışkanlıklara dayalı, karşılıklı ilişkiler, ahlaki yükümlülükler ve topluluğa karşı görev ve güven gibi değerlerle de bezenmiş olmalıdır. Fukuyama’ya göre bunlar hiç de modası geçmiş şeyler değildir. Aksine modern toplumun başarısı için vazgeçilmez nitelikte öneme sahiptirler (Aktay, 2001: 29; Fukuyama, 2000a: 27).

Putnam, sosyal sermaye çözümlerini yaparken İtalya deneyiminden yararlanacaktır. Ekonomik gelişmeyi hızlandıran en önemli faktörün sosyal sermaye olduğu konusunda geliştireceği teorisini İtalya’nın değişik bölgelerinden topladığı veriler üzerinde yürüttüğü çalışmalar sonucunda ulaşımıştır. Putnam’a göre, kişiler arası güven, *yaygın bir gönüllü örgütler ağı ve uzlaşmacı işbirlikçi değerler*, ekonomik refah düzeyinin yükselmesinde büyük rol oynamıştır. Bu rol o kadar büyük boyutlarda gerçekleşmiştir ki salt ekonomik faaliyetleri ve faktörleri bile geride bırakmaktadır (Esmer, 1999: 95; Putnam, www.prospect.org/print/V4/13/putnam-r.html).

Putnam’ın çalışması demokratik toplumlardaki gönüllü organizasyonlara katılma konusunda odaklanmaktadır. Bu anlamda bir toplumdaki sosyal sermayenin boyutu o toplumdaki toplumsal birlik oluşturma ve ortaklık kurma dereceleri ile gösterilmektedir. Bu dernekleşme ve ortaklık kurma becerileri de kolektif normlar ve güven aracılığı ile çoğaltılmakta ve ilerletilmektedir (Lin, 2001: 23). Putnam’a göre sosyal sermaye o toplumdaki yurttaş katılımı ile doğru orantılıdır. Toplumsal katılım ne kadar fazla olursa o toplumda sosyal sermaye de o derecede gelişmiş demektir. Bu şekilde olan bir topluma Putnam “*civic community*” yani *yurttaşlık topluluğu* adını veriyor. Bu durumda yürütülen toplumsal ilişkiler karşılıklılık esasına ve yardımlaşmaya dayanan yatay ilişkilerdir. Tersinde ise otorite ve bağımlılıktan oluşan dikey ilişkilerden söz edilecektir. Putnam’ın yurttaşlık topluluğu adını verdiği yapıda dernekler ve yardımlaşma yapıları son derece gelişmiştir. Bu gibi toplumlarda dernekler ve sivil toplum kuruluşları, devlet kurumlarının ve hükümetin işleyişine istikrar ve verimlilik açısından des-

tekte bulunur ve o toplumda güçlü bir demokrasinin oluşmasına katkı sağlar. Putnam'a göre sosyal sermayesi gelişmiş olan toplumlarda kurumsal performans en üst düzeydedir. Çünkü sosyal sermaye gönüllü yardımlaşmayı teşvik eder. Bu durumda ise sosyal sermayenin en önemli bileşeni de güvendir: “Toplumsal güven ise toplumda yerleşmiş olan karşılıklılık normlarının varlığı ve yurttaş katılımı ağlarının (*civic engagement Networks*) düzeyiyle ölçülür. Yani katılım ağları ne kadar yoğun olursa, yurttaşlar da o oranda toplumsal ortak yarar için yardımlaşmayı benimserler. Dolayısıyla Putnam'ın anlayışında sosyal sermaye, sivil toplum kavramıyla eş değer bir anlam taşımaktadır” (aktaran Lelandais, 2004: 178).

Toplumsal sermaye kavramının yaşadığımız günlerde sosyal bilim çevrelerinde kazandığı bu şöhrete en fazla katkı sağlayan bir başka teoriyensen de Amerikalı ünlü siyaset bilimci Francis Fukuyama'dır. Fukuyama, her ne kadar yaygın şöhretini tarihin sonunu ilan ettiği eseri ile kazanmış olsa da bu eser kadar etkili iki kitap daha kaleme almıştır. Türkçe'ye de çevrilen *Güven: Sosyal Erdemler ve Refahın Yaratılması* (2000) ve *Büyük Çözülme* (2000) adlı çalışmalarında Fukuyama, ekonomik ve toplumsal refahın üretilmesinde en önemli katkının sosyal sermaye aracılığı ile sağlandığını ifade etmektedir. Farklı kültürler üzerinde test etme imkânını bulduğu sosyal sermaye kavramı toplumların ne tür bir gelişme trendi içinde seyrettiğini açıklayabilmektedir. Fukuyama “güçlü ve istikrarlı bir aile yapısı ve dayanıklı toplumsal kurumlar, bir hükümetin merkez bankası ya da ordu yaratması gibi yasayla var edilemez” dedikten sonra güvenin düşük olduğu toplumlarda büyük ölçekli sanayiler yaratmanın tek yolunun devlet müdahalesinden geçtiğini, oysa yüksek güvenli bir toplumda bu iş için devlet desteğine gereksinim duyulmadan sivil güçlerin kolaylıkla başarılı olabildiklerinden söz etmektedir.

Fukuyama temel tezini şu şekilde oluşturmuştur. Yaşadığımız çağdaş dünyadaki tüm ekonomik faaliyetler, bireyler tarafından değil, yüksek düzeyde sosyal iş birliğini gerektiren organizasyonlar tarafından yerine getirilmektedir. Mülkiyet hakları, sözleşmeler ve ticari yasaların hepsi her ne kadar pazar ekonomisinin temelini oluşturuyor olsa da bu tip kurumlar ve yasal düzenlemeler eğer sosyal sermaye ve güvenle birleşirse ancak işlem maliyetleri ekonomik kılınabilir. Bu ise güven sayesinde sağlanabilecektir.

Güven, ortak ahlaki normlar ve değerlere dayalı, kökü çok eskilere giden toplulukların ürünüdür. Bir toplum bu anlamda eğer güven düzeyi yüksek bir aşama oluşturabiliyorsa ekonomik anlamda da son derece yüksek bir performans sergileyebilecektir (Fukuyama, 2000a: 351).

Türkiye’nin Sosyal Sermayesi

Sosyal sermaye kavramı, bir toplumun bir arada var olmasına güç katan, insanların birbirlerine ve yaşadıkları Devletin kurumlarına olan güvenleri ile doğru orantılı bir şekilde gelişen yapılara işaret etmektedir. Güven duygusunu kaybeden bir toplumun uzun vadece ciddi sorunlarla yüzleşeceği açıktır. Sosyal sermaye’nin aile, toplumsal norm ve değerler gibi önemli kaynaklarının yanında bir diğer önemli kaynağı da bir toplumun inanç sistemi olarak karşımıza çıkan din kurumudur. Bu anlamda din bir toplum için en önemli güven ve toplumsal sermaye kaynağı olarak kabul edilmektedir. Bu algılayışı tüm dünya ölçeğinde en fazla benimseyen ülke olan ABD’de din toplumsal entegrasyonun en önemli araçları arasında kabul görmektedir. “Bu nedenledir ki her türlü dine serbest bir çalışma ve örgütlenme imkânı tanımak, teşvik etmek, devletin gözettiği toplumsal sermaye seviyesi açısından yararlı hatta gerekli görülmektedir” (Aktay, 2003: 35).

Tekrar belirtecek olursak, sosyal sermaye toplumların bir arada var oluşlarından destek alarak toplumsal yeniden üretime kaynaklık teşkil eden bir sermaye türü olarak tanımlanmaktadır. Toplumda yaygın olan güven duygusu ve sivil toplum faaliyetlerinin toplumun geniş kesimlerine kadar yayıldığı toplumlarda sosyal sermayenin daha güçlü bir şekilde işlerlik kazandığı görülmektedir. Sosyal sermayenin bir ülke kalkınmasında taşıdığı bu derece öneme yaptığımız bunca vurgudan sonra bu sermaye türünden Türk toplumunun ne derece istifade edilebildiği de önem kazanmaktadır. Bu noktada önemli sıkıntılar olduğu hemen ortaya çıkmaktadır: “Ülkemiz tıpkı zengin yer altı doğal kaynaklarını istenilen düzeyde kullanmaya muvaffak olamadığı gibi, sahip olduğu geniş sosyal sermaye değer ve rezervlerini de toplumsal döngüye dâhil edip kullanabilme becerisini çoğu kez gösterememiştir. Aile bağlarının, kültürel ve dini değerlerin önemli ve merkezi değerler olarak varlığını günümüzde de koruduğu Türkiye’de sosyal sermaye kaynağı olarak görülebilecek bu unsurlar, güçlü bir sivil toplum gele-

neğinden destek alamadığı, toplum ve devlet arasında sürüp giden yüksek gerilimli sorunlar nedeniyle sermaye değeri taşımak yerine toplumsal hareketlilik ve dayanışmayı kısıtlayan öğeler haline gelmiştir” (Şan, 2007: 300).

Bu durumu en iyi şekilde görebilmek için sosyal sermaye araştırmalarının en başat unsuru olan toplumda yaygın olan *güven* duygusunun açığa çıkarıldığı araştırmalara bakmak yeterli olacaktır. Bu açıdan bakıldığında Türkiye'nin hiç de iç açıcı bir konumda olmadığı görülmektedir. Dünya Değerler Araştırması'nın Türkiye ayağında elde edilen bulgular son derece çarpıcı sonuçlara işaret etmektedir. 1990 ve 1997'de yapılan Türkiye Değerler Araştırmasında (TDA) toplum bireylerinin birbirlerine duydukları güveni ölçebilmek için tüm dünyada olduğu gibi bizde de halka şu soru yöneltilmişti: “Sizce, genelde insanların çoğunluğuna güvenilebilir mi? Yoksa başkalarıyla herhangi bir ilişki kurarken veya iş yaparken hiçbir zaman dik-kati elden bırakmamak mı gerekir”. Bu soruya “genelde insanların çoğuna güvenilebilir” cevabını verenlerin 1990'ların Türkiye'sindeki oranı yüzde 10 olarak bulunmuş ve bu oranlarla Türkiye 1990 Dünya Değerler Araştırması'na katılan 43 ülke içinde Brezilya'nın ardından sondan ikinci sırada bulunmaktadır. Bu rakam 1997 TDA araştırmasında ise zaten son derece düşük bir düzeyde olan güven düzeyinin bir miktar daha kayba uğrayarak yüzde 6.5 oranına indiği tespit edilmiştir (Şan, 2007: 301, Esmer, 1999: 25).

İnsanların Çoğuna Güvenilebilir Deyenler, 1990 DDA

En Yüksek 10 Toplum		En Düşün 10 Toplum	
İsveç	66	Brezilya	7
Norveç	65	Türkiye	10
Finlandiya	63	Romanya	16
Çin	60	Slovenya	17
Danimarka	58	Litvanya	19
Hollanda	56	Portekiz	21
Kanada	52	Fransa	23
ABD	52	Arjantin	23
İrlanda	47	Şili	23
K.İrlanda	44	Nijerya	23

Bu rakamlar bize Türkiye’nin konumu hakkında çarpıcı ve bir o kadar da iç karartıcı bilgiler sunmaktadır. *Dünya Değerler Araştırması* olarak bilinen araştırmada yukarıda zikretmiş olduğumuz soruya evet cevabı verenlerin oranı İsveç’te yüzde 66, Norveç’te yüzde 65, Finlandiya’da yüzde 63 ve Çin’de ise yüzde 60 gibi yüksek sayılabilecek düzeyinin yakalanmış olduğu görülünce Türkiye’nin bu konuda ne derece zor bir noktada olduğu daha iyi anlaşılabilir. Bu araştırmaların işaret ettiği en önemli gerçek Türkiye’nin derin bir güven bunalımı içinde olduğudur. Ülkenin içinde bulunduğu tüm sorunların kökenine inildiğinde de aslında bu derin güven bunalımının önemli oranda etkili olduğu görülmektedir. Gerek ülkenin yaşamış olduğu siyasal sorunlar ve gerekse ekonomik sorunların kökeninde güvensiz bir toplum olmanın doğal bir yansıması olan sosyal sermaye değerlerini hayata geçirememenin önemli katkısı bulunmaktadır (Şan, 2007: 301).

Ancak tüm bu açıklama girişimlerimiz Türkiye’deki sosyal sermaye kaybının neden bu boyutlarda seyrettiğini açıklayamamaktadır. Kanaatimize göre bu durumu açıklamak için ilk üzerinde durulması gereken unsurun tarihsel şartlarda bakmak olduğudur. Türkiye, kökleri çok eskilere dayanan güçlü bir devletçi geleneğe sahip bir ülke olmuştur. Bu gelenek, otokratik ve merkezîyetçi devlet yapısına sahip olan tüm ülkelerde olduğu gibi Türkiye’de de sosyal sermaye imkânlarını sınırlamaktadır. Politik otoritenin merkezi bir niteliğe büründüğü Fransa gönüllü topluluk oluşturmada ciddi sorunlar yaşamaktadır. Fransa’nın kendi tarihsel deneyimlerinden köken bulan bu merkezîyetçi yapı daha sonraki kuşak Fransızları için rejimin monarşik ya da cumhuriyetçi niteliği ile ilişkili olmaksızın, merkezi otoriteye bağımlı kılmıştır. Bir başka Avrupa ülkesi olan İngiltere’de ise bunun tam tersine bir biçimde, toplum çok daha fazla kendi kendini düzenleyebilen bir yapıya bürünmüştür. Böylelikle kendi sahip oldukları farklılıklar onların çözüme ulaşmalarında merkezi otoriteye bağımlı olmamalarını sağlamıştır. Bu deneyimin İngiliz göçmenler aracılığı ile Yeni Dünya’ya da taşınmıştır. ABD’nin günümüzde sosyal sermayesi en gelişkin toplumların başında gelmesini bu bakımdan bir rastlantı değildir (Fukuyama, 2000a: 55).

Bu örneklerde olduğu gibi güçlü bir merkezîyetçi devlet yapısına sahip olan Osmanlı imparatorluğu döneminde toplumla devlet arasında bir kopukluk varsa da her iki kesim arasında çözüm konusunda sağlanan konsen-

süs devlet ve halk kopukluğunun aşılabilmesini sağlayabilmiştir. Ancak yeni kurulacak olan Cumhuriyet deneyiminde merkezi bir figür olan Batılılaşma toplum kesimleri ile devlet arasında çözüm birliğinin kopmasına yol açmış, bunun neticesinde de geniş toplum kesinlerinin bir devlet projesi olarak geliştirilecek olan modernlik politikalarına direnç göstermesi durumu ile karşılaşmıştır. Geçmiş dönemlerde önemli bir sosyal sermaye değeri taşıyan din de Cumhuriyetle birlikte Batılılaşmadan nasibini alarak sermaye değerini hızla yitirmiş, bunun da ötesinde konu daha çok bir sorun olarak ele alınmaya başlamıştır. Oysaki sosyal sermayenin çeşitli kaynakları içinde en etkin fonksiyonlara sahip olan kaynağı birçok toplum için din ve ahlaki değerler olarak ortaya çıkmaktadır. Nitekim din, sosyal sermayenin en önemli kaynağı olmakla kalmamakta aynı zamanda diğer kaynaklar olan aile ve ahlaki değerlerin de oluşumunda da önemli bir rezerv değeri taşımaktadır. Birçok Batılı toplumun yaşamış olduğu değerler bunalımı karşısında sırtlarını dayadıkları tek kaynak hiçbir karşılık beklemeden toplum yararına faaliyet yürüten sivil toplum kuruluşları ile bunun bir parçası olan dini cemaat ve kuruluşlardır. Ancak Türkiye’de din aşağıda tartışacağımız nedenlerden dolayı bir sosyal sermaye olarak algılamaktan ziyade daha çok bir sorun olarak görmektedir. Bunun en önemli nedeni de Türkiye’nin yaşamış olduğu modernleşme sürecinde din’i yerleştirmiş olduğu olumsuz konumda yatmaktadır. Birçok devrimci elit’e göre din toplumsal gelişme ve modernleşme politikalarının uygulanmasında bir ayak bağından öte bir anlam taşımamaktadır.

Türkiye’de Sosyal Sermayenin Azalmasında Din Eksenli Tartışmaların Rolü

Dinin sosyal sermaye kaynakları arasında ilk akla gelen olması boşuna değildir. Sosyal sermaye teorisyenlerinden Coleman’ın da işaret ettiği gibi, din ve dini bağlar kuşaklar arasında kurulacak ilişkilerde önemli fonksiyonlar icra etmektedir. “Dini kurumlar, ailenin ötesinde, nesilleri kesiştiren, toplumda var olmaya devam eden kurumlardır. Bu nedenle, dini kurumlar yetişkin toplulukların sosyal sermayesinin gençler ve çocuklar için de ulaşılabilir olduğunu nadir bir sosyal sermaye çeşididir” (Field, 2006: 37).

Dini bireysel dünyalarında gereksiz olarak kabul eden birçok sosyolog

bir inanç sistemi olarak dinin sosyal bir gerçekliğe tekabül ettiği noktasında hemfikirdirler. Her ne kadar modern paradigmanın gelecek hakkında yaptığı tahminlerin en bilineni olan, modernleşme ile birlikte hayatın tüm geleneksel formlarının yerini modern olana bırakacağı ve dinsel inançların zamanla tamamen ortadan kaybolarak yerini bilimsel bilgi ve düşünceye bırakacağı ifade edilmiş olsa da modern dünyada dinin geçmişte olduğundan hiç de az bir sosyal gerçekliği olduğu söylenemez. Özellikle son yıllarda tüm dünyada dinin tekrar geri döndüğüne ilişkin ciddi bir tartışma bile mevcuttur.

Bu bakımdan din konusunun sosyolojik çözümlemenin önemli bir başlığı olmaya devam edeceği çok açıktır. Din sosyolojisi konusunda yürütülen çalışmaların odağında dinin toplumsal anlamda o toplumda işgal ettiği yer üzerinde durulmaktadır. Bu bakımdan din konusunun önemini vurguluyor olmak bir insanı her zaman dindar yapmayacağı gibi din konusunda çalışma yürütenlerin bazılarının da dini inançlarını yitirmiş olmaları da pekâlâ mümkündür.⁵ Din sosyolojisi, sosyoloji biliminin daha kuruluşundan beri sosyolojik gözlemin temel konularından biri olagelmıştır. Sosyoloji biliminin isim babası Auguste Comte, her ne kadar pozitivist doktrini çerçevesinde insan toplumlarının teolojik aşamayı çok önceleri geride bıraktığını söylüyorsa da bu, onun dinin sosyal gerçekliğini tartışma dışı bırakmasına izin vermemiştir. Comte’un pozitivist doktrini içinde bile insanlık dini adı altında bir yapılanmaya gidilmiş olması dikkat çekicidir. Bu bakımdan her halükarda din toplumsal bir ihtiyaca işaret etmektedir.

Sosyoloji tarihi içinde dinin sosyolojik analizi daha çok Durkheim’in yaptığı çalışmalarla kurumsallaşmış, ünlü sosyolog dinin toplumsal bir gerçeklik olarak yerine getirmiş olduğu fonksiyonlarından hareketle bir din

⁵ Bu konuda bazı sosyal bilimciler ihtiyati kayıtlarını belirtmek durumunda olanları da vardır. Peter Winch bunlardan biridir. Winch’e göre sosyal bilimlerin doğa bilimlerinden ayrımını vurgularken bir sosyolog’un araştırma nesnesi olarak seçtiği konuda samimi olmasını beklemektedir. Kendisi bir din sosyologu ya da din tarihçisinin “eğer üzerinde çalıştığı dini hareketleri anlamlandıracaksa, bazı dini duygularının olması gerektiğini” iddia etmektedir. Eğer bu yaklaşım benimsenecek olsaydı ateistlerin ve agnostiklerin çalışma yapması beklenemeyecekti. Çünkü bu kişiler din konusunda gereken anlamı kavramaları mümkün olmazdı. Ancak günümüze değin oluşan din sosyolojisine baktığımızda birçok ünlü kuramcının dini inançlarla arasının pekiyi olmadığı da bilinen bir gerçektir (daha ayrıntılı bilgi için bkz. Trig, 2005: 54).

çözümlemesi girişiminde bulunmuştur. Durkheim'in din çözümlemesi de her ne kadar seküler bir dünya görüşünden beslenmiş olsa da dinin bir toplum için taşıdığı olduğu konsensüs değerinin altı derin bir şekilde çizilmiştir. Dinin ilk sosyologlar üzerinde bırakmış olduğu etki ünlü Alman sosyologu Max Weber'in eserlerinde de gözleme imkânı bulunmaktadır. Weber, Kalvenistler üzerinde yaptığı çalışma ile Batı uygarlığının önemli bir başarısı olarak bize tanıtılan endüstriyel kapitalist sistemin ortaya çıkışında dinin derin katkıları sağladığı düşüncesindedir. Weber'in analizleri sadece Protestan etiğinin kapitalizme neden yol açacağını açıklama ile sınırlı kalmamış Doğu dinleri de Weber'in sosyolojik gözlemlerinin önemli bir inceleme konuları arasında bulunmuştur (Weber, 1993). Yirmici yüzyılda da gelişimi sürdüren Batı sosyolojisi din konusunu sosyolojik teorinin önemli konuları arasında bulundurmaya özen göstermiştir (Şentürk, 2004).

Din gerek sosyolojik anlamda taşıdığı bu değere ve gerekse de tüm dünyada sosyal sermayenin kaynaklarından birisi olarak algılanmasına rağmen, Türkiye'de konu başka bir şekilde tartışılmış, yürütülen bu tartışmalarda ise yukarıda izahını yapmış olduğumuz boyutun çok ötesinde bir nokta üzerinde odaklanılmıştır. Türkiye'de geniş halk kesimleri için olmasa da elit zümre açısından din, bırakınız bir sosyal sermaye değeri taşımasını tam tersine ülkenin gelişmişliğinin önündeki en önemli engel olarak algılanmıştır: "Türkiye'de modernleşme sürecinde, genelde dinsel düşünceyi ilkel bir düşünce biçimi olarak tanımlayan sosyolojik görüş benimsenmekle kalmamış, İslam toplumunun geri kalmasına neden olan din olarak, genel olarak dinsel düşünceden daha da olumsuz bir tanım kazanmıştır" (Mert, 1998: 200).

Dinsel düşünceyi toplumsal evrimin geri bir aşamasına mahkûm etmiş olan evrimci pozitivist sosyolojik düşünce Türkiye'de de kimi aydınlarla içine düşülen sorun ve açmazlardan kurtulmak için hazır bir çözüm sunar gibi görünmüştür. Mademki din insanlığın uygarlık ekseninde gelişiminin çocukluk evresine, olgunlaşmadığı dönemlere, derin rüyalarına işaret etmektedir, öyleyse bu aşamanın arkada bırakılması modernleşme çabalarımızın da en önemli şartı haline gelmelidir. Bu yaklaşımın izinden gidilince ister istemez Osmanlı-Türk toplumunda dinin devlet ve toplum hayatında hatırı sayılır etkisi tartışmanın odağı olacaktır. Nitekim bu yaklaşım taraftarlarına göre böylesi bir toplumun geri kalmasında yadırganacak bir durum

da olamayacaktır. Türkiye’de batılı anlamda bir toplum inşasının imkan dâhî-
linde olmaması da az gelişmişlikle yaftalanma konuma mahkum olmak du-
rumu da çoğu kez Türk toplumunun dini aidiyeti ile ilişkili tutulmuştur. Bu
tutum, doğal olarak Batının üstünlüğünün ardında onun sahip olduğu dini
inanışlar ve özelde Hıristiyanlık dininin bulunduğu, bizim gelişmemişliğimiz
ve geri kalmışlığımızın arka planında da bir din olarak İslam’ın bulunduğunu
ihyas ettiren bir düşünce ikliminin oluşmasına da zemin teşkil etmiştir.

Aslında bu görüşü dillendiren yaklaşım sahiplerinin savundukları argü-
manlar bizatihi Türk toplumunun bin yıl gibi uzunca bir süreden beri din
olarak kabul etmiş olduğu İslâmiyet üzerinden yürütülen bir tartışmanın
doğrudan sonucuna bağlı değildir. Bu bakımdan konu, bizatihi İslamiyet’in
açmazları nedeniyle olmaktan çok Türk modernleşmesi sürecinde Batı top-
lumlarının tarihsel gelişme çizgilerinin izlenmesinin bir sonucu olarak gün-
demdeki yerini almıştır. Batı toplumlarının sorunlarına çözüm olarak üret-
miş oldukları tüm açıklama biçimlerinin nasıl ki Türkiye’de aktarıcıları ol-
muşsa, Batı toplumlarının dominant dini olan Hıristiyanlık üzerinden yürü-
tülen tartışmalar da doğrudan bir şekilde İslâmiyet’in de açmazları olarak
kabul edilmiştir. Yine bu yaklaşımlara paralel olan başka bir yaklaşıma gö-
re de Türk toplumunun belli bir aşamadan sonra yerine çakılıp kalmasında,
Batı toplumlarında baş gösteren gelişmelere ayak uyduramamasında da din
temel belirleyici olarak kabul edilmiştir. Bu mantıksal zincir sonuna kadar
işletildiğinde Batı toplumlarını dünya üzerinde üstün kılan, endüstriyel ka-
pitalist aşamaya yükselmelerini sağlayan değerlerle Hıristiyanlık arasında
da bir bağ kurulabilmiştir. Bu durumda Türk toplumunun en önemli sorun
ve açmazlarının faturası da Türk dini İslâmiyet’e çıkarılmıştır. Bu yaklaşı-
mı Baykan Sezer ironik bir dille ifade etmektedir (1985: 125): “Batı bugün
endüstri devrimini yapmış ise ve endüstri devrimi ile belli bir üstünlük elde
etmiş ise bunu akılcılıkla uyuşabilen Hıristiyanlık dine borçludur. Bizlerin
sorunlarının kaynağı ise bu durumda elbet İslamiyet olmaktadır. İslamiyet,
özünde tutucu ve toplumsal gelişmelere karşı bir dindir. Bizim de Batı’ya
ayak uydurabilmemiz için Hıristiyanlaşmamız ya da en azından İslamiyet
inançlarından elden geldiğince uzaklaşmamız gereklidir”.

Din ekseninde yürütülen bu tartışmalar sonucunda “ilkel” olarak tasnif
edilen dinsel düşünceden kurtulma paniği , tüm düşünce mirasımızın terk

edilmesi gibi uç konumlara da kayabilmiştir. Servet-i Fünun şairi Cenap Şahabettin bu konuda iyi bir örnek oluşturmaktadır: “Latin harflerinin kabulü konusunun tartışıldığı dönemlerde, bu alfabe değişikliği nedeniyle yedi yüzyıllık kütüphanemizi kaybedeceğimiz itirazına, Cenap Şahabettin, bu atmosfer içinde cevap vermektedir: Bu kitaplar “acaba kaç her zaman için hakikaten kıymetli ve ilelebet muhafaza olunmaya şayandır?” Cenap Şahabettin bu sayının en geniş hesapla iki bin civarında yani “Haşet gibi bir yayınevini bir iki yılda bastığı kitap adedinde” olduğunu düşünüyordu (Mert, 1998: 201).

Türkiye’de dinin sosyal sermaye değerinin azalmasında Türk toplumunda yaşanan modernleşme süreçleri ve bu süreçlere can veren kimi ideolojiler etkili olmuştur. Bunların başında hiç kuşkusuz pozitivism gelmektedir. Türk modernleşmesinin oluşum zemininde pozitivism son derece belirleyici bir rolü olduğu bilinmektedir. Türkiye’de özellikle Osmanlı batılılaşmasının ilk yıllarından itibaren egemen olan pozitivist geleneğin özellikle aydın çevrelerinde son derece derin etkilerinin olduğu bilinmektedir. Pozitivizmin entelektüel sahada boy vermesini sağlayan Auguste Comte’un oluşturduğu teoriye göre tüm metafizik öğretiler gibi insanlığın doğrusal evriminin bir aşaması olan din de ortadan kalkacaktı. Bu anlamda derin bir değer buhranı yaşayan Türk aydını, pozitivismle erken dönemde kurmuş olduğu bu ilişki sonucunda kendi toplumsal norm ve değerlerine olan güvenini yitirirken bu değerler manzumesi içinde merkezi bir yere sahip olan din de bu gelişmelerden nasibini alacaktır.

Osmanlı Devletinin maarif alanında gerçekleştirdiği reform hareketleri ülkede kök salmış olan geleneksel eğitim kurumlarının kendi hallerine bırakılarak bu okullara alternatif olarak açılan yeni mekteplerin önem kazanmasını sağlamıştı. Bu okulların genel anlamda dünya üzerinde yükseliş içinde bulunan pozitivist felsefe ile yakın bağlantıları olduğu bilinmektedir. *Mekteb-i Tıbbiye* gibi temelde fen bilimleri ile meşgul okullarda pozitivist etki daha büyük olmuştur. Oluşan bu pozitivist söylemin çapraşık sonuçlar vermesinin en önemli sebebi Türkiye’de bilim ile pozitivismin özdeş olarak kabul edilmiş olmasıdır. Bu da dini düşüncenin bilimle yani pozitivismle çelişen tüm boyutlarının reddedilmesi, bilim dışı sayılması sonucunu doğurmuştur. Osmanlı’dan Cumhuriyete geçiş sürecinde ise pozitivist etkinin Türkiye’deki

derinliğinde herhangi bir azalma olmamış, bu etki genç Cumhuriyetin resmi ideolojisi olarak bile ifade edilecek bir yoğunluğa ulaşmıştır (Timur, 1994).

Pozitivizmin etkisi altında olan Türk aydınlarının çetelesini tutmak çok yararlı bir çaba olmaz sanırız. Nitekim o devir şartları altında bu etkiden kendilerini kurtarabilme imkânı içinde olan kişi sayısı oldukça sınırlı olmuştur. İslamcı düşünürlerin bile modern bilimler söz konusu olduğunda fazlaca bir şey söyleyemedikleri, çoğu kez apolojist yaklaşımlarla *nas*ları yorumlamanın ötesine geçemediklerini biliyoruz. Batıcı düşüncelere gönül vermiş Türk aydınları da başta Beşir Fuat olmak üzere daha sonraları geniş bir gelenek zemini oluşturacak olan pozitivist patikaya sapmışlardır. Türk aydın geleneği içinde önemli bir yere sahip Tevfik Fikret “*Tarih-i Kadim*” adlı şiirinde İslam’ın kutsal kitabına: “Çok sürmez köhne kitap, fikri gömen sayfaların, bugün olmazsa yarın yırtılacak” diye saldırırken belki de farkına olmadan bu egemen pozitivist akımın kendisi üzerinde oluşturduğu atmosfer içinde bu dizeleri yazabilmişti. Öyle ki kendisinin niçin yerli kurumlarda görev yapmadığını soranlara şairin cevabı bu neslin zihinsel konumunu açıklaması bakımından çok çarpıcıdır. Tevfik Fikret bu soruyu kendisine yöneltenlere “*benim irfanım artık tedbil-i tâbiyyet etmiştir*” şeklinde verdiği cevap onun dini inançlarını yitirmenin ötesinde yerli değerlerden de ne derece koptuğunu belgelemektedir (Kutlu, 1981: 12).

Abdullah Cevdet ve benzeri aydınlar da kendi üzerlerinde egemen olan pozitivist paradigmanın tesiri altında dine karşı son derece olumsuz bir bakış açısına sahiptirler. Bu aydınların din karşısında aldıkları bu negatif tavrın ardında hiç kuşkusuz eski düzenin büyük ölçüde dinden beslenen bir zemine sahip olması etkili olmuştur. Bu bakımdan yenilikçi Türk aydınının din ile hesaplaşmasını biraz da eski düzenle hesaplaşması olarak da okumak mümkündür. Nitekim bu tavır alış öylesine derin köklere sahiptir ki bugün bile dindar bir kimliğe sahip bir kişinin aydın tabaka arasında bu kimliği ile yer edinebilmesi çoğu kez imkân dâhilinde olamayacaktır. Erol Güngör’ün son derece çarpıcı bir biçimde vurguladığı gibi “standart Türk münevverine göre din ancak geri kalmış halk kitlelerinin kültürünü temsil eder; münevverin vazifesi bu kültürün bir üyesi olmak değil, fakat onu ortadan kaldırırsa bile ıslah etmek modernleştirmektir”. Bu yüzden halk dindar, münevver din reformcusudur. Halkın kanaatine göre Türk milleti

dindar oldukça yükselmiş ve yücelmiş, dinden uzak kaldıkça da kudretini kaybetmiştir. Münevverin genel kanaatine göre ise Türk halkı dinin veya dini liderlerin tesiri altında kaldığı müddetçe gerilemiştir. Standart Türk münevverine göre, yüksek tahsil ve ihtisas yapmış bir insanın dindar olması imkânsızdır, dindar görünüyorsa bu onun nüfuz kazanmak ve halkı sömürmek isteği manasına gelir” (Güngör, 1990: 40-41).

İslam’ın Türkiye’de taşıdığı sosyal sermaye değerinin Türkiye Cumhuriyeti’nin kuruluş aşamalarında başta Mustafa Kemal olmak üzere birçok devlet adamınca farkına varılmış olduğu anlaşılmaktadır. “Atatürk’ün Anadolu’da yürütmüş olduğu ulusal bağımsızlık savaşında dini kavram ve sembollerden en üst düzeyde yararlandığı düşünüldüğünde dinin taşıdığı sermaye değerinin öneminin kuruluş yıllarında istifadeye açık tutulduğu da anlaşılmaktadır. Ancak bir süre sonra toplumun modernleştirilmesi çabasında olan Cumhuriyet elitlerinin yürüttükleri politikaların toplumsal gelişme çizgimizin doğal bir aşaması olmaktan çok devletin tepeden inme bir biçimde biçimlendirmesi ameliyesine dönüşünce din de bu değişmeden nasibini almıştır” (Şan, 2007: 312).

Türkiye’de özellikle çok partili siyasi hayata geçildikten sonra devletin laiklik söylemindeki vurguda da belli değişimler ve yer yer dindar kitle üzerinde uygulanan baskı politikalarından uzaklaşmalar meydana gelmesine rağmen devletin din konusundaki resmi tekelinden vazgeçtiği söylenebilir. Nitekim çok partili ortamın beraberinde gelen sivil hak ve özgürlüklerinin kullanılması sürecinde siyasal katılma yollarının dindar insanlara da açılmış olması sayesinde bu kitlelerin çeşitli türden siyasal talepleri demokratik biçimler altında ifade edilebilme imkânına da kavuşmuştur: “Başka bir anlatımla, din artık özel-bireysel alanda tutulabilir olmaktan çıktı ve kamusal alanda yansımalar bulmaya başladı. Dinin bu şekilde “siyasallaşması” demokratik bir sistemde olağan karşılanması gerekirden, vaktiyle “laikçi” politikalarını rakipsiz bir ortamda kolayca uygulayabilmiş olan bürokratik seçkinler ile onların başındaki ve siyasetteki uzantıları bunu bir tür toplumsal bozukluk ve hatta bir meydan okuma olarak gördüler ve söz konusu taleplere demokratik kanallar açan partilerin din “istismarı” yaptığına hükmettiler (Erdoğan, 2000: 313).

Aslında Türkiye’de din üzerinde yürüyüp giden tartışmalarda ve dinin is-

tismar edildiği söylemini öne çıkarılanların bu söyleme önemli katkılar sağladığı çok açıktır. Bir kere tepeden inme bir şekilde toplumun kültürel normlarına ve dini değerlerine toplum mühendisliği çerçevesinde bakan elitlerin toplumla olan güven bağlarını attıklarında bu sorun kendisini ortaya çıkarmaya başlamıştı. Bunun farkında olan rakip siyaset temsilcileri de bu durumun siyasal getirisinin yüksekliğini hesaplamış olacaktı ki tüm tartışmayı bu nokta üzerine yoğunlaştırdılar. Bu bakımdan Türkiye’de, “politik otoriteye karşı çıkan herhangi bir muhalefet hareketinin, İslamîyet’e toplumdaki eski yerini kazandırmak amacını taşıdığı” izlenimini vererek kendisine siyasette geniş yerler açabildi. Bu Türk siyasetine merkezlik teşkil eden odakların ülkede çok partili döneme geçişle birlikte ortaya çıkan siyaseti gericiilik yaftası altında tanımlamasına izin verdi. “1946-1950 döneminde muhalefet partisini de dini gericiilik kategorisine dâhil etmeyi denedi. Gerçekten, din özgürlüğü, sadece DP’nin değil, birkaç küçük partinin de önemli bir sloganı olmuştu. CHP’li bürokratlar yeni din okulları açarak, ilköğrenime din dersleri koyarak ve türbelerin ziyaret edilmesi üzerindeki yasağı kaldırarak bu konuda uzlaşmaya yanaşılsa da, dini özgürlük platformu etkili olmaya devam etti ve halk iktidardaki partinin verdiği tavizleri görmezden geldi. Halkın iki partiyi değerlendirirken farklı kıstas seçmesi, din özgürlüğü konusunun aslında siyasi ve ideolojik hoşnutsuzluğu temsil eden mecazi bir role sahip olduğunu düşündürebilir” (Keyder, 2001: 169-170)

Bir kısım siyaset adamının dini gerçekten siyasete tahvil ederek bundan nemalandığı doğrudur. Ancak Türkiye’de bazı kişilerin dini siyasete alet ederek bundan rant sağlamasına yol açan bir siyasal yapının orta yerde durmasının bu mevhum istismar olgusunun en önemli tetikleyicisi olduğu da açıktır. Eğer geniş halk kitlelerinin dini talepleri tüm dünyada olduğu gibi laik devlet örgütlenmesinin kurumsal yapısı içinde karşılanabilmiş olsaydı dinin bir istismar konusu olması kendiliğinden ortadan kalkacaktı. Oysaki bizde uygulamasını pozitivist bir geçmişe dayandıran doktrinler laiklik⁶ öğretisi, dinin

⁶ Günümüzde birçok siyaset bilimci bu tür militan laiklik söylemlerini aslında laiklikten bir sapma olarak değerlendirerek yeni bir kavramsallaştırma yoluna gitmeyi önermektedir. Bu çerçevede laikçilik gibi bir kavrama ulaşılmıştır. Laikçilik laikliğin aksine “toplumu ve otoriteyi tümüyle “tanrısızlaştırmayı” gaye edinen, laiklikten sapma bir düşünce sistemi” olarak tanımlanmaktadır (Vergin, 1994).

insanlığın çocukluk çağlarının bir alışkanlığı olduğu, aklın ve bilimin egemenlik kazanması ile dinin de aşılacağına kabulüne dayanmaktadır.

Türkiye’de yaşanan sorun aslında laikliğin orijinal doğasından kaynaklandığı söylenemez. Sorun laiklik değil laikçiliktedir belki de. Nitekim laikliğin evrensel tanımı, din işleri ile devlet işlerinin birbirinden ayrışması ve devletin hiçbir dini angajmana bağlı olmaması kadar yurttaşları arasında var olan dini inanışlar konusunda da kendini tarafsız bir konuma oturtması durumuna atıf yapmaktadır. Böylesi bir laiklik tanımı da kültürel çoğulculuğa açık bir toplumsal ortama izin vermektedir. Oysaki Türkiye uygulaması hiç de böyle değildir. Türkiye uygulamasındaki anlamı ile laiklik iki uç arasında salınan paradoksal bir duruma işaret etmektedir. Bir yandan neredeyse kimi kesimler laikliği adeta din düşmanlığı ve fobisi olarak algıladıkları gibi öte yandan bazı kesimler ve bu arada Devlet’in de dine müdahale etmek ve onu düzenlemek konusunda her zaman çok istekli olduğu görülmektedir. Bu nedenle Türkiye’de her ne kadar devletin din işlerini kamusal alandan uzak tutma çabalarına tanık olsak da bu çabaların devletin dini düzenlemek ve şekillendirmekten uzak bir laiklik anlayışından beslendiği de söylenemez. “Türkiye Cumhuriyeti’nin, başından itibaren bir çeşit disiplin anlayışı içerisinde uyguladığı laiklik politikasının, halk üzerindeki yüksek gerilim uygulamasına ve dinsel kurumların toplumsal yaşamdaki nüfuzunu kırmaya yönelik çabasına rağmen, din işleri devletin hiçbir zaman elini çekmediği bir hizmet ögesi olmayı sürdürmüştür” (Aktay, 1999: 173).

İşte böylesi bir anlayışın beslediği Türk modernleşmesinin laiklik ve sekülerleşme algısı da son derece sorunlu bir zeminde ilerleyebilmiştir. Bu algının günümüz Türkiye’sinde hala aşılması zor gerilimleri taşıdığı bilinmektedir. Bu gerilimleri çözmekle yükümlü siyasal iktidarlar da ateşten bir kor gibi orta yerde duran bu meseleye çözüm bulmak yerine çoğu kez kendilerini mayınlı alandan mümkün merteye uzak tutmakla yetinmektedirler.

Sonuç

Bir toplumu harekete geçiren, topluluk olarak yaşamasını ve kendi dışında var olan birey ve gruplarla diyalogunu düzenleyen temel süreçler sosyal sermayenin toplum içinde işgal ettiği yere göre değişim göstermektedir. Bu yazı boyunca ifade etmiş olduğumuz gibi sosyal sermaye insanları herhangi

bir iş için bir araya gelmeye sevk eden motivasyonlar, ilişkiler, değerler ve referanslar bütünüdür. Toplumsal sermayenin azaldığı durumlarda toplum atomize bireylerden oluşmaya yüz tutar ve toplumu ilgilendiren herhangi bir amaç için bir araya gelme ihtimalleri azalır. Bu durum toplumda bir tür kaygısız toplum halinin hakim olmasına yol açar. Söz konusu olan sermaye türünün Türk toplumu için de ciddi azalmalar içerdiği bilinen bir gerçektir. Ancak bu konuda hiçbir deneyimimizin olmadığı da söylenemez. Tarihimizin en zor zamanlarından bugünlere ulaşabilme becerisini eğer gösterebilmişsek bunun ciddi bir sosyal sermaye başarısı sonucu olduğu unutulmamalıdır. Çok uzak tarihlere gitmeye hiç gerek yoktur. Daha 1920’li yıllara geri gidildiğinde yıkılan bir İmparatorluğun bakiyesi olarak elimizde avucumuzda kalan tek toprak parçası olan Anadolu kıtasına sıkıştığımızda hiçbir Batılı güç bizim bu şartları alt edip bir silkiniş göstererek varlık ve bağımsızlığımızı sürdürebileceğimizi beklemiyordu kuşkusuz. “Hep söyleriz, biz bu ülke bağımsızlığını Laz’ı, Çerkez’i, Türk’ü, Kürd’ü, Arab’ı ile yekvücut oluşturarak başarmışızdır. Çanakkale’de dikili olan anıtın altında sıra sıra dizili sembolik mezar taşlarında o zamanın Türkiye’sinin bütün illerinden gelip savaşan ve orada şehit düşenlerin adlarını memleketleri ile birlikte okumanız mümkündür. Tüm bunlar zor zamanlar içine düşen bir ülkenin kurtuluşu için seferber edilmesi gereken sosyal sermaye rezervlerine işaret etmektedir. Farklı etnik yapılar, farklı kültürel kodlar, farklı diller tek bir amaç için seferber edilebilmiştir” (Şan, 2007: 314). Bu değerler bütünü içinde dinin hiç kuşkusuz önemli bir sermaye değeri taşıdığı gözlerden kaçmamaktadır.

Türkiye’de ancak işler hep böyle gitmemiştir. Yukarıda işaret etmiş olduğumuz gibi Türk modernleşmesine ana rengini veren Türk laiklik ve sekülerlik algısı otoriter bir devletçi gelenekle de birleşince ülke bağımsızlık savaşında sosyal sermaye olarak iş gören din, çok kısa bir süre sonra ciddi bir paradigmal değişim ve dönüşümlere uğrayarak beş on sene önce yerine getirdiği toplumu birleştirici bir unsur olma misyonundan soyundurularak *gericilik* konsepti altına yerleştirildi. Bu dönemle birlikte Türkiye’ye ege-men olan iktidar mücadelelerinde din sürekli olarak bir gerginlik ve gerilim kaynağı olmaktan çıkarılamamıştır. Günümüzde de ciddi bir bunalım kaynağı olarak varlığını farklı görünümlemlerle dışlaştırmaya devam eden din ek-senli tartışmalar bir türlü durulmak bilmediği gibi ülkenin yakın bir gele-

cekte de bu tartışmaların ötesinde bir konuma geçebileceği çok kuşkuludur. Ancak dinin Türkiye’de uzun yıllardan beri sürüp giden gerilimli ve negatif bir şekilde tartışma konusu yapıldığı konumdan bir an için uzaklaşılabilirdiğinde, başka bir ifade ile dinin sosyolojik gerçekliğinden hareket edildiğinde bize çok farklı imkânları sunacağı görülecektir. Bu anlamda dinin sosyal bir gerçeklik olarak bireysel ve toplumsal bir ihtiyaca cevap verdiği ortaya çıkmaktadır. Bu durum, din’in toplumların birlik ve beraberliğini, bir arada yaşama etiğini oluşturan ve toplumun devamını sağlayan bir sosyal sermaye unsuru olarak ele alınması anlamına gelmektedir.

Biz bu yazıda sosyal sermaye değerlerinin bizce en güçlü olanlarından birisi olan dini tartışma konusu yapmaya çalıştık. Dinin dışında sosyal sermaye kaynağı olarak görülebilecek olan başta aile olmak üzere başka bir dizi kurum ve değerlere de işaret etmek mümkündür. Ancak yakından baktığımızda bu değerler de bir biçimde dinle irtibatlı olarak varlık kazanmaktadır. Canlı aile değerleri için ailenin bir yapı olarak varlığını sürdürmesine en fazla dini değer yargıları destek olmaktadır. Başka değer sistemleri de kültürel kodlardan beslenmekle birlikte dinden tümüyle bağımsız değildir.

Türkiye’de genel anlamda bir dindarlaşma ya da dini değerlerde bir artış olduğu konusunda son yıllarda yapılan araştırmalarca da teyit edilen bir gerçek var (Esmer, 1999: 119). Bu noktada sosyal sermayenin önemli bir kaynağı olarak tanımlamış olduğumuz din olgusunun toplumda tespit edilen dindarlaşma ya da muhafazakârlaşmaya rağmen neden bir türlü sosyal sermaye üretmediği önemli bir soru konusudur. Bu sorunun bizce en doğru cevabı Türkiye’de bir yanda geniş toplum kesimlerinin önemlice bir bölümünde sürüp giden bu dindarlaşma eğiliminin toplumun iktidar ilişkilerini ellinde tutan kesimlerinde bir yankı bulmaması, bu eğilimin ciddi kuşkulara yol açacağı endişesinin hala bu iktidar elitlerinde hâkim olmasından kaynaklanmaktadır. Bir bakıma Türk siyasal terminolojisinde son yıllarda sıkça kullanılan bir tabir ile söylersek “derin iktidar”, ya da “beyaz Türkler” bu dindarlaşmanın bir sermaye olarak tescil edilmesinden hoşnut gözükmemektedir. Böyle olunca da Türkiye’de din eksenli tartışmalar, dünyanın başka hiç bir yerinde olmadığı kadar canlı gündemler oluşturabilmektedir. Ancak bu canlılık hiçbir biçimde toplumsal uyum ve konsensüse hizmet etmemekte, yürütülen tartışmalar toplumun uçlara savrulmasına yol açmak-

ta, ülke kalkınması ve refahına dönük faaliyetler yerine havanda su dövülmesine sebep olmaktadır.

Türkiye’de din eksenli toplumsal sermaye rezervlerinin tekrar etkili olabilmesi için öncelikle din çerçevesinde yaşanan paranoyaların ve tartışmaların bir an önce durulmasının önemi büyüktür. Türkiye’de dini bir takım hak arayışları içinde olan insanların temel kaygısının bu arayışları ile eninde sonunda devletin siyasal aygıtını teokratik bir yapıya dönüştürecekleri yönündeki korkular aşılmadığı sürece de bu mümkün olamayacaktır. Belki böylesi bir niyeti kendi içinde barındıranlar olsa da toplumsal çoğulculuğu koruyacak mekanizmalar bu sürece doğal yollarla engel oluşturacaktır. Nitekim bu konuda her devlet gibi Türkiye Cumhuriyeti’nin de koruyucu mekanizmaları zaten bulunmaktadır. Bu şıkkı eledikten sonra din temelli hak arayışı içinde olan insanların neyin mücadelesini verdiklerine gelebiliriz. Bu insanların en temel amaçları, yaşadıkları toplumda kendi dini kimlikleri ile kamusal alan denen ortamda varlık kazanmakla sınırlıdır. Talep edilen haklar zaten laik bir devlet yapısının kendine bir görev olarak seçmesi gereken hak dağıtıcılığı fonksiyonu ile bağlıdır. Bu hakların arayış ve öncülüğünü yapan kesimlere bakıldığında da militan laikçi sözcülerin ifade ettiği gibi bu kimselerin onların anladığı anlamda *gerici* ve *çağdışı*⁷ bir yaşam arayışı içinde de olmadıklarına tanık olunur. Sözelimi Türkiye’de son yıllarda yaşanan din tabanlı hak arayışları içinde en ön sırada yerini alan *başörtüsü* sorununa muhatap olan genç kızların aslında modernlikle hiç de sorunlu olmadıkları, dahası geleneksel rollerine olan dirençlerinin bir sonucu olarak modernliğin kaleleri olan üniversitelerde ya da kamu alanında görünmek istedikleri birçok sosyolojik analize konu olmuş birçok toplumbilimci tarafından bu yaklaşım tekrarlanmıştır. Burada sadece Nilüfer Göle ve Elisabeth Özdalga’nın çalışmalarına vurgu yapmakla yetiniyoruz (Göle, 1991; Özdalga, 1998).

⁷ Aslında burada *gerici*, *çağdışı*, *çağdaş gibi* kavramları kullanırken bile insanın son derece dikkat etmesi zarureti bulunmaktadır. Nitekim bu tanımlama girişimleri Batıcı perspektifi, dünyayı yorumlama/algılama tarzı olarak yegâne model olarak gören bir anlayışın uzantısıdır ve bu anlayış -yine kendi terminolojileri ile söyleyelim- bugün için bir tür gericiliğe dönüşmüştür. Kısacası bu anlayış pozitivizmin bilim olarak okutulduğu dönemin söylemidir. Köprünün altından çok su akmış, bu tarz bir yaklaşım artık en azından bilim çevrelerinde o eski mistik ve her şeye galebe çalan üstünlüğünü kaybetmiştir.

Toplumumuzda sosyal sermayenin istenilen düzeyde oluşmamış olmasının elbette tek nedeni toplum hayatına egemen olan din eksenli tartışmalar değildir. Bunun dışında toplumsal konsensüs durumunun sağlanamamasına katkı sağlayan tüm durumlar toplumsal sermayenin azalmasında fonksiyon icra etmektedir. Bizim burada önemle altını çizmek istediğimiz gerçek, bu kaynaşmada dinin en önemli fonksiyonu icra edeceğidir. Nitekim din toplumların en geniş konsensüs zeminine işaret eden ve toplam kültür içinde hatırı sayılır ağırlığı olan bir kurumdur. Bu bakımdan insanların modernitenin fonksiyonel iş bölümü kuramı gereğince atomize edici süreçlerine karşı toplumsal birliktelik duygusunu canlandırıcı bir katkısı olduğu unutulmamalıdır. Bireyler her zaman rasyonel seçimlerle harekete geçmezler. Aydınlanmadan beri ağırlığını hissettirmiş olan katı akılcı yaklaşımlar insanın doğasından gelen inanma ihtiyacının sert zeminine çarpmıştır. Nitekim sadece akıl bir toplumun devamı için yeterli değildir. Eğer bugün için modern toplumlar hala yıkılmadan devam ediyorlar ise bunun en önemli nedeni daha önce üretilen sosyal sermayenin bu toplumlarda hala tüketilmeye devam ediyor olmasıdır.

Abstract: A series of development theories were constructed especially after the World II to alleviate the unequal situation of societies. The most significant of these theories is the modernization theory. For modernization theory, societies could be classified as *developed*, *developing* and *under-developed* in the measure of an assumed Western developmental linearity. Accordingly, societies below levels of Western societies are offered the policies of total development. However the assumptions of the modernization theory have been questioned: are all societies to follow the same linear developmental stages and can development solely be understood in economical terms? In the wake of these reservations, we have seen the rise of the concept of social capital as a new model of social development. Social capital is based on the criteria of range of trust in a society and thus takes into account of the material and moral development of societies. The concept of social capital enables us to grasp the absent /lacking element in the wealthy societies and motivating factors of certain societies in the development. In this article we discuss the concept of social capital as a component of societal advancement

and its implications for us in Turkey. We especially analyze how the debates on religious subjects in the process of modernization have wasted the resources of social capital in Turkey.

Keywords: Social Capital, Secularism, Religion, Modernization, Civil Society

Kaynakça

- Aktay, Yasin** (2003), “Amerika’da Sivil Toplum ve Sivil Dinin Değeri”, **Sivil Toplum 1** (4).
- Aktay, Yasin** (1999), **Türk Dininin Sosyolojik İmkânı, İletişim Yayınları**, İstanbul.
- Aktay, Yasin** (2001), “Karizma, Popüler Kültür ve Faşizm”, **Tezkire** (22).
- Bocock, Robert** (1997), **Tüketim** (Çeviri: İmren Kutluk), Ankara: Dost.
- Bourdieu, P. ve L. J. D. Wacquant** (2003), **Düşünsel Bir Antoloji İçin Cevaplar** (Çeviri: Nazlı Ökten), İstanbul: İletişim.
- Bozkurt Veysel** (1998), “Püriten Etiğin Sonu ve Post-Endüstriyel Dönüşüm”, **Bilgi ve Toplum** (1).
- Coleman, J. S.** (1990), **Foundation of Social Theory**, Harvard University Press.
- Dekker, Paul** (2001), **Social Capital and Participation in Everyday Life, USA:** Routledge.
- Erdoğan, Mustafa** (1998), **Liberal Toplum, Liberal Siyaset**, Ankara: Siyasal.
- Esmer, Yılmaz** (1999), **Devrim, Evrim, Statüko: Türkiye’de Sosyal, Siyasal, Ekonomik Değerler**, İstanbul: TESEV Yayınları.
- Fukuyama, Francis** (2000a), **Güven: Sosyal Erdemler ve Refahın Yaratılması** (Çeviri: Ahmet Buğdaycı), İstanbul: İş Bankası Yayınları.
- Fukuyama, Francis** (2000b), **Büyük Çözülme, İnsanın Doğası ve Toplumsal Düzenin Yeniden Oluşumu** (Çeviri: Z. Avcı ve A. T. Aydemir), İstanbul: Sabah Kitapları.
- Göle, N.** (1991), **Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme**, İstanbul: Metis.
- Giddens, A.** (2000), **Elimizden Kaçıp Giden Dünya** (Çeviri: Osman Akınhay), İstanbul: Alfa.
- Güngör, Erol** (1990), **Türk Kültürü ve Milliyetçilik**, İstanbul: Ötügen.
- Keyder, Çağlar** (2001), **Türkiye’de Devlet ve Sınıflar**, İstanbul: İletişim.
- Kutlu, Şemsettin** (1981), **Türk Edebiyatı Antolojisi: Servet-i Fünun Devri**, İstanbul: Remzi.

- Lin**, Nan (2001), **Social Capital: A Theory of Social Structure**, London: Cambridge University Pres.
- Lelandais**, Gülçin Erdi (2004), “Alternatif Küreselleşme Yanlısı Hareketler Özellikleri ve Sosyal Sermaye”, **Sivil Toplum**, Sayı 6-7, Nisan-Eylül 2004.
- Mert**, Nuray (1998), “Türkiye’de Sosyal Bilimlerin Dine Bakışı”, **Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek**, İstanbul: Metis.
- Özdalga**, E. (1998), **Modern Türkiye’de Örtünme Sorunu Resmi Laiklik ve Popüler İslam** (Çeviri: Yavuz Alogan), İstanbul: Sarmal.
- Putnam**, R. D. “The Prosperous Community: Social Capital and Public Life”, www.rospect.org/print/V4/13/putnam-r.html
- Sezer**, Baykan (1985), **Sosyolojinin Ana Başlıkları**, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Şan**, Mustafa Kemal (2006), “Yabancı ve Yeni Coğrafyalara Özlem: Ak Zambaklar Ülkesi ve Suyu Arayan Adam Üzerine” [**Sosyoloji Yıllığı**, Kitap 13, Sosyoloji ve Coğrafya, İstanbul: Kızılelma Yayınları] içinde: 748-767
- Şan**, Mustafa Kemal (2007), “Sosyal Bilimlerde Yıldızlı Yükselen Yeni Bir Kavram: Sosyal Sermaye ve Türkiye” [(ed.) M. Kemal Şan (2007), **Sosyoloji Yazıları I**, İstanbul: Kızılelma Yayınları] içinde:282-321.
- Şentürk**, Recep (2004), **Yeni Din Sosyolojileri**, İstanbul: Gelenek Yayınları.
- Timur**, Taner (1994), **Türk Devrimi ve Sonrası**, Ankara: İmge.
- Trigg**, Roger (2005), **Sosyal Bilimleri Anlamak** (Çeviri: B. Sümer, F. Ülgüt), İstanbul: Babil Yayınları.
- Vergin**, Nur (1994), “Din ve Devlet İlişkileri: Düşüncenin Bitmeyen Senfonisi”, **Türkiye Günlüğü**, Sayı 29, Temmuz-Ağustos 1994, s.5-23.
- Wallace**, R. A ve A. **Wolf** (2004), **Çağdaş Sosyoloji Kuramları** (Çeviri: Leyla Elburz, M. R. Ayas), İzmir: Punto Yayıncılık.
- Weber**, Max (1993), **Sosyoloji Yazıları** (Çeviri: Taha Parla), İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları.
- Yağvilioğlu**, Cengiz (2002), “Kalkınmanın Anlambilimsel Tarihi ve Kavramsal Kökenleri”, **C.Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi**, Cilt 3, Sayı 1.