

# MEDİAD

Medya ve Din Araştırmaları Dergisi | Journal of Media and Religion Studies

Cilt: 7 Sayı: 1  
Volume: 7 Issue: 1

Cilt/Volume: 7 | Sayı/Issue: 1 | Haziran/June 2024

Medya ve Din Araştırmaları Dergisi (MEDİAD), Haziran 2018 yılından beri yayınlanan, uluslararası, hakemli, açık erişimli yılda iki kere Haziran ve Aralık aylarında çıkarılan bilimsel bir dergidir.

Medya ve Din Araştırmaları Dergisi (MEDİAD) - Journal of Media and Religion Studies is an international, peer-reviewed, open access scientific journal published twice a year, in June and December, since June 2018.

DOAJ (Directory of Open Access Journals): 23.08.2019 | Index Copernicus: 11.10.2019 | ULAKBİM TR Dizin: 04.12.2020

ERIH PLUS: 05.06.2024 | EBSCO Communication Source: 05.06.2024 | EBSCO (CEEAS): 05.06.2024

**Sahibi ve Baş Editörü / Owner and Chief Editor**

Prof. Dr. Hakan AYDIN

Erciyes Üniversitesi

**Editörler / Editors**

Doç. Dr. Metin EKEN

Erciyes Üniversitesi



Doç. Dr. Mustafa Derviş DERELİ

Necmettin Erbakan Üniversitesi

**Editör Yardımcıları / Assistant Editors**

Dr. Öğr. Üyesi Mahmut KUTLU

Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi



Arş. Gör. Yavuz KANBUR

Erciyes Üniversitesi

**Yayın Kurulu / Editorial Board**

Prof. Dr. Vahit İLHAN

Erciyes Üniversitesi

Prof. Dr. Şener BİLALLİ  
Uluslararası Balkan ÜniversitesiProf. Dr. Noureddine MİLADİ  
Qatar UniversityProf. Dr. Shukran ABDUL RAHMAN  
International  
Islamic University MalaysiaProf. Dr. Jörg MATTHES  
University of ViennaProf. Dr. Piermarco AROLDİ  
Università Cattolica Del Sacro CuoreDoç. Dr. Betül ÖNAY DOĞAN  
İstanbul ÜniversitesiDoç. Dr. Sahar KHAMİS  
University of MarylandDoç. Dr. Faruk KARAARSLAN  
Necmettin Erbakan ÜniversitesiDoç. Dr. Moch FAKHRUROJİ  
Universitas Islam Negeri Sunan Gunung DjatiDoç. Dr. Ahmed A. ALZAHİRANİ  
King Abdulaziz Universityİngilizce Dil Editörü  
English Language Editor

Öğr. Gör. Faruk SADIÇ

Türkçe Dil Editörü  
Turkish Language Editor

Dr. Öğr. Üyesi Fatih ÇELİK

Yayın Sekreteri  
Secretariat

Arş. Gör. Yavuz KANBUR

Etik Editörü  
Ethics Editor

Doç. Dr. Abdulkadir GÖLCÜ

İstatistik Editörü  
Statistics Editor

Doç. Dr. Ömer Faruk KOÇAK



Yayın Dili

Publication Languages

Türkçe / Turkish – İngilizce / English

Yayın Periyodu Publication Period

Altı ayda bir (Haziran ve Aralık) yayımlanır  
Published (in June and December) biannually

Baskı Tarihi / Print Date

Haziran / June 2024

İletişim / Correspondence

Erciyes Üniversitesi İletişim Fakültesi, Yenidoğan Mahallesi, Ahmet El

Biruni Caddesi, 38280

Talas/KAYSERİ – Türkiye

Tel: +90 (352) 207 66 66 - 36012

Birincil e-posta: mtneken@gmail.com

İkincil e-posta: editor@mediadjournal.org

<https://mediadjournal.org> | [dergipark.org.tr/pub/mediad](http://dergipark.org.tr/pub/mediad)

Tasarım: TEZMER

## Danışma Kurulu / Advisory Board

-   **Prof. Dr. ŞÜKRÜ BALCI**  
Türkiye  
Selçuk Üniversitesi
-   **Prof. Dr. Zuhdija HASANOVIĆ**  
Bosnia and Herzegovina  
University of Sarajevo
-   **Prof. Dr. Fatma Elzahraa ELSAYED**  
Egypt  
Cairo University
-   **Prof. Dr. Mehmet Ali KIRMAN**  
Türkiye  
Çukurova Üniversitesi
-   **Prof. Dr. Özcan HIDIR**  
Türkiye  
İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
-   **Prof. Dr. Abdullah ÖZBOLAT**  
Türkiye  
Çukurova Üniversitesi
-   **Prof. Dr. Hee Soo LEE**  
Kore Cumhuriyeti  
Hanyang University
-   **Prof. Dr. Badia El HARRAKI**  
Fas Krallığı  
Sidi Mohammed Benabdellah University
-   **Assoc. Prof. Jahangir NURMATOV**  
Kazakhstan  
Ahmet Yesevi University
-   **Assoc. Prof. Mustafa ULU**  
Türkiye  
Erciyes Üniversitesi
-   **Assoc. Prof. Fikret YAZICI**  
Türkiye  
Erciyes Üniversitesi
-   **Assoc. Prof. Mehmet Sena KÖSEDAĞ**  
Türkiye  
Erciyes Üniversitesi
-   **Dr. Sofia RAGOZINA**  
Russia  
Russian Academy of Sciences
-   **Dr. Charles HIRSCHKIND**  
United States  
Berkeley University
-   **Dr. Mohamed Natheem HENDRICKS**  
Republic of South Africa  
University of the Western Cape
-   **Dr. Farid HAFEZ**  
United States of America  
Williams College
-   **Dr. Harun KARČIĆ**  
Bosnia and Herzegovina  
Al Jazeera Balkans
-   **Prof. Dr. Pramod K. NAYAR**  
India  
Haydarabad University
-   **Prof. Dr. Mete ÇAMDERELİ**  
Türkiye  
İstanbul Ticaret Üniversitesi
-   **Prof. Dr. Murat DOĞAN**  
Türkiye  
Erciyes Üniversitesi
-   **Prof. Dr. Mustafa MACİT**  
Türkiye  
Atatürk Üniversitesi
-   **Prof. Dr. Mohammed KIRAT**  
United Arab Emirates  
American University in the Emirates
-   **Prof. Dr. Ibrahim ABU-ARGOUB**  
Jordan  
The University of Jordan
-   **Prof. Dr. Erica BAFFELİ**  
Birleşik Krallık  
Manchester University
-   **Assoc. Prof. Enes BAYRAKLI**  
Türkiye  
Türk-Alman Üniversitesi
-   **Assoc. Prof. Ekmel GEÇER**  
Türkiye  
Marmara Üniversitesi
-   **Assoc. Prof. Abdülkadir GÖLCÜ**  
Türkiye  
Selçuk Üniversitesi
-   **Assoc. Prof. Kamal HAMIDOU**  
Qatar  
Qatar University
-   **Dr. İbrahim USLU**  
Türkiye  
Radyo ve Televizyon Üst Kurulu
-   **Dr. Mustafa ÇUHADAR**  
Türkiye  
Diyanet İşleri Başkanlığı
-   **Dr. Peter M. PHILLIPS**  
United Kingdom  
Durham University
-   **Dr. Mahmoud Y. AL SMASERI**  
Jordan  
Yarmouk University
-   **Dr. Adeni ADENI**  
Indonesia  
UIN Walisongo Semarang

## Araştırma Makaleleri / Research Articles

Xenophobia, Islamophobia, and the Media:

When Prejudice Runs Amok | 1-13

Yabancı Düşmanlığı, İslamofobi ve Medya:

Önyargılar Çığırından Çıktığında | 1-13

**Raymond TARAS**

Terrorism and the Media-The Right to Know  
and the Challenges of Extortion | 15-27

Terörizm ve Medya:

Bilgi Edinme Hakkı ve Şantaj Sorunu | 15-27

**Mohamed KİLAT**

Legitimizing Mediated Islamophobic Actions:

Example "X" | 29-46

Medyatik İslamofobik Eylemlerin Meşrulaştırılması:

"X" Örneği | 44-46

**Burak SOMUNCU**

The Importance of Social Media and Religious Perceptions in the  
Service of Politicians' Communication and Images | 47-58

Siyasilerin İletişimi ve İmajların Hizmetinde

Sosyal Medya ve Dini Algıların Önemi | 47-58

**Shener BİLALLİ**

The Role of News in Alevi Television Channels:

Approaches to Addressing Both General and Alevi Audiences | 59-72

Alevi Televizyon Kanallarında Haberin İşlevi:

"Genel" ve Alevi İzleyiciye Hitap Biçimleri | 70-72

**Nazlı ÖZKAN**

Reception Practices of Azerbaijani Audience for Turkish Television

Programs in the Context of Religious Perception | 73-86

Azərbaycan İzlerkitlesi'nin Türk Televizyon Programlarını

Din Algısı Bağlamında Alımlama Pratikleri | 84-86

**Vahit İLHAN, Faruk SADIÇ**

Teachers' Views on the Status of Mass Media as a Source of

Religious Information in Religious Education Processes | 87-102

Din Öğretimi Süreçlerinde Kitle İletişim Araçlarının

Dini Bilgi Kaynağı Olma Durumuna İlişkin Öğretmen Görüşleri | 100-102

**Gülşen SAYIN**

Transformation of Fundaphobia into Islamophobia in  
Türkiye and The Role of the Media | 103-125  
Türkiye’de Fundafobinin İslamofobi’ye  
Dönüşümü ve Medyanın Rolü | 123-125  
**Ali GÜR**

Everyday Life and Loss of Cultural Aura:  
Digitilization of Rituals of Passage on Zoom Cinemas  
YouTube Channel | 127-153  
Gündelik Hayat ve Kültürel Aura Yitimi:  
Zoom Cinemas YouTube Kanalında Geçiş  
Ritüellerinin Dijitalleşmesi | 150-153  
**Gizem Gülsün TÜRELİ**

## Kitap İncelemesi / Book Review

Medyatikleşme ve Din: Kavram-Teori-Tartışma | 155-162  
Mediatization and Religion: Concept-Theory-Discussion | 159-162  
**Hasan SARI**



# MEDİAD

Medya ve Din Araştırmaları Dergisi | Journal of Media and Religion Studies

ARAŞTIRMA MAKALESİ | RESEARCH ARTICLE

Haziran 2024, 7(1), 1-13

Geliş: 07.06.2024 | Kabul: 26.06.2024 | Yayın: 27.06.2024

DOI: 10.47951/mediad.1497590

## Xenophobia, Islamophobia, and the Media: When Prejudice Runs Amok

Raymond TARAS\*

### Abstract

A narrow definition of Islamophobia flags religion as playing the central part in anti-Muslim prejudice. But a broader term bundles ethnic, national and cultural prejudices together with religious ones; the latter are gradually becoming disconnected from the cultures in which they were embedded. In measuring degrees and levels of Islamophobia, this article turns to the mass media to understand how they have amplified and at times echoed calls for anti-Muslim prejudice. Islam has become culturalized and racialized by both adherents and antagonists alike, lending a massive landscape for social media in particular to exploit. Qualitative data seem best equipped to assay popular attitudes and behavior towards Muslims. And their relevance is especially significant in shaping female Muslim experiences. To be sure, Islam is placed to take a key part in the making of a post-hegemonic international order. Highlighting tolerance towards others is critical rather than using other attributes to shore up the political legitimacy of a state. To categorize Islamophobes as racists makes for bad politics, but it can enhance legitimacy.

**Keywords:** Xenophobia, Islamophobia, Muslims, Media, Discrimination, Prejudice, Religion, Culture

## Yabancı Düşmanlığı, İslamofobi ve Medya: Önyargılar Çığırından Çıktığında

### Öz

İslamofobi'nin dar bir tanımı, Müslüman karşıtı önyargılarda dinin merkezi bir rol oynadığını vurgular. Ancak daha geniş bir tanım, etnik, ulusal ve kültürel önyargıları dini olanlarla birleştirir; bu dini önyargılar, gömülü oldukları kültürlerden giderek kopmaktadır. Bu makale, İslamofobi derecelerini ve seviyelerini ölçerken, kitle medyasına başvurarak onların Müslüman karşıtı önyargıyı nasıl güçlendirdiğini ve zaman zaman bu çağrılara nasıl yankı yaptığını anlamaya çalışır. İslam, hem bağlıları hem de karşıtları tarafından kültürel ve ırksal bir hale getirilmiş olup, özellikle sosyal medyanın sömürmesi için geniş bir alan yaratmıştır. Nitel veriler, Müslümanlara yönelik popüler tutum ve davranışları değerlendirmede en iyi donanıma sahip gibi görünmektedir. Ve bu veriler, özellikle Müslüman kadınların deneyimlerini şekillendirmede önemli bir role sahiptir. Kuşkusuz, İslam, post-hegemonik bir uluslararası düzenin oluşumunda kilit bir rol oynamaya hazırdır. Başkalarına karşı hoşgörüyü vurgulamak, bir devletin siyasi meşruiyetini desteklemek için diğer özellikleri kullanmaktan daha kritiktir. İslamofobikleri ırkçı olarak kategorize etmek kötü bir politika olsa da meşruiyeti artırabilir.

**Anahtar Kelimeler:** Yabancı Düşmanlığı, İslamofobi, Müslümanlar, Medya, Ayrımcılık, Önyargı, Din, Kültür

**ATIF:** Taras, R. (2024). Xenophobia, Islamophobia, and the media: When prejudice runs amok. *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi (MEDİAD)*, 7(1), s. 1-13.

\* Prof. Dr., Tulane University, e-mail: taras@tulane.edu, orcid.org/0000-0001-7702-1262, New Orleans, USA

## Introduction

Discrimination aimed at particular communities has always existed. It is often a perfectly normal occurrence – for psychoanalyst Elisabeth Young-Bruel ‘studying prejudices requires the consciousness that all peoples have prejudices, and that any group will develop customs and ways of thinking that lead the group members to form prejudgments’ (Young-Bruel, 2007, p. 219). In many respects, prejudice is a problem to overcome over time, not as an affliction to suffer for the eternities.

This article examines particular communities living today in Europe that appear to be regularly discriminated against for their religion, their culture, their ethnicity, and the backward homes they left behind in other parts of the globe. Muslim communities are extraordinarily diverse though typically wedded by a belief in the Prophet Mohammed. To be sure, some Muslims pay no heed to the religious dimension; are they ‘bad’ Muslims? Some accept cultural pathways brought from time immemorial. Others may be outright irreligious, agnostic, not tied to any particular culture, but bear traditions loosely associated with the Muslim world. Whatever their backgrounds, all these communities are subject to discrimination by European denizens.

The objective of this research project is to investigate the growth of prejudices towards Muslim communities settled in Europe, whether for many years or recently, through in-migration. In theory historical institutionalism can be the method used to investigate various forms of prejudice, discrimination, antipathy, suspicion, hostility, even hate. Institutions and organizations are critical in shaping society, politics and economics because they are defined as collective entities comprising rules, norms, and social structures.

On the surface institutional discrimination is important– they make up ‘prejudicial practices and policies within institutions that result in the systematic denial of resources and opportunities to members of subordinate groups. This form of discrimination is maintained by the laws, organizational guidelines, or traditions of an institution’ (Cunningham & Light, 2016). At the same time, my claim is that forms of discrimination have no boundaries, whether institutional or not. Indeed, that is the intent of my article titled ‘when prejudice runs amok’.

This research is not based on quantitative analysis; I leave this to several of my previous books that have used survey data carried out in Europe and elsewhere to provide insights into attitudinal and behavioral shifts. It is primarily qualitative-based evidence stemming from changes in institutions and even their disappearance that are appropriate when researching Islamophobia.

Are key variables left out of this analytical framework? The answer is yes since multivariate analysis is not part of this study. What I have left out of the analysis may in fact appear to be a virtue since multiple variables need to be clearly defined in the context of Islamophobia. They are often replaced by random, hit-or-miss proxy variables. If all independent variables are difficult to chart, the dependent variable is fixed: anti-Muslim attitudes on the part of European elites and publics.

The case studies that are described in this article can be viewed as representative of extensive research and in-depth analysis. The methodological criticism that they may fall into the cherry-picking fallacy trap can, obviously, be put forward. Thus this fallacy appears ‘when only evidence supporting an argument is selected and presented, while contradictory evidence is ignored’. Furthermore, ‘This practice harms credibility and persuasiveness by giving an impression of bias and a lack of consideration for alternative perspectives. The problem can be remedied by including an objective acknowledgement of opposing data and viewpoints’ (*What Is Cherry Picking Fallacy?*, 2024).

Confirmation bias by researchers showing evidence that document anti-Muslim attitudes may be sketchy, detached from serious empirical analysis, not easy to aggregate, and/or often are



hit-and-miss if not nonexistent, is not easy to find. In addition, this study offers alternative explanations for what the origins, and now pervasiveness, of Islamophobia are.

The next section reviews the concept of Islamophobia. Its 'expansion' into different facets of life are chronicled. Then follows a brief but essentialist description of social and print media in the way that they affect attitudes and behavior towards Muslim communities. The Muslim experience in Europe of victimization is assayed through case studies. An analysis of key findings bringing about negative attitudes to Muslim women complements this article. Lastly, how to assert Muslim agency in a contested international order forms the concluding section.

### **Beginning investigations into Muslims' experience of victimization**

The postwar expansion through immigration of Muslim communities in Europe began with initial contract work handed out by Germany so as to meet its labor needs in the late 1950s. Turkish workers were an obvious source of employment during the post-World War II German recovery. Many were attracted by higher wages while others reasoned that they wanted 'a better life'. Easily overlooked by Western entrepreneurs was that Muslims arrived from diverse ethnic backgrounds. As labor needs grew immigrant workers were recruited not just from Turkish but also Maghrebi, sub-Saharan African, Iranian, Arabic, Pakistani, Indian, and other nationalities. This 'Muslim diversity' may itself have triggered a rise in anti-Muslim attitudes and hostility from 'established' European residents. It also dawned on Europeans that migrants were here for the long haul and not returning home.

If on the other hand we adopt a clash-of-civilizations perspective, our attention would be drawn to some 1,400 years of rivalry between western Christianity and Islam. The phenomenon of anti-Muslim sentiments would accordingly be far more ancient than the recently-coined concept of Islamophobia, or fear of Islam as a religion, would have suggested (Taras, 2013). Deep structures and threatening fault lines of discord and dissonance would be unearthed and exposed.

The original usage of Islamophobia as a normative term that expressed disapproving judgements by Europeans is just over a century old. In 1918 a French-language biography of the Prophet Muhammad was published by Sliman ben Ibrahim (1991) and it made negative references to Islam (p. 191). But a better-known publication encompassing Islam appeared in 1985: Edward Said compared Islamophobia to a pathology, similar to anti-Semitism, in that both reflected similar epistemological origins. His roundabout method of 'stigmatizing' Islamophobia was to appropriate the rhetorical strength and accusatory power of Western interpreters that was directed at the malice and turpitude of that religion (Said, 2003).

An even more recent reference to Islamophobia was its adoption in England by the Runnymede Trust. Established in 1968 to provide advice to the British government on race relations, the Trust set up a Commission on British Muslims and Islamophobia in 1997. Its mission was to determine how deep the discrimination against Muslims was. It issued a much-praised report titled 'Islamophobia: A challenge for us all' (Parekh & Runnymede Trust, 2010, p. 1). An ancillary objective was to serve as catalyst for an emerging social conscience about racism. The Runnymede report regarded Islamophobia as 'unfounded hostility towards Islam' and viewed 'the practical consequences of such hostility in unfair discrimination against Muslim individuals and communities, and to the exclusion of Muslims from mainstream political and social affairs'.

The study listed eight stigmatizing characteristics of Islam that transformed negative reactions to it as Islamophobic. These were how it was: (1) monolithic and static; (2) separate and 'other', not sharing the values of European cultures; (3) treated as irrational, primitive and inferior to the West; (4) seen as having a character that was aggressive, violent and inducing a clash of civilizations; (5) viewed as an ideology that promoted political and military interests; (6) seen as intolerant towards Western critiques of it; (7) deserving of the discriminatory practices that sought



to exclude Muslim populations; and, (8) inviting anti-Muslim hostility to be treated as natural and normal.

While particular religious and cultural attributes were attributed to Islam, a racial component was not yet emphasized. For Runnymede race was left aside, not altogether unreasonable for those times. Yet a conviction was developing that Europe was becoming in peril because of a process of Islamification; it encompassed a large-scale increase in the size of Muslim communities due primarily to mass immigration. Also the culture wars engaged by majority and minority groups in Europe were surfacing. Britain as mighty colonial power was in danger of being flooded by ‘rivers of blood’, as a prominent Minister in the ruling Conservative Party had phrased it (Powell, 1968).

Academician Tariq Modood’s writings about Britain accepted the presence of multiculturalism in a ‘new’ Europe but added how Muslims were ‘now emerging as the critical “other” in various nationalist discourses and in definitions of Europe’ (Eckstein, 1997, p. 2). More recently and referring to British Muslims, he noted how ‘We cannot both ask new Britons to integrate, and go around saying that being British is, thank goodness, a hollowed-out, meaningless project whose time has come to an end’ (Modood, 2017). British Muslims had developed a unique and distinctive character.

The UK was not alone in recruiting immigrant labor but also for worrying where it would lead in the future. A significant counterpart to Runnymede in conducting survey research to discover what past and recent immigrants thought of European ‘hospitality’ was the European Union’s Fundamental Rights Agency located in Vienna. Its mission expanded over time but initially it was vested with studies coming from various European centers that paid attention to xenophobic attitudes and hate crimes. It did not specifically single out Muslim groups, therefore, but pioneering research on them about facing discrimination proved revealing.

An insightful 2009 EU-MIDIS survey shed light on Islamophobia by focusing exclusively on responses of self-identifying Muslims to a series of questions. For 89 per cent of Muslim respondents, religion played a very or fairly important role in their lives. One in three who were interviewed in the 14 EU states where Muslim minorities were surveyed indicated that they were victims of discrimination during the last twelve months. Muslims aged between 16 and 24 reported greater discrimination though, surprisingly, Muslims wearing traditional or religious clothing reported similar levels of discrimination as the general sample (European Union Agency for Fundamental Rights Annual Report, 2009).

Other factors involving Muslim communities came into play. Having EU citizenship or residing in an EU country for a longer time was positively linked to lower levels of felt discrimination. As was often the case in that era, racial and religious categories were not consistently distinguished. One of ten Muslims claimed to have been the victim of a racially motivated crime; among these, 72 per cent attributed the crime to someone who was of the majority population. One in four Muslims had been stopped by the police in the preceding year and 40 per cent believed this was attributable to their minority or immigrant status.

As a result, ‘a growing perception among Muslim leaders and communities across Europe [developed] that they are being stopped, questioned, and searched not on the basis of evidence and reasonable suspicion but on the basis of “looking Muslim”’ (‘Country Profile: The Conditions of Muslims in France’, in *Monitoring Minority Protection in EU Member States: Overview*, 2004, p. 53). When causes of discrimination were examined in terms of respondents’ ethnic origin and their European country of residence, Muslims of North African background residing in Italy experienced highest levels of discrimination and of repeat discrimination. Sub-Saharan Muslims polled similar discriminatory rates as North Africans. In The Netherlands and Denmark, being Muslim regardless

of one's racial or ethnic background was subjectively viewed by interviewees as the basis for being discriminated against.

What was most alarming when discrimination was disaggregated by source of perpetrator was that it applied to almost every area identified in survey research. It appeared (1) when looking for work; (2) when at work; (3) when looking for a house or an apartment to rent or buy; (4) when it involved health care staff; (5) when social services personnel were involved; (6) when school employees were involved; (7) when sitting at a cafe, restaurant or bar; (8) when walking into a store; and, (9) when opening a bank account or requesting a personal loan. By contrast, only 26 per cent of this cohort who lived in France reported experiencing such discrimination. Country-specific patterns of discrimination differed markedly.

Immigration to Europe continued apace over the decades that followed. It was punctuated by the crisis in Syria that brought over one million of its citizens to the continent. Politicians on the right of the political spectrum - and growing discontent from the public - teamed up to condemn features that appeared to frighten them: the emergent presence of visible symbols of Islam. These included such aspects as mosques, minarets, headscarves, burqas, niqab, street prayers, and garage mosques. They presaged a sense of Islamification of Europe. Never forgotten, however, were security fears caused by a series of terrorist attacks carried out by extremists in the name of Islam. Some of these were well-planned, others were lone wolf mavericks.

The intrepid fear of a total collapse of European civilization echoes to this day. It hardened European publics' impressions how an unbridgeable civilizational gap divided their own 'Western' environment from a remote, dangerous and alien 'Islamic' world. The Muslim migrant was thus seen as contaminated by and carrier of antagonistic values: 'The immigrant is no longer just a classical outsider but also the terrorist within' (Fekete, 2009, pp. vii-ix). This repugnance drew from historical anti-Muslimism and anti-Islamism - therefore, deep structures - and fused them with newer racist ideologies of the twentieth-first century.

Yet the conviction among some Muslim believers has become that it is Islam today that is in peril. It has been constructed as the West's 'other'. Defending Islam from danger forms part of a dialectical process that raises fears of each side towards the other. One French scholar raised the fundamental question: 'What makes Muslims the ultimate "others"? The public's acceptance - in some countries more, in others less - of a clash of civilizations and of ongoing culture wars was based on 'the assumption that Islam as a denomination and Muslims as believers constitute the ultimate cultural "other" that will never be able to cope with democratic and liberal values' (Amiriaux, 2007, p. 147). Initial efforts in the twenty-first century to 'decolonize' religious and cultural divides on the part of major past colonizers, exemplified in the well-meaning efforts of the Runnymede Trust in England, have largely been unsuccessful. Arguably it is Europe with its majorities and minorities, and less so with its Muslim population, that stand in peril.

### **Do mass media manufacture Islamophobia?**

During the 2020 Presidential campaign, Democratic Party candidate Joe Biden repeatedly attacked his opponent, Donald Trump, for supporting racist and xenophobic policies. On taking office in January 2021, Biden duly drafted a comprehensive overhaul of the US immigration system that would have expanded rights given for immigrants. Many Americans were taken by surprise, then, that in May 2024 the President labeled Japan as "xenophobic". He further claimed that India, China and Russia also 'don't want immigrants'. Speaking to a mainly Asian-American audience, he asked a rhetorical question and offered a punch line: 'Why is China stalling so badly economically? Why is Japan having trouble. Why is Russia? Why is India? Because they're xenophobic. They don't want immigrants.' (Bernd, 2024).

Predictably the White House administration came to Biden's defense. He had meant no offence in identifying other countries' xenophobia but was merely highlighting the advantages of

US immigration policies. His comments were intended to explain ‘that the US is a nation of immigrants and that immigrants make the US stronger’. In the case of Japan, the nation had traditionally followed more rigorous immigration policies but in recent years had loosened them up. Paradoxically, Biden’s xenophobia claim came less than a month after he called the US-Japan alliance ‘unbreakable’ during a state visit to Washington by Japanese Prime Minister Fumio Kishida. US media had quickly taken up Biden’s Islamophobia story and just as quickly had dropped it.

Admittedly, the US President had not used Islamophobia in his rhetoric; that was set aside for ex-President Trump to wrestle with. A more perceptive use of the term Islamophobia was proffered in 2008 when then Prime Minister Recep Tayyip Erdoğan of Turkey had underscored how ‘assimilation is a crime against humanity’. He had just returned from Germany where he had spoken out against efforts to compel its Turkish minority to adopt German ways.

Erdoğan went further in taking up the case of Islamophobia: ‘We expect members of other civilizations to declare Islamophobia a crime against humanity, especially while we say that anti-Semitism is a crime against humanity’. From his perspective, rising alarm of Islam in the Western world was paranoia and ‘a pathological state of mind’ (EuropeNews, 2008).

In examining academic research on the growth of anti-Muslim attitudes within European society, including the linkages between race and religion of Muslims, a seminal study was published in October 2015. Its final report occurred at a time when the arrival of over a million refugees from Syria had reached its peak (H.W. Hoksbergen & J.N. Tillie, 2015). In many respects, significantly, it provided a pre-2015 ‘migration crisis’ state of European societies’ attitudes to Islam.

The consortium of universities pieced together in what was dubbed the EURISLAM project, most extensively disaggregated in its online version (no book publication based exclusively on the findings was published), has been groundbreaking in assaying European approaches to Muslim communities. As the final report outlined,

The aim of the EURISLAM research project is to provide a systematic analysis of cross-national differences and similarities in countries’ approaches to the cultural integration of immigrants in general and Muslims in particular. The countries studied in the research project are Belgium, France, Germany, The Netherlands, Switzerland and the United Kingdom. The core research question can be formulated as follows: ‘How have different traditions of national identity, citizenship and church-state relations affected European immigration countries’ incorporation of Islam, and what are the consequences of these approaches for patterns of cultural distance and interaction between Muslim immigrants and their descendants, and the receiving society?’ (H.W. Hoksbergen & J.N. Tillie, 2015)

Unexpectedly this report preceded tragic events that surrounded Islamophobic attacks launched in Finsbury Park and Quebec City in 2017 and Christchurch in 2019.

Seven different work packages entailing EURISLAM research were completed. Its third package was of particular importance to Muslims in Europe:

a survey questionnaire has been developed which enabled a study of the individual characteristics of Muslim immigrants. This survey is designed to answer one of the three specific research questions used in this project: ‘To what extent do we find differences across immigration countries in cultural distance and patterns of interaction between various Muslim immigrant groups and the receiving society population?’ On the one hand, we focused on attitudes, norms, and values, particularly those relating to democratic norms, gender relations and family values, ethnic, religious, and receiving society identification, and attitudes towards relations across ethnic and religious boundaries.

On the other hand, the study looked at cultural and religious resources and practices, such as language proficiency, adherence to various religious practices (e.g., attendance of religious services or wearing of a headscarf), interethnic and interreligious partnerships and marriages, the frequency and quality of interethnic and interreligious relationships with neighbors, friends, and

colleagues, and memberships in social and political organizations of the own ethnic and religious group as well as of the receiving society. (H.W. Hoksbergen & J.N. Tillie, 2015)

An increasing number of analysts pundits and bots concentrated on the part played by print and social media in fomenting fear and panic purportedly threatened by Muslim populations. Scholars Leticia Anderson, Shima Shahbazi, and Mujib Abid, based in eastern Australia, summed up the propensity to instigate anti-Muslim rhetoric this way:

In a wide variety of studies over the past two decades, the media has consistently been identified as a significant social institution implicated in normalizing and disseminating anti-Muslim prejudice. Identifying and combating Islamophobic discourses has been a challenging proposition, however, due to difficulties in systematically identifying and evaluating “Islamophobia” within texts. Islamophobia is a complex and contested phenomenon that defies easy classification within the boundaries of terminology which would normally be employed to describe hostility or prejudice based on, for example, race or religion (Anderson et al., 2021, p. 183)

The three authors strongly asserted that ‘mental health and wellbeing can only flourish in a context of basic civil, political, socio-economic and cultural rights,’ yet this possibility was undermined by the experience of suffering constant exposure to mediatized Islamophobia. The impact of negative media representations on rising Islamophobic rhetoric remained difficult to quantify (Anderson et al., 2021, p. 185).

Among other research projects on Islamophobia were Hina Nawaz and Syed Abdul Siraj’s article highlighted a quantitative content analysis of Western media’s attitudes towards Muslim communities. Focusing on four newspapers (The Guardian in the UK) the Washington Post in the US, The Australian, and the National Post in Canada), it sought to discover how coverage of episodic and thematic frames affected Muslims. Drawing on framing theory and Edward Said’s Orientalism-versus-Occidentalism dichotomy, the authors concluded that coverage stressed mainly negative frames about Islam and Muslims.

Most media stories were founded on stereotypes, prejudices and fundamentalism, followed by racism and religion. Accordingly, ‘Western newspapers have racial and stereotypical predispositions towards Islam and its adherents. Furthermore, Islam was framed more often as threatful and intolerant religion. It was also found out that in all the selected newspapers, coverage of Western politicians was more harsh and negative than positive towards Islam and Muslims’ (Nawaz & Siraj, 2021, pp. 151–162) Singled-out elites, therefore, were ascribed as anti-Muslim, perhaps more often than the public.

The authors’ framing was based on the Orientalist perception that the Muslim world not only was hostile to the West but also ‘monolithic and inert;’ unlike the West, it could not record progress and development. Said’s *Covering Islam* - his most influential work on Orientalism reflecting media coverage – represented the Western media’s dominant approach on Islam and the Muslim world. As Said put it, when media outlets use Islam as a ‘brand’ to explain events and issues occurring in its party of the world, then the most negative and most irresponsible images of it emerge (Said, 1997).

How true is it, then, that the Western press consistently frames Islam as a violence-prone religion and it portrays Muslims in a negative way? Do Western political pundits and trolls employ Islamophobia as a device to devalue Islam- in part because it has been the fastest-growing religion in the West?

Hina Nawaz and Syed Abdul Siraj used both quantitative content analysis and qualitative approaches to investigate the narrative whether Western politicians, overtly or covertly, undermine Islam and Muslims in the press. They dissected the attitudes of Western leaders into positive, negative, and neutral viewpoints. The study used an unusual sentiment analysis technique and it resulted in largely negative qualities of Islam: terror-struck, inflammatory, gullible, notorious,



nasty, extreme, fearful, guilty, unsuccessful, ferocious, conservative, controversial, and radical (Nawaz & Siraj, 2023, p. 303).

Further data analysis confirmed this pattern. 'The quantitative findings of the data indicated that the majority of the stories (61.8 per cent) had a negative tone used by Western political leaders. The contextual polarity used in political discourse against Muslims and Islam was verified by using sentiment analyses. The authors signaled how three lists differentiated not just verbs, adjectives and nouns employed but also the tone whether positive, negative, or neutral. The results were striking:

The most frequently occurring negative attributing nouns used in the quotes and speeches by Western politicians were fleeing, bombing, raid, stronghold, war, terror, terrorist attacks, string attacks, conflict, extremists, fighter, propaganda video, arrest, and plots, etc. The 'fleeing' was used in the context of any Muslim who fled conflict, persecution, civil war, ISIS and arrives in Western countries for refuge or future security from his home Muslim war-torn country (Nawaz & Siraj, 2023, p. 305)

Siraj and Nawaz's (2023) research confirmed that Western societies were more mono-cultural than was generally accepted. They were 'not ready to assimilate and accommodate Islam and Muslims'.

A different study conducted in other European states came to the conclusion that simply encountering Islamophobic discourses in the media was closely correlated with high levels of psychological distress absorbed by Muslim participants: 'perceptions of belonging to a group that is feared in society has itself a distinct effect on Muslim minorities' health and identification, regardless of whether individuals personally experience discrimination in their daily lives or not' (Kunst et al., 2013, p. 235).

Recent Australian research also found that Islamophobic media representations contributed to increased marginalization of vulnerable young non-Muslims and influenced their involvement with extremist propaganda. In effect, 'mainstream media sources were reinforcing, perpetuating, and disseminating a range of negative stereotypes' about Muslims (Kabir, 2020, p. 184)

Findings make clear that "Islamophobia" has achieved widespread social and academic currency, working on refining definitions and understanding of what "Islamophobia" signifies and means in various settings'. Even the Runnymede Trust recently updated its definition to emphasize racialization of Muslims as core element of contemporary Islamophobia. In response to criticisms of the elision of race and in its place the emphasis on fear in Runnymede's original definition of Islamophobia, on the twentieth anniversary of its landmark report's release the Trust redefined Islamophobia as 'anti-Muslim racism' (Cainkar & Selod, 2018). This deepened the stakes for avoiding such a formulation. But it nevertheless, in some ways, encouraged adherents to condemn Muslims in even stronger terms. In short, whether called Islamophobes, anti-Muslim racists or both accelerated the speed with which Muslim communities were becoming denigrated and vilified.

Was the charge of racism late in coming, was it merely an oversight, or was it inconsequential? By this stage the Trust had lost much of its status as influencer. Islam in Europe and Islam of Europe had gained in strength and agency, less concerned with what former colonizers – and ongoing neo-colonists – thought of their roles. Given the pervasiveness of Islamophobic representations within all media, renewed communicative practices required enlarged but, perhaps, ineffective critical skills to separate the wheat from the chaff.

### Interrogating Islamophobia

Has a robust response appeared challenging the connection between mass media and Islamophobia? An unexpected crusader has appeared from nowhere insisting that rules tightening what social media should be allowed to disseminate had become a priority. Jacinda Ardern's

experience as Prime Minister of New Zealand at the time of the 2019 Christchurch massacres of Muslims reciting prayers in city mosques had prepared her to come to the need of New Zealand Muslims. When she left office in 2023, Harvard University bestowed on her a series of fellowships that singled out her uniqueness (Ardern, 2022). Her views are therefore striking.

Ardern emphasized how her own background was out-of-the-ordinary: 'I was raised a Mormon in a town where the dominant religions were Catholic, Anglican and Rugby. I was a woman interested in politics, left wing politics, in a region that had never in its entire democratic history, elected anyone other than a conservative candidate'. These 'assets' had helped her become leader of the Labor Party and after that Prime Minister. What was most striking was her campaign to check the values implanted in technological advances.

Social media platforms were born offering the promise of connection and reconnection. We logged on in our billions, forming tribes and subtribes. We published our thoughts, feelings and ideas freely. We found a place to share information, facts, fiction dressed up as facts, memes, and more cat videos than you ever thought possible. We found a place to experience new ways of thinking and to celebrate our difference. But increasingly, we use it to do neither of those things (Ardern, 2022)

So the former Prime Minister went further to lay bare the realities of mass media. 'What we consider to be mainstream media outlets have proliferated but ownership structures have not'. In fact, oligopolies emerged to provide little to no competition for achieving a market share. Focusing on the individual level Ardern noted:

There's a term that gets thrown around a lot – keyboard warrior. It's used to refer to someone who makes aggressive or abusive posts online, often anonymously. I like the name. In my mind, when I read something especially horrific on my feed, I imagine it's written by a lone person unacquainted with personal hygiene practices, dressed in a poorly fitted superhero costume – one that is baggy in all the wrong places (Ardern, 2022)

The reenergized Harvard scholar questioned the very nature of media content. As she put it, 'we're not even talking about where or how we access information to inform debate, but whether you can call it information at all. Within your own campus [Harvard], you have those who will argue that the current problems of disinformation are not the result of algorithms or trolls, but of 'asymmetric media structures decades in the making'. Consequently, media are in a unique position to act as influencers in a society whether it be five-million-strong New Zealand or 1.4-billion-strong China. As she saw it. 'The stakes are enormous, for disinformation corrodes the foundation of liberal democracy, our ability to assess facts on their merits, and to self-correct accordingly'.

The very same stakes affect the status of today's Muslim communities as they counteract Islamophobic narratives.

### **Muslim women's experiences of Islamophobia**

Among those most exposed to Islamophobic attacks, including verbal and physical abuses, are women. They are often accompanied by their children as victims of abuse, too. The hypervisibility of Muslim women is as a function of their being at the intersection of gender, race, and faith. Insert after 'race and faith. A magisterial book on security issues was published by Sociology professor Tania Saeed at Lahore University (2016). Multiple alternative frameworks can be used to discover negative female experiences with Islamophobic barbs and struggles.

Eccentricities do arise in Europe where Muslim women have chosen to make their home. For instance, the division of roles between men and women in the household has proved divisive among *majority* populations, but not among *Muslim* groups. As a result, 'the UK can take comfort in perceiving the status of women as not a polarizing issue' (Taras, 2018, p. 118). But outside the home the female Muslim presence can be divisive and noxious for them.

The Muslim headscarf appears to serve as an interminable source of Western fixation on Muslim women. Extensive literature has parsed the connection - whether it incites Islamophobic

reactions or pacifies them. Among the massive literature on the subject is an article on the headscarf and four Muslim women's differing coping strategies in Europe (Hametner et al., 2021).

An American analysis of the subjugation of Muslim women to an Islamophobic backlash was compiled in 2021 and focused on five women. Its scope was to follow 'the lived experience of Muslim women in the United States who wear/wore hijab and have been subjected to bigotry, hatred, and discrimination because of their faith' (Moghadam, 2022, p. 1). The goal of the article was 'to gain an understanding of the short-term and long-term effects of prejudice against Muslim women'. These were self-identified Muslims from different geographical locations and diverse backgrounds in the US. The author's finding was that 'Geo-political differences, racism, misogyny, lack of support, and hijab were identified by the participants as the external contributing factors resulting in the perpetuation of Islamophobia'.

At the other end of the Islamophobic spectrum appeared an article focusing on microaggressions related to parenting and marital relationships. Specific concerns of Muslim families included parents concerned about their children's future which could be exacerbated by negative sentiments about Islam in media and social media. For the authors, 'Many parents encourage their children to stay silent in the face of stereotypes and microaggressions out of fear for their safety' (Haque et al., 2019, p. 86).

Furthermore, Muslim women appeared frustrated by the assumption that, after a divorce, they would automatically lose custody of their children. Not only that, 'Muslim women also feel that others believe they are controlled and oppressed by their husbands and that most non-Muslims do not see the equality in their marital relationship'. At times, for Haque et al, Muslim women explained how 'their non-Muslim friends encourage them to leave their husbands assuming that all of their marital issues result from their husbands' Islamic beliefs'. The mental and psychological strains of motherhood as a Muslim woman bear greater in-depth investigation.

### Conclusion

Religion, race, ethnicity and culture constitute variables explaining how under given conditions Islamophobia appears. How significant each variable is in determining variations in it is difficult to measure. Racializing Muslims as a category by fusing these variables can serve as an explanatory device for the pervasiveness of anti-Muslim attitudes. Racializing Muslims allows this group to be classified as not just 'other' but 'inherently dangerous and inferior' (Modood et al., 2006, p. 17). Racialization, race and differential racism have become endemic in Islamophobic stigmatizing of Muslims today compared to in the past.

Debates about national identity, migration, multiculturalism and interculturalism typically employ primordial, civilizational and racial differences instead of identifying civic identity. Before 2001 and the terrorist shock it punctuated public discourses. At the same time, classifying Islamophobes as racists makes for bad politics if honest scholarship. It credits perpetrators with a chiliastic, if repugnant, vision and transforms their shallow stereotypes of Muslims into racially-determined deep structures. A Manichean world view of Islamophobes and the rest of us should not be reproduced by the opponents of Islamophobic – it is more complex than that.

An intruding role may be played today by Islam, whether in Europe, Africa and Asia or the global South. Over centuries European colonizers' mission has been to recognize, demonize and colonize the international system. 'Liberal agendas' seemingly condemn societal intolerance. Yet by maintaining or enlarging socio-economic inequalities, inaction on climate change, the multiplication of conflicts in many parts of the globe, political polarization at home, and outright racial discrimination liberal agendas are not liberal in the least.



Muslim agency and engagement are particularly important at a crossroads of world order. Before Islam lies the opportunity to build a different multipolar order. Muslim leaders have a crucial part to play in constructing a peace-loving, multi-centered global order.

Media debates have raged over the burning of the Quran that has occurred mainly in north European states. Arguably it is Canada with its laissez-faire legislation that comes closer to getting it right. It does not have laws attempting to enforce religious beliefs or values; Indeed, it is legal to burn a bible, Quran or other holy book so long as it is yours to burn. How does this approach undermine Islamophobia?

It is by stepping back from the overwhelmingly defensive-oriented protection of Muslims from Islamophobic torment that is the key. Ending 'smokescreen 'liberal' hegemony, discarding economic neoliberalism, and recognizing that Islam has a major part to play in an emergent multipolar system are higher stakes. They can trigger exceptional developmental breakthroughs in politics and society.

## References

- Amiriaux, V. (2007). Religious discrimination: Muslims claiming equality in the EU. In C. Bertossi (Ed.), *European Anti-Discrimination and the Politics of Citizenship* (pp. 143–167). Palgrave Macmillan UK. [https://doi.org/10.1057/9780230627314\\_8](https://doi.org/10.1057/9780230627314_8)
- Anderson, L., Shahbazi, S., & Abid, M. (2021). The Islamophobia index: Exploring the challenges in establishing reliability for a content analysis instrument evaluating Islamophobia in media texts. *Islamophobia Studies Journal*, 6(2). <https://doi.org/10.13169/islastudj.6.2.0182>
- Ardern, J. (2022, May 22). *Prime Minister Jacinda Ardern commencement address | Harvard Magazine*. <https://www.harvardmagazine.com/node/79967>
- Bernd, D. J. (2024, May 3). *Japan calls Biden "xenophobic" comments "unfortunate."* <https://www.bbc.com/news/world-us-canada-68955413>
- Cainkar, L., & Selod, S. (2018). Review of race scholarship and the war on terror. *Sociology of Race and Ethnicity*, 4(2), 165–177. <https://doi.org/10.1177/2332649218762808>
- 'Country profile: The conditions of Muslims in France', in *monitoring minority protection in EU Member States: Overview*. (2004). Open Society Institute. [http://www.opensocietyfoundations.org/sites/default/files/monitorminprofrench\\_20030101\\_0.pdf](http://www.opensocietyfoundations.org/sites/default/files/monitorminprofrench_20030101_0.pdf)
- Cunningham, J., & Light, R. (2016). Institutional discrimination. In G. Ritzer (Ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology* (1st ed., pp. 1–3). Wiley. <https://doi.org/10.1002/9781405165518.wbeos0767>
- Dinet, É., & ben Ibrahim, S. (1991). *The life of Mohammad, The Prophet of Allah*. Paris Book Club.
- Eckstein, J. (1997). *The economic impact of the arts in Britain*. Policy Studies Institute.
- European Union Agency for Fundamental Rights Annual Report. (2009). European Union Agency for fundamental rights. [https://fra.europa.eu/sites/default/files/fra\\_uploads/480-FRA-Annual-Report09\\_en.pdf](https://fra.europa.eu/sites/default/files/fra_uploads/480-FRA-Annual-Report09_en.pdf)
- EuropeNews. (2008, February 13). 'Erdogan: Assimilation is crime against humanity.' *EuropeNews*. <http://europenews.dk/en/node/7132>
- Fekete, L. (2009). *A suitable enemy: Racism, migration and Islamophobia in Europe*. Pluto.
- Hametner, K., Rodax, N., Steinicke, K., & McQuarrie, J. (2021). 'After all, I have to show that I'm not different': Muslim women's psychological coping strategies with dichotomous and

- dichotomising stereotypes. *European Journal of Women's Studies*, 28(1), 56–70. <https://doi.org/10.1177/1350506820919146>
- Haque, A., Tubbs, C. Y., Kahumoku-Fessler, E. P., & Brown, M. D. (2019). Microaggressions and Islamophobia: Experiences of Muslims across the United States and clinical implications. *Journal of Marital and Family Therapy*, 45(1), 76–91. <https://doi.org/10.1111/jmft.12339>
- H.W. Hoksbergen & J.N. Tillie. (2015). *EURISLAM Survey-data codebook* [dataset]. DANS Data Station Social Sciences and Humanities. <https://doi.org/10.17026/DANS-XX7-5X27>
- Kabir, N. A. (2020). The role of digital media in the lives of some American Muslim children, 2010–2019. In L. Green, D. Holloway, K. Stevenson, T. Leaver, & L. Haddon (Eds.), *The Routledge Companion to Digital Media and Children* (1st ed., pp. 572–583). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781351004107-54>
- Kunst, J. R., Sam, D. L., & Ulleberg, P. (2013). Perceived Islamophobia: Scale development and validation. *International Journal of Intercultural Relations*, 37(2), 225–237. <https://doi.org/10.1016/j.ijintrel.2012.11.001>
- Modood, T. (2017, October 31). *Tariq Modood's speech at the launch of these islands*. These-Islands.Co.Uk. [https://www.these-islands.co.uk/publications/i275/tariq\\_modoods\\_speech\\_at\\_the\\_launch\\_of\\_these\\_islands.aspx](https://www.these-islands.co.uk/publications/i275/tariq_modoods_speech_at_the_launch_of_these_islands.aspx)
- Modood, T., Hansen, R., Bleich, E., O'Leary, B., & Carens, J. H. (2006). The Danish cartoon affair: Free speech, racism, Islamism, and integration. *International Migration*, 44(5), 3–62. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2435.2006.00386.x>
- Moghdam, L. (2022). The lived experience of Muslim women subjected to Islamophobia [Ph.D., Institute for Clinical Social Work (Chicago)]. In *ProQuest Dissertations and Theses* (2691829292). ProQuest Dissertations & Theses Global; Publicly Available Content Database. <https://www.proquest.com/dissertations-theses/lived-experience-muslim-women-subjected/docview/2691829292/se-2?accountid=15875>
- Nawaz, H., & Siraj, Prof. Dr. S. A. (2021). Coverage of Islam in the Western press: Exploring episodic and thematic frames. *Journal of Peace, Development & Communication*, Volume 5(1), 151–162. <https://doi.org/10.36968/JPDC-V05-I01-14>
- Nawaz, H., & Siraj, S. A. (2023). Islam, the Western leaders and the media. *Journal of Peace, Development and Communication*, 7(1), 302–314.
- Parekh, B. C. & Runnymede Trust (Eds.). (2010). *The future of multi-ethnic Britain: Report* (Reprint). Profile.
- Powell, E. (1968, April 20). *Enoch Powell's "Rivers of Blood" speech*. Conservative Association meeting, Birmingham. [https://anth1001.wordpress.com/wp-content/uploads/2014/04/enoch-powell\\_speech.pdf](https://anth1001.wordpress.com/wp-content/uploads/2014/04/enoch-powell_speech.pdf)
- Saeed, T. (2016). *Islamophobia and securitization: Religion, ethnicity and the female voice*. Palgrave Macmillan.
- Said, E. W. (1997). *Covering Islam: How the media and the experts determine how we see the rest of the world* (Revised edition). Vintage Books.
- Said, E. W. (2003). *Orientalism* (Facsimile edition). Penguin.
- Siraj, S., & Nawaz, H. (2023). The stereotypical portrayal of Islam in the Western press: An Islamophobic Perspective.

[https://www.researchgate.net/publication/374443657\\_The\\_Stereotypical\\_Portrayal\\_of\\_Islam\\_in\\_the\\_Western\\_Press\\_An\\_Islamophobic\\_Perspective](https://www.researchgate.net/publication/374443657_The_Stereotypical_Portrayal_of_Islam_in_the_Western_Press_An_Islamophobic_Perspective)

Taras, R. (2013). 'Islamophobia never stands still': Race, religion, and culture. *Ethnic and Racial Studies*, 36(3), 417–433. <https://doi.org/10.1080/01419870.2013.734388>

Taras, R. (2018). *Nationhood, migration and global politics: An introduction*. Edinburgh University Press.

*What Is Cherry Picking Fallacy? | Definition & Examples*. (2024, February 19). QuillBot Blog. <https://quillbot.com/blog/cherry-picking-fallacy/>

Young-Bruehl, E. (2007). A brief history of prejudice studies. In *The future of prejudice: Psychoanalysis and the prevention of prejudice*. (pp. 219–235). J. Aronson (Ed.)

#### **Araştırmacıların Katkı Oranı Beyanı / Contribution of Authors**

Araştırma tek bir yazar tarafından yürütölmüştür.  
*The research was conducted by a single author.*

\*\*\*\*\*

#### **Çıkar Çatışması Beyanı / Conflict of Interest**

Çalışma kapsamında herhangi bir kurum veya kişi ile çıkar çatışması bulunmamaktadır.  
*There is no conflict of interest with any institution or person within the scope of the study.*

\*\*\*\*\*

#### **İntihal Politikası Beyanı / Plagiarism Policy**

Bu makale bir benzerlik taramasından geçirilmiştir ve dergi beklentilerini karşılamaktadır.  
*This article has undergone a plagiarism check and meets the expectations of the journal.*

\*\*\*\*\*

#### **Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı / Scientific Research and Publication Ethics Statement**

Bu çalışmada "Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi" kapsamında uyulması belirtilen kurallara uyulmuştur.  
*In this study, the rules stated in the "Higher Education Institutions Scientific Research and Publication Ethics Directive" were followed.*

#### **Teşekkür / Acknowledgements**



# MEDİAD

Medya ve Din Araştırmaları Dergisi | Journal of Media and Religion Studies

ARAŞTIRMA MAKALESİ | RESEARCH ARTICLE

Haziran 2024, 7(1), 15-27

Geliş: 19.03.2024 | Kabul: 30.04.2024 | Yayın: 27.06.2024

DOI: 10.47951/mediad.1455455

## Terrorism and the Media-The Right to Know and the Challenges of Extortion

Mohamed Kirat \*

### Abstract

This paper explores the relationship between media, government, and terrorism. It investigates what terrorists want from the media, what governments seek from the media when covering terrorism, and what the media aims to achieve in its coverage of terrorism. The paper discusses coverage versus boycott, extortion and exploitation, ethical considerations, the war on terrorism and public diplomacy, current trends in terrorist operations, and attacks on journalists and media institutions, the Media in the West, and the Middle East dealings with terrorism. The purpose of the study is to investigate the complex relationship of three parties (terrorists, media, and government) with different objectives and agendas. The problem of media and terrorism lies in the conflicting interests and goals of these three different entities. The author used several case studies related to the problem of this study to highlight the conflictual approach to terrorism and how each entity looks at it, making the equation of terrorism, government, and media complex, challenging, and extremely sensitive that must be managed with caution. Both media and political institutions must consider several factors such as national security, public interest, economic, political, and ethical considerations. The relationship between terrorism, media and governments are characterized by a set of challenges, such as the public right to know and the potential for extortion and exploitation by terrorist groups, and the attempts from the governments to set the agendas. How can the media serve the truth without falling into the trap of extortion, exploitation, without succumbing to the pursuit of journalistic scoops, and sensationalism and without falling into the pressure of control and pressures from the governments?

**Keywords:** Right to Know, Ethical Considerations, Extortion, Sensationalism, Scoops, Nationalism, Bias

## Terörizm ve Medya: Bilgi Edinme Hakkı ve Şantaj Sorunu

### Öz

Bu makale, medya, hükümet ve terörizm arasındaki ilişkiyi araştırmaktadır. Teröristlerin medyadan ne istediklerini, hükümetlerin terörizmle ilgili haberlerde medyadan ne beklediklerini ve medyanın terörizmle ilgili haberlerde neyi amaçladığını incelemektedir. Makale, haber yapma vs. boykot, şantaj ve istismar, etik kaygılar, terörle mücadele ve kamu diplomasisi, terörist operasyonlardaki güncel eğilimler, gazetecilere ve medya kurumlarına yönelik saldırılar, Batı ve Orta Doğu mediasının terörizmle başa çıkma şekilleri gibi konuları ele almaktadır. Çalışmanın amacı, farklı hedef ve gündemlere sahip olan üç tarafın (teröristler, medya ve hükümet) karmaşık ilişkisini incelemektir. Medya ve terörizm sorunu, bu üç farklı varlığın çıkar ve hedeflerinin çatışmasında yatmaktadır. Yazar, bu çalışmanın sorununa ilişkin birkaç vaka çalışması kullanarak, terörizme yönelik çatışmacı yaklaşımı ve her varlığın buna nasıl baktığını vurgulamış, böylece terörizm, hükümet ve medya denklemini karmaşık, zorlayıcı ve son derece hassas bir hale getirmiş, dikkatle yönetilmesi gerektiğini belirtmiştir. Hem medya hem de siyasi kurumlar, ulusal güvenlik, kamu yararı, ekonomik, siyasi ve etik kaygılar gibi birçok faktörü dikkate almak zorundadır. Terörizm, medya ve hükümetler arasındaki ilişki, kamuoyunun bilme hakkı, terörist grupların şantaj ve istismar potansiyeli ve hükümetlerin gündem belirleme çabaları gibi bir dizi zorlukla karakterize edilir. Medya, hem şantaj ve istismar tuzağına düşmeden, hem gazetecilikte skandalların ve sansasyonelliğin peşine düşmeden, hem de hükümetlerin kontrol ve baskılarına boyun eğmeden gerçeğe nasıl hizmet edebilir?

**Anahtar Kelimeler:** Bilgi Edinme Hakkı, Etik Kaygılar, Şantaj, Sansasyonellik, Özel Haberler, Milliyetçilik, Taraflılık

**ATIF:** Kirat, M. (2024). Terrorism and the media-the right to know and the challenges of extortion. *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi (MEDİAD)*, 7(1), s. 15-27.

\* Prof. Dr., American University in the Emirates, e-mail: cmmc.dean@aue.ae, orcid.org/0000-0001-9318-6921, Dubai, United Arab Emirates (UAE)

## **Introduction**

Terrorism is a contemporary phenomenon that affects individuals, societies, and nations. Although this phenomenon has ancient roots in human history and has been known to humanity since ancient times, it has rapidly spread in recent decades. It has become a tool of political practice and a means to raise issues, demand rights, and access local and international public opinion through the extortion of news media. Importantly, it has emerged as a distinct means to reach the public and influence decision-making.

This paper explores the controversial and complex relationship between the media, government, and terrorism, examining how media institutions and journalists go through a complex phenomenon with numerous and serious repercussions across various levels and fields. In the face of such challenges, this paper aims to shed light on how media institutions deal with the complex dynamics of terrorism. It explores the reflections and implications that this phenomenon has on various levels and in diverse fields. The role of the media in shaping public opinion, influencing decision-makers, and addressing the multifaceted aspects of terrorism is a critical aspect of this examination. This paper will delve into the crises experienced by societies and nations, considering the broader context of challenges that humanity has faced in recent decades.

How do the media handle various terrorist acts, and does their performance differ in times of terror compared to normal times? Do the media just cover the crisis, or do they attempt to provide solutions for it? Do they politicize it according to the interests of specific entities, which could be terrorist groups, those in power, the opposition, financial bodies, etc.? Do media organizations face specific pressures when dealing with terrorism? Are there ethical decisions that editors, section heads, chief editors, and managing editors must make due to the numerous risks and implications associated with each terrorist act?

The relationship between government, terrorism and the media raise issues of national security and the individual's right to know, as well as the extortion and exploitation by terrorists. Is there a conflict between extortion and exploitation on the one hand, and the individual's right to know on the other? Is there a conflict between national security on one side and the pursuit of journalistic scoop and sensationalism on the other? This paper attempts to answer these questions.

## **The Problem**

The problem of this study revolves around the attempt by terrorists to exploit the links between the media, public opinion, and the decision-makers. Does the media's coverage of terrorist acts serve the right to know, national security, and stability? Or does the coverage serve the government? Or it serves the objectives of terrorists? Covering terrorist operations is a challenging, difficult, and complex task for the media.

### **Research Questions:**

RQ1: What do terrorists want from the media?

RQ2: What do governments want from the media in their coverage of terrorist acts?

RQ3: What are the objectives of the media in covering terrorist acts?

RQ4: What are the ethical dimensions of covering terrorism?

RQ5: Are there conflicting goals between the three parties in dealing with terrorism: terrorists, the media, and the government? What factors determine the relationship between the three parties?

RQ6: How was the media coverage of terrorism in Both the West and the Middle East?



### **Concerns About the Relationship between Media and Terrorism**

There is difficulty in setting and defining the methodological, theoretical, and regulatory framework for journalistic work, especially daily news coverage of the activities and demands of local and global terrorist groups (Cohen-Almagor, 2005; Hess & Kalb, 2003). Therefore, several methodological questions and challenges arise that are difficult to precisely answer due to the nature of the role of the media. What is the relationship between the media and terrorism? Why do terrorists always focus on extorting the media to reach local and international public opinion? How should the media deal with this phenomenon? Through coverage or boycott? Here, we face a thorny and complex ethical problem: if the media cover terrorist events, are they serving the public or the terrorists? Does coverage benefit the public opinion in any way? How can the media determine when an incident should be covered or not? If coverage is decided, how should it be overseen, and what aspects should be focused on or ignored? When should the press and media withhold information and news? If such news is published, it may have severe repercussions on the state and society? These questions and inquiries are posed by every editor-in-chief, section head, and manager in a media institution when it comes to covering terrorist events. The challenge is primarily ethical and requires careful consideration (Kirat, 2011, 2014; Schmid, 1989).

### **What Do Terrorists Want from the Media?**

If a terrorist act receives no attention from various media outlets and lacks any notable coverage, it means that the event is as if it never happened. Thus, there is no impact of the terrorist act on people, the public, public opinion, decision-makers, officials, politicians, or international public opinion and the international community. The fate of terrorism without the media is stagnation, marginalization, and decline. What terrorists want from the media is media exposure, publicity and coverage that focuses on excitement, spreading panic and fear, instilling a state of terror among people, and urging them to try to understand what happened, why it happened, what the motives and reasons are, what the demands are, and the number of victims and material losses, etc. (Bilgen, 2012) For terrorists, acts of terrorism are the only means to draw the attention of people, the public, and decision-makers so that everyone hears about them and knows their problems, issues, and demands. The dilemma here is that the media cannot refrain from covering terrorist acts because its role in society, based on the principle of the public's right to knowledge, is to inform and report to the public all events of interest and values (Kirat, 2014; Nacos, 2000). On the other hand, democratic countries cannot interfere in the affairs of the media and pressure them to refrain from covering terrorist acts, adhering to the principle of freedom of the press.

According to Brigitte Nacos (1994, p. 34), there are three objectives that terrorist groups aim to achieve through media coverage of their terrorist activities:

Firstly, to attract attention by spreading fear, terror, insecurity, and instability among the targeted masses. Additionally, to expose the weakness and incapacity of the targeted government to protect its citizens from terrorism.

Secondly, these groups and their supporters aim to gain recognition for their demands, arguments, and issues.

As for the third objective for international terrorist groups, it is to obtain a degree of respect and legitimacy in the targeted societies.

Regarding the issue of attention, any terrorist act attracts the attention of the media on one hand and, to a greater extent, the public on the other. Terrorists' news and information become extremely important for the public. On the other hand, the media is the only institution with the capabilities and resources to collect a large volume of information and disseminate it quickly. This information becomes of vital importance not only for the public but also for private and public institutions (Nacos, 2000).

When the public becomes aware of a terrorist act, they seek information and details by turning to radio and television stations, newspapers, and social media around the clock to learn about the latest developments and measures to counteract terrorism. This intimate relationship between the public and the media and the reliance on the media are confirmed by increased sales of newspapers and magazines, and an extremely high TV and radio audience figures when terrorist operations occur.

Taking the Iranian hostage crisis in 1979 as an example, we observe that the three major American television networks (CBS, ABC, and NBC) allocated between 40 to 60% of their news broadcasts to the event. From the public's perspective, Americans followed the event closely for fourteen months without boredom or fatigue. During this period, the Iranian crisis dominated the news on the three channels and was the most covered event ever.

The media coverage of terrorist events and the interviews conducted by television channels, radio stations, newspapers, and magazines with the leaders of terrorist groups provide a significant service by acknowledging them and their demands. They are elevated to the status of politicians, decision-makers, and news makers in the public minds and public opinion. They gain public recognition, media visibility, and a presence in the minds and thoughts of people and the public. This means that through their coverage of terrorist events, characterized by excitement, sensationalism, details, and journalistic scoop, the media offers terrorists and their demands to the public, effectively acknowledging them and their cause, arguments, and justifications.

By gaining access to the media and public opinion, a terrorist is no different than a political party leader, a government minister, or a parliament member. He is in direct contact with the public, presenting his issues, viewpoints, concerns, solutions, and ideas. Undoubtedly, there are millions who sympathize with him or share his opinions, especially among the marginalized, and the poor. This segment seeks revenge against the existing system and authority, viewing terrorists to change their circumstances and solve their problems. The media thus humanizes terrorist groups, recognizing them as actors in the political system with issues and problems they raise, perspectives, and solutions that differ from the official narratives of the system and its various institutions.

Some argue that simply conducting a television or press interview with a leader of a terrorist group is an acknowledgment and legitimization of terrorists and their demands. Nacos (2007) believes that the process and mechanism of conducting a media interview, regardless of the nature of the media outlet, whether it is a terrorist, foreign diplomat, or government official, are the same. Simply conducting an interview with a terrorist by a reputable media representative and treating them as a figure contributing to public discourse is an implicit acknowledgment that what they say is a matter of interest. This elevates the terrorist to the level of legitimate political discourse.

What do governments want from the media when covering terrorism? Governments aim to gain understanding, cooperation, and loyalty from the media with the goal of minimizing the damage of terrorist acts on society, punishing terrorists and those responsible for terrorist acts. Governments want the media, when dealing with terrorist acts, to explain, present, and endorse their arguments, views, and perspectives, rather than those issues and ideas adopted by terrorist groups. The media is required to support and back the government's efforts to provide security, stability, and protect the lives and properties of the people. One of the main goals of governments is to separate terrorists from the media and deprive them of a platform that could manipulate the emotions and minds of people. Governments also try to influence the media to portray terrorists as criminals, refusing to acknowledge them, their arguments, and ideas, focusing on their sins and crimes. Kidnapping a prominent figure, destroying a hospital, or hijacking a plane are criminal acts regardless of the terrorist's cause.



In cases of hostage-taking, governments wish to exclude the media and other entities from the conflict arena, but they hope that the media will provide authorities with information if journalists reach the hostage location. Governments seek to maintain calm, while terrorists aim to gain publicity by spreading tension, fear and confusion. Governments also prefer to avoid exaggeration, sensationalism, and stirring the emotions of the public, especially the relatives of hostages and victims, as such coverage can lead to significant public pressure on governments to make concessions to terrorists. Governments also aim to impose restrictions and pressure on the media to limit information and news about hostages that may lead to further terrorist, destructive, and criminal acts. Governments prefer that the media does not disclose their plans and strategies to combat terrorism or provide terrorists with information that could help them achieve their goals. Governments also want the media to be cautious about the misinformation and media distortion practiced by allies and sympathizers of terrorists. For vital national interests and security, governments want the media to cooperate with them (Nacos, 2000).

### **What Do the Media Want from Their Coverage of Terrorism?**

Media outlets want to always be free and independent from any external pressure, whether from media owners, advertisers, editors-in-chief, or the government. Media outlets always prefer to be the first to cover an event, as journalistic scoop is the golden rule for success. Media outlets always aim to be present at the scene of the event the moment it happens, with as much excitement and drama as possible. Although most media outlets try to be professional and accurate, avoiding misinformation and distortion, attempts at extortion and exploitation, work pressures, and exceptional circumstances may hinder that in many cases. Journalists dealing with terrorism-related issues face several problems, even physical threats if media coverage does not align with the terrorists' agenda. Through their coverage of terrorist acts, media institutions seek to protect society's right to information by presenting images of victims, their reactions, the responses of their families, the public's stance on terrorism, the demands of terrorists, and providing information that security and government authorities may attempt to conceal. Taha Najem argues:

The relationship of coexistence between the media and terrorism can be explained through understanding that the media sees horrific incidents as news scoops, which in turn proves the credibility of these means. Media is seen as a reliable source of information, thus creating a kind of marketing and publicity, which coincides with the vision of perpetrators of terrorism. These terrorists consider the media as the largest investment to their legitimacy within a social entity, thus creating an illegitimate space within the legitimate entity. Evidence to this claim, is that the primary objectives of terrorist attacks are often embodied in gaining publicity. In some cases, publicity is the only objective in order to create terrorist propaganda rather than resolving specific political demands (Najem, 2014).

### **Coverage or Boycott?**

Terrorists conduct terrorist acts to achieve three main objectives: gaining attention, recognition, and a degree of respect and legitimacy. Often, media outlets succumb and respond to these objectives through media coverage and exaggerated attention by journalists to achieve journalistic scoops, distinctiveness, and exclusivity in presenting information, analyses, and various interpretations of terrorist actions (Nacos, 1994).

Terrorists typically engage in crimes, acts of murder, sabotage, hostage-taking, and hijacking of planes to pressure governments to respond to their demands and objectives. To reach the public opinion, they rely on the media, which eagerly rushes to report terrorist events and excels in amplifying these incidents. In the end, we observe that the entire process is propaganda and the dissemination of the terrorists' message. They work diligently to convey it to officials, politicians, decision-makers, and the local and international public. It is noteworthy that terrorists have exploited a strategic tool, which is the media, using it as a means of communication and expression of their demands and objectives.

The challenging dilemma faced by the media here is: what to do? What stance should be taken? Should coverage be conducted, presenting the demands and objectives? Or should coverage be completely boycotted, ignoring terrorist acts? If local media abstain, will foreign media follow suit? If the media refrains from coverage, who ensures that news does not leak, and rumors do not spread? These are numerous, diverse, and complex questions touching on organizational, security, and ethical aspects that must be seriously addressed and carefully studied to avoid problems that may have serious repercussions on society. The matter is complicated and requires coordination with security agencies and the government to make sound decisions and contribute to marginalizing those who use illegal, unethical means to achieve their goals and interests at the expense of the security and safety of the innocent (Domke et al., 2006; Farsoum, 2002).

### **Extortion**

One of the most significant criticisms addressed to the media in its handling of terrorism is that it has become a crucial player in crises and terrorist operations, being exploited to serve interests and goals that may completely contradict the noble mission of media in society. With its strength and vast communicative capabilities, the media provides an excellent opportunity for terrorists to reach millions of people locally and internationally to express their demands. O'Sullivan argues:

The process of interviewing someone, whether he is a terrorist or a foreign diplomat or a government official, is the same process. It does not make a difference whether an interviewer is though on the terrorist or his sympathizer. The mere fact that the terrorist is interviewed by respected media representatives and treated as someone whose contribution to public debate is worthy of attention elevates the person to the level of a legitimate politician (O'Sullivan, 1984).

Satellite television channels and latest information technology escalate and exaggerate crises, increasing their panic, fear, and impact. This can serve the terrorists' cause, exerting immense pressure on the government to concede and negotiate from a position of weakness. After sensationalism, amplification, and exaggeration, decision-makers find themselves weak in the face of the public opinion's effects domestically and internationally. Gaining access to the international public opinion is one of the most important objectives for terrorists, attempting to reach international organizations, non-governmental organizations, and other ethnic, and minority groups. This exploitative equation is considered a negative practice by the media, despite the consideration that it provides a valuable service to the public opinion and fulfills its social responsibility. However, it serves causes that have nothing to do with the public interest and the well-being of society (Zabyelina, 2022). The decision here is ethical, and it is the duty of the media to rid itself of any commercial considerations, competitive thoughts, or journalistic scoops, as the issue is much more critical, involving the security and safety of the public and the state.

### **The Ethical Dimension**

Dealing with terrorism from a media perspective is a delicate and complex issue with incredibly important ethical dimensions. The problem ranges between the responsibility of reporting and informing and the citizens' right to know on one hand and falling into the trap of extortion and exploitation by terrorists who seek specific goals through media coverage on the other hand. On another note, some media institutions exploit terrorist acts to achieve sensationalism, journalistic scoops, and to gain fame, build the institution's reputation, and increase the audience ratings. On another account, the government has its say in all of this. Usually, governments try to influence the media to cover terrorism according to their agenda. The famous US patriotic act was a technique of taming the American media to be nationalistic and prioritize national security and interests of the American nation over any other concern. State terrorism is another controversial issue to be addressed,

Handling terrorist operations and terrorists requires a great deal of caution, care, professionalism, and insight from the media and those overseeing it. The idea of press freedom, the free flow of information, and blind obedience to the principle of people's right to know has no place when it comes to the security and safety of society. What is required here is the establishment of strict standards for dealing with terrorist acts. If the media can marginalize these acts and not give them any significant importance, it serves the entire society and prevents terrorists and their acts from gaining publicity and access to public opinion. In this case, the media should not think in terms of profit, competition, or the logic of freedom and non-state intervention in its private affairs. It should also avoid sensationalism, journalistic scoops, and obtaining the largest possible audience.

The need for collaboration between security agencies, the government, and the media in dealing with terrorists and covering their activities is crucial to avoid exploitation, extortion, propaganda, and sensationalism. The combined efforts lead to successfully containing and marginalizing terrorism from a media perspective. This means that terrorism, without publicity and media coverage, is inconsequential and cannot achieve its goals and reach public opinion. When the media covers terrorist acts, it amplifies the events and makes them widely circulated by the public and the society, charged with emotions and tension. Often, these coverages, especially television broadcasts, lead to public sympathy with terrorists (Nacos, 2007). Here, the media finds itself in an awkward situation: balancing freedom of expression, playing the role of reporting and informing, meeting public demands, and at the same time, harnessing its media services for terrorists who use violence and force to access the media and, consequently, public opinion on a national and international scale. As mentioned earlier, cooperation and coordination among various parties are essential to marginalize terrorists and their acts. This is to protect the public interest, citizens' safety, and national security.

For most Western media, especially those focusing on sensationalism and selling odd, strange, violent, and criminal content, terrorism is considered a lucrative and profitable good that helps the institution increase sales and reap substantial profits (Nacos, 1994). For the media to succeed in its strategic mission in dealing with terrorism, it is crucial to establish a shared database. Collaboration channels must be created to exchange information and provide the necessary and essential data about various terrorist networks, including their backgrounds, composition, ideology, goals, and other information that might be available to some but absent from many Arab media outlets. Unfortunately, acts of terrorism in some Arab countries have been overseen in a random manner lacking precision in information and prominent journalistic intuition. Most writings on the phenomenon of terrorism have been simplified, serving terrorism more than attempting to undermine or enlighten public opinion in a rational and purposeful way about the background of terrorist groups, their ideology, and objectives.

Against the backdrop of the cultural conflict between the East and the West, particularly within the framework of undermining and distorting Islam, the phenomenon of terrorism in the Arab world serves as a necessary and essential pretext for unleashing hatred and animosity, along with all kinds and forms of stereotyping portraying the 'barbarism' of Arabs and Muslims, as well as their ignorance, backwardness, and savagery. Whenever a terrorist incident occurs in the West, fingers are invariably pointed at Arabs, often resulting in the imprisonment of Arab expatriate youth in countries such as France, Belgium, the United States, and other Western nations, solely because of their Arab features. This is what has happened and continues to happen in many terrorist acts in the West, even though the culprits behind these events are Western terrorist networks. As for the acts of terrorism in Arab and Islamic countries, it is noteworthy that the West excels in tarnishing anything related to Arabs and Islam, as if the main cause of terrorism within Arab countries is the Islamic religion.

### **Media Manipulation and Intellectual Terrorism**

The events of September 11, 2001, in the United States and the subsequent war on terrorism revealed the intellectual terrorism practiced by Western media on the minds of people, humanity, and public opinion. The words 'Arab' and 'Muslim' became synonymous with terrorism, and diverse types of media began weaving and stitching stereotypical images, ideological systems, and beliefs that portray Arabs and Muslims as enemies of humanity, ethics, and noble values. What is strange is that the Western media did not raise fundamental questions in its handling of the events in New York and Washington—important and pivotal questions that, if asked, would undoubtedly contribute to completing the true picture of the backgrounds and repercussions of these event (Noha Ali, 2003).

Why was America specifically targeted by terrorism, and why did the American-Western machine not act when countries like Britain, France, Belgium, and Germany were harboring terrorists of various nationalities under the guise of political asylum, human rights, freedom of expression, and more? Why did the Western media not react to the state terrorism practiced daily by the Zionist entity against the Palestinian people? Can America eliminate terrorism by striking the Afghan people, eliminating Osama bin Laden, and invading Iraq? Did the Western media address the real causes of terrorism? Did the Western media inquire about who created bin Laden, the 'Arab Afghans,' the 'mujahideen,' armed Islamic groups, their 'leaders,' and others? Did the media address the existing contradictions in international relations, the United Nations, the World Bank, the International Monetary Fund, and the lengthy list goes on?

The media plays a crucial role in shaping our perception of others based on the images and ideas they present to us. What applies to individuals is applied to countries and societies as well. What we see in movies, browse in newspapers and magazines, watch on television, and hear on the radio about other societies and their people significantly influences our stance towards these cultures, countries, and their people. This is due to various considerations, with one of the most important being that most of us rely on the media to form a specific knowledge base and mental images. Often, individuals cannot resist what is presented to them; instead, they accept, especially matters that go beyond their frame of reference and knowledge.

Numerous studies have confirmed a positive correlation between mental images and stereotypes about countries and their impact on political, economic, and cultural relations between them. These images influence public opinion, which, in turn, plays a role in shaping foreign policy towards a particular country. It is likely that a country portrayed negatively with biased stereotypical images and misleading ideas will garner a negative public opinion, placing it at the bottom of the list of friendly nations. Conversely, it will be at the top of the list of perceived enemies subject to policies of marginalization, containment, and economic blockade (Awni, 2003).

From this perspective, we seek to shed light on the behaviors and attitudes of Western media towards Arabs. Due to its significance, this issue must receive considerable attention from Arab policymakers and political decision-makers due to its strategic importance. In this context, we observe that the Arab nation has faced serious confrontations and challenges related to its national image in Western media for decades. Interestingly, most studies addressing the portrayal of Arabs in Western media have been conducted by Western researchers, with very few Arabs showing interest in studying this issue. Most studies and scientific research overwhelmingly confirm that Western media, especially American media, including press, radio, television, cinema, and even books, depict a distorted, negative, and inaccurate image of Arabs in various fields and content.

These stereotypical images are often the result of preconceived ideas, animosity towards the Arab nation, ignorance of Arab history, civilization, and culture, and, finally, the clash of civilizations between the West and Islam. The question that arises here is: what are the mechanisms and



mechanisms that govern media coverage of Arabs in Western media, and what are the determinants that direct such coverage in one direction or another? Western interest in covering Arab affairs has been linked to the discovery of oil in the region, the liberation wars waged by some countries, the Palestinian issue, the 1967 and 1973 wars, and the stone revolution and recent uprisings in recent years.

Naturally, any media coverage is determined by a range of factors, including the relationship between Arab countries and Western countries in the economic, political, and cultural fields. Also, cultural, civilizational, and religious dimensions play a role. The closer the relationship in these factors, the greater the understanding of the other party, and vice versa. This means that the media is an institution that reflects the system in which it operates, and it is part of it, unable to break away from it. This reality is manifested in economic, political, social, cultural, and other values, which may contradict with other societies and cultures, such as Islam, for example.

The media is constrained by the mechanisms of state policy, as it, in one way or another, represents this policy and advocates for the system within which it operates. Taking the United States as an example, we observe that over the past five decades, American foreign policy in the Middle East has been characterized by its blind allegiance to Israel and its intense hostility towards Arabs. The success of a candidate in American presidential elections is now contingent on their allegiance to the Zionist lobby and Israel, demonstrating commitment and loyalty to the service of the Hebrew state. Here, undoubtedly, the role of pressure groups, political parties, and lobbies comes into play, working diligently to influence decision-makers to adopt positions that serve their interests and goals (Hawwat, 2002).

Discussing the outputs of media institutions leads us to consider organizational pressures, regulations, laws, judgments, and ethical values that govern journalistic work. The media institution is primarily a commercial entity representing and expressing the superstructure, which consists of a set of beliefs, values, customs, traditions, and more. The media institution must preserve and entrench these values. The journalist is nothing but a product of society and these values and traditions. Thus, through the mechanisms that link them to the media institution, they work to establish and reinforce the legitimacy of the system and the values governing that system. Some of these values or principles may be unsound or inconsistent with universal human values.

Due to various professional pressures, time constraints, and the need for quick and efficient work, the communicators find themselves in a constant struggle with time and deadlines, depriving them of investigating and questioning the reality, mechanisms, and pace by which events unfold. As a result, this journalist becomes assimilated into the system and becomes an integral part of it, never thinking of challenging, rejecting, or resisting it.

Even the principle of objectivity in the West has always been associated with the process of organizing the news, arranging its elements, and highlighting different perspectives, but without questioning preconceived ideas, values, and stereotypes. Objectivity for them has become a more computational process than anything else. One of the main problems facing media coverage of Arabs is the cultural contrast between Arabs and the West. The Western communicator covering the Middle East, or the Arab Maghreb often knows little about the history and culture of Arabs. Moreover, they rely on their preconceived ideas, values, judgments, and traditions of their system in covering Arabs and Arab society. Many of these journalists sent to the Middle East do not even know the Arabic language. One peculiar aspect of American media is that it gathered three hundred journalists in Tehran to cover the crisis of American hostages, and not a single journalist among them knew the Persian language, let alone the Persian culture and civilization.

According to Edward Said, the distortion, misrepresentation, and bias in the coverage of Arabs by Western media primarily stem from the cultural and civilizational conflict between the West and Islam. This conflict became apparent after the collapse of the Soviet Union and the end of bipolarity, giving rise to a new international system challenging diverse cultures worldwide,

especially Islam. The term "Islamophobia" emerged to express the hysteria that the West experienced against Islam after the collapse of communism, with Islam becoming the primary enemy of Europe and America (Kirat, 2014).

### **The War on Terrorism and Public Diplomacy**

The war on terrorism has affected individual freedoms, human rights, individual liberties, and the foundations of democracy. The U.S. administration utilized lies, censorship, and misinformation, along with various forms of propaganda, to justify its invasions of Afghanistan and Iraq. Thousands of people were unjustly detained in Guantanamo without trial. Thus, American democracy became entwined with authoritarian regimes, and media merged with propaganda, public diplomacy, and the intelligence apparatus.

September 11, 2001, a date that brought about radical changes in the global political map, international relations, and many internal and external affairs of the United States. The book "Static: Government Liars, Media Cheerleaders, and the People Who Fight Back" by Amy and David Goodman, in one of its sections, provides a study, analysis, and evidence of how the United States spent billions of dollars practicing deception and forgery to justify the invasion of Iraq and disseminate misleading information about the conditions of Iraqis under occupation. The U.S. administration employed what it calls "public diplomacy" to improve the image of the United States in the world after realizing, post-9/11, that its image was highly negative, and most people around the world held a negative view of U.S. practices globally. The U.S. administration also hired writers in various countries to highlight America's role in fighting terrorism and getting rid of dictators like President Saddam Hussein. Inside the United States, various methods of repression and suppression of public freedoms were used under the pretext of the war on terrorism. These measures included targeting those who protest in defense of issues such as the environment, human rights, individual freedoms, press freedom, and freedom of expression.

The Bush administration employed various methods and means to shape public opinion. One of the most crucial tactics used is concealing facts and focusing on what supports its policies and decisions. A key approach has been secret public relations campaigns to gain the loyalty of American and foreign news media-, to promote its policies, strategies, and ideology. The Bush administration has consistently exerted efforts to persuade the Iraqi people, the American public, and the international public opinion that the situation in Iraq is much better now than it was during Saddam's era. However, the reality is quite the opposite. Paid and pro-White House media outlets ignore the daily hardships faced by the Iraqi people, such as declining services, lack of security, mistreatment, injustice, and crimes.

Instead of addressing these issues, the media has focused on positive news, embellishing America's image domestically and globally, particularly in the Arab world. The Bush administration established what is known as the "Information Operations" to produce articles and journalistic reports written under the names of Iraqi writers, misleading public opinion. This administration, operating under the Pentagon, allocated hundreds of millions of dollars to disseminate political propaganda and positive media discourse, diverting attention from negatives to positives.

The Bush administration also relied on the Iraqi opposition, which provided false news. Figures like Ahmed Chalabi gained substantial funds to present lies to Americans, including the existence of weapons of mass destruction in Iraq, meetings between Saddam Hussein and Osama bin Laden, and close ties between Iraq and al-Qaeda. These news pieces were circulated by American media without accountability, investigation, or scrutiny of their credibility.

In its war on terrorism and subsequent invasions, the Bush administration allocated significant resources to enhance its global image. It recruited numerous journalists and used the mainstream media as a tool for government propaganda. Simultaneously, to win journalists' favor,

the administration adopted measures to remove serious journalists committed to public issues. This approach was employed in press conferences for President Bush to avoid fundamental questions based on field data and facts. Large media institutions justified their failure in the war on terrorism, presenting it as a success to the public, both in America and around the world.

### **New Trends in Terrorism Operations**

In recent years, there has been a rise in terrorist operations worldwide, affecting both advanced and developing, democratic, and non-democratic countries alike. A distinctive feature of recent terrorism is the proliferation of unidentified and unclaimed terrorist operations that also lack specific demands. This type of terrorism provides more space for the media to explain, interpret, and analyze, as well as confront and combat terrorism, at least in the collective memory of society. Twenty-first century terrorism is characterized by its significant exploitation of communication and information technologies, utilizing sophisticated means to build transcontinental networks and advanced communication channels. This poses a major challenge for the media to monitor and track the activities and global spread of terrorist networks. Moreover, contemporary terrorism is marked by extreme violence, with casualties numbering in the tens of thousands. Algeria serves as a stark example, with over two hundred thousand people losing their lives.

What the international community fears most is the possibility of terrorists resorting to the use of advanced weapons and weapons of mass destruction. This would further complicate the task of the media in dealing with terrorism issues.

- Reduce press interviews in hostage situations.
- Delay the distribution of sensitive and provocative information.
- Limit media interference in terrorism affairs.
- Work towards providing balanced coverage, avoiding sensationalism and exaggeration (Combs, 2003, p. 155)

The challenge posed in the context of media and terrorism is ignoring and refraining from covering terrorist activities. The public has the right to know what is happening around them and what affects their security, stability, and the safety of their lives. On the other hand, due to the revolution in communication and information technology, media abstaining from coverage may open the door for various entities to conduct actions that lead to the spread of rumors, misinformation, distortion, among other issues. However, without a doubt, terrorism coverage can fuel amplifying terror, sensationalism, over-publicize, exaggerate and escalation, meaning more terrorism.

Thus, the problematic relationship between the media, government, and terrorism remains complex and sensitive. Dealing with it involves many risks, pitfalls, and challenges. Ignoring terrorist activities by the media has its drawbacks, risks, and repercussions. On the other hand, covering the actions of terrorists inadvertently serve them, and may be detrimental to the public interest, the security and stability of the state, and the international community.

### **Conclusion**

The media has failed in many cases to manage the coverage of the phenomenon of terrorism professionally and ethically. Similarly, the international system and many countries worldwide have faced challenges dealing with it. Over the decades Arab media have lacked a clear strategy in dealing with terrorist acts, especially those occurring in Western countries. Global news agencies set their own agenda based on their criteria, beliefs, policies, and ideologies. The phenomenon of Islamophobia has negatively impacted the professionalism of many news media organizations.

Governments, as the third party in the terrorism and media equation, aim to gain the favor and sympathy of media outlets to reduce the impact of terrorist acts and focus on their narratives,



rather than the demands and goals of terrorists. Hence, the problem of terrorism, media, and governments remains complex, sensitive, thorny, and fraught with risks and challenges. This study showed that each party in the equation seeks in the first place its interests at the expense of serving the general interest of the country, truth, and the people. The present relationship between media, terrorists and governments features significant considerations and hurdles that must be seriously studied by experts to establish methodological, practical, and ethical strategies to deal with terrorism. This should serve the truth, the public interest, the security of citizens and the state, rather than sensationalism, over-publicizing, or succumbing to extortion and exploitation by individuals, entities, and parties employing unlawful, unethical, and illegitimate means to showcase their rights and achieve their goals. The study suggests that news organizations should be more professional and should have specialized journalists to deal with terrorism to avoid exploitation and extortion from terrorists. On the other hand, governments should have experts to manage media and oversee coverage of terrorist acts and refrain from imposing censorship and control over the media.

### References

- Awni, M. (2003). Terrorism, the right to self-determination, and resistance to occupation: The ambiguous boundaries. *Gulf Affairs*, 35, 75–91.
- Bilgen, A. (2012). Terrorism and the media: A dangerous symbiosis. *E-International Relations*. <https://www.e-ir.info/2012/7/22/terrorism-and-the-media-a-dangerous-symbiosis/>
- Cohen-Almagor, R. (2005). Media coverage of acts of terrorism: Troubling episodes and suggested guidelines. *Canadian Journal of Communication*, 30(3), 383–409.
- Combs, C. C. (2003). *Terrorism in the twenty-first century* (3rd ed.). Prentice Hall.
- Domke, D., Graham, E. S., Coe K., Lockett John, S., & Coopman, T. (2006). Going public as political strategy: The Bush administration, an echoing press, and passage of the Patriot Act. *Political Communication*, 23(3), 291–312. <https://doi.org/10.1080/10584600600808844>
- Farsoun, S. (2002). International terrorism: The United States and the Arab World. *Arab Future*, Issue 284.48-64.
- Goodman, A., & Goodman, D. (2006) *Static: Government liars, media cheerleaders, and the people who fight back*. New York: Hachette Books.
- Hawwat, M. A. (2002). Media and terrorism in light of the September 11 events. *Media Studies*, October-December (109), 12–51.
- Hess, S., & Kalb, M. L. (Eds.). (2003). *The media and the war on terrorism* (1st ed). Brookings Institution Press.
- Kirat, M. (2011). Media and terrorism: The difficult equation. *Arab Radios Journal*, 4, 67–74.
- Kirat, M. (2014, May 25). *Terrorism and media: A symbiotic relationship*. <https://thepeninsulaqatar.com/article/25/05/2014/terrorism-and-media-a-symbiotic-relationship>
- Nacos, B. L. (1994). *Terrorism and the media: From the Iran hostage crisis to the World Trade Center bombing*. Columbia University Press.
- Nacos, B. L. (2000). Accomplice or witness? The media's role in terrorism. *Current History*, 99(636), 174–178. <https://doi.org/10.1525/curh.2000.99.636.174>
- Nacos, B. L. (2007), *Mass-mediated terrorism: The central role of the media in terrorism and counterterrorism*, (2nd ed.), Lanham, Md.: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.

- Najem, T. (2014). *The symbiotic relationship between the media and terrorism*. Islamic Military Counter Terrorism Coalition. <https://www.imctc.org/en/eLibrary/Articles/Documents/636745832342321884.pdf>
- Noha Ali, A. (2003). Why did international efforts fail in combating terrorism? *Gulf Center for Strategic Studies*, 35, 17–35.
- O'Sullivan, J. (1984) *Terrorism and the media*, second conference on international terrorism. Johnattan Institute.
- Schmid, A. P. (1989) Terrorism and the media: The ethics of publicity. *Terrorism and Political Violence*, 1(4), 539-565
- Zabyelina, Y. (2022). The "Capone Discovery": Extortion as a method of terrorism financing studies. *Conflict & Terrorism*, 45 (5-6),501-516.

**Araştırmacıların Katkı Oranı Beyanı / Contribution of Authors**

Araştırma tek bir yazar tarafından yürütölmüştür.

*The research was conducted by a single author.*

\*\*\*\*\*

**Çıkar Çatışması Beyanı / Conflict of Interest**

Çalışma kapsamında herhangi bir kurum veya kişi ile çıkar çatışması bulunmamaktadır.

*There is no conflict of interest with any institution or person within the scope of the study.*

\*\*\*\*\*

**İntihal Politikası Beyanı / Plagiarism Policy**

Bu makale bir benzerlik taramasından geçirilmiştir ve dergi beklentilerini karşılamaktadır.

*This article has undergone a plagiarism check and meets the expectations of the journal.*

\*\*\*\*\*

**Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı / Scientific Research and Publication Ethics Statement**

Bu çalışmada "Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi"

kapsamında uyulması belirtilen kurallara uyulmuştur.

*In this study, the rules stated in the "Higher Education Institutions Scientific Research and Publication Ethics Directive" were followed.*





# MEDİAD

Medya ve Din Araştırmaları Dergisi | Journal of Media and Religion Studies

ARAŞTIRMA MAKALESİ | RESEARCH ARTICLE

Haziran 2024, 7(1), 29-46

Geliş: 13.11.2023 | Kabul: 13.06.2024 | Yayın: 27.06.2024

DOI: 10.47951/mediad.1389899

## Legitimizing Mediated Islamophobic Actions: Example “X”

Burak SOMUNCU\*

### Abstract

The media plays an active role in spreading Islamophobia, with an increase in Islamophobic content and discourses in new media in recent years leading academic studies to focus on this issue. New media tools offer free and unlimited sharing opportunities to their users, becoming platforms where hate speech against religious groups is developed and spread. One such platform where freedom of speech is violated is X, formerly known as Twitter. It is crucial to determine the approach of content on social media platforms towards Islam, Muslims, and their sacred values. This study discusses posts made through burning/tearing actions on the X platform, covering the first 9 months of 2023. The findings, based on posts from 23 X accounts analyzed using qualitative-oriented content analysis, reveal that concepts related to Islam and Muslims with negative connotations were frequently used. The posts framed a narrative portraying Islam and Muslims as pro-violence, intolerant, and hostile. Acts of burning and tearing the Holy Quran were largely justified as freedom of speech, with a narrative of exclusion, accusation, distortion, and disdain towards Muslims who disagreed.

**Keywords:** Islamophobia, Anti-Islamism, Social Media, Platform X

## Medyatik İslamofobik Eylemlerin Meşrulaştırılması: “X” Örneği

### Öz

İslamofobi'nin yaygınlık kazanmasında medya aktif olarak rol oynamaktadır. Son yıllarda yeni medyada artan İslamofobik içerikler ve söylemler akademik çalışmaların yönünü bu ilişkiselliğe odaklamıştır. Kullanıcılarına özgür ve sınırsız paylaşım yapma imkanı sağlayan yeni medya, bazı çevrelerin dinî inanç gruplarına yönelik nefret söylemini yeniden inşa ettiği mecra haline dönüşmüştür. İfade özgürlüğünün ihlal edildiği bu alanlardan biri X eski adıyla Twitter'dır. Sosyal medya platformlarından yapılmış olan içeriklerin de bu noktada İslam'a, Müslümanlara ve kutsal değerlerine yaklaşımının tespit edilmesi büyük önem arz etmektedir. Bu çalışmada X platformu üzerinden 2023 yılının ilk 9 ayını kapsayacak şekilde kuran yakma/yırtma eylemleri ile yapılmış olan paylaşımlar ele alınmıştır. Nitel yönelimli içerik analizi tekniği ile incelenen 23 X hesabından yapılmış olan paylaşımlar araştırmanın verilerini oluşturmuştur. Araştırma sonucunda İslam ve Müslümanlarla bağlantılı ve olumsuz anlamlar taşıyan kavramların sıklıkla kullanıldığı tespit edilmiş, paylaşımlarda İslam ve Müslümanların şiddet taraftarı yanlısı, hoşgörüsüz ve düşman olduğu anlatımının çerçevelendiği görülmüştür. Kur'an-ı Kerim yakma ve yırtma eylemlerinin büyük oranda ifade özgürlüğü çerçevesinde değerlendirildiği ve bunu bu şekilde kabul etmeyen Müslümanlara karşı bir dışlama, suçlama, çarpıtma ve küçümseme anlatımının var olduğu gözlemlenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** İslamofobi, İslam Karşıtlığı, Sosyal Medya, X Platformu

**ATIF:** Somuncu, B. (2024). Legitimizing mediated Islamophobic actions: Example “X”. *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi (MEDİAD)*, 7(1), s. 29-46.

\* Lecturer, Adana Alparslan Türkeş Science and Technology University, e-mail: bsomuncu@atu.edu.tr, orcid.org/0000-0002-0717-4017, Adana, Türkiye

## Introduction

The concept of Islamophobia is defined as an irrational fear and phobia seen in the Western world, which includes holding grudges, hatred and hostility towards Islam, excluding Muslims and disliking them (Maussen, 2006, p. 6; Temel, 2019, p. 276-277). Islamophobia, which emerges from the combination of the words “Islam and Phobia”, means “Fear of Islam” and characterizes the fear of Islam. Throughout history, the West has constantly confronted Islam and Muslims. As Huntington predicted, there is a polarization in the form of “The West and The Rest (Huntington, 1995). The West has developed an Orientalist perspective. Anti-Islamic attitudes and behaviors that we have started to hear frequently in recent years, especially in Western countries, cause the issue of Islamophobia to constantly come to the fore and cause the concept to rapidly circulate and become institutionalized on a global scale.

Although Islamophobia seems to be a popular concept in recent years, anti-Islamism, hatred and grudge against Muslims is an issue that has historical depth and includes many political, economic, religious and historical factors. The church claimed that the Christian religion was in danger due to factors such as the emergence of Islam and its rapid spread in the West, and the increase in the Muslim population, and fueled the hostility towards Islam with the policies and public opinion it created, and ensured that Muslims were perceived as a threat to themselves (Temel, 2019, p. 277-279). Forces that had this mentality in the past tend to maintain the same attitudes and behaviors today, with newly developed arguments and policies.

Media has an important role in the rise of Islamophobia. Since the 20th and 21st centuries, mass media have had a significant impact on the increase of anti-Islamic sentiment and reaching a certain level. Global print media, audiovisual media, social media, also known as new media, carry out racist activities aimed at marginalizing Islam and Muslims (Çınar, 2021, p. 290-291). While the media has always served as an important propaganda tool in the circulation of the concept of Islamophobia, events such as violence, terrorism and perversion have been presented to the public on television, magazines, newspapers and social media by trying to associate them with the Islam religion and Muslims.

With the spread of new communication technologies and their widespread use in society, Islamophobic expressions have become widespread by being transformed into new forms, and the content produced through these communication channels has begun to be served and delivered to large audiences. The negative perspective towards Islam has begun to be legitimized and sustained under the name of free thought through these new media tools.

The fact that the media plays an active role in the spread of Islamophobia has caused academic studies to focus on this relationship. In this context, academic studies have been conducted in different departments on Islamophobia and media issues, especially in Western countries, and these have partially affected scientific studies in Türkiye (Temel, 2023, p. 94). The free and unlimited sharing opportunities offered by new media tools to their users have become places where hate speech against religious belief groups is developed and spread by some circles. One of these areas where freedom of expression is violated is X, formerly known as Twitter. At this point, it is of great importance to determine the approach of the contents of social media platforms, which are new media tools, to Islam, Muslims and their sacred values. Within the scope of this study, the posts about the Quran burning/tearing actions that took place in the first 9 months of 2023 on X, a social media application, were discussed. While the content shared from 23 X accounts constituted the findings of the research, a qualitative-oriented content analysis method was preferred to determine with which concepts and expressions the shares were framed.

## 1. A Statistical Look at the Increasing Islamophobic Acts in Europe

Underlying Westerners' fears, Islamophobic behaviors and hate speeches towards Islam and Muslims are political and religious reasons brought about by historical contradictions and recent immigration to Europe and terrorist incidents. As seen in the historical timeline, Europe has created various enemies for itself in certain periods. After the collapse of the Soviet Union in 1991, the threat of Marxism and Communism, which were perceived as enemies, began to decrease, which increased the need to create a new ideological enemy in the Western World. This time the new enemy was Islam and Muslims. The prejudice against Islam and Muslims, which started especially after the terrorist incident of September 11, 2001, increased and became radical with the terrorist acts that took place in Istanbul in 2003, Madrid in 2004, London in 2005 and finally Paris in 2015 (Kedikli and Akça, 2017, p. 59).

Another important problem in the increase of Islamophobic actions in Europe is the immigration issue. The number of immigrants is increasing day by day in Europe, as well as throughout the world. According to the International Organization for Migration (IOM) 2022 World Migration Report, there are 281 million immigrants worldwide as of 2020. The number of immigrants in Europe is 87 million. The number of international immigrants has increased by approximately 78% in the last thirty years (McAuliffe and Triandafyllidou, 2022).

Increases in the number of immigrants have revealed some problems. People living in European countries receiving immigrants and far-right parties see immigrants as a security threat. As a result of the surveys conducted by the Council of Europe, it has been observed that Europeans have thoughts such as immigrants living in their countries greatly increase crime rates, cause unemployment, disrupt the social order, reduce the level of education, and exclude women (Council Of Europe, 2022). The West perceives the migration of Muslims to Europe as a threat, and the public is driven to discrimination by using mass media. A significant portion of those who immigrated to Europe are Muslims. Showing that Muslim immigrants are largely responsible for the social and economic problems in Europe has led to the formation of a group that sees Islam and Muslims as a threat. This mass, created by the media, carries out both physical and verbal attacks against Muslims. It is possible to see the findings of these increasing attacks in the reports published recently.

According to the European Islamophobia Report (EIR) 2022, 67% of attacks against faith in the Netherlands were committed against Muslims. 49% of the 792 hate crimes committed in Denmark between 2017 and 2021 were committed against Muslims. It was stated that between March 2021 and March 2022, 3,459 of the 8,730 faith-related crimes in England and Galler were against Muslims. According to the report, it was determined that 20% of the hate speech on social media in Spain was anti-Islamic (Bayraklı & Hafez, 2023).

According to the 2022 report of the Brussels-based Collective Against Islamophobia in Europe (CCIE), CCIE received 787 applications last year and found that 527 of them were cases of Islamophobia. These cases included actions such as discrimination, incitement, hate crime, insult, physical attack and moral harassment. Although there are various places where Islamophobia occurs, schools are recorded as places where such cases are frequently seen. The 115 cases took place in schools of varying degrees, and 83 of them were found to be discrimination against girls' clothing choices (CCIE, 2022).

The Anti-Discrimination Office (ADS) affiliated with the Turkish-Islamic Union of Religious Affairs (DİTİB) recorded that 35 mosque attacks were carried out in Germany in 2022 in its report on mosque attacks. According to ADS's data, this number was determined to be 44 in 2021 (Kaya, 2023).



Another important report that thoroughly examines hostility towards Islam in Germany was published by the German Federal Ministry of Internal Affairs and Homeland (Bundesministerium des Innern und für Heimat) in 2023. The report, completed after a 2-year study by the "Independent Group of Experts on Anti-Muslim Hostility" created by the Federal Government, was published in 2023. The report is 400 pages and based on 16 new studies. The report, which approaches hostility towards Islam in Germany from multiple perspectives and offers solutions, is important in showing that racism and specifically hostility towards Islam have become a serious problem in Germany and European countries. According to the report, the media portrays a negative image of Islam and Muslims. According to the analysis of more than 20,000 content, 89% of TV programs and 57% of printed news contain negativity such as war, terrorism and crime. On the social media side, more than half a million posts and comments about Islam on channels such as Facebook, Telegram, and X evaluate Islam and Muslims negatively (Bundesministerium des Innern und für Heimat, 2023).

The most obvious and radical Islamophobic actions in Europe in recent years can be shown as the burning and tearing of the Quran, the holy book of Muslims. These actions, which are evaluated in the context of freedom of thought on the European side, have been frequently experienced in Sweden recently. Actions of burning and tearing the Holy Quran, which also find support in other European countries, continue to increase. As seen in Table 1, 8 different actions reflected in the media took place between January 2023 and September 2023.

**Table 1.** Actions of Burning/Tearing the Holy Quran

Year	Country	Incident
2020 (August)	Norway (Oslo)	Action of Tearing the Holy Quran
2022 (July)	Norway (Oslo)	Action of Burning the Holy Quran
2023 (January)	Sweden (Stockholm)	Action of Burning the Holy Quran
2023 (January)	Denmark (Kopenhagen)	Action of Burning the Holy Quran
2023 (February)	Netherlands (Utrecht)	Action of Tearing the Holy Quran
2023 (June)	Sweden (Stockholm)	Action of Burning the Holy Quran
2023 (July)	Germany (Baden-Württemberg)	Action of Burning the Holy Quran
2023 (August)	Netherlands (Lahey)	Action of Tearing the Holy Quran
2023 (September)	Netherlands (Lahey)	Action of Tearing the Holy Quran
2023 (September)	Sweden (Malmö)	Action of Burning the Holy Quran

Sources: (Euronews, 2020; Karadağ, 2023; Wagensveld, 2023; Emirler, 2023).

## 2. New Media and Islamophobia

Media is a guiding power tool over societies. Media has always had the ability to influence the perception, attitude and behavior of societies from past to present. The media has always been successful in making the masses believe in the reality it has created and creating a perception to legitimize it (Çınar, 2021, p. 296). Mass media are used in the process of manipulating information, creating perception and directing for ideological/economic reasons. Media has a significant power in conveying events, ideas and thoughts and presenting them from the window they want. In addition to traditional media tools, the tools we call new media today also have a high potential to create perception and image on large audiences, or to change existing perceptions and opinions (Arslan, 2019, p. 6).



Since the 20th and 21st centuries, mass media have played an active role in the development of anti-Islamic sentiment. Violence and terrorist incidents were tried to be shown in a negative framework by trying to associate them with Islam and Muslims through traditional media tools. Barbarian, lustful, reactionary, violent Muslim images have been produced through cinema productions, and with the opportunities offered by new media tools, these Islamophobic contents have been transformed into forms that appeal to everyone (Temel, 2023, p. 94).

Developments in information and communication technologies provide new media users with a number of new opportunities and conveniences. New media is easily accessible and offers its users the opportunity to be consumers, producers and distributors at the same time (Öztürk, 2015, p.294). The free structure of new media provides opportunities for some groups and individuals for Islamophobic productions. Nowadays, there are groups and individuals who contain hate speech based on religion, race and gender and spread this content through various social networks and different sources. There is no control mechanism or editorial oversight in this matter, which turns users into producers. In this case, messages seen as hate speech can easily circulate and reach large audiences (Somuncu, 2023).

Social media networks, defined as new media environments such as Facebook, X, YouTube, Instagram, etc., are seen as platforms where hate language against Muslims and Islam can be easily developed and disseminated all over the world, especially in Europe. With the spread of the internet, as well as traditional mass media, and the increasing prevalence of Islamophobic elements in new media environments, the fight against Islamophobia has moved to these areas. International reports and studies on social media show how new media is an effective tool in producing Islamophobic content (Koç, 2018, p. 212). Contrary to traditional media, the right to freedom is shown as a legal basis in Islamophobic actions carried out in new media environments. The best example of this was the statement of Facebook's CEO, Mark Zuckerberg. Zuckerberg said that no negative criticism is made against Islam and Muslims on social media channels and that every network user is free to express their opinions (Kılıç and Acar, 2022, p. 802).

As the number of users of social media platforms increases in society, Islamophobic content produced by individuals and institutions that are prejudiced against Islam and Muslims has increased. Compared to this aspect, social media makes anti-Islamic attitudes and actions visible and reaches large audiences more effectively than traditional media (Tam, 2021, p. 292-293).

When the literature is examined, there are many studies showing the dominance of new media in creating Islamophobic actions and the perception of Islamophobia. In a study conducted by Carnerero and Azeez (2016), the content of more than 10,000 posts was examined. It was determined that in 10,025 posts under the hashtag #ijihad, the words attack 364 times, kill 354 times, hate 150 times, fight 104 times, rape 59 times, shoot 49 times and kill 46 times were used. In another research conducted by Koçer and Yazıcı (2018), it is seen that they reached conclusions that humiliate and marginalize Islam and Muslims on cartoons shared on the Twitter account of Charlie Hebdo Magazine. According to Koçer and Yazıcı, the magazine's Twitter account tried to keep the fear of Islamophobia alive with negative discourses such as hatred, discrimination, and racism. In his study Koç (2018), investigated how Islamophobic discourse was produced on Facebook. Koç also examined the posts of two groups on the Facebook platform with critical discourse analysis. Koç has determined that users in the groups who are prejudiced against Islam and Muslims, do not know the Islamic religion correctly, and behave aggressively and do not tolerate Muslims in other groups on Facebook. In their research conducted in Germany, they examined user comments on videos on the YouTube platform. The findings revealed that user comments produced prejudices against Islam and Muslims, that Christianity and Islam were recreated as two opposites, and that there were explicit and implicit discriminatory expressions (Ernst et al., 2017) In his examination of the "Karikateist" page, an Instagram account, Somuncu and Uslu (2023) found that in the shared content, Islam was positioned as a reactionary, perverted religion, and Muslims were positioned as

bigots, liars, uneducated, perverted, and people with pedophile attitudes In his study on Twitter, a social media platform, Evolvi (2018) analyzed 1329 posts that he found to contain Islamophobic content. Analysis of tweets has revealed that online Islamophobia includes narratives that frame Muslims as violent, backward, and unable to adapt to Western values.

Social media channels are important in the production and publication of Islamophobic content. In particular, the platform, now known as X, formerly known as Twitter, plays an important role in allowing individuals or institutions to express their thoughts freely and to large audiences.

### **3. Research: Legitimizing Islamophobic Actions**

#### **3.1. Purpose and Importance of the Research**

The spread of new communication technologies and the emergence of new media channels play an important role in producing, disseminating and legitimizing Islamophobic discourses. At this point, it is of great importance to determine the approach of the contents of social media platforms, which are new media tools, to Islam, Muslims and their sacred values.

In this study, posts related to the actions of burning and tearing the Quran that took place in various European countries on X, a social media platform, in 2023 were examined. Determining with which concepts and expressions the contents of the study are framed will provide an important framework for the relationship between social media and Islamophobia.

In addition, the fact that new media tools, which have the effect of shaping daily life and the power to create public opinion by bringing people together, pave the way for a platform that can create Islamophobic language, and the fact that new media tools are uncontrolled against content that triggers anti-Islamism, makes this issue even more debatable.

#### **3.2. Design and Method of the Research**

Qualitative-oriented content analysis was preferred in order to determine the contents of the X posts examined within the scope of the research with quantitative and qualitative data and to reveal the dominant meaning in the posts.

Content analysis provides a systematic opportunity for people doing research in the field of social sciences to gain meaning from various documents and all kinds of recorded documents and archives (Demirci and Köseli, 2014). Content analysis focuses on the message carried by the text and the meaning along with the information it conveys, based on the analysis of texts recorded in a certain way (Yıldırım, 2015). Content analysis, which is an analysis method rather than an observation method, prepares content by considering concrete communication materials rather than asking questions. Thus, data hidden in communication tools is revealed (Yengin, 2017). Content analysis not only reveals the quantitative elements in the written text, but also focuses on meanings with the help of codes and themes (Bekiroğlu and Bal, 2013, p181). It aims to reveal the messages conveyed to the public through messages/data (especially media messages) and the ideologies that are tried to be dominated (Yaylagül, 2016, p. 8). Unlike quantitative content analysis, qualitative-oriented content analysis uses qualitative or interpretive types along with numerical data and sees the elements to be examined as a cultural object with cultural meaning (Neuman, 2014, p. 466-467). and investigates the contexts between the data.

In the study, firstly, the media contents shared on the X platform were examined. Then, the words/concepts used in association with the actions of burning/tearing the Holy Quran were categorized according to their meanings. Categories were examined by qualitatively oriented content analysis method within the framework of the research questions.

**3.3. Scope and Limitations of the Research**

Within the scope of the research, a general search was made between January 1 and September 30, 2023, using the advanced search feature on the X platform, by entering the #quranburn and #burnquran tags, also known as hashtags (#), and the phrase "Acts of burning/destroying the Quran".

As a result of the search results, 23 contents that were public (anonymous) and had an appearance appropriate to the subject of the study, among the most popular and most interacted posts, were included in the scope of the research. These posts remain up-to-date and are accessible to everyone. While 20 of the posts consisted of text only, 3 of them were data used together with text and visuals and were included in the evaluation.

**3.4. Research Questions**

The research questions prepared within the scope of the study and used to test the subject of the research / test the hypotheses are as follows:

- 1- What are the concepts used regarding the actions of burning/tearing the Holy Quran?
- 2- In what contexts the actions of tearing/burning Holy Quran were framed?
- 3- What is the type of the posts? (Image, Text)

**4. Results**

The findings obtained within the scope of the research are as follows:

**Table 2.** Examined Accounts and Number of Followers\*

No	Name of the Account	Number of Followers
1	@ExMuslimBlogger	8.934
2	@PontusHallden	914
3	@TallDarkGru	906
4	@be A looser	603
5	@YasMohammedxx	146.900
6	@Hardley76	1.488
7	@yesihavereadit	329
8	@arnold_rik	3.135
9	@Tweet_Marietje	266
10	@CNDNPT	54
11	@NotSilentIndian	225
12	@glarb_glorb	34
13	@LesterPaul58	284
14	@MarkSPfeiffer1	44
15	@AertgeertsRoger	822
16	@yellowdaiisy	1.168
17	@jean_yc8	66
18	@marpl39185450	52
19	@WilfredQuadros1	11.600
20	@marjanpodlogar	987
21	@Surfshark123	89
22	@world18288658	75
23	@peratviter	465

According to the data in Table 2, it was determined that the number of followers varied. It can be seen that there are 2 accounts with more than 10 thousand followers, 2 accounts with 5 thousand to 10 thousand followers, and 3 accounts with 1 thousand or more followers. There are 7 accounts with less than 100 followers.

**Table 3.** Statistical Information on Shares and Comments on Quran Burning/Tearing Actions

No	Name of the Account	Type of Content	Likes	Retweets	Views	Comments	Type of Post
1	@ExMuslimBlogger	Original Content/ Production	188	74	4.351	9	Text
2	@PontusHallden	Original Content/ Production	85	10	5.010	13	Text
3	@TallDarkGru	Comment	-	-	850	-	Text / Image
4	@be_A_looser	Original Content/ Production	441	71	44.700	71	Text / Image
5	@YasMohammedxx	Comment	62	2	1865	-	Text / Image
6	@Hardley76	Comment	-	-	3.476	-	Text
7	@yesihavereadit	Comment	20	-	712	-	Text
8	@arnold_rik	Comment	-	-	304	-	Text
9	@Tweet_Marietje	Comment	-	-	855	-	Text
10	@CNDNPT	Comment	4	-	561	1	Text
11	@NotSilentIndian	Comment	9	-	413	-	Text
12	@gjarb_glorb	Comment	1	-	17	-	Text
13	@LesterPaul58	Comment	-	-	206	-	Text
14	@MarkSPfeiffer1	Comment	-	-	77	-	Text
15	@AertgeertsRoger	Comment	6	-	270	1	Text
16	@yellowdaiisy	Comment	3	1	553	-	Text
17	@jean_yc8	Comment	-	-	14	-	Text
18	@marpl39185450	Comment	-	-	16	-	Text
19	@WilfredQuadros1	Comment	-	-	144	-	Text
20	@marjanpodlogar	Comment	-	-	31	-	Text
21	@Surfshark123	Comment	-	-	74	-	Text
22	@world18288658	Comment	-	-	74	-	Text
23	@peratviter	Comment	1	-	21	-	Text

When the statistical information in Table 3 is examined, it has been determined that the accounts mostly share by commenting on the pages, while some accounts share by producing original content regarding the actions of burning/tearing the Holy Quran. Of the 23 posts examined, 3 were used together with text and visuals. 20 of them consist only of texts.

**Table 4.** Words Used in Posts About Burning/Tearing the Holy Quran

Terms	Number
Enemy/Hate/Violent/Intolerant/Aggressive	12
Freedom/Freedom of Speech/Right	11
Burn/Tear/Burning a Book/Tearing a Book	10
Terrorism/Terrorist/Islamic Terrorism/Gang/Arsonist/Bandit	4
Middle Ages/Danger/Trouble/Chaos/Uncivilized	4
Immigration/Immigrant/Refugee/Occupier/Deport	3
Islamist/Radical Islamist	3
Other Terms	20
<b>Total:</b>	<b>66</b>

According to the findings in Table 4, the number of words and concepts featured in the posts is quite high. Therefore, words/concepts with similar content were grouped in order to make sense of the obtained data. In terms of other concepts, non-Islamophobic words such as religion, Muslim, book, sect, Quran, mosque, worship, belief and Islam are grouped.

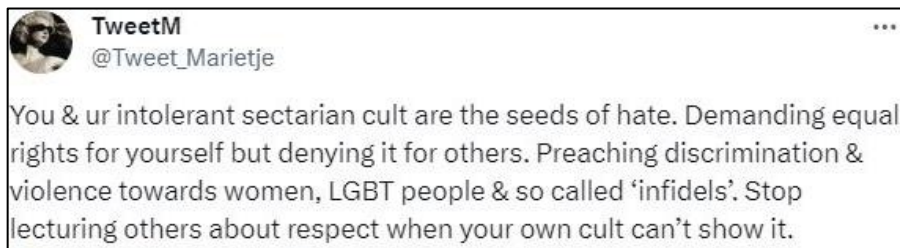
As seen in Table 4, when we look at the word groups that appeared 10 or more times in the posts, the word group "Enemy/Hate/Violent/ Intolerant/Aggressive", which appeared 12 times, attracts attention. In this context, it has been determined that there are many expressions in the content of the posts that emphasize violence and enemy expressions and portray Islam and Muslims as violent, intolerant and aggressive. It was determined that the word group "Freedom/Freedom of Speech/Right" was used 10 times, and another word group, "Burn/Tear/Burning a Book/Tearing a Book", was also included in the content 10 times. It has been determined that the use of these words in the coded sharing contents attempts to legitimize the acts of burning and tearing the Holy Quran, and that there are many expressions emphasizing that this is a form of freedom of expression.

**Table 5.** Prominent Themes in Posts about Burning/Tearing the Holy Quran

Terms	Number
Burning/tearing the Holy Quran is seen as freedom of expression.	9
The Holy Quran is defined as a normal book, not a holy book.	4
There is no problem in damaging holy books (Quran, etc.).	4
There is exclusion/contempt and blame for Islam and Muslims.	14
<b>Total:</b>	31

According to the findings in Table 5, 31 themes were identified. In determining the themes, word usage and sentence expression were taken into consideration. In this context, 14 themes were identified in which Islam and Muslims were depicted as excluded, blamed and belittled. The number of themes in which acts of burning/tearing the Holy Quran are seen and evaluated as freedom of expression has been determined as 9. It has been determined that there are four themes that build the meaning that the Holy Quran is an ordinary book. The number of themes stating that there is no problem in damaging any book was found to be 4. It is possible to give the following examples of posts used regarding concepts that exclude, belittle and blame Islam and Muslims:

**Image 1.** Examples of posts that exclude, belittle and accuse Islam and Muslims



**Source:** TweetM (nd) and Carter



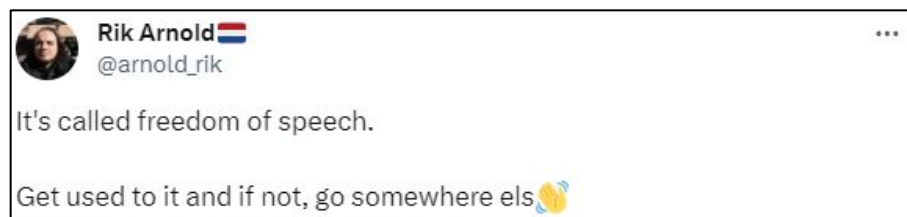
**Image 2.** Examples of posts that exclude, belittle and accuse Islam and Muslims



**Source:** Marpl (nd) and Carter

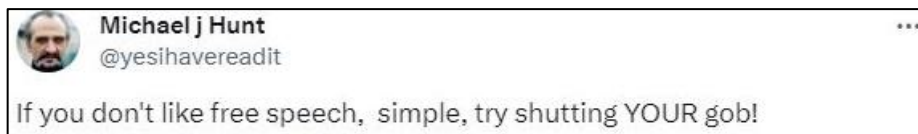
Examples of posts where acts of burning/tearing the Holy Quran are seen and evaluated as freedom of speech are as follows:

**Image 3.** Posts in which the burning/tearing of the Holy Quran is seen as freedom of expression



**Source:** Arnold (nd) and Carter (nd)

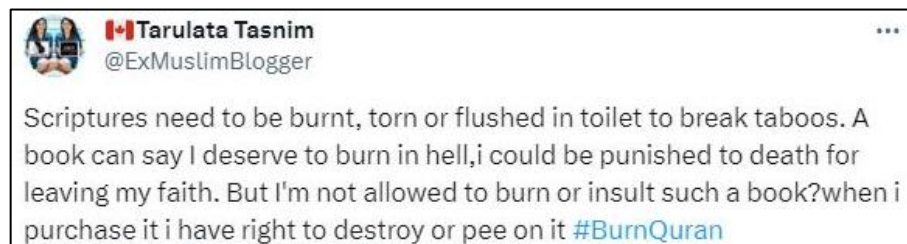
**Image 4.** Posts in which the burning/tearing of the Holy Quran is seen as freedom of expression



**Source:** Hunt (nd) and Carter (nd)

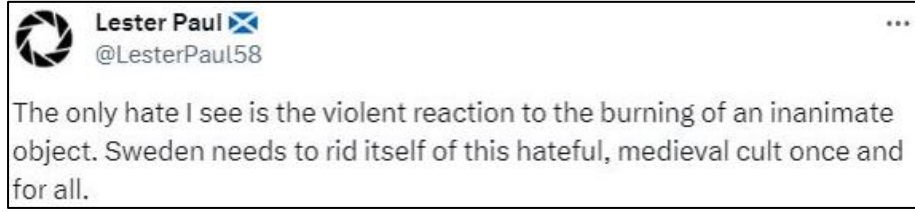
Examples of posts that indicate that the Holy Quran is an ordinary book are as follows:

**Image 5.** Posts that construct the meaning that the Holy Qur'an is an ordinary book



**Source:** Tansim (nd) and Navabi (nd)

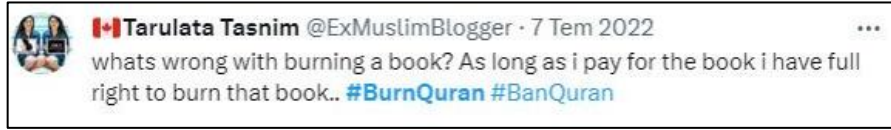
**Image 6.** Posts that construct the meaning that the Holy Qur'an is an ordinary book



**Source:** Paul (nd) and Carter (nd)

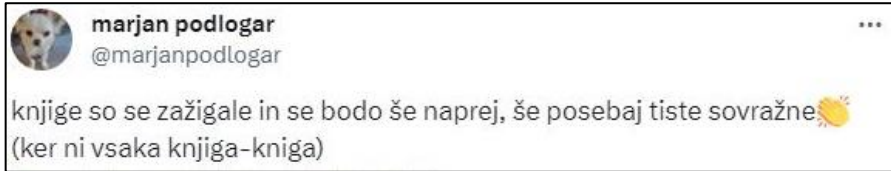
Examples of themes that indicate that it is okay to damage any book include:

**Image 7.** Posts expressing that it is okay to damage a book



**Source:** Tansim (nd) and Navabi (nd)

**Image 8.** Posts expressing that it is okay to damage a book



**Source:** Podlogar (2023)

Quran Burning/Tearing Actions and Text Sharing with Images:

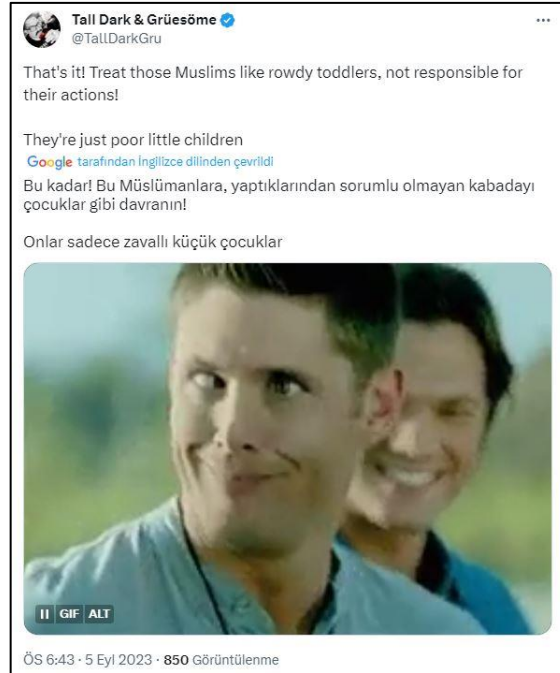
**Image 9.** Sharing the actions of burning/tearing the Holy Quran with visuals



**Source:** Mohammed (nd) and Mohamed

In the photo sharing in Image-9, the Holy Quran book is seen being burned on a barbecue. As stated in the text in the post, the burning of the Holy Quran has been removed from its semantic context and compared to a food/fried meal prepared on fire.

**Image 10.** An example of a post mocking Islam and Muslims



**Source:** Dark (nd) and Carter (nd)

In the post in Image-10, a photo of an adult man with two squinted eyes and smiling in the background was shared in order to make fun of Muslims who react to the actions of burning/tearing the Holy Quran. It seems that they want to ridicule Muslims whose holy books have been burned by comparing them to poor little children.

**Image 11.** The post emphasizing that the Holy Quran is a book of hate



**Source:** Loneranger (2023)

In the post in Image 11, two different photographs of Swedish far-right politician Rasmus Paludan are given side by side, and it is emphasized that Paludan is a hero against Islamic terrorism. The text in the post also emphasizes that the Holy Quran is a book of hatred.

### 5. General Evaluation and Conclusion

New media tools play an important role in the production and publication of Islamophobic content. In particular, features such as anonymity, interaction, ease of use and fast access that social media tools have offer their users the opportunity to be both producers and distributors at the same time. This environment of freedom provided to users can often lead to contents of unknown producers being circulated. While this free structure of the new media provides opportunities for some groups and individuals for Islamophobic productions, today groups and individuals may emerge that contain religion, race and gender-themed hate speech and spread this content through various social networks and different sources. It has been observed that content without any editorial control is produced and circulated on the social media platform X, and that marginalizing language against Islam and Muslims is used, causing Islamophobic events and attitudes to occur and circulate.

In this study, in which qualitatively oriented content analysis was used, the following findings were reached based on the research questions:

1. On the X platform, which is also a social media channel, it was found out that users had used concepts with negative meanings about Islam and Muslims in their posts.
2. It has been determined that the posts frame the narrative that Islam and Muslims are pro-violent, intolerant and hostile.
3. It has been observed in the posts that the acts of burning and tearing the Holy Quran are largely evaluated within the framework of freedom of expression, and that there is a narrative of exclusion, accusation, distortion and disdain towards Muslims who do not accept this in this way.

Within the scope of the research, it was determined that negative expressions against Islam and Muslims were used in the posts made within the framework of burning/tearing the Holy Quran on X, a social media platform. Considering the prevalence of social media tools and the high number of users today, the impact that Islamophobic productions produced here will have on individuals and society is important. As a result of the investigations, hostility towards Islam and Muslims continues to rise on social media platform X, which is a new media tool. In posts where the limits of freedom of thought and expression are exceeded, attempts are made to portray Muslims as terrorists, enemies, attackers, intolerants, pro-violence, and Islam as a pro-terrorism religion. It has also been seen in this study that social media plays a significant role in the formation of negative perceptions against Islam.

### References

- Arnold, R. (2023). @arnold-rik user's post. X. Retrieved from [https://twitter.com/arnold\\_rik/status/1699097150137807276](https://twitter.com/arnold_rik/status/1699097150137807276)
- Arslan, A. (2019). Dünyada ve Türkiye'de medya ve İslamofobi. *Dünya İnsan Bilimleri Dergisi*, 2, 1–24.
- Bayraklı, E., & Hafez, F. (2023). European Islamophobia report 2022. Leopold Weiss Institute.
- @be\_A\_looser user's post. (2023). Twitter. Retrieved from [https://twitter.com/be\\_A\\_looser/status/1617207045576429569](https://twitter.com/be_A_looser/status/1617207045576429569)
- Bekiroğlu, O., & Bal, E. (2013). Sanal alemin yerel aktörleri: Konya yerel basını üzerine bir analiz. *Selçuk İletişim*, 4(2), 71–85.

- Bundesministerium des Innern und für Heimat. (2023). Muslimfeindlichkeit – Eine deutsche Bilanz 2023.
- Carnerero, C., & Azeez, A. H. (2016). Islamonausea, not islamophobia: The many faces of cyber hate speech. *Journal of Arab & Muslim Media Research*, 9(1).
- CCIE. (2022). On Islamophobia in Europe in 2022.
- Çınar, D. (2021). İslamofobi'nin üretilmesinde medyanın rolü. *Genç Mütedefekirler Dergisi*, 2(2), 288–306. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/608102>
- Council Of Europe. (2022). Combining diversity and freedom in 21st-century Europe.
- Dark, T. (2023). @TallDarkGru user's post. X. Retrieved from <https://twitter.com/TallDarkGru/status/1699085875177459945>
- Demirci, S., & Köseli, M. (2014). İkincil veri ve içerik analizi. In B. Kaan (Ed.), *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri* (4. Baskı). Alfa.
- Emirler, İ. (2023, September 25). Avrupa'da yükselen yeni trend: Kuran yakma eylemleri. *Aposto*. <https://aposto.com/s/avrupada-yukselen-yeni-trend-kuran-yakma-eylemleri>
- Ernst, J., Schmitt, J. B., Rieger, D., Kristin Beier, A., Vorderer, P., Bente, G., & Roth, H.-J. (2017). Hate beneath the counter speech? a qualitative content analysis of user comments on YouTube related to counter speech videos. *Journal for Deradicalization*, 10, 1–49.
- Euronews. (2020, August 30). Norveç'te İslam karşıtı bir grup parlamento binası önünde Kur'an-ı Kerim'in sayfalarını yırttı. *Euronews*. <https://tr.euronews.com/2020/08/30/norvec-te-islam-kars-t-bir-grup-parlamento-binas-onunde-kur-an-kerim-in-sayfalar-n-y-rtt>
- Evolvi, G. (2018). Hate in a tweet: Exploring internet-based Islamophobic discourses. *Religions*, 9(10), 307. <https://doi.org/10.3390/rel9100307>
- @ExMuslimBlogger user's post. (2023). Twitter. Retrieved from <https://twitter.com/ExMuslimBlogger/status/1298902375063678976>
- @ExMuslimBlogger user's post. (2023). Twitter. Retrieved from <https://twitter.com/ExMuslimBlogger>
- Huntington, S. (1995). *Medeniyetler çatışması*. Vadi Yayınları.
- Karadağ, C. (2023, July 11). Almanya'da DİTİB camisinin önüne Kur'an-ı Kerim yakılarak atıldı. *Anadolu Ajansı*. <https://www.aa.com.tr/ayrimcilikhatti/ayrimcilik/almanyada-ditib-camisinin-onune-kuran-i-kerim-yakilarak-atildi/1816540>
- Kaya, F. B. (2023). Moscheeübergriffe-das Jahr 2022. [www.ditib-ads.de](http://www.ditib-ads.de)
- Kedikli, U., & Akça, M. (2017). Soğuk savaş sonrası Avrupa'da artan İslamofobi. *TESAM Akademi Dergisi*, 4(1), 57–95.
- Kılıç, Ü., & Acar, N. (2022). Müslüman toplumlarda İslamofobi'nin algılanışı ve medyanın etkisi üzerine bir saha araştırması. *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 6(2), 794–826. <https://doi.org/10.32711/tiad.1148467>
- Koç, Ç. T. (2018). Yeni medyada İslamofobik söylemin üretimi: Facebook örneği. *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi*, 1(2), 211–242.
- Koçer, M., & Yazıcı, F. (2018). İslamofobinin Charlie Hebdo dergisi Twitter hesabında paylaşılan karikatürler örneğinde incelenmesi. *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi*, 1(2), 191–209. <http://dergipark.gov.tr/mediad/issue/41966/487856>
- @LesterPaul58 user's post. (2023). Twitter. Retrieved from <https://twitter.com/LesterPaul58/status/1698814624567599516>



- @marjanpodlogar user's post. (2023). Twitter. Retrieved from <https://twitter.com/marjanpodlogar>
- @marpl39185450 user's post. (2023). Twitter. Retrieved from [https://twitter.com/search?q=%40marpl39185450&src=typed\\_query](https://twitter.com/search?q=%40marpl39185450&src=typed_query)
- McAuliffe, M., & Triandafyllidou, A. (2022). *World Migration Report 2022*. United Nations. <https://publications.iom.int/books/world-migration-report-2022>
- Neuman, W. L. (2014). *Toplumsal Araştırma Yöntemleri*. Yayınodası Yayınları.
- Öztürk, Ş. (2015). Sosyal medyada etik sorunlar. *Journal of Selçuk Communication*, 9(1), 287–311.
- Somuncu, B. (2023). Yalan haber nefret söylemi ve kültürel ırkçılık kıskacında İslam. In H. Aydın, İ. Çağlar, & İ. Uslu (Eds.), *Afşar Medya Mat.*
- Somuncu, B., & Uslu, İ. (2023). İslamofobik içeriklerin Instagram'da üretimi: Karikateist hesabı örneği. In H. Aydın, İ. Çağlar, & İ. Uslu (Eds.), *İ. Uluslararası Medya ve İslamofobi Sempozyumu*. Afşar Medya.
- Tam, M. S. (2021). Sosyal medyada İslamofobik paylaşımlar: Twitter örneği. *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi*, 4(2), 281–299. <https://doi.org/10.47951/mediad.990506>
- Temel, M. (2019). Türkiye'de medya ve İslamofobi araştırmaları. *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi (MEDIAD)*, 2(1), 93–121.
- Temel, M. (2023). Türkiye'de İslamofobik retorik. *Uzam Yayınları*.
- @Tweet\_Marietje user's post. (2023). Twitter. Retrieved from [https://twitter.com/Tweet\\_Marietje/status/1698732030735855778](https://twitter.com/Tweet_Marietje/status/1698732030735855778)
- Wagensveld, E. (2023, August 18). Göç ve İslam karşıtı Pegida lideri Lahey'deki Türk büyükelçiliği önünde Kur'an yırttı. *BBC News*. <https://www.bbc.com/turkce/articles/c72783pdej10>
- @YasMohammedxx user's post. (2023). Twitter. Retrieved from <https://twitter.com/YasMohammedxx>
- Yaylagül, L. (2016). Kitle iletişim kuramları egemen ve eleştirel yaklaşımlar. *Dipnot Yayınları*.
- Yengin, D. (2017). İletişim çalışmalarında araştırma yöntemleri ve uygulamaları. *Der Yayınları*.
- @yesihavereadit user's post. (2023). Twitter. Retrieved from <https://twitter.com/yesihavereadit/status/1698803800167817623>
- Yıldırım, B. (2015). İçerik çözümlemesi yönteminin tarihsel gelişimi uygulama alanları ve aşamaları. In Y. Besim (Ed.), *İletişim Araştırmalarında Yöntemler* (pp. 105–154). Litaretür Yayınevi.

### Notes

- \* The data in the examined accounts was constantly updated and took its final form on 09.10.2023. Data taken via X (Twitter) platform.

## Legitimizing Mediated Islamophobic Actions: Example “X”

Burak SOMUNCU\*

### Genişletilmiş Özet

“İslam ve Fobi” kelimelerinin birleşmesiyle ortaya çıkan İslamofobi “İslam Korkusu” anlamına gelmektedir ve İslam’a duyulan korkuyu nitelendirmektedir. Tarih boyunca Batı, İslam ve Müslümanlar ile sürekli karşı karşıya gelmiştir. Huntington’un da öngördüğü üzere “The West and The Rest” yani Batı ve diğerleri şeklinde bir kutuplaşma mevcuttur. İslamofobi son yıllarda akademik çalışmalarda sıklıkla araştırma konusu olmaya başlasa da İslam karşıtlığı, Müslümanlardan nefret ve kin duyma konusu tarihsel derinliği olan temelinde siyasi, ekonomik, dini, tarihsel birçok faktörü içinde barındıran bir meseledir. Hristiyanların Müslümanları kendileri için bir tehdit unsuru olarak algılamalarıyla beraber başlayan süreç bugün de Batı’nın yeni geliştirmiş oldukları argümanlar-ve politikalar ile İslam karşıtı davranışlarını sürdürmektedirler. Avrupa tarihsel süreçte belirli dönemlerde kendisine düşmanlar yaratma çabası içerisinde olmuştur. Bu düşmanlardan biri de İslam dini olmuştur. İslam ve Müslümanları hedef alan batı bu konuda propaganda yapmak için kitle iletişim araçlarını aktif bir şekilde kullanmıştır. Özellikle 11 Eylül 2001 terör olayından sonra İslam ve Müslümanlara karşı başlayan ön yargı sırasıyla 2003 İstanbul, 2004 Madrid, 2005 Londra ve son olarak 2015’te Paris’te gerçekleşen terör eylemleri ile artmış ve radikal bir hal almıştır (Kedikli & Akça, 2017, s. 59).

Medya toplumlar üzerinde yönlendirici bir güce sahiptir. Medya, her dönem toplumların algı, tutum ve davranışlarını etkileyebilme kabiliyetine sahip olmuştur. Medya kitleleri kendi yeniden inşa ettiğı gerçekliğe inandırma ve bunu meşru kılmak için algı oluşturma konusunda her zaman başarılı olmuştur (ınar, 2021, s. 296). İslamofobi’nin yükselmesinde önemli araçlardan biri de medyadır. İslam karşıtlığının artmasında ve belirli bir düzeye çıkmasında 20. ve 21. yüzyıldan itibaren kitle iletişim araçlarının önemli etkisi olmuştur. Yazılı medya başta olmak üzere görsel işitsel medya, yeni medya olarak adlandırılan sosyal medya İslam dini ve Müslümanların ötekileştirilmesine yönelik ırkçı faaliyetler yürütmektedir (ınar, 2021, s. 290-291). Yeni iletişim teknolojilerinin yaygınlaşması ve toplumda geniş kullanım imkânları bulmasıyla İslamofobik anlatımlar yeni formlara dönüştürülerek yaygınlaşmış ve bu iletişim kanalları üzerinden üretilen içerikler servis edilerek geniş kitlelere ulaştırılmaya başlamıştır. Literatür incelendiğinde İslamofobik eylemlerin ve İslamofobi algısının oluşturulmasında yeni medyanın ne derecede baskın olduğunu gösteren birçok çalışma olduğu görülmektedir.

Avrupa’da son dönemlerde artan İslamofobik olayların ardında yatan önemli sorunlardan biri göçmen sorunudur. Batı Müslümanların Avrupa’ya göç etmesini bir tehdit olarak algılamaktadır. Avrupa’ya göç edenlerin önemli bir kesimi Müslümanlardan olmaktadır. Batı bu sözde tehdit

\* Öğr. Gör., Adana Alparslan Türkeş Bilim ve Teknoloji Üniversitesi, e-mail: bsomuncu@atu.edu.tr, orcid.org/0000-0002-0717-4017, Adana, Türkiye

unsurunu işleyerek kitle iletişim araçları vasıtasıyla halk ayrımcılığa sürüklenmektedir. Avrupa’da oluşan toplumsal, ekonomik sorunlardan büyük ölçüde Müslüman göçmenlerin sorumlu gösterilmesi İslam’ı ve Müslümanları tehdit gören bir kitlenin oluşmasına neden olmaktadır. Avrupa’da yer alan Council of Europe, Avrupa İslamofobi Raporu (EIR), İslamofobi’yle Mücadele Kolektifi (CCIE), Ayrımcılıkla Mücadele Bürosu (ADS) gibi kurum ve kuruluşların hazırlamış oldukları 2022 yılı raporlarında belirtildiği üzere İslam ve Müslümanlara karşı yapılmış çok sayıda sözlü ve fiziki saldırı, dışlama ve İslamofobik tutumların olduğu tespit edilmiştir. Kuşkusuz son yıllarda Avrupa’da İslamofobik eylemlerin en barizi ve en radikal Müslümanların kutsal kitabı olan Kur’an-ı Kerim yakma ve yırtma eylemleri olarak gösterilebilir. Avrupa tarafında düşünce özgürlüğü bağlamında değerlendiren bu eylemler İsveç’te son dönemlerde sıklıkla yaşanmaktadır.

İslam karşıtlığının yaygınlaşmasında 20. ve 21. yüzyıldan itibaren, kitle iletişim araçları etkin bir şekilde rol almıştır. Geleneksel medya araçları ile şiddet ve terör olayları İslam ve Müslümanlarla ilişkilendirilmeye çalışılarak olumsuz bir çerçevede kurgulanmak istenmiştir. Sinema yapımları ile barbar, şehvet düşkün, gerici, şiddet taraftarı Müslüman imajları üretilmiş, yeni medya araçlarının sunmuş olduğu olanaklarla da bu İslamofobik içerikler herkese hitap eden formlara dönüştürülmüştür (Temel, 2023, s. 94). Son 10 yılda yeni iletişim teknolojilerinin yaygınlaşması ve yeni medya kanallarının ortaya çıkması İslamofobik söylemlerin üretilip yaygınlaştırılmasında ve meşrulaştırılmasında önemli bir rol oynamaktadır. Yeni medya ortamları olarak tanımlanan sosyal medya ağları, Facebook, X, YouTube, Instagram vb. platformlar tüm dünyada özellikle de Avrupa’da Müslümanlara ve İslam’a karşı nefret dilinin kolayca geliştirilip yaygınlaştırılabildiği platformlar olarak görülmektedir. Geleneksel medya araçlarını yansırı internetin yaygınlaşması ile yeni medya ortamlarında İslamofobik unsurların artarak yaygınlaşmasıyla İslamofobi konusundaki mücadele bu alanlara taşınmıştır.

Yeni medya aracı olan sosyal medya platformlarının içeriklerinin de bu noktada İslam’a, Müslümanlara ve kutsal değerlerine yaklaşımının tespit edilmesi büyük önem arz etmektedir. Bu çalışma ile 2023 yılında bir sosyal medya platformu olan X üzerinden Avrupa’nın çeşitli ülkelerinde gerçekleşen Kur’an yakma ve yırtma eylemleriyle ilişkili paylaşımlar incelenmiştir. Çalışmaya konu olan içeriklerin hangi kavramlarla ve hangi anlatımlarla çerçevelendiğinin tespiti sosyal medya ve İslamofobi ilişkiseliliği açısından önemli bir çerçeve sunmaktadır. Ayrıca, gündelik hayatı şekillendirme etkisi olan ve insanları bir araya getirerek kamuoyu oluşturma gücü olan yeni medya araçlarının İslamofobik dil oluşturabilecek bir platforma zemin hazırlaması, yeni medya araçlarının İslam karşıtlığını tetikleyici içeriklere karşı kontrolsüz olması, bu meseleyi daha da tartışılır hale getirmektedir.

Araştırma kapsamında incelenen X paylaşımlarında yer alan içerikleri nicel ve nitel verilerle belirlemek, paylaşımlardaki hâkim anlamı ortaya çıkarabilmek amacıyla nitel yönelimli içerik analizi tekniği tercih edilmiştir. Çalışmada öncelikle X platformunda paylaşılan içerikleri incelenmiştir. Ardından Kur’an-ı Kerim yakma/yırtma eylemleri ile ilişkilendirilerek kullanılan kelimeler/kavramlar, anlamlarına göre kategorilendirilmiştir. Kategoriler, araştırma soruları çerçevesinde nitel yönelimli içerik analizi tekniğiyle incelenmiştir. Araştırmanın bulgularına göre sosyal medya platformu olan X üzerinden etik değerler açısından sorunlu içerikler üretilerek dolaşıma sokulduğu, İslam ve Müslümanlara karşı ötekileştirici dil kullanılarak İslamofobik olay ve tutumların meydana gelmesine ve dolaşıma girmesine yol açtığı tesbit edilmiştir. Sosyal medyadaki İslam düşmanı içeriklerin üretilmesinin “İslamofobik olay ve tutumların meydana gelmesine yol açtığı tespit edilmiştir.

Nitel yönelimli içerik analizi tekniğinin kullanıldığı bu çalışmada araştırma sorularından hareketle şu bulgulara ulaşılmıştır:

1. Yeni medya mecrası olan X sosyal medya platformunda yapılan paylaşımlarda İslam ve Müslümanlarla bağlantılı olumsuz anlamlar taşıyan kavramların kullanıldığı tespit edilmiştir.

2. Paylaşımlarda İslam ve Müslümanların şiddet taraftarı yanlısı, hoşgörüsüz ve düşman olduğu anlatımının çerçevesinde tespit edilmiştir.
3. Paylaşımlarda Kur’an-ı Kerim yakma ve yırtma eylemlerinin büyük oranda ifade özgürlüğü çerçevesinde değerlendirildiği ve bunu bu şekilde kabul etmeyen Müslümanlara karşı bir dışlama, suçlama, çarpıtma ve küçümseme anlatımının var olduğu gözlemlenmiştir.

Araştırma kapsamında bir sosyal medya platformu olan X üzerinden Kur’an-ı Kerim yakma/yırtma eylemleri çerçevesinde yapılan paylaşımlarda İslam’a ve Müslümanlara karşı olumsuz ifadelerin sıkça kullanıldığı belirlenmiştir. Günümüzde sosyal medya araçlarının yaygınlığı ve kullanıcı sayısının oldukça fazla olduğu düşünüldüğünde burada üretilen İslamofobik üretimlerin bireyler ve toplum üzerinde yaratacağı etki önemlidir. Yapılan incelemeler sonucunda bir yeni medya aracı olan sosyal medya platformu olan X’de İslam ve Müslüman düşmanlığı varlığını sürdürmektedir. Düşünce ve ifade özgürlüğünün sınırlarının aşıldığı paylaşımlarda Müslümanlar terörist, düşman, saldırgan, hoşgörüsüz, şiddet yanlısı, İslam ise terör yanlısı bir din olarak gösterilmeye çalışılmaktadır. İslam’a karşı olumsuz algıların oluşmasında sosyal medyanın azımsanmayacak bir rolü olduğu bu çalışmada da görülmüştür.

**Araştırmacıların Katkı Oranı Beyanı/ Contribution of Authors**

Araştırma tek bir yazar tarafından yürütülmüştür.

*The research was conducted by a single author.*

\*\*\*\*\*

**Çıkar Çatışması Beyanı / Conflict of Interest**

Çalışma kapsamında herhangi bir kurum veya kişi ile çıkar çatışması bulunmamaktadır.

*There is no conflict of interest with any institution or person within the scope of the study.*

\*\*\*\*\*

**İntihal Politikası Beyanı / Plagiarism Policy**

Bu makale bir benzerlik taramasından geçirilmiştir ve dergi beklentilerini karşılamaktadır.

*This article has undergone a plagiarism check and meets the expectations of the journal.*

\*\*\*\*\*

**Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı / Scientific Research and Publication Ethics Statement**

Bu çalışmada “Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi”

kapsamında uyulması belirtilen kurallara uyulmuştur.

*In this study, the rules stated in the “Higher Education Institutions Scientific Research and Publication Ethics Directive” were followed.*



# MEDIAAD

Medya ve Din Araştırmaları Dergisi | Journal of Media and Religion Studies

ARAŞTIRMA MAKALESİ | RESEARCH ARTICLE

Haziran 2024, 7(1), 47-58

Geliş: 16.05.2024 | Kabul: 07.06.2024 | Yayın: 27.06.2024

DOI: 10.47951/mediad.1485111

## The Importance of Social Media and Religious Perceptions in the Service of Politicians' Communication and Images

Shener BILALLI \*

### Abstract

Technological determinism, a theory examining the role of technology in societal development, is a subject of extensive discourse in the internet era. This theory perceives technology as a pivotal force shaping societal progress. Within this framework, divergent perspectives emerge, ranging from utopian views depicting technology as a vehicle for salvation to dystopian views highlighting its disruptive potential. This duality is particularly evident in discussions regarding social media's influence on political communication. The hybridization of media systems, as proposed by Andrew Chadwick, further blurs the lines between traditional and new media, exemplified by Barack Obama's groundbreaking 2008 presidential campaign, which utilized social media alongside traditional platforms. Social media's and religion perception impact on political communication evokes both optimism and skepticism. While proponents laud its role in fostering citizen engagement and enhancing political participation, critics like Malcolm Gladwell argue that it amplifies expression without tangible impact. Moreover, the influence of social media on political campaigns underscores the evolving landscape of communication strategies, with leaders leveraging platforms like Facebook and Twitter to shape public perception. In navigating this terrain, understanding the complexities of image construction becomes paramount for political actors. The interplay between rhetoric, communication strategies, and public perception shapes the success of political campaigns. However, maintaining control over one's image amidst the fluid dynamics of political discourse remains a formidable challenge. In conclusion, the discourse surrounding technological determinism and social media's impact on political communication underscores the need for nuanced analysis. While social media offers unprecedented opportunities for engagement, its dual nature necessitates vigilance against manipulation and polarization. Ultimately, the compatibility between desired images and genuine personas remains central to effective political communication in the digital age.

**Keywords:** Social Media, Politician, Communication, Religious Perceptions, Political Image, Digital Era, Determination

## Siyasilerin İletişimi ve İmajların Hizmetinde Sosyal Medya ve Dini Algıların Önemi

### Öz

Teknolojik determinizm, teknolojinin toplumsal gelişimdeki rolünü inceleyen bir teoridir ve internet çağında geniş kapsamlı bir tartışma konusudur. Bu teori, teknolojiyi toplumsal ilerlemeyi şekillendiren belirleyici bir güç olarak algılar. Bu çerçevede, kurtarıcı olarak teknolojiyi tasvir eden ütopyacı görüşlerden başlayarak, onun bozucu potansiyelini vurgulayan distopik görüşlere kadar farklı bakış açıları ortaya çıkar. Bu ikilik, sosyal medyanın siyasi iletişim üzerindeki etkileriyle ilgili tartışmalarda özellikle belirgindir. Andrew Chadwick tarafından önerilen medya sistemlerinin hibridleşmesi, geleneksel ve yeni medya arasındaki çizgileri daha da bulanıklaştırır. Bu, Barack Obama'nın çığır açan 2008 başkanlık kampanyası tarafından sergilenen, geleneksel platformların yanı sıra sosyal medyayı da kullanan kampanya ile örneklenmiştir. Sosyal medyanın ve dini algıların siyasi iletişim üzerindeki etkisi, hem iyimserlik hem de şüphecilik uyandırır. Destekçileri, vatandaş

\* Prof. Dr., International Balkan University, e-mail: shenerbilalli@ibu.edu.mk, orcid.org/0000-0003-3567-2299, Skopje, North Macedonia.



katılımını teşvik etme ve siyasi katılımı artırma rolünü överken, Malcolm Gladwell gibi eleştirmenler, somut etki olmadan ifadeyi artırdığını savunur. Dahası, sosyal medyanın siyasi kampanyalara etkisi, liderlerin Facebook ve Twitter gibi platformları kullanarak halkın algısını şekillendirmesiyle, iletişim stratejilerinin evrilen manzarasını vurgular. Bu zeminde gezinirken, politik aktörler için imaj oluşturma ve karmaşıklıklarını anlamak, hayati öneme sahiptir. Retorik, iletişim stratejileri ve kamu algısı arasındaki etkileşim, siyasi kampanyaların başarısını şekillendirir. Ancak, politik tartışmanın akışkan dinamikleri içinde bir kişinin imajını korumak, zorlu bir meydan okuma olarak kalır. Sonuç olarak, teknolojik determinizm ve sosyal medyanın siyasi iletişime etkisi etrafındaki tartışma, nüanslı bir analiz gerekliliğini vurgular. Sosyal medya, katılım için eş benzeri görülmemiş fırsatlar sunsa da, ikili doğası, manipülasyon ve kutuplaşmaya karşı dikkatli olunması gerektiğini gerektirir. Son olarak, istenen imajlar ile gerçek kişilikler arasındaki uyumluluk, dijital çağda etkili siyasi iletişimin merkezinde kalır.

**Anahtar Kelimeler:** Sosyal Medya, Politikacı, İletişim, Dini Algılar, Siyasi İmaj, Dijital Çağ, Belirleme

**ATIF:** Bilalli, S. (2024). The importance of social media and religious perceptions in the service of politicians' communication and images. *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi (MEDIAD)*, 7(1), s. 47-58.

## Introduction

In the era of the internet, technological determinism emerges as a highly debated theory, attributing a pivotal role to technology in shaping societal progress. This deterministic viewpoint is dichotomized into utopian and dystopian perspectives. The utopian stance views technology as a catalyst for salvation, leading humanity towards advancement and rejuvenation, while the dystopian perspective portrays technology as disruptive, alienating, and potentially harmful to human well-being. These contrasting viewpoints also pervade discussions surrounding social media and its impact on political communication. Scholars such as Clay Shirky, Andrew Chadwick, Zizi Papacharissi, and Philip Howard advocate for social media's capacity to create novel avenues for communication and foster closer connections between politicians and the public. They argue that social media platforms have diminished the barriers between them and enhanced freedom of expression. Conversely, scholars like Matthew Hindman, Cass Sunstein, Evgeny Morozov, and Malcolm Gladwell view social media as a sophisticated tool for propagating propaganda and misinformation, characterizing the phenomenon as "echo chambers".

Technological determinism, as a theory, also explores how technological advancements drive social, economic, and political transformations. Researcher Christian Fuchs challenges this notion, arguing that technology's influence on society has been overlooked. However, following pivotal events like the Arab Spring in 2011 and subsequent protests in North America, Greece, and Spain, social media has emerged as a crucial tool for citizen mobilization and information dissemination. Everett M. Rogers' "innovation diffusion theory" holds particular significance in understanding these dynamics. Andrew Chadwick, with his theory of hybrid media systems, sheds light on the distinction between traditional media and new media and proves that these types of media can be used for the same purpose. Chadwick argues that this hybridization reveals how the logic of old and new media intertwine, overlap, network and coevolve in the fields of media and politics (2013, p. 4). We can take the case of Barack Obama's campaign for the 2008 presidential election, as a moment when social media ruled out the logic of traditional media by being the main tool of the Democratic candidate during that campaign. But even the Obama's campaign on social media was intricately linked to other activities, such as elections rallies, and aimed to reach as much media coverage as possible, on television or in the newspaper. The logic of the old and new media sometimes flows independently, but increased flows together (Chadwick, 2013, p. 290).

There is also hybridization of the media in case of various social movements and here we can take an example from the case of the toxic waste that would be dumped in Côte d'Ivoire. The British 38 Degrees Movement used Twitter (in that time the company's name was Twitter), human resources and other media mobilize the public about the case, and this is a great illustration of how

political activists are increasingly hybridizing logic of traditional media and new media, in their efforts to shape news and policy agendas (Chadwick, 2013, p. 290).

When it has come to the hybrid media system in the UK, Chadwick focuses on two key moments, according to him, during the 2010 elections campaign, the first televised debate of candidates for Prime Minister and the bully gate scandal. During the election campaign, on 15.04.2010, the first televised debate between candidates for Prime Minister of the UK, Gordon Brown, David Cameron, and Nick Clegg, was held in Manchester. The debate was broadcast on ITV; however, Chadwick describes how, in addition to television broadcasting, several types of media found ways to work together, newspapers used their online versions online, different journalist used their twitter profiles. Was a kind of “cross media creation”, as Nick Canary puts it (2002, p. 286). Because certain opinions and beliefs were formed using different media. The second case is the “bully gate” scandal of British Prime Minister Gordon Brown, who was accused of killing of member of his staff. Brown categorically denied this in an exclusive interview for the TV Chanel “Chanel 4” although he had announced the broadcast of the interview in the evening, but on the other hand the publisher “it on” the Internet three hours earlier. Therefore, the first public denial of allegations of harassment or intimidation by the Prime Minister was published on the Internet by a television channel. This combination of traditional media with new media reflects the hybridity of media in the UK, but we go in the context of some other Balkans states, we see how televisions constantly use the internet to broadcast content live and online on.

Social media can be categorized into two primary factions. On one side, there are scholars who hold an optimistic perspective regarding the role and significance of social media in contemporary societies. Conversely, there are scholars who harbor skepticism towards the notion that social media has contributed positively to societal progress, with some expressing outright criticism. They argue that social media has only expanded the array of tools readily utilized by political and economic elites for their own agendas. Clary Shirky views social media as an extension of freedom of expression, believing that it enhances the availability of freedom globally. He contends that the internet and social media play pivotal roles in facilitating public discourse on various issues, enabling individuals to voice their opinions both privately and publicly and engage in debates encompassing conflicting viewpoints. Shirky asserts that social media has catalyzed significant transformations in societies by creating additional avenues for public discourse, fostering cooperation, dissemination, and interaction skills among individuals (Shirky, 2011, pp. 28-41).

Similarly, American professor Zizi Papacharisi espouses a positive stance on social media, asserting that contemporary society is now more actively engaged in political activities with greater autonomy, flexibility, and expressive potential. Papacharisi argues that social media has bridged the divide between the private and public political spheres, transforming the private sphere into a realm of connection rather than isolation. She contends that social media serves as a conduit for linking personal experiences with political discourse and connecting individuals with politics and society at large (Papacharissi, 2015, pp. 12-23).

Two researchers from Oxford University, Corinna di Gennaro and William Dutton, claim that the proliferation of online communication channels has led citizens to have more alternatives to political engagement (2006). Homero Gil de Zuniga, Professor at the University of Vienna, agrees with the goals given by the Corina. In a join study, Gil de Zuniga, Valenzuela and Weeks, say that social media has created opportunities for greater citizen engagement in political and public discussions (2016). Gil de Zuniga says that engaging people to get information on social media, even though their interactivity, creates a pattern of persuasion “that suggests that people are more open to persuasions in three cases:

Case 01: When they consume political news through social media;

Case 02: When they exposed to political dissent in online and offline discussions;

Case 03: When political arguments are presented in a reasoned and civil manner (Zuniga, Barnidge & Diehl, 2018, p. 310).

Stephen Stiglitz and Linh Dang-Juan emphasize the importance of social media as a communication channel and state that citizens can be more active in policymaking if social media is used for interaction between citizens and politicians. Stieglitz and Dang Xuan emphasized that political parties are increasingly attaching importance to the analysis of topics being discussed on social media, as knowing the main subjects can also build up a proper political strategy (Stefan, and Xuan, 2013, pp. 89-96).

In today's media age, where everyone is also the creator of media content, it is especially important to develop critical judgment ability toward media in general and media content in particular. Everyone's ability to publish increases the need for better reading and comprehension skills of media content, because already everyone is exposed to material that does not pass through any professional literature. To this end, along with the possibility of rain, expression, social media has also brought the possibility of online manipulation. This does not mean that these social media do not strengthen democracy, as propaganda and manipulation have been conducted in traditional media, newspapers, radio, and television. Social media leaders must be constantly held accountable, who are already looking to conduct public discussions online, through algorithms, without displaying national, racial or gender hatred.

Discussions about the impact of social media on political communication are ongoing, but not always positive. In recent years, the concept of "sharp power" has begun to be used, something that is neither soft nor hard power. It has to do with one state trying to manipulate online content, including social media, to influence the domestic policy of another state. The concept was first used in a foreign affairs article (Walker & Ludwig, 2017). In 2017 and, since then, its use is growing. For the other two negative influences, bubble and echo chamber, voters are more aware of them day by day. Bubble filter means displaying content to the user in accordance with the information's collected about him/ her, which means that the user does not see content that contradict his/her views, or when it does not correspond to his/ her interest and, therefore, the media social does it through algorithms (Pariser, 2011). Echo Chamber meaning closing people down to certain points of view, because the same attitudes are constantly repeated to them, consequently "citizens do not see or hear a wide range of topics or ideas, which limits their ability to reach a base of common positions on political issues or even other issues (Barbera, 2020, p. 38). The Echo Chamber is considered one of the reasons for the development of extremist views. Dan Schill and Jhon Allen Hendricks, argue that it is precisely these negative functions of the social media that Donald Trump has exploited in the US presidential campaign. They claim that Trump has campaigned on social media using the "Ter-letter bubble" to make the split between the two camps. Hendricks and Schill consider that Trump's strategy was one of the reasons in his network again Clinton (2017).

Malcolm Gladwell, who is one of the most vocal skeptics about the effect of social media on democratizing society, says that social media "will make it easier for activists to express themselves and more difficult to that expression have any impact (2010, p. 49). The researchers concluded that there is a fair relationship between social media and political impact. Their research suggested that increasing people's engagement on Facebook for political activities results in increase its political participation in the other countries, outside the world of the Internet (Vitak et al., 2011, p. 112). Dutch professor Jan Van Dijk in his book *The Network Society*, it is said that every new discovery in the field of media and communication has been tried to portray it as a tool supporting democracy. He says that this is not the first time that such a sight is being seen with the advent of social media.

Van Dijk mentions distribution, Telegraph, telephone, radio, television etc. An says that all of them are seen as media with the democratically potential. Van Dijk calls the group of optimistic scholars who have forgotten three elements, users, current usage, and the social and political context in which social media is used, in advocating the Internet as another tool in favour of democracy (2016). Another essential element is the issue of ownership. Apart from the opportunities offered by social media and its role as an online public domain for the public, social media, like another media, is owned by an individual or company. Therefore, it is always important to consider who owns social media. In the case of Facebook, the largest number of shares are held by one person, Mark Zuckerberg, while on Thread, the major of shares are held by the three founders, Jack Dorsey, Even Clark Williams and Peter H. Owned by phantom. If Chomsky and Kelner refer to the ownership of traditional media, seeing that at times it affects the content they send through them, social media is no exception. The social and political power that Facebook and Twitter have in this digital age makes them even more attractive to the political and economic elite. Therefore, the use of those social media for political communication is either increasing and these social media are always the main competitors of television in many countries, not to mention that in some countries, they are the main source of information for citizens. Has become “thanks to social media citizens are no longer passive consumers of political party propaganda government spin or traditional media news but in the fact they citizens are able to access resources share perspectives on their choices. Spanish sociologist Manuel Castells says that in a network it's society, the main power is communication control. While he adds that in that society a new form of social communication has been created and, this new form he conceives yes mass self-communication. And, always according to Castells, “it is a mass communication because it reached a potentially global audience through net folks and the Internet, it is also self-production in content, self-orientation in broadcasting and self-selection in acceptance, by many people who communicate with many people (2009, p. 53).

So, social media is another tool for the public sector, but the public should always keep in mind the fact that, even in these media, the interests of the owners make conflict with the interest of the public and as a result, social media may to put in service. To not be another voice for minority and public opinion. In this case, social media would fail to become a public domain because it will not meet one of the basic criteria outlining by Douglas Kellner when referring to those media. Kelner says that social media should serve the interests of the people, not the elite, promote diversity and democratic debate, and play an informative, non-manipulative role for the people (2000, p. 280). Michael Daly Carpino post spoke about how social media is changing the entire media landscape in the context of election campaigns (Carpino, 2018, p. 19). He says that “the past regime has led to a collapse of perceived and implemented differences between news and entertainment, mass and interpersonal communication, information producers and consumers as well as facts, opinions, and beliefs. On the other hand, it has created a political landscape, which is also multi axis low of professional journalists and their control over the public agenda has been given to many actors, many different and sometime even earlier invisible secondary or less powerful and Hyper-real. The spread of information's and communication technology has created a new window for Internet communication. Social media can be used as a tool for organisation and mobilisation and as a space for dialogue and debate, as a socialist Anthony Giddens says: “thanks to the Internet it is now easier for like-minded people to connect with each other, even if they have never met face to face” (2009, p. 824) use of social media date back to the late 19 and early 20 centuries, when websites like Blogger.com and MySpace.com where created an, ask journalism professor Stephen Russ Mohl puts it “on the Internet today anyone can present for the world an at low cost himself and the way he sees the world (2011, p. 30). There are different definitions of what social media is. Lon Safeco and David Braque define social media as activities, practices, and behaviours between communities of people that use chat media to exchange information, knowledge, and opinions online. Chat media are web-based applications that make it easy to create and stream content in the form of words, photos, videos, and audios. Lon Safeco and Break, Brian



Solis, in his definition of social media, emphasized interactivity given the online tools that people use to share content, profiles, opinions, knowledge, experiences, perspectives, as well as the media itself, thus easing online interactions and interactions between groups of people (2022).

### The Typology of Images

The category “Image” is not a modern invention and has its own scientific background and way of formation. Unlike the concept that has been formed recently, the image, as a phenomenon of social life, has existed at all stages of the development of human society. Indirect confirmation of the fact that the concern for a proper image was characteristic of a person in different periods can be preserved the nicknames of historical persons: Richard Zimra Luan, Yaroslav the Wise, Ivan the Terrible, Phillip IV the Beautiful. Ancient states, having a complex social structure, left in their cultural heritage not only magnificent works of art and literary monuments, but also specially created images, carefully thought out by rulers. The social definition of the image is the most important feature of the culture of Ancient Egypt. The portrait of the sovereign was based on a consciously elevated image, without everything accidental and insignificant, with clearly selected and carefully crafted features. In Pharaoh’s ceremonial attire, every detail, symbol, colour works to create the idea of divine power. Here everything is thought out down to the smallest detail.

In the late 20th century and early 21st century, Ukrainian and other specialist in Imaging look to define the essence of the image as a socio-political phenomenon. However, it should be noted that there is no complete unity here. Thus, V. Korolko considers the image as “artificial imitation or artificial elevation of the external form of an object and, in particular, of a person” (Korolko, 2000, p. 294). Some scholars believe that political image is a package of ideas, package of feelings, and set of the beliefs that an individual or a group of individuals has about different political phenomena or goods. As a rule, the concept of image refers to a specific person, but can be extended to a group of people, an organization, a product. It is formed both on the basics of a person’s real behaviour and under the influence of evaluations of others. So, in the practice political science, an image is, first, a genderized image that arises in citizens about political entities. Another think is that now image creators have intentionally formed it. An image is an image of an ideal and real political figure that is formed in the mind of the public. An important part of imagery is devoted to the functions of this phenomenon. Thus, G. Pochepkof singled out three imaging functions, and they are like: Identification (an image stereotype, so you can at once link it to a specific person, because it defines already proven ways of identification. The object becomes secure, easily distinguishable); Idealization (the image tries to pass the desired thought, that is, the leader seeks to adapt to the expectations of the electorate); Opposition, as it is built systematically, based on existing images (each feature becomes brighter compared to the opposite) (Pochepkov, 2000, p. 47-48). Value and Technology. If we go deeply to the problem issue, we are faced with the value facts like in the following: Personality lifter: Thanks to the creation of an attractive atmosphere around the personality, he becomes in social demand, unrestrained in displaying these best qualities. I Comfort in Interpersonal relations: The essence of this function is that the charm of people objectively instils sympathy and goodwill in their communication, and therefore a moral measure of tolerance and fact. Psychotherapeutic: Its essence is that a person, thanks to the awareness of his individual uniqueness and increased sociability, gains a stable positive mood and self-confidence. Thus, the value functions of the image testify to its indisputable importance in building a healthy spiritual organization of the personality accessible to other people, is manifested the inner world of a certain person. This is the role of image value functions is so great. I would like to emphasize that the main function of building the image of political leader is to manipulate the minds of citizens. If this function has worked successfully, then the political leader has a real chance to increase the percentage of his electorate and thanks to this appear victorious in the elections. Also, when studying and building an image, it is important to know the main components of this phenomenon, because it is impossible to create something truly functional and successful without knowing the internal content of the topic. Ukrainian scientist P. Frolov finds the following components in the



structures of a leader's image: the personality traits of a politician, the type of his political orientation, this place in power institutions or informal formations (president, parliamentarian, idol of the crowd.) Italian scholar D. Garcia argues that the personal qualities of a political leader play a crucial role for voters, as they provide an attractive label that suggest who will be the type of leader and candidate: perseverance, trust, credibility, leadership appeal, as well as appearance (Garzia, 2011, pp. 697-698).

### **Social Media Tools at the Service of Image of World Leaders**

Two researchers of the Massachusetts Institutes of Technology, Joseph C. R. Licklider and Robert W. Taylor in 1968, conclude that after a few years, people will be able to communicate more effectively through a device than face-to-face. Known as the father of the Internet, Licklider and his colleague Taylor had this vision confirmed decades later, when he was able to communicate interactivity, introduced by Lickliter and Taylor more than five decades ago. Is now truly relevant, especially given the interactions on social media where an entire community interacts using the Internet. Facebook is the most widespread social media and with the most users in the world. Facebook was created 2004 and it was opened to public by 2006 and was first used for political purposes that year along with "Election Puls" which has papers of candidates for federal or state elections (Nucci, 1999, pp. 221-222). Ralf Caers et al. says that the rise of Facebook has been one of most important social trends of the last decade (2013, p. 983). This social media has become especially important in the political world as well, becoming an especially important means of communication, especially after the 2008 presidential elections in the United States of America. The US has consistently been at the forefront of change in its political communications, starting with Roosevelt, who had given radio biggest role in the election campaign, Kennedy - television, Obama – social media. In addition to his website, Obama used fifteen social media pages to run his campaign (Effing, Hillegersberg & Huibers, 2011, p. 26). Obama's election campaign is considered one of the most active in the Internet world and, if television was decisive in Kennedy's victory in 1960, in Obama's race against Republican Senator Jhon McCain, the candidate used the Internet for the Democratic Party. The winner of those presidential elections was Barack Obama. Over the years, the Internet has gained even more ground in electoral contest in the United States and beyond. In the 2016 presidential elections, social media in particular, Twitter played a key role. Twitter was the main media in the campaign of Republican nominee, Donald Trump, who managed to win the presidential election against Hillary Clinton, despite not having the support of traditional mainstream media in the US. In their book *Political Campaign Communication: Principles and Practises*, Robert Denton, Judith Trent, and Robert Freudenberg shows how Clinton spend about 75% of money on Tv spots, while Trump invested early in new media, 85 million dollars, spend in July to 130, 000 dollars spend by its rival (2020, p. 338).

### **Religious Perceptions and Evaluation of Political Image**

The interaction between politics and religion has been an old phenomenon, also has long been a subject of scholarly inquiry and societal debate. In societies that uphold democratic values and prioritize the freedom to practice religion and express oneself, it is essential to grasp how religious perspectives affect the assessment of political figures. Understanding this connection is pivotal in deciphering the fluctuations of public opinion and electoral results. This article looks to delve into this complex interplay, elucidating the diverse ways in which religious convictions and affiliations mold people's judgments of politicians and governmental measures. People might assess political leaders and policies in line with their religious convictions to alleviate cognitive dissonance. Moral standards derived from religion often offer a lens for evaluating political choices, affecting views on the ethicality and trustworthiness of political figures. Deep affiliation with religious communities may prompt individuals to judge politicians according to their perceived adherence to religious principles, nurturing a collective sense of belonging. Socialization: Religious

organizations function as agents of socialization, molding individuals' political outlooks and predispositions through religious instruction and communal standards.

The image is also considered a phenomenon of our social lives. Because the "image" is not an invention of humanity, one neither modern invention. The image has its own scientific and historical background. Ancient states, having a complex social structure, left in their cultural heritage not only magnificent works of art and literary monuments, but also specially created images, carefully thought out by the rulers. Based on the ancient Egypt, social definitions of the image were the most important phenomenon. In Egypt, the portrait of ruler or sovereign was based on a consciously elevated image, without everything accidental and insignificant, with clearly selected and carefully crafted features. In Pharaoh's ceremonial attire, every detail, symbol, color works to create the idea of divine power. All who look at Pharaoh should not doubt that before him is living God, the son of Osiris. Another example for the religious feelings and evaluation of political image is in ancient China. In ancient China, one can also very clearly see a great deal of attention to the image of the ruler. Based on the ancient Chinese view of political (sovereign) leader characteristics, the political leader had to personify qualities such as justice, wisdom, morality, nobility. So, the image of the emperor before the people can be called the "son of heaven", who appears as a saint before the people. On the other hand, the most famous philosophers of antiquity Socrates, Plato, Aristotle created the theory of harmonious development of the individual, raised the question of what education makes the perfect person. These problems are considered in relation to such basic philosophical categories as man, society, soul, and body, beauty, and harmony. The Middle Ages created fine symbolic art, symbolic poetry, a complex and delicate religious cult, and secular side of everyday life. In the Renaissance era laid out the ideal of harmoniously developed person. Attitude towards man as a core value was expressed in the fact that human dignity was brought to the fore in a set of moral values. Italian scholar D. Garcia argues that the personal qualities of a political leader play a crucial role for the electorate (2011, pp. 697-698). They are focusing on the typology of the political leader based on their perseverance, trust, honesty, integrity, credibility mainly with in the religious and moral values image. The American sociologist K. E. Boulding, in his book *Image: Knowledge in Life and Society*, proposes a concept according to which an image is a certain stereotype of behaviour that influences the actions of an individual, a group of individuals or a nation. According to him, the concept of image is opposite in its meaning to the concept of knowledge. "Knowledge is based on truth; image is based on faith" (1956, p. 75).

Differences between Secularism and Religious Conservatism: Divergent views on the division between religion and government affect how people see political leaders in terms of their commitment to secular ideals or religious customs. Comparative studies across countries reveal differences in how religious views affect the assessment of political figures, influenced by historical, cultural, and institutional contexts. Recognizing the significance of religious feelings in shaping public opinion carries important implications for political communication, campaign strategies, and governance. Politicians and policymakers need to manage the varied religious landscape with sensitivity and insight, acknowledging the role of religious values in shaping public sentiment. Further investigation should delve into the complexities of religious diversity, polarization, and political involvement, deepening our understanding of the changing interplay between religion and politics in modern societies.

The tactical approaches employed by politicians in their communication strategies directly influence the construction and portrayal of their political persona: Every political party crafts its strategies for communication during election seasons. Strategic political communication entails purposefully organizing information and messages to fulfil the political goals it has set for itself. According to American scholar Anthony Downs, the foremost aim of political parties is to "maximize political backing" (1985, p. 57). Certainly, enhancing political backing during elections equates to garnering more votes, after leading to increased opportunities for a political party to

reach its aim—seizing power. It's inconceivable to imagine a scenario where parties don't view elections as pivotal in their endeavors, a sentiment underscored by Sartori, who defines political parties based on their ability to field candidates in elections. Nevertheless, Norwegian political analyst Karee Strom goes a step further by categorizing parties into three types based on their primary aims: those seeking votes, seeking political dominance, and seeking policy influence. Parties focused on gaining votes aim to maximize their electoral support, while those focused on power strive to enhance their control over political offices rather than solely boosting their vote share. In the third category, Strom places parties whose principal aim is to maximize their impact on public policy. Political marketing theorists introduce another classification of political parties: product-oriented, sales-oriented, and market-oriented. Political marketing expert Jenifer Lees-Marchmont explains that a product-oriented party advocates for what it believes in if voters will recognize the righteousness of its ideas and so support it (2011, p. 696). The French Professor, Philippe J. Marek, in planning the strategy for the election campaign, considers the creation of a context and field analyses as a basic step, and then moves on to defining the aims, purpose and type of the campaign, for the construction of the image, or for elections. In this strategy building, Marek goes to the implementation of the campaign and, there then come the throw of the tools used by the party or politician, media, and other forms of communication with citizens, rallies, posters, etc. Undoubtedly, the media play a key role during the election campaign because it is the main source of information for citizens.

In addition to using media channels, political communication strategies encompass direct engagement with citizens, targeted outreach to specific groups, telephone conversations, direct messaging, and even interaction with influential circles, including journalists. Election campaigns are highly dynamic, characterized by ever-evolving political landscapes. This dynamism stands for another crucial aspect of political communication strategy. Alongside strategic planning for the campaign, parties must remain vigilant about ongoing developments, activities of rival parties, and media coverage. Marek outlines two significant steps in implementation, with one of them addressing the potential changes that may arise during the campaign's progression. While parties often expect the trajectory of the campaign, it's not uncommon for unexpected shifts to occur, needing swift adaptation.

In the 2008 U.S. presidential election, Republican nominee John McCain's choice of Alaska Governor Sarah Palin as his running mate was aimed at bolstering his chances against Barack Obama. However, Palin's performance, particularly in interviews with journalists, proved detrimental to McCain's campaign, deviating from expectations. American professor Stephen Medvic (2014) finds four functions performed by election campaigns: easing voter decision-making, fostering political engagement through debate and discussion, providing a platform for outsider voices, and ultimately contributing to the democratic process. These functions are considered vital for a country's democracy, signifying the maturity of its electoral processes. Regarding the first function, Gelman and King argue that voters' ultimate decisions are shaped by the knowledge and information bought during campaigns. They suggest that voters often lack sufficient information to make informed choices and rely on campaigns to inform and possibly reshape their beliefs.

Given the significance and potential impact of election campaigns, political parties invest resources in enhancing their communication strategies, striving to secure greater visibility across both traditional and new media platforms. The strategic aim for political entities is to project a positive and enduring image to a wider audience, ultimately aiming to increase voter turnout and support.

### **Conclusion**

Leaders use communication rhetoric and their image to gain support. From what we analysed above world leaders who know how to use their image have won. The combability of the lexeme image in the text of public discourse shows that it considers all the constitutive features of the

image. Thanks to the image created by the voice and the silent one, a political elect also shows that he is a flesh and bone being with a personal life, an influence where viewers can find materials to find him. The creation of the image by the voters must be qualitative and well based on the material not only superficial that is offered to them. What image politicians want to project during a televised debate, during a manifestation, during a photo session? Can politician control all this? It is extremely difficult for them to manage to keep the desired image throughout the debates. Numerous analyses, which are the source of society, especially of the image created by the photographs can be ruthless for the image of a politician. On the one hand it happens that the ego of the political individual to be exposed is wide-mouthed and on the other hand this exposure in turn is uncontrollable on the ground and can be interpreted in a thousand and one words. The image of a political person is mainly expressed in two stages: when the politician exercises full control over his interventions and during periods of exchanges with his opponents. Debates allow politicians to present themselves to voters with their political options and set up their own image. The cautions but positive visual performance of the politician confirms that the strategists have captured a reality that the people want regardless of the circumstances. A second explanation refers to the notion of compatibility, the closeness between the desired concept of the image and the current personality of the politician. All the analyses of the comments from the public suggest that the image of a politician cannot be artificially formed. The public image of the politician, his visual representation, must be known and for this at any time he cannot exercise any control. If there are a few gaps between the desired image and the projected image of politicians we must understand that the concept of his first figure is well related to his personality, his featured.

## References

- Barbera, P. (2020). *Social media, echo chambers, and political polarization*. Cambridge University Press.
- Boulding, K. E. (1956). *The image: Knowledge in life and society*. University of Michigan Press.
- Caers, R., De Feyter, T., De Couck, M., Stough, T., Vigna, C., & Du Bois, C. (2013). Facebook: A literature review. *New Media and Society*, 15(6), 982-1002. <https://doi.org/10.1177/1461444812465137>
- Canary, N. (2002). Playing for the celebrity: Big brother as ritual event. *Television and New Media*, 3(3), 283-293. <https://doi.org/10.1177/152747640200300303>
- Carpino, M. D. (2018). Alternative facts: Donald Trump and the emergence of a new media regime. *Information, Communication & Society*, 20(11), 1639-1656. <https://doi.org/10.1080/1369118X.2018.1460150>
- Castells, M. (2009). *Communication power*. Oxford University Press.
- Chadwick, A. (2013). *The hybrid media system: Politics and power*. Oxford University Press.
- Clary, S. (2011). The political power of social media: Technology, the public sphere, and political change. *Foreign Affairs*, 90(1). Retrieved from <https://www.foreignaffairs.com/articles/2011-01-01/political-power-social-media>
- Denton, R., Trent, J., & Friedenberg, R. V. (2020). *Political campaign communication: Principles and practices*. Rowman & Littlefield Publishers.
- Downs, A. (1985). *An economic theory of democracy*. Addison-Wesley.
- Effing, R., Hillegersberg, J. V., & Huibers, T. (2011). Social media and political participation: Are Facebook, Twitter, and YouTube democratizing our political systems? Springer.



- Garcia, D. (2011). The perceptualizing of politics in Western democracies: Causes and consequences on leader-follower relationships. *The Leadership Quarterly*, 22(4), 697-709. <https://doi.org/10.1016/j.leaqua.2011.05.010>
- Gennaro, C. D., & Dutton, W. (2006). The internet and the public: Online and offline political participation in the United Kingdom. *Parliamentary Affairs*, 59(2), 299-313. <https://doi.org/10.1093/pa/gsl007>
- Giddens, A. (2009). *Sociology*. Polity Press.
- Gladwell, M. (2010). Small change: Why the revolution will not be tweeted. *The New Yorker*, 86(4), 42-49. Retrieved from <https://www.newyorker.com/magazine/2010/10/04/small-change-malcolm-gladwell>
- Kellner, D. (2000). Habermas, the public sphere, and democracy: A critical intervention. *UCLA School of Education & Information Studies*, 1-26.
- Korolko, V. G. (2000). *Basics of public relations*. 294.
- Lees-Marchment, J. (2011). The marriage of politics and marketing. *Political Studies*, 49(4), 692-713. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9248.2011.00874.x>
- Medvic, S. K. (Ed.). (2014). *Campaigns and elections: Players and processes*. Routledge.
- Nucci, D. D. (1999). Fragmented future. *Print*, 53(4), 32.
- Papacharissi, Z. (2015). *Affective publics: Sentiment, technology, and politics*. Oxford University Press.
- Pariser, E. (2011). *The filter bubble: What the internet is hiding from you?* The Penguin Press.
- Pochepkov, G. (2000). *20th century communication technologies*. Kyiv.
- Schill, D., & Hendricks, J. A. (2017). *The presidency and social media: Discourse, disruption, and digital democracy in the 2016 presidential elections*. Routledge.
- Solis, B. (2022). *Defining social media*. Retrieved from <https://briansolis.com/contact/>
- Stieglitz, S., & Xuan, L. D. (2013). Social media analytics – an interdisciplinary approach and its implications for information systems. *Business & Information Systems Engineering*, 6(2), 89-96. <https://doi.org/10.1007/s12599-013-0264-5>
- Stömbäck, J., & Kioussis, S. (2014). Strategic political communication in election campaigns. *Mouton de Gruyter*.
- Van Dijk, J. (2016). *The network society*. Sage.
- Vitak, J., Zube, P., Smock, A., Carr, C. T., Ellison, N., & Lampe, C. (2011). It's complicated: Facebook users' political participation in the 2008 election. *Cyberpsychology, Behavior, and Social Networking*, 14(3), 107-114. <https://doi.org/10.1089/cyber.2009.0411>
- Walker, C., & Ludwig, J. (2017). The meaning of sharp power: How authoritarian states project influence. *Foreign Affairs*. Retrieved from <https://www.foreignaffairs.com/articles/2017-11-16/meaning-sharp-power>
- Zuniga, H. G. D., Barnidge, M., & Diehl, T. (2018). Political persuasion on social media: A moderated model of political discussion, disagreement, and civil reasoning. *The Information Society*, 34(5), 302-315. <https://doi.org/10.1080/01972243.2018.1488306>
- Zuniga, H. G. D., Valenzuela, S., & Brian, E. W. (2016). Motivations for political discussion: Antecedents and consequences on civic engagement. *Human Communication Research*, 42(4).



**Araştırmacıların Katkı Oranı Beyanı/ Contribution of Authors**

Araştırma tek bir yazar tarafından yrtlmştr.

*The research was conducted by a single author.*

\*\*\*\*\*

**ıkar atışması Beyanı / Conflict of Interest**

alışma kapsamında herhangi bir kurum veya kişi ile ıkar çatışması bulunmamaktadır.

*There is no conflict of interest with any institution or person within the scope of the study.*

\*\*\*\*\*

**İntihal Politikası Beyanı / Plagiarism Policy**

Bu makale bir benzerlik taramasından geçirilmiştir ve dergi beklentilerini karşılamaktadır.

*This article has undergone a plagiarism check and meets the expectations of the journal.*

\*\*\*\*\*

**Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı / Scientific Research and Publication Ethics Statement**

Bu alışmada "Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi"  
kapsamında uyulması belirtilen kurallara uyulmuştur.

*In this study, the rules stated in the "Higher Education Institutions Scientific Research and  
Publication Ethics Directive" were followed.*



# MEDİAD

Medya ve Din Araştırmaları Dergisi | Journal of Media and Religion Studies

ARAŞTIRMA MAKALESİ | RESEARCH ARTICLE

Haziran 2024, 7(1), 59-72

Geliş: 31.05.2024 | Kabul: 26.06.2024 | Yayın: 27.06.2024

DOI: 10.47951/mediad.1493352

## The Role of News in Alevi Television Channels: Approaches to Addressing Both General and Alevi Audiences

Nazlı ÖZKAN\*

### Abstract

This article examines the function of news media on Alevi television channels. The increased visibility of faith-based identity movements in the public sphere during the 1990s led to the study of these communities in media research. This study contributes to these discussions by focusing on news media, an area not yet extensively examined concerning faith communities. The research is based on an 18-month field study involving participant observation and in-depth interviews, focusing on the news production processes of Cem TV, Yol TV, and TV 10, during 2014 and 2015. The study argues that news media serves a dual function for faith communities like the Alevis, enabling them to address both a general audience and their own community simultaneously. Alevi broadcasters create news bulletins that appeal to a general audience while also including news relevant to Alevis. They achieve this in two ways. The first is by utilizing television technology to include an “Alevi news” segment at the beginning of the news, covering developments particularly relevant to Alevis. The second way is by maintaining a more “neutral” language in the news bulletins while expressing opinions on developments concerning Alevis in news and discussion programs.

**Keywords:** Television, News Media, Alevis, Audience

## Alevi Televizyon Kanallarında Haberin İşlevi: “Genel” ve Alevi İzleyiciye Hitap Biçimleri

### Öz

Bu makale, Alevi televizyon kanallarında haber medyasının ne gibi bir işlevsellik kazandığını incelemektedir. 1990’larda artan inanç temelli kimlik hareketlerinin kamu alanında görünürlük kazanması, medya çalışmalarında bu toplulukların incelenmesine yol açmıştır. Bu çalışma, inanç toplulukları açısından henüz yeterince incelenmemiş bir alan olan haber medyasına odaklanarak bu tartışmalara katkıda bulunmaktadır. Araştırma, 2014-2015 yılları arasında yayın yapan Cem TV, Yol TV ve TV 10 kanallarının haber üretim süreçlerine odaklanan, 18 ay süren ve katılımcı gözlem ile derinlemesine mülakatlar içeren bir saha araştırmasına dayanmaktadır. Çalışma, haber medyasının Aleviler gibi inanç topluluklarının hem genel izleyiciye hem de kendi kitlesine aynı anda hitap etmesini sağlayan bir işlevselliği olduğunu savunur. Alevi yayıncılar haber bültenlerini hem Alevi olmayan genel bir kitleye hitap edecek hem de Alevileri içerecek bir haber diliyle oluşturmaktadır. Haberciler bunu, iki şekilde başarır. Televizyon teknolojisinin imkanlarını kullanarak haberin başına Alevileri özellikle ilgilendiren gelişmeleri kapsayan bir “Alevi haberleri” segmenti yerleştirmek bu yollardan ilkidir. İkincisi ise haber bülteninin dilini daha “tarafsız” olacak şekilde oluştururken, Alevileri ilgilendiren gelişmelerle ilgili görüş belirten yorumları haber ve tartışma programlarında dile getirmektir.

**Anahtar Kelimeler:** Televizyon, Haber Medyası, Aleviler, İzleyici

**ATIF:** Özkan, N. (2024). The role of news in Alevi television channels: Approaches to addressing both general and Alevi audiences. *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi (MEDİAD)*, 7(1), s. 59-72.

\* Asst. Prof., Koç University, e-mail: nazliozkan@ku.edu.tr, orcid.org/0000-0001-7085-5934, İstanbul, Türkiye

## Introduction

Secularism, as one of the essential building blocks of the modern state, predicted that the significance of religion in the public sphere would gradually diminish. However, the faith-based identity movements that gained visibility in the 1990s proved this prediction wrong. This led to the examination of the public visibility of faith communities from various perspectives in the fields of social sciences and communication studies. In both Turkey and other Muslim-majority contexts, scholars have explored how religious rituals, traditions, politics, and identities have been reformulated in the context of post-1990 public visibility and revival trends (Deeb, 2006; Hirschkind, 2009; Mahmood, 2012; Öncü, 2006; White, 2005). Media has played a significant role in these analyses, especially since it is one of the most fundamental tools of visibility today. Studies on religious and Islamic media have demonstrated how religious communities skillfully use television by examining TV series (Rajagopal, 2005), televangelist programs (Larkin, 2008) and faith-based entertainment programs (Moll, 2010). These studies have shown how communities develop their faith practices through media in a world where being openly religious is “particularly challenging.” (Moll, 2010).

My study contributes to these discussions by focusing on news media, an area that has not been sufficiently examined concerning faith communities. In addition to faith-based programs such as TV series and televangelist shows, faith groups use news programs to bring the experiences of their community members into the public eye. One of the most prominent examples of this is the news bulletins and programs of Alevi television channels in Turkey. Since the early 2000s, Alevi television channels in Turkey have managed to survive despite numerous economic challenges. These channels, with limited resources and personnel, have paid special attention to news production. In addition to broadcasting news bulletins three times a day, news and discussion programs form a significant part of their programming. In this article, I will examine the function of news media for faith communities by focusing on three Alevi television channels—Cem TV, Yol TV, and TV 10— during 2014-2015.

Television, as a medium found in every home and often left on in the background even when not actively watched, has the capability to reach large audiences. A television channel aimed at a specific faith community, such as the Alevis, seeks to leverage this ability to reach a broad audience. The managers of the three Alevi channels I studied emphasized this goal. In fact, Yol TV collaborated with BirGün newspaper to expand the impact of its news bulletins. In this respect, news media provides communities like the Alevis with the opportunity to address both the general audience—i.e., non-Alevis—and their own community simultaneously. The programming of these channels, which includes shows like *deyiş* (Alevi songs) programs, *cem* (Alevi ritual) ceremonies, and conversations with *dedes* (religious leaders), targets Alevis specifically. This is balanced with news and discussion programs that also appeal to non-Alevi audiences. However, while addressing a general audience, it is equally important to maintain content that continues to target Alevis. News bulletins and programs offer Alevi media producers the opportunity to address both non-Alevi groups and Alevis simultaneously. In this article, I will examine how the Alevi reform package proposed in 2014 was reported on Cem TV, Yol TV, and TV 10, providing a detailed analysis of how the news addressed both Alevi and non-Alevi audiences. Based on 18 months of observations and interviews, this article highlights the role of the “Alevi news” segment in achieving this aim.

The following section details the study’s methods and field site. Subsequently, the historical processes leading to the emergence of Alevi television channels are discussed, along with general information about these channels. Broadly, Alevi television channels are an extension of the private television channels that emerged during Turkey’s neoliberalization. However, they distinguish themselves from mainstream channels by representing a specific faith community. Following the historical context, the findings from the field research are examined. This includes an analysis of how each of the three television channels presents news relevant to Alevis, an explanation of the

“Alevi news” segment in news bulletins, and a description of how the distinction between news bulletins and news programs helps Alevi journalists manage the different audiences they address.

### **Field Site and Methods**

During the research period from September 2014 to January 2016, participant observation, semi-structured interviews, and daily media research were conducted. Semi-structured interviews were carried out with journalists working for Alevi television networks. To contextualize the news stories covered by these networks within the wider media landscape, coverage by mainstream outlets on the same stories and overall political developments concerning Alevis was also monitored. Four months were spent at the Istanbul news centers of each network, Cem TV, Yol TV, and TV 10, observing and contributing to the news production processes as part of the participant observation. This included closely following how reporters at each network covered Turkey’s rapidly changing news agenda and observing these reporters during onsite filming. These outside shootings facilitated the development of relationships with media producers through long conversations during trips in Istanbul’s busy traffic and by assisting each other in carrying heavy technological equipment—sometimes up four floors in buildings without elevators.

Despite occasional trips outside the network, most of the news production occurred inside the newsroom due to limited resources, which restricted the networks’ outreach. Producers often had to work with material from larger news agencies, especially when reporters and technical equipment were unavailable. Participation in media production varied at each network, enhancing the understanding of the news production process. At Cem TV, onsite reporting and daily media searches about issues concerning Alevis were assisted, including reading major daily newspapers to find relevant stories. At Yol TV and TV 10, work as an editor included dubbing news texts and assisting with onsite coverage.

Following the observation period, in-depth interviews were conducted with news center staff, addressing questions that arose during the observations. In total, 43 journalists were interviewed. These interviews, lasting from one to three hours, began with collecting life history narratives through questions about education, career track, family background, etc., and then delved into the overall workings of the newsroom and specific news stories covered. These interviews with Alevi reporters were crucial for elaborating on the significance of the “Alevi news” category, which will be discussed in the following sections.

Daily media research involved reviewing ten to twelve print newspapers each day as part of the contribution to news production. Additionally, a Google Alert for the word “Alevi” was set up, and updates on news involving Alevis were primarily obtained from Twitter (now X) and the websites of major newspapers and television networks. After identifying relevant incidents, journalists who covered these stories were contacted for interviews. All names used in the article are pseudonyms to protect the privacy of the participants.

### **Historical Context of Alevi Television and News Programs**

Since the 1980s, mass media has become a crucial platform for Alevis to fulfill their information needs as they increasingly detached from oral traditions and traditional ties (Şahin, 2005). The dissolution of the Soviet Union, the rise of a new educated Alevi intelligentsia, the material mobilization of the first-generation Alevi immigrants, and the targeted attacks on Alevis in the 1990s have all contributed to the increased visibility of Alevis in the public sphere and accelerated the development of Alevi media (Çaha, 2004; Poyraz, 2005).

Like other faith communities worldwide, such visibility in the public sphere reached its peak during the 1990s. In Turkey, this visibility was also result of economic and political changes linked to neoliberal transformations. Beginning in the early 1990s, as a result of economic liberalization and privatization policies endorsed by the International Monetary Fund (IMF), Turkey witnessed

the end of the state's monopoly over media production tools (Öncü, 2006). The deregulation policies of the era enabled the establishment of private television channels broadcasting from countries like Germany to Turkey, posing strong competition to state media. In the absence of laws and official bodies to regulate the emerging private media sector, new opportunities arose for various groups in the country to enter the commercial media market (Öncü, 2006). Within this political context, different identity groups, including the Alevis—despite not yet having the infrastructure to establish their own television channels—began to use privatized mass communication tools more actively.

The Alevi Manifesto, published in the *Cumhuriyet* newspaper in May 1990, represents one of the first organized efforts by Alevis to utilize news media effectively. Many Alevi and non-Alevi intellectuals, journalists, and artists signed this manifesto, emphasizing the need for the state to be more inclusive of Alevis and Alevis' demands for recognition (Çaha, 2004). The 1990s also witnessed a significant surge in both popular and academic publications on Alevism-Bektashism (Yaman, 1998). Following the Alevi Manifesto, the 1990s brought the publication of Alevi magazines such as *Nefes*, *Cem*, *Serçeşme*, and *Pir Sultan Abdal Culture and Art Magazine*, as well as the emergence of Alevi radio stations like *Cem Radio*, *Radio Barış*, and *Mozaik Radio*. As more Alevis began to utilize expanding media technologies, books also took their place among radios and magazines as mediums to revive, reshape, and reformulate both collective and personal Alevi identity. These books created a unique wave of publications related to Alevism, enabling a reevaluation and reinterpretation of a specific “history” and “tradition.” (Vorhoff, 1998).

Even before the advent of television, the representation of Alevis in visual culture was evident in the realm of cinema. On screen representation of Alevism can be traced back to *Yeşilçam* cinema, although it was not explicitly named at the time (Koluçak, 2023). Especially since the 2000s, movies such as “*Başka Sementin Çocukları* (The Children of Another Neighborhood)” turned cinema into an additional medium for Alevis to express their identity more openly (Uyanık, 2014). In addition to nationalism (Çökerdenoğlu, 2022), significant elements of the Alevi belief system—such as humanism, justice, enlightenment, social hierarchy, *musahiplik* (brotherhood), adherence to tradition, ostracism, death, suicide, etiquette, and rituals—are symbolically represented throughout these films (Çebi & Nacaroğlu, 2015). From a critical standpoint, some of these movies fail to address class and ethnicity differences, resulting in an “unrealistic” depiction of the unifying and tolerant process experienced by Alevis (Ulusoy, 2013).

In the early 2000s, the Alevi community, already active in various media realms such as books, magazines, movies, and radio, established their first television channels. The establishment of television channels such as *Cem TV* (2005), *Su TV* (2005), and *Düzgün TV* (2006) marked the initial steps of the process (Massicard, 2007). In 2006, the Cem Foundation founded *Cem TV* in Istanbul. Around the same time, another Alevi television channel, *Su TV*, was established in Cologne, Germany. The founders of *Su TV* were immigrants who had left Turkey for political reasons. Unlike *Cem TV*, which views Alevism as part of Islam in Turkey, *Su TV* adopted a broadcasting strategy that highlighted the relationship between Alevis and leftist movements. Following internal political and economic disagreements within *Su TV*, the split led to the emergence of two more Alevi television channels continuing *Su TV*'s political agenda. In 2006, the Confederation of European Alevi Unions (AABK) established *Yol TV* in Cologne. Some former members of *Su TV* founded *Dem TV* in Istanbul in 2007. *Su TV* continued its broadcasts, eventually moving its headquarters to Turkey. Among these channels, *Yol TV* stood out as a long-lasting Alevi television channel. It adopted a broadcasting policy that emphasized the diversity of Alevis and avoided defining Alevism in a single way. *Dem TV*, with its explicit agenda of publicizing the issues of Kurdish Alevis, continued to expand the Alevi television audience. After *Dem TV* closed, *TV 10*, established in Istanbul in 2010, continued this agenda. *TV 10*, particularly known for its *Zazaki cem* broadcasts, attracted a wide viewership.



In addition to Turkey, Alevi have also gained broadcasting experience abroad, notably in Germany (Emre, 2023; Kosnick, 2007) and Australia (Hopkins, 2009). Kumru Berfin Emre's recent book on the transnational presence of TV 10 and Yol TV is an important study that complements my research on the broadcasting practices of these networks in Turkey. Emre introduces the concept of "transversal citizenship" to elucidate how Alevi in Europe utilize various spatial dimensions to assert their rights, including the village, the national (which may pertain to Turkey, Germany, or the UK), the regional, and the transnational relationship between Turkey and Europe. Understanding how Alevi dynamically interact with these diverse spaces necessitates an examination of their media production, as emphasized by Emre, as television serves as a platform for the convergence of these spaces in efforts to enhance the status of Alevi. Emre's book also explores the repercussions of the 2016 emergency decree that revoked Yol TV and TV 10's access to the TURKSAT satellite. Aligning with the analysis in this article, Emre notes that following the satellite limitations in Turkey, Yol TV transitioned from a community television channel to an alternative news outlet. In a sense, Yol TV's effort to strengthen its news production through collaboration with a newspaper accelerated when the channel lost satellite access to its audience in Turkey.

There are also several other Alevi television channels that were not mentioned here, which had short-lived broadcasts. Since television is an expensive media tool, some Alevi television channels have had to cease operations. In my study, it is important to note that the three channels I focused on due to their longevity have continued broadcasting despite significant economic difficulties—until satellite limitations in 2016. These channels often struggled to pay their employees' monthly salaries on time. A lack of technical equipment could cause significant disruptions. For instance, broadcasters could face difficulties in arranging cameras for outdoor shooting because of the limited number of cameras available. With limited resources, a small number of employees had to perform multiple jobs simultaneously. The financial resources of the three continuing channels varied. The Cem Foundation helped finance some of Cem TV's expenditures. Cem TV members also generated revenue by collaborating with local businesses like private hospitals and creating special programs. Most of Yol TV's financing was provided through membership donations from the Confederation of European Alevi Unions (AABK). One of the main sources of income for TV 10 was the two outdoor broadcasting vehicles it owned. Throughout the year, these vehicles traveled to Alevi villages and towns in Anatolia at different times, broadcasting festivals, cem ceremonies, and the daily lives of residents, thereby generating revenue. Lastly, all channels generated some income daily from music video clips of various folk and Alevi music artists they broadcasted.

All three television channels had a wide range of programming. Both the viewers and the Alevi working at these channels, however, emphasized news media as a significant medium of expression for themselves, which is why this article prioritize news programs. In terms of program lineup, Cem TV, Yol TV, and TV 10 were very similar to each other. Cem ceremonies, music programs on Alevi *deyiş*, and *sohbet* programs about the characteristics of the Alevi faith with Alevi dedes formed the basic broadcast diversity of all three channels. However, in addition to these, each channel also aired three news bulletins a day and several political discussion programs. Despite a lack of resources and media personnel, each of these television stations had at least 5 or 7 employees in their news centers. In an environment where a single media worker is often responsible for many different tasks beyond their area of expertise, allocating such a number of staff to a single task underscores the importance of news production for these channels. As I mentioned earlier, for example, Yol TV had collaborated with BirGün newspaper to produce higher quality news programs and to compete with other news outlets.

Bayram Çağlar's study on Yol TV, TV 10, and Cem TV also underscores the importance of news media for Alevi by contrasting Yol TV's news production with the mainstream network ATV's news production (Çağlar, 2021). Çağlar conducts a content analysis of Yol TV and mainstream media outlet ATV's prime-time news bulletins by examining the framing characteristics of the first seven

news items in the main news bulletins of these television channels. Yol TV reshapes and reinterprets news from mainstream news agencies according to its own ideology. The network potentially subjects popular culture products, or news, representing the culture of the powerless and oppressed, to a transformative process. Conversely, the journalistic approach of mainstream television, which could be argued to represent the dominant culture, is described as selective and prone to omit certain truths. Çağlar's study illustrates the disparity in the approach to news production between mainstream media and Alevi television networks, emphasizing the need for Alevis to engage with news media to represent their perspective accurately.

My brief interviews with Alevi viewers underscored their agreement regarding the necessity of incorporating the Alevi perspective into news production, while also revealing the importance of news media for Alevis. When I interviewed Alevis to find out whether they followed Alevi television channels, in addition to immediately recognizable Alevi channels like Cem TV and Yol TV, viewers also listed news channels such as Hayat TV and Halk TV as "Alevi television channels." The fact that Alevis identify these news channels as Alevi channels points to the increasing importance of news media as a form of expression within the community. These viewers sometimes criticized Alevi television channels for not dedicating enough time and effort to news and discussion programs. As one viewer mentioned, they wanted to see "quality discussion programs similar to those broadcast on CNN Türk" on Alevi television channels.

### **News Hours, "Alevi News," News Programs**

Alevi media producers aim to create a news language that addresses both the general public and Alevi viewers. News reporters on Alevi television channels aimed to achieve this in two ways. First, by utilizing the capacities of television technology to include an "Alevi news" segment at the beginning of the news that covers developments specifically relevant to Alevi interests. Second, while crafting the language of the news bulletin to be more "neutral," they expressed opinions on developments relevant to Alevi concerns in news and discussion programs. The coverage of the Alevi reform program in 2014, which came to the agenda during Ahmet Davutoğlu's prime ministry, is a good example of this. This reform package led to a certain expectations among Alevi reporters on all three channels. However, instead of expressing these expectations in the news bulletin, reporters preferred to address them in news programs, thus preserving the structure of the news bulletin for both the general audience and Alevi viewers.

The "Alevi news" segment is an implicit way of addressing Alevi viewers within a news bulletin aimed at the general audience. Marisol de la Cadena, in her study on indigenous political activism in the Andes, argues that indigenous leaders make themselves politically understandable by "speaking in modern terms, translating their practices into a politically acceptable language, and leaving behind what is 'unacceptable'" (De La Cadena, 2010). It can be said that Alevi media producers follow a similar path for the news media. While their other programs are mostly related to Alevi tradition, the main goal of news programs on all three channels is, as expressed by their staff, to appeal to the "general" audience. In this regard, Cem TV, Yol TV, and TV 10 aim to address both Sunni Muslim and Alevi audiences. Alevi broadcasters achieve this by transforming what de la Cadena calls the "not entirely abandoned" into a broadcast language that will also appeal to non-Alevis, using the possibilities of television technology. In this way, television provides Alevi broadcasters with new tools to convey various ideas. The most important of these tools are news sequencing and news segments.

Both Cem TV and TV 10 have a news segment called "Alevi news," which includes different developments every day. This segment is presented at the beginning of the bulletin to cover the first three to four news items on both channels. In this section, broadcasters generally address policies and initiatives concerning Alevi interests. These may include government reform efforts regarding the status of cemevis or activities of Alevi associations. Both channels group these developments under the title of "Alevi news," fostering the expectation that any story within this

segment is related to Alevi interests. This is particularly emphasized in Cem TV broadcasts. When the Cem TV news bulletin starts with a topic related to Alevi interests, the host would often announce the news with the following words: “We are opening our news bulletin with a topic directly relevant to all Alevi citizens in Turkey.” This statement serves as verbal confirmation of the “Alevi news” segment on television.

However, in the majority of bulletins, there is no explicit verbal cue that clearly denotes Alevi news. In times when such a statement is absent, both channels use visual separators, which the broadcasters refer to as “ayraç” (separator, or abbreviated as “sep” by reporters), to serve the same purpose. After the Alevi news segment, a visual separator marks the end of the segment, and the host usually transitions to other news items related to Turkey's general political agenda.

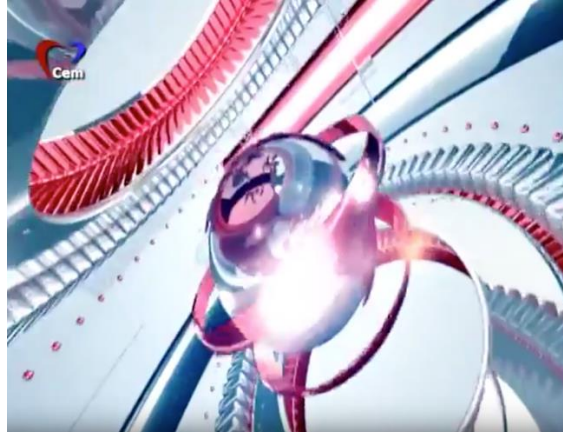


Figure 1. Cem TV Separator

This indirect, implicit emphasis on the Alevi news section was a common strategy among reporters to simultaneously appeal to both Alevi and general audiences. The message conveyed through news prioritization and visual separators, though not explicitly stated, can only be understood by regular viewers, mostly Alevi, who are familiar with it. Occasionally, for other viewers tuning in to the channel, these news items could be coded as developments relevant to everyone living in Turkey. Apart from the segments labeled as “Alevi news,” the rest of the bulletin did not differ significantly from news bulletins broadcasted on other media channels. In this sense, while indirectly incorporating news relevant to Alevi viewers, the bulletin also emphasizes the importance of covering other agendas in the country, aiming to appeal to both Alevi and non-Alevi audiences.

All developments regarding the government’s reform package targeting Alevis, which began on October 21, 2014, were communicated to the audience through the “Alevi news” segment. At that time, Prime Minister Ahmet Davutoğlu, stated that he and his team were working on a new reform process aimed at Alevi citizens and would soon announce the details. This initiative was a step taken towards the general elections in June 2015. Davutoğlu signaled the start of the new reform process with a press conference announcing a new internal security package. This news quickly reached the news center of Cem TV. Editors were hesitant about whether this reform initiative, with its details still unclear, was a suitable headline for Alevi news. In the newsroom, Meryem, the news director, turned to Rıza, one of the editors:

**Meryem:** Rıza, have you seen the news? For the first time, there is a state regulation specifically addressing Alevis with the new security package.

**Rıza:** Yes, but he [Davutoğlu] isn’t talking about a clear regulation. How can I report on this?

**Meryem:** Yes, but Cumhuriyet wrote about it.

**Rıza:** I saw it, but Cumhuriyet's version didn't convince me.

**Meryem:** Maybe you're right. If it were something significant, all media outlets would be talking about it by now.

Meryem, who holds a bachelor's degree in radio and television, and Rıza, who is also a graduate in the same field, often consulted each other while editing news texts. Rıza managed to convince Meryem that Davutoğlu's claims did not have news value.

Although the details were not yet clear, the statements about this reform package were enough to create anticipation among Alevi news producers. In this regard, Meryem was not alone in her excitement about the initiation of a possible legislative reform agenda. Since the shared details did not allow for the inclusion of the reform package in the news bulletin, Alevi broadcasters began expressing their expectations in news and discussion programs. For example, TV 10 had aired several discussion programs examining what the expectations from the reform package should be. Participants in the programs emphasized that for the reform package to succeed, it must necessarily introduce a constitutional amendment. A main legal regulation was essential for a more permanent step.

The editors at Alevi channels decided that Davutoğlu's statements had reached maturity to be included in the news bulletin following the remarks made by Bülent Arınç, who was the Deputy Prime Minister at the time, on A Haber. Arınç emphasized that the Prime Minister had a special team working on the Alevi reform package and that this package included some legal changes. Immediately after this statement, all major news channels began broadcasting news about the new Alevi reform package. Cem TV and TV 10 started airing these developments in the Alevi news segment. During the period of my research, a similar segment did not exist in Yol TV's news, which was produced by BirGün. However, the Yol TV news bulletin also regularly covered developments related to the Alevi reform package, albeit not as a priority.

The government had promised that the reform package would pass before January 2015. Until mid-December 2014, Alevi issues were constantly on the news agenda. Alongside news articles discussing possible legal formulas, Davutoğlu made many statements and visits to keep the Alevi reform package on the agenda. For example, during the last week of November, coinciding with the month of Muharram, Davutoğlu visited the Hacı Bektaş Veli shrine in Nevşehir and made statements regarding the reform package. Two days after the visit to Nevşehir, journalist Nagehan Alçı announced that Davutoğlu would visit a cemevi in Dersim. Alçı wrote that Davutoğlu said, "Alevis need to say 'this state is ours' and he is ready to take steps towards that." This news created high expectations for Davutoğlu's visit to Dersim on all three television channels. One morning, Rıza, at the Cem TV news center, broke the silence by asking a question as everyone quietly focused on the screen in front of them. After checking if the government had made a new statement regarding the reform process, he turned to Ayça, one of the editors:

**Rıza:** Ayça, I trust your opinion a lot, what do you think about this reform process?

**Ayça:** Well, I think the government is sincere this time.

**Rıza:** Do you really think so?

**Ayça:** Yes, I believe Davutoğlu will take concrete steps.

Ayça's idea of concrete steps referred to, for example, the legal regulations needed for granting official status to cemevis.

This atmosphere of expectation could not be discerned from the news bulletins. Since the bulletins of all three channels presented the news of the Dersim visit in the same tone as other news about the reform package, viewers could not grasp the anticipation that the visit would be a significant turning point in the reform program. Due to the journalistic principle of neutrality, the bulletins conveyed such developments to the audience in a language that did not reflect the



expectations of the reporters. However, the trace of anticipation could be found not in the news bulletins but rather in the live debate programs aired by all three channels on the day of the visit.

The special broadcasts by Yol TV and TV 10 that followed Davutoğlu's visit to Dersim is a product of the expectations of Alevi media producers. The broadcast on Yol TV was hosted by Emek Günay. Günay also prepared the front page of the BirGün newspaper that day, detailing his expectations regarding Davutoğlu's visit. Dividing the front page into two columns, Günay listed Davutoğlu's expected reform package on one side and the demands of the Alevi community on the other. There was nothing new in the list of demands: equal citizenship rights, and equal status for cemevis. However, the reform package put together by Günay just before Davutoğlu's official announcement was surprisingly optimistic—even when trying to be pessimistic. The items were as follows:

- Although the Cemevis won't gain equal status, their electricity and water expenses will be covered.
- There will be an elective course on Alevism in schools, and more details about Alevism will be added to religious education textbooks.
- Alevi dedes will be sent to Mecca for Hajj and to Karbala for pilgrimage.

During her special broadcast on Yol TV, Günay emphasized similar expectations. When Davutoğlu's speech ended, it became clear that the reform package did not include any legal changes. The package did not grant any official status to cemevis nor provide any budget allocation for the community. Instead, Davutoğlu opted for two changes: firstly, the name of Tunceli University, located in a region with a dense Alevi population, was changed to Dersim University. Additionally, entry to the Hacı Bektaş Veli shrine was made free. Despite his efforts to be cautious, Günay's expectations from the reform package exceeded the changes it actually brought. While it was impossible to discern these expectations from the news bulletins, the tone of the special programs broadcasted for the visit reflected these expectations.

TV 10's coverage of Davutoğlu's visit echoed Günay's expectations. The broadcast on TV 10 was conducted by the host Tuna Akdoğan and participants Hüseyin Çetin and Zeki Timur. When it became clear that the reform package did not meet the expectations, which were carefully reconsidered to be more realistic, the participants pointed out that these plans were only postponed and would be reconsidered in the future. Similarly, while writing the news on Cem TV, Meryem murmured to herself, "Okay, these changes will find their way eventually but not until the election." In this regard, Alevi news producers' expectations have an independent and future-oriented characteristic apart from the current agenda. While following the Alevi reform package, Alevi news producers have directed their expectations towards special discussion and news programs rather than news bulletins, aiming to maintain the ability of their channels to appeal to the general audience while also seeking to establish a separate dialogue with their own audience.

### Conclusion

This study has examined the function of news media for Alevi television channels. The data obtained indicates that Alevi networks aim to address both their own communities and the general audience through news programs. Despite the limited resources of Alevi media, the importance they attach to the news production process and the effort they put in have allowed these channels to develop a unique broadcasting policy. The coverage of the Alevi reform package in 2014, along with the strategies employed to engage non-Alevi viewers, illustrates how Alevi producers navigate the demands and expectations of both Alevi and general audiences. Alevi television channels serve as both an intra-community communication tool and a platform for Alevi visibility, allowing Alevi to express their identities and beliefs through the media. In this context, it is concluded that the



news media plays a critical role for belief communities like Alevi and strengthens their presence in the public sphere.

Alevi news producers closely follow topics such as the reform package in 2014 that concern their communities with a certain expectation. Since these expectations are also the expectations of the viewers, this strengthens the communication of the journalists with their own audience. However, since news bulletins also serve as a gateway to the general audience for journalists, they prefer not to address the expectations shared by Alevi viewers in the bulletins, instead opting to convey this through news programs. On the other hand, the “Alevi news” segment allows journalists to strike a balance, as they aim to address the expectations of both Alevi and non-Alevi viewers without excluding either group. By using television technology tools such as separators, editors aiming to speak to both Alevi and non-Alevi groups simultaneously have conveyed the steps regarding the reform package to their viewers through this segment. The atmosphere of expectation among the Alevi journalists in all three channels has been reflected in discussion programs and special news programs broadcasted for Davutoğlu’s visit to Dersim.

The examination of Alevi television channels and their coverage strategies reveals significant insights into the nuanced media landscape in Turkey, especially in light of the current socio-political environment. As Alevi media outlets strive to balance addressing their community’s specific needs with appealing to a broader audience, they exemplify the ongoing struggle for visibility in Turkey. This dynamic is particularly relevant today, as issues of religious and cultural diversity and government reforms are constantly on the agenda. The Alevi networks’ approach to news production, which includes the strategic use of “Alevi news” segments and special programs, not only reflects their community’s aspirations but also highlights broader societal challenges. These channels provide a platform for voices that usually go unheard, contributing to a more inclusive media landscape much needed in Turkey.

## References

- Çağlar, B. (2021). *Alternatif medya: Alevi televizyonları*. Nobel Yayınları.
- Çaha, Ö. (2004). The role of the media in the revival of Alevi identity in Turkey. *Social Identities*, 10(3), 325–338. <https://doi.org/10.1080/1350463042000230827>
- Çebi, M. S., & Nacaroglu, D. (2015). “Bir ses böler geceyi” filminde Alevi zihniyetine ilişkin sinematografik gerçekliğin simgesel inşası. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 74, Article 74.
- Çökerdenoğlu, R. (2022). Başka semtin çocukları filminde milliyetçilik ve Alevilik. *İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 9(19), 49-56.
- De La Cadena, M. (2010). Indigenous cosmopolitics in the Andes: Conceptual reflections beyond “Politics.” *Cultural Anthropology*, 25(2), 334–370. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1360.2010.01061.x>
- Deeb, L. (2006). *An enchanted modern: Gender and public piety in Shi’i Lebanon*. Princeton University Press.
- Emre, K. B. (2023). *Media, religion, citizenship: Transnational Alevi media and its audience*. Oxford University Press.
- Hirschkind, C. (2009). *The ethical soundscape: Cassette sermons and Islamic counterpublics* (Paper ed.). Columbia University Press.
- Hopkins, L. (2009). Citizenship and global broadcasting: Constructing national, transnational and post-national identities. *Continuum*, 23(1), 19–32. <https://doi.org/10.1080/10304310802596333>

- Koluçık, İ. (2023). Yeşilçam sinemasında Aleviliğin ve Alevilerin örtük temsilleri. *Journal of Alevism-Bektashism Studies*, 27, 19–56. <https://doi.org/10.24082/2023.abked.409>
- Kosnick, K. (2007). *Migrant media: Turkish broadcasting and multicultural politics in Berlin*. Indiana University Press.
- Larkin, B. (2008). Ahmed Deedat and the form of Islamic evangelism. *Social Text*, 26(3), 101–121. <https://doi.org/10.1215/01642472-2008-006>
- Mahmood, S. (2012). *Politics of piety: The Islamic revival and the feminist subject*. Princeton University Press.
- Massicard, E. (2007). *Türkiye’den Avrupa’ya Alevi hareketinin siyasallaşması*. İletişim Yayınları.
- Moll, Y. (2010). Islamic televangelism: Religion, media, and visibility in contemporary Egypt. *Arab Media & Society*, 10, 1–27.
- Öncü, A. (2006). Becoming secular Muslims: Yaşar Nuri Öztürk as a super subject on Turkish television. In B. Meyer & A. Moors (Eds.), *Religion, media, and the public sphere* (pp. 227–240). Indiana University Press.
- Poyraz, B. (2005). The Turkish state and Alevis: Changing parameters of an uneasy relationship. *Middle Eastern Studies*, 41(4), 503–516.
- Rajagopal, A. (2005). *Politics after television: Religious nationalism and the reshaping of the Indian public*. Cambridge University Press.
- Şahin, Ş. (2005). The rise of Alevism as a public religion. *Current Sociology*, 53(3), 465–485. <https://doi.org/10.1177/0011392105051336>
- Ulusoy, N. (2013). Alawi revival in Turkish fictional cinema after 2000s. *Humanities and Social Sciences Conference*, 2(3), 293–311.
- Uyanık, Z. (2014). Son dönem Türk sinemasında Alevi kimliğinin görünümü. *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi*, 21, 0–0.
- Vorhoff, K. (1998). Academic and journalistic publications on the Alevi and Bektashi of Turkey. In T. Olsson, E. Ozdalga, & C. Raudvere (Eds.), *Alevi Identity: Cultural, Religious, and Social Perspectives* (pp. 23–50). Numune Matbaası.
- White, J. B. (2005). *Islamist mobilization in Turkey: A study in vernacular politics* (Nachdr.). University of Washington Press.
- Yaman, A. (1998). *Alevilik-Bektaşılık bibliyografyası*. Alevi-Bektaşî Kültür Enstitüsü.

## Alevi Televizyon Kanallarında Haberin İşlevi: “Genel” ve Alevi İzleyiciye Hitap Biçimleri

Nazlı ÖZKAN\*

### Genişletilmiş Türkçe Özet

#### Giriş

Bu makale, Alevi televizyon kanallarında haber medyasının işlevini incelemektedir. 1990’larda artan inanç temelli kimlik hareketlerinin kamusal alanda görünürlük kazanması, medya çalışmalarında bu toplulukların incelenmesine yol açmıştır. Müslümanların çoğunlukta olduğu ülkelerde yapılan çalışmalar, dini ritüellerin, geleneklerin, politikanın ve kimliğin, 1990 sonrasında nasıl yeniden formüle edildiğini irdelemiştir (Deeb, 2006; Hirschkind, 2009; Mahmood, 2012; Öncü, 2006; White, 2005). Bu makale inanç toplulukları açısından henüz yeterince incelenmemiş bir alan olan haber medyasına odaklanarak bu tartışmalara katkıda bulunmaktadır. Araştırma, 2014-2015 yılları arasında Cem TV, Yol TV ve TV 10 kanallarının haber üretim süreçlerine odaklanan, 18 ay süren ve katılımcı gözlem ile derinlemesine mülakatlar içeren bir saha araştırmasına dayanmaktadır. Çalışma, haber medyasının Aleviler gibi inanç topluluklarının hem genel izleyiciye hem de kendi kitlesine aynı anda hitap etmesini sağlayan bir işlevselliği olduğunu savunur. Alevi yayıncılar haber bültenlerini hem Alevi olmayan genel bir kitleye hitap edecek hem de Alevileri içerecek bir haber diliyle oluşturmaktadır. Haberciler bunu, iki şekilde başarır. Bu yollardan ilki, televizyon teknolojisinin imkanlarını kullanarak haberin başına Alevileri özellikle ilgilendiren gelişmeleri kapsayan bir “Alevi haberleri” segmenti yerleştirmektir. İkincisi ise haber bülteninin dilini daha “tarafsız” olacak şekilde oluştururken, Alevileri ilgilendiren gelişmelerle ilgili görüş belirten yorumları haber ve tartışma programlarında dile getirmektir.

#### Metod ve Saha

Araştırmanın temelini katılımcı gözlem (etnografi) ve derinlemesine mülakat yöntemleri oluşturmaktadır. Veri toplama aşamasında Cem TV, Yol TV ve TV 10’un İstanbul’daki haber merkezleri dörder ay süreyle gözlemlenmiş ve katılımcı gözlemin gereği olarak bu süreçlere katkıda bulunulmuştur. Cem TV’de özel haber yapımı ve günlük medya taramalarına destek verilmiştir. Hem Yol TV’de hem de TV 10’da araştırmacı editörlük ve seslendirme yapmıştır. Daha sonra haber merkezi çalışanlarıyla derinlemesine mülakatlar yapılarak, gözlem sırasında ortaya çıkan çeşitli sorular sorulmuştur. Toplamda 43 haberci ile derinlemesine görüşmeler yapılmıştır.

#### Alevi Televizyonlarının ve Haber Programlarının Tarihsel Bağlamı

Dünya genelindeki diğer inanç toplulukları gibi Aleviliğin de kamusal alanda görünürlük kazanması 1990’lı yıllara rastlar. Türkiye’deki bu görünürlük hem ekonomik hem de siyasi alanlardaki

\* Dr. Öğr. Üyesi, Koç Üniversitesi, e-mail: nazliozkan@ku.edu.tr, orcid.org/0000-0001-7085-5934, İstanbul, Türkiye

neoliberal dönüşümün bir sonucuydu. 1990'ların başından itibaren, Uluslararası Para Fonu'nun (IMF) onayladığı ekonomik liberalleşme ve özelleştirme politikalarının bir sonucu olarak, Türkiye medya sahnesi, medya üretim araçları üzerindeki devlet tekelinin ortadan kalkmasına tanık oldu (Öncü, 2006). Dönemin deregülasyon politikaları, Almanya gibi ülkelerden Türkiye'ye yayın yapan özel televizyon kanallarının devlet medyasına güçlü rakipler olarak kurulmasının önünü açtı. Yeni ortaya çıkan özel medya sektörünü düzenlemek için yasaların ve resmi kurumların yokluğunda, ülkedeki çeşitli grupların ticari medya pazarına girmesi için yeni fırsatlar oluştu (Öncü, 2006). Bu siyasi bağlamda, Aleviler—henüz kendi televizyon kanallarını kuracak altyapı olmasa da—özelleştirilmiş kitle iletişim araçlarını daha aktif kullanmaya başladı. Kitaplar, dergiler ve radyolar yoluyla 1990'larda medya üretim süreçlerine dahil olan Aleviler 2000'lerin başında Alevi televizyon kanallarını kurdu. Bu kanallardan en uzun ömürlü olan Cem TV, Yol TV ve TV 10 kaynak ve medya personeli eksikliğine rağmen, haber medyasını yayın yelpazesinde ayrı bir önem atfetti.

### Haber Bülteni, “Alevi Haberleri,” Haber Programları

Alevi medya üreticilerini haber bültenlerini genel izleyici kitlesine hitap edecek şekilde düzenlemekteydi. Değiş programları, cem yayınları gibi ana yayın akışını belirleyen ve özellikle Alevilere hitap eden programların içinde haber bülteni bu kanalların Alevi olmayan kitlelere açılan kapısıdır. Türkiye'deki ana gündem maddelerinin herhangi bir haber bültenini aratmayacak özenle verildiği bültenlerde, Alevi yayıncıların amacı genel kitleye hitap ederken Alevileri de içeren bir haber dili yakalamaktır. Alevi televizyon kanallarındaki haberciler bunu, iki şekilde başarmayı hedefler. Bu yollardan ilki, televizyon teknolojisinin imkanlarını kullanarak haberin başına Alevileri özellikle ilgilendiren gelişmeleri kapsayan bir “Alevi haberleri” segmenti yerleştirmektir. İkincisi ise haber bülteninin dilini daha “tarafsız” olacak şekilde oluştururken, Alevileri ilgilendiren gelişmelerle ilgili görüş belirten yorumları haber ve tartışma programlarında dile getirmektir. Saha araştırmam sırasında Ahmet Davutoğlu'nun başbakanlığı döneminde gündeme gelen Alevi reform programının haberleştirilme şekli bunun iyi bir örneğidir. Bu reform paketi her üç kanalda da Alevi haberciler arasında belli bir beklenti oluşmasına sebep olmuştur. Ancak haberciler bu beklentilerini haber bülteninden ziyade haber programlarında dile getirmeyi tercih ederek haber bülteninin hem genel izleyici kitlesine hem de Alevilere yönelik yapısını korumuşlardır.

“Alevi haberleri” segmenti genel izleyiciye hitap eden haber bülteninin içinde Alevilere özel bir şekilde hitap etmenin örtük bir yoludur. Hükümetin Alevilere yönelik reform paketi ile ilgili gelişmelerin hepsi “Alevi haberleri” segmentiyle izleyiciye iletilmiştir. Bu segment ilk üç-dört haberi kapsar ve bültenin açılışında verilir. Alevi haberleri bittikten sonra görsel bir “ayraç” segmentin sonunu belirtir ve sunucu, genellikle Türkiye'nin genel siyasi gündemiyle ilgili diğer haber öğelerine geçer. Alevi haber bölümüne yapılan bu dolaylı, açık olmayan vurgu, muhabirler arasında Alevi ve genel izleyici kitlesine aynı anda hitap etmek için yaygın bir stratejidir. Haber sıralaması ve görsel ayrıyla örtük yollardan ifade edilen bu haberlerin Alevileri ilgilendiren haberler olmasıyla ilgili verilen bu “mesajı” sadece düzenli olarak, çoğunlukla Alevi olan izleyicilerin anlaması mümkündür. Öte yandan, reform paketinin Aleviler arasında yarattığı beklentiler ise tartışma ve haber programlarında ele alınmıştır. Bu beklentilerin genel izleyici kitlesinden ziyade Alevileri ilgilendirdiğini düşünen haberciler, haber bülteni ve tartışma programları arasındaki ayırmadan faydalanarak hem genel izleyiciye hem de Alevilere hitap etmeyi hedeflemiştir.

### Sonuç

Bu araştırma Alevi televizyon kanallarının haber medyasını nasıl işlevselleştirdiğini incelemiştir. Elde edilen veriler, Alevi kanallarının haber programları aracılığıyla hem kendi topluluklarına hem de genel izleyici kitlesine hitap etmeyi hedeflediğini göstermektedir. Alevi medyasının sınırlı kaynaklarına rağmen, haber üretim sürecine verdikleri önem ve gösterdikleri çaba, bu kanalların kendilerine özgü bir yayın politikası geliştirmelerine olanak tanımıştır. 2014 yılında öne sürülen Alevi reform paketinin bu kanallardaki haberleştirilme şekli, Alevi olmayan izleyicilere yönelik stratejilerle birlikte, Alevi topluluğuna dair taleplerin ve beklentilerin nasıl

yansıtıldığını göstermektedir. Ayrıca, katılımcı gözlem yoluyla elde edilen bulgular, haber üretim süreçlerinin ve haber içeriklerinin toplulukların ihtiyaçlarına nasıl cevap verdiğini de ortaya koymuştur. Alevi televizyon kanalları, topluluklarının kimliklerini ve inançlarını medya aracılığıyla ifade edebilecekleri bir platform sunarak, hem topluluk içi bir iletişim aracı hem de dışa yönelik bir görünürlük mecrası işlevi görmektedir. Bu bağlamda, haber medyasının Aleviler gibi inanç toplulukları açısından kritik bir rol oynadığı ve bu toplulukların kamusal alandaki varlıklarını güçlendirdiği sonucuna ulaşılmıştır.

#### **Çalışmanın Etik İzin Bilgileri / Ethics Committee Approval**

The data used in the article were collected during the author's doctoral studies at Northwestern University. The Northwestern University Institutional Review Board (IRB) provided the ethical approval necessary for the conduct of the research under approval number "STU00200148.

Makalede kullanılan veriler yazarın Northwestern Üniversitesi'ndeki doktora çalışmaları sırasında toplanmıştır. Northwestern Üniversitesi Kurumsal İnceleme Kurulu (IRB), "STU00200148" onay numarası altında araştırmanın yürütülmesi için gerekli etik onayı sağlamıştır.

#### **Araştırmacıların Katkı Oranı Beyanı/ Contribution of Authors**

Araştırma tek bir yazar tarafından yürütülmüştür.

*The research was conducted by a single author.*

\*\*\*\*\*

#### **Çıkar Çatışması Beyanı / Conflict of Interest**

Çalışma kapsamında herhangi bir kurum veya kişi ile çıkar çatışması bulunmamaktadır.  
*There is no conflict of interest with any institution or person within the scope of the study.*

\*\*\*\*\*

#### **İntihal Politikası Beyanı / Plagiarism Policy**

Bu makale bir benzerlik taramasından geçirilmiştir ve dergi beklentilerini karşılamaktadır.

*This article has undergone a plagiarism check and meets the expectations of the journal.*

\*\*\*\*\*

#### **Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı / Scientific Research and Publication Ethics Statement**

Bu çalışmada "Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi" kapsamında uyulması belirtilen kurallara uyulmuştur.

*In this study, the rules stated in the "Higher Education Institutions Scientific Research and Publication Ethics Directive" were followed.*





# MEDİAD

Medya ve Din Araştırmaları Dergisi | Journal of Media and Religion Studies

ARAŞTIRMA MAKALESİ | RESEARCH ARTICLE

Haziran 2024, 7(1), 73-86

Geliş: 21.03.2024 | Kabul: 06.06.2024 | Yayın: 27.06.2024

DOI: 10.47951/mediad.1456577

## Reception Practices of Azerbaijani Audience for Turkish Television Programs in the Context of Religious Perception

Vahit İLHAN\*  
Faruk SADIÇ\*\*

### Abstract

The subject of this study revolves around the examination of the reception processes of Azerbaijani viewers regarding their practices of watching television channels broadcasting in Türkiye within the framework of cultural studies, particularly within the context of religious perceptions. In this regard, employing the viewer-centered reception method within the tradition of Cultural Studies, the reception modes developed by participants living in various cities of Azerbaijan who watch religious content from Turkish television programs were scrutinized. To ascertain the identification of dominant, negotiated, and oppositional reading forms utilized in audience reception research, and to obtain data regarding meaning-making and reception practices concerning the contents watched by Azerbaijani viewers, a total of 4 different focus group discussions were conducted, consisting of 36 participants. These discussions took place with participants residing in the cities of Baku, Sumqayıt, Ganja, and Nakhchivan in Azerbaijan who follow Turkish television channels. As a result, the study revealed that content containing religious knowledge or broadcasting religious programs through television is received by viewers through various readings. It was understood that viewers engage in diversified negotiated and oppositional readings within the content contexts, generally as participants, regarding religious content presented in various formats.

**Keywords:** Azerbaijani Audience, Cultural Studies, Reception Practice, Religious Content

## Azerbaycan İzlerkitesinin Türk Televizyon Programlarını Din Algısı Bağlamında Alımlama Pratikleri

### Öz

Azerbaycanlı izleyicilerin Türkiye’de yayın yapan televizyon kanallarını izleme pratiklerine ilişkin alımlama süreçlerinin Kültürel Çalışmalar bağlamında din algısı çerçevesinde incelenmesi, bu çalışmanın konusunu oluşturmaktadır. Bu bağlamda, Kültürel Çalışmalar geleneğinde yer alan izleyici merkezli alımlama yöntemiyle, Azerbaycan’ın farklı şehirlerinde yaşayan ve Türk televizyon programlarından dini içerikli yayınları izleyen katılımcıların, bu programlara ilişkin geliştirdiği alımlama şekilleri incelenmiştir. İzlerkitle alımlama araştırmalarında kullanılan egemen, müzakereli ve karşıt okuma biçimlerinin tespitini gerçekleştirmek amacıyla, Azerbaycanlı izleyicilerin izledikleri içerikler bağlamında anlam üretme ve alımlama pratiklerine ilişkin veri elde etmek üzere, toplamda 36 katılımcıdan oluşan 4 farklı odak grup görüşmesi gerçekleştirilmiştir. Görüşmeler Azerbaycan’ın Bakü, Sumqayıt, Gence ve Nahçıvan şehirlerinde yaşayan ve Türk televizyon kanallarını takip eden katılımcılarla gerçekleştirilmiştir. Sonuç olarak çalışmada, televizyon aracılığıyla izlenen din bilgisi içeren ya da dini yayınlar yapan kanallarda yer alan içeriklerin izleyiciler tarafından çeşitli okumalar yoluyla alımlandığını ortaya koymuştur. İzleyicilerin, çeşitli formatlarda sunulan dini içeriklere ilişkin geneli katılımcı olmak üzere, içerik bağlamında çeşitlenen müzakereci ve karşıt okumalar gerçekleştirdikleri anlaşılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Azerbaycan İzlerkitesi, Kültürel Çalışmalar, Alımlama Pratiği, Dini İçerikler

**ATIF:** İlhan, V. & Sadıç, F. (2024). Azerbaycan izlerkitesinin Türk televizyon programlarını din algısı bağlamında alımlama pratikleri. *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi (MEDİAD)*, 7(1), s. 73-86.

\* Prof. Dr., Erciyes University, e-mail: vilhan@erciyes.edu.tr, orcid.org/0000-0002-2765-9652, Kayseri, Türkiye

\*\* Lecturer, Dr., Erciyes University, e-mail: faruksadic@erciyes.edu.tr, orcid.org/0000-0002-2031-6606, Kayseri, Türkiye

## Introduction

Developments in the fields of science and technology, globalization, and rapid advancements in mass communication tools have led to a multifaceted interaction process involving all segments of society. One of these changes, the integration of television into individuals' daily lives, has directly or indirectly influenced viewers from all age groups and social strata. The ways in which these changes and impacts manifest themselves and what kind of consequences they bring forth occupy the attention of both academic circles working in this field and the society at large in evolving contexts.

On the other hand, globalization, reinforced by technological advancements and economic factors, has led to widespread changes in communication methods and techniques. With the development of internet and satellite technologies, the affordability and proliferation of information and communication technologies have accelerated the flow of information, altered perceptions of time, space, and distance, and thereby brought about some changes in societal structures (Yurdabakan, 2002). Factors such as population differentiation, economic transformation, changes in family structures, and lifestyles are just some of the outcomes of these changes. Consequently, these developments have accelerated the process of acculturation and paved the way for the formation of global values (Balay, 2004).

The proliferation of communication tools and the expansion of access areas facilitated by technological advancements have led to the formation of viewer groups in different geographical regions and cultures. One of these groups is the Azerbaijani audience, and the examination of their practices in watching Turkish television programs within the framework of the English Cultural Studies tradition is the starting point of this study. The study aims to identify the viewing and reception practices of television programs produced and broadcasted in Türkiye by Azerbaijani viewers. To achieve this goal, the study primarily aims to examine the processes of acquiring religious knowledge from the television programs followed by Azerbaijani viewers and the reception of content based on religion through the coding-decoding method.

Audience-centered reception studies, which transform the viewer from a passive position into the subject of an active process, have gained importance in research and studies in the field of communication sciences. Reception studies, which analyze the process of content reading exhibited by the viewer during the reception process and present findings, evaluate the relationship between the viewer and the content using qualitative and experimental methods. The examination of reading-reception practices developed by the audience regarding the given text in the content forms a significant axis of communication research.

To obtain experimental (empirical) data, focus group discussions, observations, and individual interviews were conducted, and the relationships of viewers with television-mediated content in the context of communication studies were also examined. In this context, the examination of how texts presented by mass communication tools are received by viewers can point to a quite complex process. The existence of many widely used methods in communication research to date also supports this claim. The presence of various application practices of reception studies can similarly result in differences in identifying how viewers interpret and utilize media content according to various perspectives.

With the emergence of the tradition of Cultural Studies, there has been a departure from the notion that viewers passively consume all messages and texts presented to them through the media exactly as intended. It has been understood that viewers can be subjects of significantly different interpretation practices and can perceive television codes differently throughout the process of decoding. The main reason for this lies in the perspectives based on cultural studies, which highlight the economic, social, cultural, societal, and individual variables to which viewers

belong. It is understood that viewers' reception will vary depending on political and cultural influences, their relationships with dominant societal forces, and their proficiency in using technology (Göker & Keskin, 2015). In this context, it has emerged that viewers interpret the content presented by television in three different ways due to their social and cultural characteristics: they can interpret it as congruent with the content/message, opposing or conflicting with the content, or remaining neutral toward the content.

Viewers, who are seen as the actors in the process of interpreting content presented by mass communication tools and are understood to be active participants in this process, are subject to interpretation through reception studies. Along with reception studies, the understanding of the viewer as an unknown and passive subject has changed. Instead of the understanding that mass communication tools directly exercise hegemony over individuals, it has been observed that interpretation and representation practices are prominent (Yaylagül & Korkmaz, 2008). Reception studies, which provide a new perspective to communication sciences, have introduced a different approach to media content. According to the Reception Model derived from Stuart Hall's "Encoding and Decoding Model," viewers engage in different readings of media contents (Şeker & Çavuş, 2011, p. 86).

Moreover, there have been some other significant academic research conducted in Türkiye related to the perception practices regarding TV programs. For instance, the study titled "The Influence of Religious Television Programs on Adults: Insights from Samsun Province" presents findings on the reception practices of adults residing in the central districts, towns, and villages of Samsun regarding religious content broadcasted on television where the research identifies a preference towards educational-instructive religious programs and religious films (Turan, 2007). In addition, in the research article titled "The Perception of Conservative and Secular Identities on Television Series: 'Kızılık Şerbeti'", an analysis is conducted on the reception practices of secular and conservative viewers regarding the television series and the study delves into the representation of identities in terms of discourse and symbolization, highlighting elements such as "the use of Islamic terminology by characters, the appearance of women in veiled or unveiled attire, the practice of religious rituals such as prayer and fasting, the observance of New Year's celebrations, alcohol consumption, and the presence or absence of beards in men" as distinctive symbolic features in the construction of identities within the series (EFE, 2024). In summary, research on both religious content television programs and series featuring religious elements has been conducted to analyze perceptions within the context of Turkish television broadcasts. The findings underscore a diverse array of perceptual differences stemming from various viewer traits such as personal belief practices, demographics, and social contexts. These findings from Turkish viewers reveal perception practices that align with those of Azerbaijani viewers, albeit with distinct perception strategies regarding the religious content they consume through Turkish television programs. On the other hand, the present study is significant in its investigation of the reception practices of the Azerbaijani audience. While there is existing knowledge and findings indicating that Azerbaijanis watch Turkish television channels with interest, this study specifically explores and interprets the theme of religious perception. This focus on a particular theme within the context of religious perception signifies an important and distinctive approach in the field of communication studies.

### Methodology

In this study, utilizing the reception method inherent to the Cultural Studies tradition, the perception, prejudices, as well as intercultural similarities and differences of Azerbaijani viewers towards Turkish culture and society are examined in terms of their practices of perceiving content presented in Turkish television programs. The main framework of the study has been formed by incorporating reception data obtained through focus group discussions into the process of interpretation using qualitative techniques. A review of local and foreign literature regarding

Turkish television programs that could be directly watched in Azerbaijan through original channels (such as satellite) and those broadcasted during the research period has been conducted. Qualitative data collection techniques including reading, observation, and interview methods have been planned, and a descriptive analysis process has been structured to observe perceptible areas and situations through the reception technique, within the context of communication ethnography, objects, discourses, and symbols.

Given that the research is designed to reveal the different characteristics of social structures through individual perceptions shaped by media contents and processes of meaning-making, this study, grounded in the tradition of Cultural Studies, focuses on encoding and decoding methods. As the study aims to examine the mutual interaction between texts presented in various television programs and viewers, viewer opinions regarding program content have been thematically included in the research. In the research, where focus group discussions are structured as a qualitative data collection technique, data collection is planned to be conducted online.

The study was conducted face-to-face via a video conferencing application (Zoom) and utilized the reception technique to deeply analyze the findings obtained during these meetings. In focus group discussions, the number of participants was six for each group. Due to the limited opportunity for face-to-face meetings during the pandemic conditions, the participant group discussions were conducted in Zoom-based sessions. Communication with participants who indicated watching Turkish television programs within the scope of the study was carried out in Azerbaijani language, allowing them to express themselves comfortably and without language constraints. Focus groups were formed to understand the thoughts, perspectives, interests, and experiences of viewers regarding Turkish television programs, which constituted the subject of the research. The purpose of focus group discussions is not to interpret meaning but to understand; not to generalize but to describe diversity; not to explain about participants, but to reveal how participants perceive the situation (Krueger, 2014, p.55). In this context, as an essential application of the focus group discussion technique, open-ended questions were posed to the participants, ensuring that their responses were detailed and comprehensive. While various questions were used to guide the expansion of participants' answers, any intervention regarding the content of their responses was avoided.

In the studies conducted by Çokluk et al. (2011), it was stated that in focus group discussions, generally 6-8 people with similar demographic characteristics (age, socio-economic status, occupation, etc.) gather under the guidance of a moderator and discuss the research topic in a group setting (p. 22). Accordingly, the number of participants in the focus group discussions was determined to be six people, thus ensuring both time management for detailed and in-depth discussions and a participant density where all participants could share their views. Additionally, it was identified that careful attention should be paid to time and content management, such as avoiding participants straying from the research topic and addressing issues of repetition or dominance by certain individuals while expressing their views.

Focus groups were formed with the participation of viewers residing in the cities of Baku, Ganja, Nakhchivan, and Sumqayit in Azerbaijan. Two focus group discussions were conducted with six participants each from the capital city of Baku. Additionally, one focus group discussion with six participants was held in each of the cities of Ganja, Nakhchivan, and Sumqayit. The distribution of participants in the focus group discussions aimed to parallel the general population distribution of the country.

Participants in the focus groups comprised individuals who watch Turkish television programs and come from various demographic backgrounds, including homemakers, academics, government officials, and students with different academic degrees in various fields of social and numerical sciences. The diverse demographic composition of the participants facilitated a rich

environment of perspectives related to the research topic. Focus group discussions were conducted with a total of thirty-six participants across six different focus groups in four different cities. The participants were selected without any specific restrictions regarding their selections for TV programs from Turkish channels. Their views for the content or programs containing religious information were thematically included in the study which elaborated the outputs from a wide range of TV channels as well as the programs.

Although the Zoom video communication application allowed for the recording of all discussions both visually and audibly, the majority of participants expressed their sensitivity regarding visual recordings. Therefore, discussions were conducted solely through audio recordings. The audio recordings were transcribed into Azerbaijani and translated into Turkish. In accordance with the law on the protection of personal data and the general principle of safeguarding personal rights and freedoms, the names of participants were kept confidential with approval from the Erciyes University Ethics Committee obtained under application number 434 on November 30, 2021. In referring to the views expressed by participants, a coding system (P1, P2, P3, P4... P36) was used to maintain anonymity. Each code (P1, P2, P3, P4...) was followed by a direct quotation if provided by the participant. In addition, the participants were first reached through a diagnostic questionnaire so as to include them in the related focus groups. The interviews were conducted following the acquisition of the Erciyes University Ethics Committee approval, from 1<sup>st</sup> of December 2021 on.

In social science research conducted in Türkiye, reception analysis within the context of communication sciences has found widespread recognition in analyzing the processes of decoding television programs within the tradition of cultural studies. Additionally, studies focusing on how Turkish audiences interpret content produced abroad and encountered by Turkish viewers in digital platforms are frequently encountered. Moreover, since it is known that Turkish series are followed by communities settled in different geographical locations, it is also possible to come across studies compiling the reception practices of audiences in these countries. However, both in Türkiye and in foreign sources, there is a lack of a comprehensive body of research regarding the viewing practices and reception processes of Azerbaijani audiences towards Turkish television programs. Therefore, the present study is significant not only in contributing to the relevant literature but also in providing a reference point for future reception studies.

Another context in which the research is considered important is the identification of the evolving cultural structures of two societies stemming from common ethnic backgrounds within the course of history and determining how the cultural codes conveyed through Turkish television channels undergo a process of communication and their impact on cultural convergence and resemblance. Factors such as the use of closely related languages and ethnic similarities, which are significant in a cultural context, are thought to have lost their importance as a result of political differentiations, believed to be a consequence of the cultural policies of the Soviet era. In the period following this era of independence, the interest of Azerbaijani audiences in Turkish television channels reveals the extent to which intercultural communication can be broad. The Azerbaijani people, who are detailed in the first section of the study in terms of their cultural structure systematically constructed over more than seventy years on a different political platform, have gained a new climate of political freedom with their independence and have been nourished by Türkiye, with which they have had a manifest brotherhood since ancient times. Therefore, the study is important in determining the cultural impact of television programs as a tool in this process.

According to the decision numbered 434 dated 30/11/2021 of the Ethics Committee of Erciyes University, Faculty of Social Sciences and Humanities, the study has been deemed ethically appropriate.



## Findings and Discussion

With Azerbaijan gaining independence from the Soviet Union, there has been a notable increase in respect for and commitment to religious values as a departure from the influence of Soviet-era policies, such as the obstruction of Islamic traditions during the seventy years under Communist rule (Yusifov & Veliyev, 2009, p. 1). This emotional shift towards religion has positively impacted social events. In this process of change and enlightenment, the role of Turkish television channels followed by Azerbaijani viewers has emerged as a prominent theme in the research, alongside the activities of official institutions in Azerbaijan.

Television, beyond being merely an entertainment medium, also promotes a rapidly growing discourse on religion by presenting religious messages and patterns of meaning in soap operas, mini-series, television films, advertisements, and similar content (Setiawan, 2022, p. 2.). In this context, the relationship between media and religion has been the subject of numerous social science studies, which aim to understand the relationship between religion and media and its impact on viewers. The main reason behind these endeavors is the potential of television to inform about religion, shape religious identity, and instill religious behavior or attitudes, thus being considered as a widespread tool for religious education in contemporary times (Çinemre, 2021, p. 81).

Within the scope of the research, it was determined through the data obtained from the participants that presentations of religion and belief on television programs occur through religious television programs, channels entirely dedicated to religious content, and encoded religious content in other productions. Examples identified in this regard include iftar and suhoor programs broadcast during the holy month of Ramadan, which are aired on channels such as Diyanet TV, Mesaj TV, and Meltem TV, as well as drama series, films, lifestyle, and entertainment programs.

The majority of the participants interviewed stated that they follow programs aired on television channels during the month of Ramadan, where religious information is shared, and question-and-answer sections are included. In other words, participants answered the question “Do you watch religious-contented TV programs or religious-content-only TV channels through Turkish TV channels?” and their replies indicated their confirmation. Moreover, some participants mentioned that they learn about concepts such as fasting, tarawih prayers, and religious gatherings through these programs and emphasized that they have the opportunity to expand their knowledge of religion through these programs:

I listen to Nihat Hatipoğlu as much as I can. When I watch his program, I imagine that Ramadan has arrived and Muslims all over the world have started fasting. You don't feel the arrival of Ramadan very much in Baku, though. Of course, there are people fasting, but you don't see people buying Ramadan bread like you see on Turkish channels and news. While watching Nihat (Hatipoğlu), I pay attention to the religious stories he tells and his conversations about Ramadan (P7)

Sometimes, TRT broadcasts live tarawih prayers, and I watch them. It gives me peace. It's beautiful to see how Islam is such a beautiful religion, and many Muslim brothers and sisters come together to pray and make supplications (P15)

No one in my family prays or fasts. But on days when I intend to fast, I turn on Channel 7 before iftar. I not only get information about the benefits and virtues of fasting from religious scholars but also lose track of time. I've learned about Ramadan and its place in the Islamic religion from these programs and books I've been watching and reading since childhood (P5)

One of the things that surprised me when I went to Türkiye was the numerous mosques I saw in all the cities I visited. There's almost a mosque on every street, especially in Istanbul. Unfortunately, we don't have that many mosques here. In fact, you can almost hear the call to prayer being recited at every prayer time in Türkiye. I guess it took us a while to reconnect with Islam after the Soviet era, and it's still taking time. Almost everyone in Azerbaijan, except for a few exceptions, says they are Muslim. However, our perspective on religion and therefore our approach to religious rituals, such as prayer or fasting, is a bit different from our Turkish brothers and sisters. But as time goes by, I personally see a significant increase in the number of people who are improving their

religious knowledge, reading books, and trying to understand and read the Quran. As I see this, I am pleased. This is where Turkish television's religious broadcasts are doing great work. When Ramadan comes, you can find almost a religious program on every channel. Seeing and watching Islamic scholars who explain Islam, Muslimhood, and our Prophet helps improve religious knowledge. Personally, when Ramadan comes, I prefer to watch many of these programs. While fasting, you also need to protect yourself from evil, refrain from lying, and learn to do good, and any of these broadcasts will be enough to learn from (P7)

When Ramadan comes, there is a suhoor program broadcast on Fox TV, and I watch it when I wake up at night. While preparing the suhoor meal, I also listen to what the scholar says. It increases my knowledge, and I feel that we are in Ramadan (P19)

As evident from the participants' statements, Azerbaijani viewers engage in a participatory reading of the content provided by following broadcasts that offer Ramadan, fasting, and basic religious knowledge. They express learning the religious requirements of being a Muslim through these programs. It can be said that Turkish television channels' broadcasts play an important role in religious education, not only for Turkish viewers but also for Azerbaijani viewers, as Ramadan holds a significant place in the observance of Muslims. Additionally, it was found that some Azerbaijani viewers also follow various channels that offer religious content outside of Ramadan. In light of the findings, it is understood that viewers benefit from these broadcasts in terms of their perception of the Islamic religion, as well as the exchange and development of their pre-existing religious knowledge, learning about religious commandments, prohibitions, rules, and other related topics:

I witnessed the final years of the Soviet era. So, I know very well how we lived during that period and what the situation of religion and society was like. I believe that the greatest harm caused by the Soviets was actually in terms of religion. Every kind of religious activity was prohibited, and I think because society lived under these prohibitions for years, people neither talked about religion nor engaged in any discussion related to the Islamic faith. We had a neighbor from the Ukrainian Soviet, but I never saw her talk about Christianity or practice any form of worship related to that religion. So, these prohibitions or restrictions were not only directed at Islam or Muslims but were aimed at all religions. I don't recall having any lessons or education related to religion at school. But according to our customs, I remember my grandmother covering her head and praying. When these prohibitions were lifted and we became the owners of our own state, people started to think about religion and began to access the religious knowledge that was missing from their lives. Various methods came into play, of course. We had mullahs, for example, who became well-known. They started reaching out to people and explaining the Islamic faith. Of course, it wasn't easy to suddenly explain Islam to people who had been under religious prohibitions for years and expect them to adhere to these prohibitions and rules by saying, 'If you do this, you'll burn in hell.' However, I believe that our Turkish brothers emerged as an important and beneficial example for us. During the era of Communist prohibitions, people in Türkiye were freely practicing Islam. There was much we could learn from them, and I still believe there is. Regarding the Turkish people being a good example, I should also mention that the Iranian regime also saw this gap in teaching Islam. They also stepped in to explain the Islamic religion through their own sects and interpretations. At this point, I should mention what answers your question. The books, newspapers, or magazines of our Turkish brothers were prohibited in Azerbaijan for a long time. I don't know if you're aware of this. But nobody can interfere with what someone watches in their own home. From that era until today, Turkish television channels have done good work. Personally, I am a Muslim, but I learned much of the Islamic religion from the books I read and the Turkish television channels I watched. For example, there used to be TRT Diyanet, which later became Diyanet TV, and it was one of the channels I watched. Or there were times when I watched Mesaj TV. These channels were the ones I watched, listened to, and learned from during the periods when I questioned myself (P14)

As discerned from the detailed perspectives of the participants, throughout the years of the Soviet era, there existed a robust mechanism of control directed towards all avenues of religious knowledge acquisition among Azerbaijani Muslims. Consequently, a prevailing sense of reservation towards religion and obtaining religious knowledge emerged among the populace, and access to all perceived sources of religious knowledge was systematically delimited by censorship, thereby perpetuating this distance among the younger generation. Turkish television programs, perceived through a participatory reception, have assumed a significant role in Azerbaijan during the post-independence period. Apart from entertainment programs, numerous channels broadcasting from Turkey, bolstered by the absence of a language barrier, have served as a source of religious

knowledge for Azerbaijani viewers, both through their religious content and exclusively religious broadcasts.

I like the TGRT channel, especially the movies with religious stories. Learning about the life of a friend of Allah, seeing how they worshiped, and how they behaved also led me to question myself (P31)

The Islamic religion, thank God, is the most beautiful religion in the world. I am also a Muslim, and I worship as much as I can. Sometimes at home, I follow the conversations on Diyanet TV with my wife and children. I believe I have learned quite useful information (P10)

When I saw our Turkish brothers praying for our soldiers in the mosques during the Karabakh War on television, my eyes filled with tears. Along with them, I said 'Amen.' Our religion is one, our language is one. The whole world saw that even though we are two different states, we are one nation. May Allah be pleased with them. Then, I thought of Shia Iran like us. Besides knowing that they don't pray, I know they curse our soldiers. Are they our religious brothers, or are our Turkish brothers? (P35)

Furthermore, it is understood that the religious programs and content broadcasted on Turkish television channels were discussed and interpreted by the participants in the study. Especially in religious talk shows, some of the Islamic and Muslim content presented by religious opinion leaders or scholars/imams was perceived with an oppositional reading practice:

When Ramadan comes, generally a preacher gives a talk on Turkish channels, and then people participating in the program ask questions. I listen carefully to the questions asked every year because some of them also bother me. There have been times when I found answers to my own questions. But sometimes the questions are just the same. Every year, 'Does this break the fast?' or 'If I consume this, will my fast be accepted?' When I hear these questions, I change the channel (P36)

I watch religious programs whenever I get the chance. But to be honest, sometimes I wonder if they're real. For example, on Friday mornings, I sometimes watch Necmettin Nursaçan's program. People call in and ask questions to the preacher. When I hear the questions, I think of very different things. I wonder if everyone has such different problems. Someone asks, 'How can I tell if magic has been cast on me?' Magic is a topic that frequent viewers ask about. There's an old and knowledgeable preacher sitting there; shouldn't they ask better questions? Like, 'How do I perform this worship?' or 'Which prayer should I recite?' The preacher patiently answers every question (P24)

Participant statements indicate that programs featuring religious scholars, closely followed by the Turkish community especially during the Ramadan month, are also closely monitored by Azerbaijani viewers. These statements have revealed opposing readings regarding questions posed to religious scholars, which bear traces of the cultural, religious, and daily life practices of the Turkish society. As discerned from participant expressions, a perception has emerged that there is a problem regarding the acquisition of answers to frequently asked questions, particularly during the question-and-answer segments of these regularly followed programs.

In Azerbaijan, it wouldn't be right to discuss sects with anyone. I don't think it's right. Everyone believes in the religion they want and lives as they wish. In our society, Islam and Muslim faith are accepted beliefs by everyone. However, whenever the topic of Shia or Sunni comes up, the conversation doesn't go well. Everyone knows this. Therefore, when I respond to the topic of Islam, I try to be careful. There have been times when I watched Mesaj TV or Meltem TV to learn about Islam, and I also watched TRT Diyanet channel. I've seen a lot of differences between these channels. Different things are told in one, and different things are told in the other. Meltem TV constantly does the same political propaganda, and it talks about Islam too, but I don't want to hear the same things anymore. Religion is one thing; politics is another (P18)

As can be gathered from these statements, in Azerbaijan, even during the post-independence period, maintaining a distance from religious topics, stemming from the lingering influence of Soviet governance, is perceived as a rare occurrence to engage in discussions or questioning conversations with others about Islam and Muslim identity. This cautious attitude has rendered television channels as avenues for individuals to freely educate themselves on religious matters, serving both as a comfort zone and a means to evade societal judgment.

Some series have sorcerers. They ruin the lives of ordinary people by casting spells and doing evil deeds. Or sometimes there are 'fortune-teller' type preachers. I think both of them are wrong characters. A religious person shouldn't harm others. I'm both surprised and very afraid (P12)

Sometimes when I watch Diyanet TV, I tell myself I'm definitely going to hell. Sometimes the speakers on the program say things that make it seem like everyone is going to hell. If you do this, it's a sin; if you do that, Allah will send you to hell. Women should preserve their chastity, cover their hair. Shouldn't men? Why are all the prohibitions in religion directed at women? Or it's said that women should do the cleaning, get along with their mother-in-law. What about men? What will they do at home? Come, eat, and sleep? In my opinion, Islam cannot be a religion that constantly blames and directs women as it is portrayed there. Even while listening, it feels very strange to me, and I get angry (P9)

I don't miss most of the religious discussions, especially on Fridays; they're on every channel. I also try to follow them as much as I can during Ramadan. Learning about the Islamic religion is already very important to me. But sometimes I am amazed at the topic being discussed or the words of the guest preacher, can it really be true, I wonder. Especially about marriage, it's very difficult to believe what they say. For example, in one program, a woman said she couldn't get along with her husband, but they have children, she said she did everything she could but her husband treated her badly all the time. Even her husband's mother, her mother-in-law, treated her very badly all this time. I was very surprised to hear the preacher's interpretation. The preacher said she should endure as much as she can and try to serve her mother-in-law to win her love. Divorce is not right, for example, divorcing is not a very right thing religiously. It's impossible to agree with this. None of the complaints the woman made mattered anymore after what the preacher said (P32)

During the Soviet era in Azerbaijan, individuals were completely prohibited from receiving religious education, and the restrictions and limitations imposed on religious education and instruction during this period led to the detachment of the population from religion (Musayev, 2013, p.177). With the attainment of independence, the prohibitions of the former regime were lifted, and the people began to access religious knowledge through various means. In this context, television serves as a widely used educational tool through "indirect learning," wherein individuals develop knowledge, behaviors, and attitudes in their daily lives (Armstrong, 2000, p.225). Similarly, it can be inferred from the statements of the interviewees that religious content presented on Turkish television channels is perceived differently by Azerbaijani viewers, reflecting varying interpretations of the channels broadcasting religious content and the topics covered in these broadcasts.

Program content providing objective information about Islam and Muslim beliefs was perceived through participatory reading; in other words, the reception of opinions regarding programs that present dogmatic information accepted as unquestionably correct, including religious commandments and prohibitions, was largely through participatory reading. Furthermore, it was observed that subjective interpretations or views presented on original topics or individual problems, such as women's marital or current life issues, were read through a deliberative or oppositional reception.

It is evident that Azerbaijani viewers perceive Turkish television channels, which serve as sources of access to religious knowledge during the period of independence, as playing a functional role in the teaching of Islam through religious programs and channels such as Diyanet TV.

### Conclusion and Evaluation

Following the Russian occupation in 1920, a new era of censorship commenced in the Azerbaijani press. Newspapers and magazines published after this date transformed into organs of Soviet Russia. This Russian-centric publishing period, lasting approximately 60 years, continued until the Gorbachev regime of the 1980s (Akarslan, 2019, p. 20). On the other hand, following independence, there has been a significant increase in respect for and attachment to religious values, and this emotional shift towards religion has had positive effects on social events. For instance, the annual pilgrimage to Mecca is announced to the public through communication channels, and the return of pilgrims is widely celebrated (Taştan, 2003, p. 27). As a result of these developments, new mosques have been constructed in every village and town, numerous madrasas and faculties of theology have been established for higher religious education, and programs about Islam have been organized on the press and television, creating environments where people can comfortably discuss religion (Mürselov, 2013, p. 94). Aligned with these



advancements, a resurgence in religious belief practices has been observed in Azerbaijan, where Turkish television programs play a significant role with their religious content and dedicated religious TV channels.

In this study, which focuses on the viewing practices of Azerbaijani audiences of Turkish television programs within the framework of cultural studies, the ways in which the contents presented in broadcasts are perceived by Azerbaijani viewers have been analyzed. The central problem of the study is how the program contents broadcasted on Turkish television channels are received by Azerbaijani audiences, and in what manner they are perceived, which reading types are employed in the perception. The changing communication channels brought about by advancing technology, globalization, popular culture, and mass culture, which constitute the subjects of social sciences, have opened the way for academic research focusing on how societies and cultures differ or converge with the dynamics of this emerging technological age. In this context, while the effects of television and its content on viewers in terms of culture continue to be the subject of many studies, the data obtained regarding how Turkish television programs are read by Azerbaijani audiences have been analyzed using the Cultural Studies Tradition.

One of the significant findings of the study is that religious content and belief-based broadcasts are followed by Azerbaijani viewers, who develop different reading styles towards the content. It has been observed that, following the belief-based practices of the Soviet era, the religious awakening process in Azerbaijan during the independence period has been nourished from various sources. During this period of reawakening, it is seen that religious programs and belief-based content broadcasted on Turkish television channels play an effective role. It is understood that these effects are observed through the participatory reading of the presented content, especially with the increasing interest of viewers in these programs during times considered sacred for Muslims. It is also among the findings that deliberative or opposing readings towards belief-based broadcasts affect individuals' worldview.

The inclusion of the contents shaped based on Turkish-Islamic understanding by Turkish television programs in the dominant reading process of Azerbaijani audiences indicates a completely opposing reception process, pointing to the observed different code decoding practices in cultural and belief forms. Additionally, the observation that Azerbaijani viewers follow channels broadcasting religious content only with a didactic-dominant reception indicates the active functionality of television broadcasters as platforms for sharing religious knowledge. On the other hand, while the dominant reception practice regarding programs dealing with religious topics is not observed, this is not the case for programs where participants share their religious questions and problems. The main reason for this difference can be explained by the different socio-cultural structures existing in Türkiye compared to those prevalent in Azerbaijan, particularly in terms of religious beliefs. Moreover, further studies might be conducted to include Azerbaijanis living abroad (Iran, Georgia etc.) and watching Turkish TV channels. Future studies related to Azerbaijani diaspora might reveal any difference that might exist would mold a different horizon for different disciplines.

## References

- Akarşlan, Z. (2019). Azerbaycan'da kültürel uyanış ve basın. *Avrasya İncelemeleri Dergisi*, 8(1), 1-22.
- Armstrong, P. (2000). All things bold and beautiful: Researching adult learning through soaps. *Adult Education Research Conference*. <https://newprairiepress.org/aerc/2000/papers/4> test="theme.id eq '2020'>(conference cancelled).



- Balay, R. (2004). Küreselleşme, bilgi toplumu ve eğitim. *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 37(2), 61-82.
- Çinemre, S. (2021). Diyanet TV çizgi filmlerinin 4-6 yaş grubu Kur'an kursu öğretim programında yer alan değerler açısından incelenmesi. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 19(41), 207-243.
- Çokluk, Ö., YILMAZ, K., & Ebru, O. (2011). A qualitative interview method: Focus group interview. *Journal of Theoretical Educational Science*, 4(1), 95-107.
- Efe, H. S. (2024). Muhafazakâr ve laik kimliklerin televizyon dizilerinde alımlanması: "Kızılıcak Şerbeti dizisi". *INJOCMER International Journal of Communication and Media Research*, 4(1), 21-43.
- Göker, G., & Keskin, S. (2015). Sosyal medya türevi olarak sosyal içerik platformları: Betimsel bir inceleme. *Journal of International Social Research*, 8(39).
- Krueger, R. A. (2014). *Focus groups: A practical guide for applied research*. Sage publications.
- Musayev, İ. (2013). Azerbaycan ailesinde dinî hayat ve din eğitimi. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22(1), 165-177.
- Mürselov, C. (2013). Azerbaycan'da yaygın İslam din eğitimi: Zakatala ve Balaken bölgesi yaz Kur'an kursları örneği. *Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi*.
- Setiawan, B. (2022). The narration of religion on television, reconstruction of meaning and diversity. *Informasi*, 52(1).
- Şeker, T., & Çavuş, S. (2011). Behzat Ç. Bir Ankara Polisiyesi dizisinin alımlama analizi. *Global Media Journal*, 2, 84-102.
- Taştan, A. (2003). Azerbaycan'da sosyo-kültürel değişme, din ve dinsel canlanma. *Bilig*, 25, 1-39.
- Turan, İ. (2007). Televizyondaki dini içerikli programların yetişkinler üzerindeki etkileri. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 23(23), 223-245.
- Yaylagül, L., & Korkmaz, N. (2008). *Medya, popüler kültür ve ideoloji*. Ankara: Dipnot Yayınları.
- Yurdabakan, İ. (2002). Küreselleşme konusundaki yaklaşımlar ve eğitim. Retrieved from [https://www.researchgate.net/profile/Irfan-Yurdabakan/publication/236003901\\_Kuresellesme\\_Konusundaki\\_Yaklasimler\\_ve\\_Egitim\\_The\\_Approaches\\_about\\_Globalization\\_and\\_Education/links/56fa45d108ae38d710a35e30/Kueresellesme-Konusundaki-Yaklasimler-ve-Egitim-The-Approaches-about-Globalization-and-Education.pdf](https://www.researchgate.net/profile/Irfan-Yurdabakan/publication/236003901_Kuresellesme_Konusundaki_Yaklasimler_ve_Egitim_The_Approaches_about_Globalization_and_Education/links/56fa45d108ae38d710a35e30/Kueresellesme-Konusundaki-Yaklasimler-ve-Egitim-The-Approaches-about-Globalization-and-Education.pdf)
- Yusifov, Y. B., & Veliyev, T. T. (2009). *XX esr Azerbaycan tarihi*. Bakı: Tahsil.

# MEDIAD

Medya ve Din Araştırmaları Dergisi | Journal of Media and Religion Studies

## Azerbaycan İzlerkitesinin Türk Televizyon Programlarını Din Algısı Bağlamında Alımlama Pratikleri

Vahit İLHAN\*  
Faruk SADIÇ\*\*

### Genişletilmiş Özet

İzleyici araştırmaları alanında, Kültürel Çalışmalar geleneğinin ortaya çıkmasıyla, izleyicilerin medya aracılığıyla sunulan tüm mesajları ve metinleri tam olarak istendiği gibi, edilgen bir şekilde tüketmeleri düşüncesinden bir kopuş gözlemlenmeye başlamıştır. İzleyicilerin oldukça farklı yorumlama pratiklerinin özneleri olabileceği ve kodlanan içerikleri alımlama süreçlerini gerçekleştirirken, kodlama sürecinde amaçlanandan farklı algılayabilecekleri anlaşılmıştır. Bu farklı algılama süreçlerinin ana nedeni, kültürel çalışmalara dayalı bakış açısının genel kabulünden kaynaklanmaktadır. Bu evrilen bakış açısında, izleyicilerin ait oldukları ekonomik, sosyal, kültürel, toplumsal ve bireysel değişkenlerin kodaçımı sürecinde sahip oldukları önemli etkisine vurgu yapmaktadır. Politik ve kültürel etkiler, toplum üzerinde büyük etkiye sahip olan güç odaklarının yayın ve yapımcılarla ilişkileri ve teknolojiyi kullanma becerilerine bağlı olarak izleyicilerin alımlama tepkilerinin değişeceği anlayışı ön plana çıkmaktadır. Bu bağlamda, izleyicilerin sosyal ve kültürel özelliklerine bağlı olarak televizyon tarafından sunulan içeriği üç farklı şekilde yorumladığı ortaya çıkmıştır: İçerik/mesajla uyumlu olarak yorumlama (Katılımcı Okuma), içeriğe karşı veya çatışan bir şekilde yorumla (Karşıt Okuma) veya içeriğe karşı tarafsız kalma (Müzakereci Okuma).

Bu çalışmada, bahse konu Kültürel Çalışmalar geleneğine özgü alımlama yöntemi kullanılarak, Azerbaycanlı izleyicilerin Türk kültürü ve toplumu hakkındaki algıları, önyargıları, ayrıca kültürel benzerlikler ve farklılıklar, Türk televizyon programlarında sunulan içerikleri algılama pratiklerinin dini bilgi edinme bağlamında incelenmektedir. Çalışmanın ana çerçevesi, nitel teknikler kullanılarak yorumlama sürecine odak grup görüşmeleri aracılığıyla elde edilen alımlama verilerinin dahil edilmesiyle oluşturulmuştur. Azerbaycan'da doğrudan izlenebilen Türk televizyon programlarına ilişkin yerel ve yabancı literatürün, araştırma dönemi boyunca yayınlanan orijinal kanallar aracılığıyla ve araştırma döneminde yayınlananlar da dâhil olmak üzere incelenmiştir. Okuma, gözlem ve mülakat yöntemlerini içeren nitel veri toplama teknikleri planlanmış ve iletişim etnografyası,

\* Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi, e-mail: vilhan@erciyes.edu.tr, orcid.org/0000-0002-2765-9652, Kayseri, Türkiye

\*\* Öğr. Gör. Dr., Erciyes Üniversitesi, e-mail: faruksadic@erciyes.edu.tr, orcid.org/0000-0002-2031-6606, Kayseri, Türkiye

nesnel, söylemler ve semboller bağlamında, resepsiyon tekniği aracılığıyla algılanabilir alanları ve durumları gözlemek için betimsel bir analiz süreci yapılandırılmıştır.

Araştırma kapsamında katılımcılardan elde edilen veriler doğrultusunda televizyon programlarında din ve inanç sunumlarının dini televizyon programları, tamamen dini içerik sunan kanallar ve diğer yapımlarda kodlanmış dini içerikler aracılığıyla gerçekleştiği belirlenmiştir. Bu bağlamda belirlenen örnekler arasında, Ramazan ayı boyunca yayınlanan iftar ve sahur programları yer almaktadır. Diyanet TV, Mesaj TV ve Meltem TV gibi kanallarda sunulan dini içeriklere ek olarak ayrıca diziler, filmler, yaşam tarzı ve eğlence programları gibi farklı program türleri de bulunmaktadır.

Katılımcıların çoğunluğu yapılan görüşmelerde, Ramazan ayı boyunca televizyon kanallarında yayımlanan programları takip ettiklerini, dini bilgilerin paylaşıldığı soru-cevap bölümlerinin de izleme alışkanlıkları içinde bulunduğunu ifade edilmiştir. Bazı katılımcılar ise bu programlar aracılığıyla oruç tutma, teravih namazı ve dini toplantılar gibi kavramları öğrendiklerini belirtmiş ve bu programlar sayesinde din konusundaki bilgilerini genişletme fırsatına sahip olduklarını vurgulamışlardır.

Çalışmanın önemli bulgularından biri, dinî içerikli ve inanç temelli yayınların, farklı okuma tarzları geliştiren Azerbaycanlı izleyiciler tarafından takip edildiğidir. Sovyet döneminin inanç temelli yasaklayıcı uygulamalarını takiben, bağımsızlık döneminde Azerbaycan'da dinî uyanma sürecinin çeşitli kaynaklardan beslendiği gözlemlenmiştir. Bu uyanma döneminde, Türk televizyon kanallarında yayımlanan dinî programlar ve inanç temelli içeriklerin etkili bir rol oynadığı çalışmada elde edilen bulgular arasında yer almaktadır. Bu etkilerin, özellikle Müslümanlar için kutsal kabul edilen zamanlarda izleyicilerin bu programlara artan ilgisiyle birlikte sunulan içeriğin katılımcı okumasıyla alımlandığı anlaşılmaktadır. İnanç temelli yayınlara karşı müzakereci veya karşıt okumaların bireylerin dünya görüşleriyle şekillenebileceği de bulguları arasındadır.

Türk televizyon programlarının Türk-İslam anlayışına dayalı şekillendirilmiş içeriklerinin Azerbaycanlı izleyici kitlesinin katılımcı okuma sürecine dahil edilmesi, kültürel ve inanç biçimlerinde gözlemlenen farklı kod açımı uygulamalarına işaret eden tamamen karşıt bir alımlama sürecine ortaya koymaktadır. Ayrıca, Azerbaycanlı izleyicilerin yalnızca dini içerik yayınlayan kanalları didaktik-katılımcı bir alımlamayla takip etmeleri, televizyon yayınlarının dini bilgi paylaşım platformları olarak aktif işlevselliğini göstermektedir. Öte yandan, dinî konuları ele alan programlar için katılımcı okuma uygulamasının gözlenmediği, ancak katılımcıların dinî sorularını ve sorunlarını paylaştıkları programlar için aynı durumun geçerli olmadığı gözlemlenmiştir. Bu farklılığın temel nedeninin, Türkiye'deki mevcut sosyo-kültürel yapıların, özellikle dini inançlar açısından, Azerbaycan'da yaygın olanlardan farklı olması konusu ön plana çıkmaktadır.

**Çalışmanın Etik İzin Bilgileri / Ethics Committee Approval**

Erciyes Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurulu'nun 30/11/2021 tarihli, 434 başvuru nolu kararı çerçevesinde çalışma etik açıdan bir sakınca içermemektedir.

*According to the decision numbered 434 dated 30/11/2021 of the Ethics Committee of Erciyes University, Faculty of Social Sciences and Humanities, the study has been deemed ethically appropriate.*

**Araştırmacıların Katkı Oranı Beyanı/ Contribution of Authors**

Yazarların çalışmadaki katkı oranları eşittir.  
*Authors' contribution rates in the study are equal.*

\*\*\*\*\*

**Çıkar Çatışması Beyanı / Conflict of Interest**

Çalışma kapsamında herhangi bir kurum veya kişi ile çıkar çatışması bulunmamaktadır.  
*There is no conflict of interest with any institution or person within the scope of the study.*

\*\*\*\*\*

**İntihal Politikası Beyanı / Plagiarism Policy**

Bu makale iThenticate yazılımıyla taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.  
*This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism was detected.*

\*\*\*\*\*

**Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı / Scientific Research and Publication Ethics Statement**

Bu çalışmada "Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi" kapsamında uyulması belirtilen kurallara uyulmuştur.

*In this study, the rules stated in the "Higher Education Institutions Scientific Research and Publication Ethics Directive" were followed.*

## Teachers' Views on the Status of Mass Media as a Source of Religious Information in Religious Education Processes\*

Gülşen SAYIN\*\*

### Abstract

While media's fluidity and dissemination in digital contexts help to diversify the body of knowledge already in existence, there is a chance that this could lead to information pollution. This notion holds true for knowledge about religions as well. The creation of ideological discourses and supporting or opposing discourses in the structuring and disseminating of religious knowledge can be facilitated by traditional media and new digital platforms. The issue of how religious knowledge in the media influences students' comprehension of religious knowledge in formal religious education now comes up. The status of the media as a source of religious information is examined in this study in terms of its reflection on religious education processes, based on the opinions of religion course instructors. This is a case study that used the qualitative research method. The research was presented using a phenomenological approach since it was planned based on the experiences of teachers and synchronic data was required. Data for the study were gathered using interviews, a method commonly employed in qualitative research. Accordingly, the meaning is changed by the recipients' own experiences, beliefs, cultural contexts, social interactions, and mass media, in addition to formal religious education, in the processes of learning and creating individuals' religious knowledge.

**Keywords:** Religious Education, Religious Information, Religious Information Resources, Religious Education Teachers, Media

## Din Öğretimi Süreçlerinde Kitle İletişim Araçlarının Dini Bilgi Kaynağı Olma Durumuna İlişkin Öğretmen Görüşleri

### Öz

Medyanın dijital ortamlardaki akışkanlığı ve yayılımı mevcut bilginin çeşitlenmesine katkı sunmakla birlikte bilgi kirliliği yaratma olasılığı bulunmaktadır. Bu olasılık dini bilgi açısından da geçerlidir. Geleneksel medya ve yeni dijital platformlar dini bilginin yapılanmasında, yayılmasında ve ideolojik söylemlerin gelişmesine taraf olma seviyesinde destek veya karşıt söylemlerin gelişmesinin önünü açabilmektedir. Bu noktada medyada yer alan dini bilgilerin örgün din öğretimindeki dini bilgi anlayışlarını nasıl etkilediği sorusu ortaya çıkmaktadır. Bu çalışmada din dersi öğretmenlerinin görüşlerinden yola çıkılarak kitle iletişim araçlarının dini bilgi kaynağı olma durumu, din öğretimi süreçlerine yansısı yönüyle ele alınmıştır. Araştırmada nitel araştırma yöntemi benimsenmiştir ve araştırma bir durum çalışmasıdır. Araştırma, öğretmenlerin tecrübelerine dayalı olarak tasarlandığı ve senkronik verilere ihtiyaç duyulduğu için fenomenolojik yaklaşım ile ortaya konulmuştur. Araştırmada nitel araştırmalarda sıklıkla kullanılan mülakat tekniği ile veriler toplanmıştır. Buna göre, bireylerin dini bilgilerini öğrenme ve inşa süreçlerinde formal din öğretiminin yanı sıra anlamı, alıcıların kişisel deneyimleri, değerleri, kültürel bağlamları, sosyal etkileşimleri ve kitle iletişim araçları da şekillendirmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Din Eğitimi, Dini Bilgi, Dini Bilgi Kaynakları, Din Eğitimi Öğretmenleri, Medya

**ATIF:** Sayın, G. (2024). Din öğretimi süreçlerinde kitle iletişim araçlarının dini bilgi kaynağı olma durumuna ilişkin öğretmen görüşleri. *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi (MEDİAD)*, 7(1), s. 87-102.

\* Bu çalışma 2021 yılında savunulan "Din dersleri öğretmenlerinin dini bilgi anlayışları ve bunun din öğretimine yansısı" başlıklı doktora tezinin verileri kullanılarak üretilmiştir.

\*\* Dr. Öğr. Üyesi, İnönü Üniversitesi, e-mail: gulsensayin@hotmail.com, orcid.org/0000-0002-9214-7573, Malatya, Türkiye



## Giriş

İnsanın dış dünyaya ilişkin algısı kendisinde var olan kabuller çerçevesi ile belirlidir. Bu kabullerin temelinde ise; inanç, değer, yaşam biçimi, genetik özellikler, kültür ve ön bilgiler yer almaktadır. Bunlar, insanın bilgi üretiminde verilerin analizi ve işlenmesi sürecinde başvurduğu referanslardır. Dış dünyadan toplanan veriler bireyin anlam dünyasını oluşturur. Bu yönüyle herkesin referans noktası farklıdır ve bireylerde referans noktaları yaşanmışlıklarla yakından ilişkilidir (Özden, 2014, ss. 3-4). Bilginin öğrenilmesi sürecinde bilgi, özne tarafından içselleştirilip bireyin öznel yaşantısıyla biçimlendirilerek bireyin kendisinden kattığı unsurlar ile şekillenmektedir. Böylelikle bilgi öğrenilirken bireyin öznel yaşantısı ile bireyselleşmektedir (Aydın, 2018, s. 165). Öğrenmedeki bu bireysel farklılıklar öğretim süreçlerindeki öğretimsel faaliyetleri de yönlendirici bir etki değerine sahiptir. Eğitim yalnızca okul ve müfredat ile sınırlandırılabilir bir etkinlik değildir. Eğitim süreçleri ele alındığında başta sosyal çevre olmak üzere eğitime bireyin iletişim halinde olduğu her şeyin dahil olduğunu söylemek mümkündür.

Bireyin dini bilgiye erişim şekli ve bu bilgiyle olan etkileşim biçimi, dini anlayışının temel belirleyicisidir. Aile, toplum ve sosyalleşmede önemli bir yer tutan okullar, temel şekillendiriciler olarak belirtilebilir. Bu durum göz önüne alındığında örgün din öğretimi, yalnızca din eğitimi öğretmenleri ve öğretim süreçlerine dâhil olan materyallerin içeriklerindeki dini bilgilerden ibaret değildir. Doğrudan olmasa da örgün din öğretimi de farklı dini bilgi anlayışlarının ve sivil din hizmetlerinde (Detaylı bilgi için bkz. Aydın, 2018, s. 256) ön plana çıkan ve açık bir kutsallık atfedilen bazı dini bilgi kaynaklarının etkisi altında kalabilmektedir. Günümüz dünyasında bilgiye erişimdeki çeşitlilik insanlara kolaylık sağlasa da bu kolaylık beraberinde yanlış bilgiye maruz kalma riskini de getirebilmektedir.

Medya aracılığıyla dini kurum ve kuruluşlar daha geniş kitlelere ve kesimlere ulaşabilirken yine bu sayede bireyler de kendi inançlarıyla ilgili detaylı bilgileri uzman kişilerden alma ve farklı inançlara ait bilgilere istedikleri an ulaşabilme imkanına sahip olmaktadır. İnanan insanların anlam ve ruh dünyasında oldukça önemli olan dini bilgi ile ilgili arayışlarda ulaşılan bilginin tatmin edici boyutta olması önemli olup bu mutmainliğin bireyin tutumlarına yansması ise kaçınılmazdır. Her bireyin aynı düzeyde aynı bilgilere sahip olmamasından dolayı medyanın informal anlamda sunduğu eğitimden bireylerin etkilenme durumu da farklılık arz etmektedir. Bu durum, formal eğitim içerisinde *medya okuryazarlığı* kavramının gelişmesinde rol oynayan nedenlerden biri olmuş ve bu kavram paralelinde de yeni dersler müfredata eklenmiştir (bkz. Medya Okuryazarlığı Dersi Öğretim Programı (Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu 7 veya 8. Sınıflar), 2018, ss. 8-11). Medyada sunulan bilgilere yönelik bilinç süzgeci geliştirmeyi hedefleyen medya okuryazarlığı dersinin dini bilgi sunan medya araçlarına yönelik olarak da formal eğitim alanında adaptasyonu tartışmalara konu olmuştur. Medyanın sunmuş olduğu dini bilgiyi analiz etme ve sentezleme becerisinin kazanılması noktasında ise *din okuryazarlığı* kavramı ortaya çıkmaktadır. *Din okuryazarlığı* kavramı dini bir konu hakkında temel kavramları konuşabilecek yeterlilikte olmaktır. Dini okuryazarlık, dini medya okuryazarlığının bir öncülüdür (Nazıroğlu, 2015, ss. 191-220). Din okuryazarlığı dini bilgi ile iletişim ve tutumlarda; eleştirel düşünce, ihtiyaç duyulan bilginin belirlenerek alınması özü itibarıyla bir bilinçlilik seviyesinde olmasını gerekli görmektedir (Furat, 2012, ss. 9-24). Örgün öğretim süreçlerinde din okuryazarlığı ve medya okuryazarlığı şeklinde bilgi kaynaklarına ilişkin farkındalık kazandırıcı nitelikte içerikler yer almasına rağmen örgün din öğretimi süreçlerinde medya kaynaklarında yer alan dini bilgiler zaman zaman müfredat ve ders içeriklerinde var olan dini bilginin önüne geçebilmektedir. Bu çalışmada da kitle iletişim araçlarından edinilen dini bilginin din öğretimi süreçlerine nasıl yansıdığı din dersi öğretmenlerinin görüşlerinden yola çıkılarak ele alınmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda çalışmanın temel sorusu "Kitle iletişim araçlarının din öğretimi süreçlerine bir kaynak olarak yansıyor yansımıyor?" şeklindedir.

## Yöntem

Araştırmada nitel araştırma yöntemi benimsenmiştir ve araştırma bir durum çalışmasıdır. Araştırma, öğretmenlerin tecrübelerine dayalı olarak tasarlandığı ve senkronik verilere ihtiyaç duyulduğu için fenomenolojik yaklaşım benimsenerek ortaya konulmuştur. Verilerde katılımcıların öğretim süreçlerindeki ön plana çıkan dini bilgi kaynaklarına ilişkin bireysel ve kurumsal gözlemleri, deneyimleri ve bunu nasıl bilince dönüştürdükleri keşfedilmeye çalışılmıştır (Patton, 2018, s. 104). Araştırmada, katılımcıların öğretim süreçlerinde öğrenciler tarafından sınıfa taşınan dini bilgi kaynaklarının neler olduğu ve bu kaynaklara nasıl yaklaştıkları, öğrencilerin bu kaynaklardan nasıl faydalandıkları ve bu bilgiyi nasıl içselleştirdiklerini, nasıl yorumladıklarını anlamaya odaklanılmıştır.

Çalışmada nitel araştırmalarda sıklıkla kullanılan mülakat tekniği ile veriler toplanmıştır. Mülakatta kullanılan sorular, 05/11/2018 tarihli 13/172 sayılı toplantı kararına dayanılarak Ankara Üniversitesi Etik Kurulu izni ile uygulanmıştır. Yarı yapılandırılmış sorulardan oluşan mülakat hazırlanmış ve araştırmanın temel sorusu olan “Günümüz din eğitimi dini bilgi kazanımı açısından nasıl değerlendiriyorsunuz?” sorusuna alınan cevaplardan yola çıkılarak çalışma dizayn edilmiştir. Veri toplama sürecinde katılımcılara yöneltilen temel soru kitle iletişim araçlarına odaklanmasa da katılımcılar kitle iletişim araçlarını yoğun bir şekilde vurgulamışlardır. Bu nedenle kitle iletişim araçlarına ilişkin bilgilerin yoğunlaştığı verilerin bu çalışmada kullanılması tercih edilerek araştırma ortaya çıkarılmıştır.

Verilerin analizinde bilgisayar programından da yararlanılarak verilere içerik analizi uygulanmıştır. İçerik analizi, toplanan verilerdeki ilk bakışta ön plana çıkan örüntüleri belirleme, kodlama, kategorize etme ve etiketlendirme aşamalarından oluşmaktadır. Bu durumu bir kitapta indeks oluşturmaya benzetmek mümkündür. İçerik analizi tema, kategori ve kodlardan oluşturulurken katılımcıların ifadeleri öncelenmiş ve katılımcıların mülakatlarda kullanmış oldukları kavramlar hem tema, kategori ve kodlarda hem de başlıklarıyla yönlendirici olmuştur. Böylelikle içerik analizinde kavramların hangi ifadeler ile özdeşleştirildiği vurgulanarak okuyucuya aktarılmıştır (Patton, 2018, ss. 55-463). Bu yaklaşım, katılımcıların deneyimlerini bilince dönüştürmesi noktasında fikir verici katkılar sunmuştur.

## Çalışma Grubu

Araştırmada din dersi öğretmenlerinin görüşlerinden yola çıkılarak kitle iletişim araçlarından edinilen dini bilgilerin öğretim süreçlerine yansımaları durumu konu edinilmiştir. Bu amaçla yarı yapılandırılmış sorulardan oluşan veri toplama aracı Malatya ilinde görev yapan DKAB ve AİHL meslek dersi öğretmenlerine sunulmuştur. Araştırma için amaçlı örnekleme yöntemlerinden maksimum çeşitlilik örnekleme stratejisi benimsenmiştir (Patton, 2018, s. 243). Farklı cinsiyet, deneyim, okul türü ve ders çeşitliliği gözetlenerek din dersi öğretmenleri ile mülakatlar gerçekleştirilmiştir. Çalışmada maksimum çeşitlilik örnekleme tercihinde de yer aldığı üzere verilerde doyuma ulaşıldığında veya tekrara dönüştüğünde mülakatlar bırakılmıştır.

## Etik Kurul Onayı

Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Alt Etik Kurulu'nun 05/11/2018 tarihli, 13 toplantı sayılı ve 172 nolu kararı çerçevesinde çalışma etik açıdan bir sakınca içermemektedir.

Tablo 1. Katılımcılara İlişkin Bilgiler

Rumuz (K)	Cinsiyet	Yaş	Öğrenim Durumu	Görev	Mesleki Deneyim (yıl)
Katılımcı 1 (K1)	K	39	Lisans	DKAB Öğretmeni	5
Katılımcı 2 (K2)	E	26	Lisans	Meslek dersi öğretmeni	2
Katılımcı 3 (K3)	K	32	Lisans	Meslek dersi öğretmeni	7
Katılımcı 4 (K4)	K	27	Lisans	Meslek dersi öğretmeni	2
Katılımcı 5 (K5)	E	56	Lisans	Meslek dersi öğretmeni	33
Katılımcı 6 (K6)	E	32	Lisans	Meslek ve DKAB Öğretmeni	8
Katılımcı 7 (K7)	E	34	2 Lisans/ İLİTAM	DKAB Öğretmeni	2
Katılımcı 8 (K8)	E	39	Lisans	DKAB Öğretmeni	15
Katılımcı 9 (K9)	K	27	Lisans	DKAB Öğretmeni	3
Katılımcı 10 (K10)	E	30	Lisans	DKAB Öğretmeni	4

### Kitle İletişim Araçları ve Din Eğitimi

İletişim ve medya alanında pek çok farklı kuram ve yaklaşım bulunmaktadır. Bu kuramlar bizlere kitle iletişim araçlarının amaçsal ve bağlamsal olarak nasıl değiştiğini açıklamaya yönelik farklı perspektifler sunmaktadır. Bu durum, kitle iletişim araçlarının toplumsal etkileri bağlamında tutucu ve değişimci olmak üzere iki farklı çeşit etki üzerinden değerlendirilmesini beraberinde getirmiştir. Bu haliyle kitle iletişim araçları aslında bir iletişimsel etkinlik olarak toplum üzerinde ya muhafaza edici bir güç veyahut dönüştürücü bir etkiye sahiptir. Kitle iletişim araçları bir kültür endüstrisi olarak kültürel dönüşüm ile eğitimi dolaylı yollardan etkilemektedir (Erdoğan & Alemdar, 1990, s. 34-37). Böylelikle kitle iletişim araçlarının, toplumsal anlam ve gerçekliğin yapısına katkıda bulunarak ve alıcıların dünya görüşlerini ve tutumlarını şekillendirebilme etkisinden söz konusudur.

Türkiye’de günlük ortalama 3 saat 34 dakika televizyon ekranlarına bağlı olarak geçirilmektedir. Bu rakam 2006 yılında 5 saat 8 dakika iken 2018 yılında 3 saat 34 dakikaya inmiştir (Televizyon İzleme Eğilimleri Araştırması, 2018, s. 25). Toplumun %48,8’i dini bilgisini dini içerikli TV ve radyo programları ile geliştirmektedir (DİB, 2014, ss. 113-123). Yapılan araştırmalara göre başta televizyon olmak üzere kitle iletişim araçları bireylerin dini düşüncelerini etkilemektedir (Furat, 2009, s. 290). Televizyonun güçlü etkisini olumsuz perspektiften ele alan çalışmalar televizyonun ahlaki, kültürel ve geleneksel değer yargılarını tehdit ettiğini ve aile içi iletişimi engellediğini söylemektedir. Alanyazına bakıldığında medyanın insan davranışları üzerindeki etkilerini ortaya koyan çalışmalardan bahsetmek mümkündür (Dill-Shackelford, 2009, ss. 94-99; Tudor, 2005, ss. 395-427). Medya içerikleri, toplumsal değerleri, davranış kalıplarını ve kabul edilen normları göstererek bireylerin bu normlara uyum sağlamasına yardımcı olabileceği gibi yeni normların da eskilerinin yerini almasına katkı sunabilecek potansiyelde bir etkiye sahiptir (Dill-Shackelford, 2009, ss. 5-30).

İletişim araçlarının temel işlevlerinden biri muhatabını bilgilendirmektir. Televizyonun da içinde bulunduğu medya, geniş kitlelere bilgi sağlayarak bilgi ve bilinçlendirme noktasında eğitim amacını yerine getirebilmektedir. Medya içerikleri insanların farklı bakış açılarını keşfetmelerine ve kendi düşüncelerini çeşitlendirmelerine olanak sağlamaktadır. Bu yönüyle kitle iletişim araçlarının pekiştirici ve eğitici gücü bulunmaktadır (Tudor, 2005, ss. 395-427). İletişimin bu yönü eğitim ile yakından ilişkilidir. Ancak bu durum her iletişimi eğitim haline dönüştürmemektedir (Furat, 2009, s. 25-26).

Eğitim, hem değer aktarımını hem de gelişimi hedefleyen bir değişimi sunmaktadır. Kitle iletişim araçları üzerinden geliştirilen enformasyon ve iletişimin de bu yaklaşımla ele alınması bir gerekliliktir. Çünkü medyanın sunmuş olduğu bilgilerin toplumu ve dolaylı olarak da eğitimi etkilemeyeceğini beklemek gerçekçi olmayacaktır. Bu konuda yapılan araştırmalara göre kitle iletişim araçlarının eğitimi doğrudan etkilediği ifade edilmektedir (Furat, 2009, s. 294). Hatta medya araçlarının zaman içerisinde eğitimin yerini alacağına dair tartışmalar mevcuttur. Kitle iletişim

araçlarının eğitimde temel teşkil etmesi olur mu bilinmez ancak medyanın eğitime etkisinin büyük olduğu tartışılmaz bir gerçekliktir (Florescu, 2014, ss. 349-353). Bir eğitim ortamı oluşturması mevcut şartlarda zor gözükse de özellikle televizyonun eğitimsel gücünün varlığı ve örgün öğretim süreçlerine de katkı sunduğu bir gerçeklik olarak eğitim süreçlerinde karşımıza çıkmaktadır (Furat, 2009, s. 295). Doğrudan eğitimsel amaçlara sahip olmamakla birlikte kitle iletişim araçları yalnızca bir eğlence aracı olmayıp artık birer eğitim ve enformasyon akışlarının olduğu bir araç haline gelmiştir. Kitle iletişim araçları, eğitim sürecinde önemli bir rol oynar ve bireylerin dünya görüşlerini, tutumlarını ve bilgi seviyelerini etkiler. Öz itibarıyla medya, bireylerin anlam inşa sürecine katkıda bulunur ve onların eğitimlerine etki eder (Yorulmaz, 2015, s. 289-296).

Kitle iletişim araçları üzerinden sürdürülen din eğitimi faaliyetleri informal niteliktedir. Din eğitimi toplumsal ve teknolojik alanlardaki gelişmelerden etkilenen bir alandır. Kitle iletişim araçlarının çeşitlenmesi ve ulaşımının kolaylaşması bu etkileşimi farklı boyutlara ulaştırmıştır. Bilgiyi kitle iletişim araçlarından edinmek ön hazırlık veya bireysel çabalara çok ihtiyaç duyulmayan bir öğrenme imkânı sunmaktadır. Bu durumun gelişmesinde bireylerin bilgiye erişimlerinde hızlı ve ekonomik katkılar sunması büyük bir etkidir. Ancak formal veya informal öğrenme farklı biçimlerde gerçekleşmektedir. Sistemli ve belirli ölçütlerle sunulmayan kitle iletişim araçları üzerinden gerçekleşen dini bilgi öğrenmelerinin ölçülmesi ise oldukça güçtür. Dini bilginin kitle iletişim araçlarından öğrenilmesi doğrudan dini bilgi öğreten programlar yoluyla da gerçekleşmek durumunda değildir. Dini içerikli dizi, film gibi programlar da din hakkındaki öğrenmelerin gerçekleştiği ve dini bilgi anlayışını şekillendiren önemli kaynaklardır. Bu etkenlerin din eğitimindeki karşılığı ise; dini bilginin üretimi ve aktarımı, dini sosyalleşme imkanları ve dini kimliklerin oluşmasındaki (Furat, 2014, s. 325-364) rolleri üzerinden ele alınabilir. Kitle iletişim araçlarından edinilen dini bilginin bütün bu süreçlerde etkisinin olduğu düşünülmektedir.

Kitle iletişim araçlarının toplumların değişim ve dönüşümlerine etkisi bulunmaktadır. Buralarda yer alan dini bilgiler dini değerleri olumsuzlayarak küçük düşürebileceği gibi dini ve ahlaki tutumlarda olumlu gelişmeler sunabilecek nitelikte de olabilmektedir. Bireylerin birden fazla duyu organına hitap edebilme imkanı ile kitle iletişim araçlarından edinilen bilgilerin kalıcı olarak öğrenilmesi de söz konusudur. Diyanet tarafından 2014 yılında yapılan Türkiye’de Dini Hayat Araştırması’na göre dini bilgilerin en çok öğrenildiği yaşlar; %47,4 ile 6-10 yaş, %30,1 ile 11-13 yaş ve %9,4 ile de 14-16 yaş aralığıdır. Ayrıca RTÜK tarafından yapılan araştırmaya göre 15-24 yaş arası gençlerin %19,5’i bilgi almak amacıyla televizyon izlemektedir (Televizyon İzleme Eğilimleri Araştırması, 2018, s. 95). Televizyon gençler tarafından sıklıkla tercih edilen bir kitle iletişim aracı olmasa da doğrudan bilgi edinme amacıyla izlenebilmektedir (Doğan, 2021, s. 295; Gençlerin Medya Kullanımı ve Dijital Okuryazarlık Araştırması, 2022, ss. 13-38). Okul çağına tekabül eden bu dönem için bilginin kaynağının büyük ölçüde okullardan veya örgün öğretim kurumlarının oluşturması beklenmektedir. Ancak aynı araştırmanın verilerine göre dini bilgi kaynağı olarak bireyler %24,6 oranında televizyon, radyo, gazete ve dergileri %4,8 oranında da interneti tercih etmektedirler. Örgün öğretim kurumlarının dini bilgiyi öğrenmedeki oranı ise %20,2 olarak belirtilmiştir (Türkiye’de Dini Hayat Araştırması, 2014, s. 112). Görüldüğü gibi kitle iletişim araçları bilgi kaynağı olarak önemli bir yere sahiptir.

### **Bulgular ve Değerlendirme**

Çalışmada, din dersi öğretmenlerine göre dini bilginin öğretim süreçlerinde ön plana çıkan dini bilgi kaynakları ele alınmaya çalışılmıştır. Katılımcı görüşleri kitle iletişim kaynakları noktasında yoğunlaşmıştır. Benimsenen bu yöntemde yapılan mülakatların analizi sürecinde anlam ön plana çıkarılarak “Bu söylenen ne anlama gelmektedir?” sorusu üzerinde düşünülmüştür (Yıldırım & Şimşek, 2011, ss. 108-109). Dini bilginin öğretimi süreçlerinde ön plana çıkan bilgi kaynakları değerlendirilirken bu kaynakların kitle iletişim araçları etrafında şekillendiği görülmüştür. Katılımcıların görüşlerinden yola çıkılarak “Kitle İletişim Araçları” kategorisi elde edilmiştir (Tablo 2). Bu kategorinin altında gelişen en önemli tanımlamalar *güncel dini tartışmalar, dini bilgide tuzak ve*



televizyon-internet vaizleri kodları üzerinden yapılmıştır. Bu kategori ve kodlar ile bulgular bölümüne ait başlıkların oluşturulmasında katılımcıların mülakatlarda tercih ettikleri kavramlar kullanılmıştır.

**Tablo 2.** Öğretmenlerin Görüşlerine Göre Kitle İletişim Araçları Kategorisine Ait Kodlama İşlemi

Kategori	Kodlar
Kitle İletişim Araçları	Güncel dini tartışmalar, dini bilgede tuzak, televizyon-internet vaizleri

### Dini Bilgede Avam ve Havas Ayrımı

K6, “Dini bazı konuların televizyonlarda tartışma konusu olmaması lazım. Avam anlamayabiliyor. Yanlış da anlayabilir. İlahiyat sınıfındaymış gibi konuşulamaz bundan çok rahatsızım.” Katılımcılardan meslek dersi öğretmeni olan K6 her bireyin eşit düzeyde bilgi sahibi olmadığı gerekçesi ile belirli bir seviye gerektiren konuların kitle iletişim araçlarında tartışılmasını uygun bulmamaktadır. K6 dini bilginin muhatabı olarak avam ve havas ayrımı yapmakta ve öğrencileri de avam kategorisinde değerlendirmektedir. Bu bağlamda dini bilginin her boyutu herkese iletilmemelidir. K6 dini bilgiye ilişkin medyada var olan tartışmaların yalnızca avamı değil öğrencileri de olumsuz etkilediğini “Hocam biz deist mi olacağız” şeklinde sorular ile örneklemiş öğrencilerin kendilerine yönelik şüpheye düştüklerini dile getirmiştir. Öğrencilerin tartışmalı konularda şüpheye düşmesi bilginin yapılandırılması ile ilgili bir süreçken, katılımcılar tarafından bu duruma olumlu anlam yüklenilmemiştir. K6 dini bilginin belirli bir sınır ve çerçevede sorgulanmasını uygun görmektedir. K6’nın ifadelerinin bu sınırlı sorgulamayı sınırlı konuya da indirgeme temayülünde olduğu söylenebilir. K6, televizyon programlarında yer alan dini bilgi içerikli tartışmaların “rahatsız edici bir şey” olduğunu ifade etmiş ve bu düşüncesine “Öğrenciye de yansıyor. Ondan rahatsızım.” ifadelerini de eklemiştir. K6 bu rahatsızlığının sebebini de dini bilgi içerikli bazı konuların “herkesin tartışmaması gerektiği” şeklinde değerlendirmiştir. Havas ve avam için farklı dini bilgi sunulması gerektiği vurgulu bir şekilde katılımcılar tarafından belirtilmiştir (K6). Katılımcı görüşlerinde de görüldüğü üzere kitle iletişim araçları ile öğrenciler aktif bir süreç içerisinde olduklarını ve kitle iletişim araçları üzerinden alınan bilgilere yönelik olarak anlamlandırmaların öğrenci tarafından inşa edildiği vurgulanmıştır.

Dini meselelerin televizyonlarda tartışılmasının öğrenciye ve din öğretimi süreçlerine olumsuz yansıdığı kanaatinde olan bir diğer katılımcı K2, bu minvalde gelişen tartışmaların dini bilgiye ilişkin insanlarda karmaşaya sebep olduğunu “Bazıları akla ziyan yorumlar yapıyor... Diyanet İşleri Başkanlığı bence tartışmalı konularla ilgili fikrini belirtecek.” ifadeleri ile dile getirmiştir. K2 genel kabul gören dini bilginin dışındaki yorumları makul bulmadığını somut bir örnek ile;

Televizyonda bir kanaat önderinin yorumuna bakın. Orta seviyedeki bir akıl bunu kabul eder mi? Kurban olmadığını şöyle izah ediyor: ‘Kestiklerinizin kanları ve etleri Allah’a ulaşmaz Allah’a ulaşacak olan sizin takvanızdır.’ Bunu kurban kesmenin gerekliliğine delil getirebilir ama o bunu kurban kesmemeye delil getiriyor... Böyle insanlar piyasada dolaşiyor. Bunlar dini bulandırıyor.

şeklinde ifade etmiştir. K2 dini bilginin kitle iletişim araçlarında tartışma konusu edilmesini, toplumun genel kabulünün dışında olan dini bilgilerin şaşkınlık ve tepki ile karşılanabileceği gerekçesi ile eleştirmiştir. Tartışmaların Diyanet tarafından kontrol edilmesi gerektiği düşüncesi dini bilginin yoruma kapalı olan yönlerine vurguyu arttırmaktadır. K2’nin Diyanet’i televizyonlardaki tartışmalar için otorite olarak görürken dini bilgiyi bireysel, özgür alanından çekerek dini bilginin bir kısmını yoruma ve tartışmaya kapalı olarak nitelendirdiği çıkarılabilir. Bu konuların kitle iletişim araçlarında ele alınmasını gereksiz bulan K6 “Bizim o seviyeye gelebilmemiz için ilk önce halkın o seviyeye gelip öyle tartışmamız lazım.” ifadeleriyle bu tartışmaların ön koşulu olarak halkın dini bilgi seviyesine önem addetmiştir. K6 bu ifadeleriyle dini bilginin muhatabında avam-havas ayrımını belirgin hale getirmiştir.



Yukarıdaki ifadelerde de yer aldığı üzere katılımcılar dini bilgiyi avam ve havas için ayrı ayrı değerlendirmektedirler. Bu yaklaşımdan dini bilginin avama dönük yönünün tartışmaya ve yoruma daha kapalı, daha normatif, nakil temelindeki bilgi olarak havasa dönük yönünü ise daha yoruma ve tartışmaya açık olarak tahmin etmek mümkündür. Bu bağlamda öğrenciler de avam olarak görülmektedir. Ayrıca katılımcılar farklı yorumlara pek sıcak bakmamakla birlikte İslam düşünce ikliminde gelişen dini bilginin farklı yorumlarının dini bulandırıcı olarak öğrenciye yansıdığını belirtmişlerdir.

Katılımcılarda dini bilginin kesin ve mutlak bir yapıda olduğu anlayışı hakimdir. Bu bilginin eğitimdeki karşılığını, dini bilgi alanında çalışan ve dini bilgi alanında uzman kişilerin mutabık oldukları bilgiler olarak adlandırmak mümkündür. Katılımcıların avam havas ayrımı ile “bu bilgiyi yalnızca bilen bilir” yaklaşımı içerisinde olduklarını da söylemek mümkündür. Bu anlamda dini bilginin din eğitimi öğretmenleri arasında yalnızca belirli bir zümreye isnat edildiği söylenebilir.

Din eğitimi öğretmenlerinin muhatap olduğu sorular ve gözlemleri bağlamında öğrencilerin dini bilgi kaynaklarının kitle iletişim araçlarında yoğunlaşması, katılımcılar tarafından olumsuz bir durum olarak değerlendirilmiştir. Medya ve kitle iletişim araçlarında gelişen bu tartışmalara ilişkin K6 ve K2, dini açıdan derinlik ve temel bilgi gerektiren konuların televizyon programlarında halka açık olarak tartışılmasını uygun görmemektedir. Ancak bu görüşün aksine bazı katılımcılar (K8, K6, K9) sorgulamaya dayalı bir dini bilgi öğretimi gerçekleştirilmediği sürece yalnızca normatif düzlemde nakledilen dini bilginin güncel tartışmalar ile karşılaşıldığında sarsılabileceği düşüncesindedir. Katılımcıların dini bilgilerin sınıf ortamı gibi kontrol edilebilir bir alandan uzak, kontrolsüz bir şekilde kitle iletişim araçlarında tartışılmasından rahatsızlık duymuş olabilecekleri ifade edilebilir. Katılımcılar, güncel dini tartışmaların tele-vaizler aracılığıyla yönlendirildiğini ve bu programlar aracılığıyla dini bilgiye ilişkin ciddiyetin ve duyarlılığın azaldığını düşünmektedirler.

### **Kitle İletişim Araçlarında Sunulan Dini Bilginin Güvenilirliği**

Kitle iletişim araçlarında yer alan dini bilgiye ilişkin tartışmalar öğretim süreçlerine olumsuz yansıdığı için K6 bu durumu bir tuzak olarak değerlendirmiştir. “Piyasadaki tüm tuzakları bilmen gerekiyor. Şu dönemde öğretmen olmak çok çok zor” (K6). Kitle iletişim araçlarında yer alan tartışmaların öğretmenler açısından tuzak niteliğinde olduğunu bunun da öğretmenlik mesleğinin icrasını zorlaştırdığını belirtmiştir. K6’ya “Bu tuzağa bir örnek verebilir misiniz?” sonda sorusu yönlendirilmiş ve “Mesela çocuk vaaz hazırlıyor. Bir ideolojinin söylemini almış, diyor ki; ‘hocam burada böyle demiş sizce de öyle değil mi?’ dedim ki; ‘bakın sosyal medyada size her yönlendirilen şey doğru değildir.’ cevabı alınmıştır. K6 dini bilgiye ilişkin getirilen farklı yorumları ideoloji kavramı ile eşleştirmiştir. Ona göre öğrenciler bu ideolojilerin etkisi altında dini bilgileri değerlendirmektedirler. Bununla birlikte K6’nın ifadelerinden dini bilginin içeriğinde bir ideolojiye evrilmeye yönelik potansiyel barındırdığı çıkarılabilir.

K6 öğrencilerin kendilerine sunulan dini bilgiyi doğrudan alma meylinde olduklarını ve sorgulayarak veya eleştiri ile doğru dini bilgiyi yanlıştan ayırabilecek yeterlikte olmadıklarını dile getirmiştir. Öğrencilerin kitle iletişim araçlarında gördükleri her bilgiyi, o bilgiye ilişkin bir değerlendirme yapmadan doğru kabulü ile benimsemeleri, katılımcılar tarafından potansiyel problem olarak görülmektedir. Burada dini okuryazarlığa dikkat çekildiği düşünülebilir. Temel ve arkadaşlarının yapmış oldukları araştırmada medya ve din dersi alan bireylerin dini bilgi kaynakları noktasında daha seçici oldukları ortaya konulmuştur (Temel, 2018, 1121-1130). Bu araştırmada da benzer olarak katılımcıların örgün din eğitimi almış bireyler için sahip oldukları dini bilgilerin kitle iletişim araçlarında karşılaşılan dini bilgilere ilişkin bir süzgeç görevi yapması beklentisi söz konusudur. Bu beklentiye dayanarak kitle iletişim araçlarında yer alan dini bilgilerin güvenilir olmadığına yönelik çıkarımda bulunmak mümkündür. Ortaya konulan bu bulgu, konu ile ilgili yapılan diğer çalışmalarla örtüşmektedir (Doğan, 2021; Temel, 2018; Bildik, 2019, s. 106).

Kitle iletişim araçlarında yer alan dini bilgiye ilişkin yönlendirici etkisine dikkat çeken bir başka katılımcı K1;

Çok yazık, neyi muhafaza ettiğimizin de farkında değiliz ve on beş yaşındaki bir çocuk niye muhafazakâr olsun? Bir kısmı inanılmaz liberal. Okulumuzda LGBT'nin eş cinsel sözlüklerini getirip okulda okuyan öğrencilerimiz var. Bir kısmı da böyle acayip, çok ilginç bir noktadayız.

ifadelerini kullanmıştır. Buna göre öğrencilerin dini bilgi kaynakları onlarda dini bilgiye ideolojik bir bakış geliştirmektedir. Dini bilgi bu haliyle inanırları tarafından muhafaza edilmesi ve savunulması gereken bir olgu halini almaktadır. K1, öğrenciler arasında dini bilgiye ideolojik bir taraftarlık ve bunun karşısında gelişen bir karşı duruşun olduğuna dikkat çekmiştir. K1'e göre öğrenciler popüler güncel tartışmalar arasında saf belirleme durumunda kalmaktadır ve tercih edilen dini bilgi kaynağı bu noktada yönlendirici ve manipülatif etkiye sahiptir. K1 verdiği örnek ile aynı okul içerisinde aynı eğitim ve öğretime tabi tutulan öğrencilerin bireysel dini kaynaklarına bağlı olarak birbiri ile taban tabana zıt bir inanç geliştirebilmelerinin mümkün olduğunu ortaya koymuştur. Bütün bu durumlar güncel tartışmalar çerçevesinde cereyan etmektedir. Bu anlamda din öğretimi süreçlerinde kitle iletişim araçlarında yer alan popüler güncel tartışmaların ders öğretim süreçlerini yönlendirici bir unsur olarak karşımıza çıktığını söylemek mümkündür. Bu yönüyle popüler dini tartışmalar zaman zaman öğrencilerin dini bilgilerinin gündeminin oluşmasında ve inanç geliştirmelerinde bir otorite yerini almaktadır. Bu tartışmalar bir anlamda dini bilgi kaynağı olarak da görülebilmektedir (K2, K6). Bu bağlamda katılımcılar sınırları daha belirgin bir dini bilginin olmasını gereklilik olarak görürken öğrencilerin dini bilgiye ilişkin tutumları güncel tartışmalar ekseninde oldukça öznel olabilmektedir.

### **Televizyon-İnternet Vaizleri**

Televizyon, öğrenciler için dini bilgi edinmede alternatif bir kaynak olarak kullanılmaktadır. K10 televizyonlar için;

Televizyonlardan çok şey yapıyorlar. Mesela Nihat Hatipoğlu. İki dersin iddia ediyorum 30 dakikası sanki böyle Nihat Hatipoğlu programı gibi... Bir taraftan da yeni yetişen nesil için bu kötü örnek oluyor. Kırk yaş üzeri insanlar için dini bilginin kaynağını değiştirmek belki gerçekten zor olur. Ama 10-12 yaş üzeri çocuklar için dini bilginin kaynağını televizyon değiştirebiliyor.

ifadelerini dile getirmiştir. DKAB öğretmeni olan K10, ilköğretimdeki tecrübelerini dini içerikli TV programlarına benzetmektedir. K10 öğrencilerin din öğretimi derslerini bir TV programı gibi değerlendirmelerini, öğretmenlerin derslerini işlemeleri noktasında neredeyse bir engel olarak tanımlamaktadır. Örgün eğitimde din öğretimi dersi alan öğrenciler için televizyonların dini bilgi edinmede kaynak olarak kullanılması K10 tarafından doğru bulunmamaktadır. Ona göre televizyonlardaki dini içerikli programlar daha çok örgün öğretim ile ilişkisi olmayan bireyler için dini bilgi kaynağı olabilecek niteliktedir. Ayrıca bu bilgiler denetimsiz ortamlarda yayıldığı ve edinildiği için yanlış olma riski her zaman yüksektir. Dini bilgi anlayışlarına kitle iletişim araçları ile kolaylıkla yön verilebilmektedir. K10'a göre din eğitimi öğretmenleri televizyon vaizi gibi görülmekte ve dersleri de televizyon programları ile modellenmektedir. Lise evresindeki öğrencilerin dini bilgi kaynağı ise daha çok internet üzerinden ulaşılan kişiler olmaktadır. K1;

Bir şekilde Nurettin Yıldız duvarına, İhsan Şenocak duvarına tosladık sınıfça. Çünkü çocuklar bilgiyi onlardan ediniyor... Maalesef televizyon hocalarından edinilen bilgi...Dini çok popüler kaynaklardan, televizyondan beslenmeleri... Tamamen biçimsel. Çünkü daha popüler bir de uygulaması daha kolay. Bugünkü o Ekşi Sözlük, kutsal bilgi kaynağı...

ifadeleri ile öğrencilerin dini bilgilerini edinmiş oldukları kaynaklar üzerinden din öğretimi derslerini şekillendirdiklerini belirtmiştir. K1'e göre bireyler üzerinden şekillenen dini grupların dini bilgi anlayışları derslerde varlık göstermekte ve öğretmenler, cemaat ve tarikatların görüşlerinde ortaya çıkan benzer bir çatışma ile yüz yüze gelebilmektedir. Bu anlamda öğrencilerin bilgi kaynaklarından edindikleri dini bilgilerin örgün öğretimde yer alan dini bilgiler ile uyumlu olmadığı çıkarımı yapılabilir.

K3, İlmihal kitabından ziyade daha çok sosyal medyada veya televizyonlarda ön plana çıkan isimlere başvuruluyor. Derslerde de buna şahit oluyoruz. Hatta bazen öğrenci sizi denemeye bile çalışabiliyor. Nihat Hatipoğlu veya bir Mustafa Karataş, örneğin oradan bir bilgi alıyor... Medyadan çok fazla dini bilgiyi almaya başladılar. Bunu tehlikeli buluyorum.

diyerek öğrencilerin din eğitimi öğretmenlerinin veya dini bilgi alanında ele alınan eserlerin yerine televizyon ve interneti birer dini bilgi kaynağı olarak görmelerini tehlikeli bulmaktadır. Katılımcılar (K3, K1, K10, K2) dini bilginin öğretim süreçlerinde televizyon ve internet vaizlerinin otorite olmasını sakıncalı bulduğunu belirtmektedir. K3, K6'nın tuzak olarak ifade ettiği kitle iletişim araçlarının sunduğu dini bilgiyi aynı düzlemde eleştirerek öğrencilerin bu bilgiler ile din eğitimi öğretmenlerini sınama girişimlerini dile getirmiştir. Buralardan elde edilen bilgilerin niteliğini K2;

Bir ödev verdim. Hz. Muhammed'in hayatı ile ilgili... sınıfta yirmi kadar öğrenci anlattıktan sonra dedim ki 'çocuklar yirmi kişinin de anlattığı İslam tarihinde olmamış, hepsi hurafe. Bunlar katiyen olamamıştır.' İnternetin ne kadar yanlış olduğunu gösteriyor bu. Böyle bilgileri nereden alıyor çocuklar? Doğru kaynaklardan almıyorlar.

örneğiyle ortaya koymuştur. K2 dini bilgide kitle iletişim araçlarında sıkça görülen popüler isimleri, kitle iletişim araçları ve özellikle internet kaynakları avam için önemli birer dini bilgi kaynağı niteliğinde olabileceğini ifade etmiştir (Bildik, 2019, ss. 134-137; Demir, 2019, ss. 148-154). Ona göre buralarda yer alan dini bilgilerin niteliğini daha çok popüler dini kültürde yer alan hurafeler şeklinde tanımlamak mümkündür. Katılımcılarda, din öğretimi dersi alan bireylerin dini bilgi kaynaklarının da bu dersler olması gerektiğine yönelik beklentiler mevcuttur. Ancak katılımcılar öğrencilerin televizyonlardan ve internet sitelerinden dini bilgi edindiklerini ifade etmişlerdir. Fakat bu bilgileri din öğretimi derslerinde sunulan dini bilgiler ile uyumlu bulmamışlardır (K2, K1). Öğrenciler başta televizyon programları olmak üzere dini bilgi kaynağı olarak gördükleri yayınları din öğretimi dersleri için birer model olarak görmektedir.

Öğrencilerin dini bilgi kaynaklarını K7, "Okul dışında gençlere hâkim olan şey nedir? Medya. Öğrenci medya ile baş başa kaldığı zaman bitiyor." ifadeleri ile eşleştirmiştir. K7'nin burada medya ifadesinden sosyal medyayı da içeren kitle iletişim araçları olarak anlamak mümkündür. K7 öğrencinin kitle iletişim ile muhatap olmasını öğrencinin doğru bilgi ile ilişkisinin kesilmesi olarak görmektedir. K4, "Sosyal medyadaki ilahiyatçılar, sürekli var diyebilirim. Daha aktif olabiliyorlar çünkü daha büyük bir güruha ulaşabiliyorlar. Diyanet'in belirleyiciliğinden daha fazla belirleyici olduğunu düşünüyorum." diyerek sosyal medyayı aktif olarak kullanan ilahiyatçıların zaman zaman dini bilgi öğretiminde otorite olduklarını belirtmiştir. Diyanet'in dini bilgi konusunda hala en güvenilir kaynak olduğu bulgusu Temel ve arkadaşlarının çalışmasında da yer almaktadır (Temel, 2018, 1121-1130). Ancak K7'ye göre ulaşılabilirlik noktasında hem öğrencilerin hem de bu mecraları kullanan öğreticilerin büyük kitlelere ulaşabilmesi kitle iletişim araçlarını örgün din öğretimi açısından dezavantajlı hale getirmektedir. Çünkü katılımcı görüşlerinden de çıkarılabileceği üzere kitle iletişim araçlarında yer alan dini bilgiler öğrencilerin dini bilgi anlayışları üzerinde etki sahibidir.

Dini bilginin kitle iletişim araçlarında tartışılmasının din öğretimi açısından olumsuz yönlerini bertaraf edebilmek adına K5 ve K6 kitle iletişim araçlarında sunulan dini bilgilerin bir otorite tarafından denetlenmesi gerektiğini belirtmişlerdir. "Kontrol altına alınmalı ki herkes kafasına göre... Dini bilgi özellikle öyle televizyonlarda tartışılacak konu değil bence." (K5). K6 televizyon programlarında yapılan dini konulara ilişkin tartışmaları "İnce elenip sık dokunmalı çünkü öğrenci bunu olduğu gibi alıyor ve ezberliyor." şeklindeki düşüncesi ile kendi bakış açısına göre yapıcı bir biçimde eleştirmektedir. Kitle iletişim araçları, bireylere kendi inançları dışında diğer inançlara ait bilgilere kolayca ulaşma imkânı sunduğu için katılımcılara göre farklı din ve kültürlerle ilişkin bilgiler ile yaşanabilecek karşılaşmalar öğrencinin kendi dinine dair sahip olduğu bilgilerle zaman zaman çelişerek bir çatışmaya sebebiyet verebilmektedir. K6 ve K5'a göre kitle iletişim araçlarında sunulan dini bilgi için bir otoritenin var olması gerekir. Çünkü buralarda sunulan dini bilgiler öğrenciler için zaman zaman kaynak haline gelebilmektedir. Ayrıca katılımcılara göre avama dahil olan öğrenci dini bilgide doğruyu yanlıştan ayırabilecek yeterlikte değildir. Katılımcılar (K6, K2, K3) dini bilgide yorumlara yüklenen kutsallık, inançlar ve din temelinde gelişen davranışlara eleştirel bir yaklaşım

söz konusu olduğunda, bu yaklaşımın inanan birey için rahatsız edici olduğunu ve tepkisel bir tutum geliştirmenin önünü açabileceğini belirtmektedir. Nitekim dini bilgiye atfedilen açık kutsallıktan dolayı onun tartışmalarda ve kitle iletişim araçlarında bir malzeme olarak kullanılması, katılımcılarda rahatsızlık oluşturmaktadır.

Dini bilginin kitle iletişim araçları ile ediniminin kavram kaymaları, yanlış bilgi edinimleri ortaya çıkardığı ve bu bilgi kirliliğinin zihin bulandırıcı (K2) olduğu bulgusu yer almıştır. Bu bulgu konu ile ilgili yapılmış diğer çalışmaların bulguları ile örtüşür niteliktedir. Buna göre kitle iletişim araçları, sosyal medya, internet gibi kaynaklar dini bilgi edinmede sıklıkla tercih edilmekte ancak kullanıcıların bu mecralarda yer alan dini bilgilere güven oranı ise oldukça düşüktür (Temel, 2018, ss. 1121-1130; Bildik, 2019, ss. 134-137; Demir, 2019, ss. 148-154). Bu anlamda dini bilgi kaynağı olarak internet yalnızca dini bilgiyi öğrenenler tarafından değil onu öğrenenler tarafından da güvenilir bulunmamaktadır.

### Sonuç ve Tartışma

Yapılan mülakatlarda katılımcılar dini bilginin öğretim süreçlerinde kitle iletişim araçlarından edinilen dini bilgilerin sıklıkla öğretim süreçlerine dahil edildiği vurgulanmıştır. Ulaşılan bulgulara göre; kitle iletişim araçları öğrenciler tarafından dini bilgi kaynağı olarak kullanılmaktadır ve öğretim süreçlerinde buralardan edinilen bilgiler derslere taşınmaktadır. Medyanın pek çok alanda olduğu gibi dini bilgi konusunda da kaynak olduğu olabilmektedir. Buradan alınan bilgiler, sistemli eğitim öğretim sunan örgün öğretime de etki etmektedir. Teknoloji ve kitle iletişim araçlarının gelişimi göz önünde bulundurulduğunda bu durumun ilerleyen zamanlarda da artarak ve gelişerek devam etmesi kaçınılmazdır.

Katılımcılar, öğrencilerin kitle iletişim kaynaklarından öğrenmiş oldukları dini bilgilere ilişkin mesafeli bir tutum içerisindeyler. Çalışmada katılımcıların sunmuş oldukları örnekler televizyon programlarına sıkça atıf içermektedir. Bu anlamda kitle iletişim araçlarından özellikle televizyonlar dini içerikli programlar ile din öğretimi süreçlerini etkilemektedir. Nitekim Doğan ve Furat'ın çalışmasında da paralel sonuçlar mevcuttur (2021; 2009, ss. 287-296). Buna göre dini içerikli televizyon programları zaman zaman dini bilginin kaynağı olabilmekte ve bireylerin dini bilgi anlayışlarını da şekillendirmektedir. Yine benzer bir bulgu Paslı tarafından yapılan araştırmada da yer almış ve yetiştirme yurdunda kalan gençlerin sahip oldukları dini bilgilerin kaynağı olarak televizyon ve radyo programları gösterilmiştir (2010, ss. 249-264). Ancak yapılan araştırmalara göre Türkiye'de gençler arasında televizyon izleme alışkanlığı olmakla birlikte televizyondan dini programları izleme oranları düşüktür (Doğan, 2021; Gençlerin Medya Kullanımı ve Dijital Okuryazarlık Araştırması, 2022, ss. 14-18). Buna rağmen dini programlar katılımcı öğretmenler tarafından dini bilgi öğretim süreçlerinde öğrencilerin dini bilgi kaynağı olarak belirtilmiştir. Bu durum, aile ile birlikte televizyon izleme etkinliğinde televizyon programlarının ebeveynler tarafından belirlenmesi ile öğrencilerin bu bilgilere maruz kalması şeklinde açıklanabilir. Nitekim okul çağındaki fertler için kitle iletişim araçlarından internetin önemli bir bilgi kaynağı olduğunu Akkaya da çalışmasında ortaya koymuştur (Akkaya, 2021; Gençlerin Medya Kullanımı ve Dijital Okuryazarlık Araştırması, 2022, s. 13).

Kitle iletişim araçlarının dine karşı pozitif etkisinin (Arslan, 2016, ss. 5-25) bulunması olasılığına rağmen katılımcıların bir kısmı (K6, K2, K1, K5, K8, K10, K9) kitle iletişim araçlarında yer alan dini içerikli tartışmaların dini bilgiye negatif etkisinden muzdariptir. AİHL meslek dersi öğretmenleri bu durumu özellikle vurgulamıştır. Kitle iletişim araçlarında tartışılan konuların, öğrencilerin gündemlerini oluşturması ve bir anlamda dini bilgi konusunda otorite haline gelmesi bir sorun olarak görülmektedir. Bu anlamda kitle iletişim araçlarında yer alan dini bilginin otoriteden yoksun herkese açık bir şekilde tartışılmasına, katılımcılar eleştirel bir tutum ile yaklaşmışlardır. Katılımcıların dile getirmiş oldukları *havasa* ait konuların medyada halka açık bir şekilde tartışılması tepki ve şaşkınlık ile karşılık bulabilmektedir. Bu bağlamda dini bilginin her boyutunun reyting ve popüler kültür uğruna bir meta ve malzemeye dönüştürülmesine tepkiselliğin var olduğu sonucuna ulaşmak



mümkündür. Aslında öğretmenlerin bu tutumlarının din içi çoğulculuk konusundaki görüşlerini de ortaya çıkardığı görülmektedir. Bu yaklaşımla, katılımcı öğretmenler din içi çoğulculuktan uzak bir duruşa sahiplerdir. Ayrıca öğretim süreçlerinde yoğun olarak duyuşsal boyutlar içeren dini bilgi öğretiminin kitle iletişim araçları üzerinden tam bir öğrenme sağlaması düşük bir ihtimal olabilir. Dahası kitle iletişim araçlarının bilişsel düzeydeki katkılarının duyuşsal ve psikomotor alanlara etkisi ise tartışılır ve zaman zaman ölçülemez boyutlarda olabilmektedir.

Katılımcıların doğru bilginin öğrenilmemesi kaygısının yanı sıra öğretme süreçleri için de kitle iletişim araçlarına yönelik olumsuz bir tutumları mevcuttur. Ancak Jennings tarafından yapılan araştırmada din eğitiminin öğrencilerin manevi ve ahlaki gelişimlerine etkileri incelenmiş ve önemli bir boş zaman aktivitesi olarak değerlendirilen televizyon izleme alışkanlıklarının çevreye ilişkin ahlaki tutumlarda olumlu etkileri olduğu bulgusuna ulaşılmıştır (2003, s. 305). Kitle iletişim araçları üzerinden gerçekleştirilen kültürlenmenin yönlendirici etkisi tartışılmaz bir gerçekliktir. Eğitimcilerin kaygılarının ise daha çok yanlış dini bilgi anlayışlarının oluşması üzerinden gelişmektedir. Bu durum ise modern eğitim araçlarında var olan sistem ve süreçlere en doğru şekilde entegre olmayı ve örgün din öğretiminde kazanılan beceri ve dini bilgilerin birer süzgeç olarak kullanılmasını gerektirmektedir. Tüm bu tartışmalar ekseninde dini medya okuryazarlık kavramının din eğitimi çalışmalarında daha çok yer almasını gerektirmektedir. Yapılan çalışmalarda da benzer ihtiyaçlara vurgu bulunmaktadır (Furat, 2014, s. 325-364).

Katılımcıların, kitle iletişim araçları üzerinden edinilen dini bilgilere yönelik tereddütleri, kitle iletişim araçlarında sunulan bilgilerin öğrencilerin kimlik kazanmalarına etkisine ilişkin endişeleri ile ortaya konulabilir. Katılımcılarda kitle iletişim araçlarında sunulan bilgilerin anlam yaratmaya olumlu - olumsuz katkılarının oluşu ve bunun da dini anlamlandırmada etkilerinin olacağı düşüncesi mevcuttur. Nitekim konu ile ilgili yapılan çalışmalarda medyada yanlış veya eksik dini bilgiler ile karşılaşmak olağandır (Özkır, 2014, s. 13-32). Kitle iletişim araçlarının dini bilgi kaynağı olma durumunda iki temel unsur ortaya çıkmaktadır. Biri dinlerin yaratmak istediği anlam arayışını doldurmak bir diğeri ise dinin içeriğini bu bilgilerin dönüştürmesidir. En nihayetinde dini bilgi anlam yaratma ve maneviyat geliştirme noktasında kişiye katkı sunar (Pärna, 2010, s. 6). Bunun için formal düzlemde yürütülen din öğretiminin önemli bir süzgeç olması ayrı bir önem taşımaktadır. Çünkü geleneksel dini bilgi öğrenme yolları ve kitle iletişim araçlarından edinilen dini bilgilerin sağlamış olduğu dini bilgi anlayışları dini tutumları etkilemektedir.

Eğitim alanı beşerî alanda yaşanan değişim ve gelişmelerden büyük oranda etkilenmektedir. Teknolojik gelişmeler ışığında yaşanan yenilikçi pedagojik yaklaşımlar ele alındığında öğrenen merkezli, bireysel ihtiyaçlar ile uyumlu eğitim alt yapılarının oluşturulması her alan öğretimi için bir gerekliliktir. Katılımcılara göre dini bilginin güncel tartışmalarda yer alması kaçınılmazdır. Ancak bununla birlikte okullardaki din öğretiminin kitle iletişim araçlarında sunulan dini bilgiler için süzgeç olması din eğitimi öğretmenlerinde örtülü bir hedef olarak karşımıza çıktığı ifade edilmelidir. Katılımcıların bu yaklaşımın arka planında avamın ve avam sınıfına dahil edilen öğrencilerin dini bilgi konusunda doğru bilgiyi yanlış olandan ayırt edememe noktasında yetersiz kabul edilmesi yer almaktadır. Bu düşüncenin sonucunda da avama yalnızca dini bilgide yetkin olan zümrenin doğru olduğuna inandığı bilgilerin nakledilmesi ve kontrollü bir bilgi sunulması durumu ortaya çıkmaktadır.

Bu sonuçlar bağlamında bir öneri sunmak gerekirse dini bilginin Erol Göka'nın tanımlamasıyla "felsefesiz dünyanın bekçisi" (2016, ss. 138-140) olan medyada kontrolünü sağlamak, ona bekçilik yapmak imkansızdır. Ancak örgün din öğretimi süreçlerine dahil olan öğretmenlerin ve ders içerik ve müfredatlarının buralardan edinilen dini bilgilere birer süzgeç görevi göreceği şekilde belirlenmesi ve bu amaca yönelik eğitim modülleri oluşturulabilir. Kitle iletişim araçlarının bilgi kaynağı olması ve öğrenme süreçlerine etkisi çağın bir getirisi olarak eğitime dahil oluşu kaçınılmaz bir gerçekliktir. Ancak bu durumun epistemolojik kırılmalara uğramadan eğitim ve öğretim süreçlerini destekleyici ve yüz yüze eğitimin tamamlayıcısı haline evrilmesi özellikle dini bilgi kaynağı olarak okulun otorite



olması formal düzlemdeki eğitimin bir gerekliliğidir. Kitle iletişim araçları üzerinden gerçekleşen öğrenmelerin okulda sunulan bilgilerin yerine geçmesinin önünün alınması bir ihtiyaçtır.

### Kaynakça

- Akkaya, M. A. (2021). Bilgi kaynağı ve bilgiye erişim aracı olarak internet algısı: Kuşaklararası yaklaşım farklılığının karşılaştırılması. *Bilgi Yönetimi*. <https://doi.org/10.33721/by.947918>
- Arslan, M. (2016). Kitle iletişim araçları, medya ve din ilişkisi üzerine. *Birey ve Toplum*, 6(11), 5-25.
- Aydın, M. Ş. (2018). *Din eğitimi bilimi* (2. bs). Kimlik Yayınevi.
- Bildik, E. (2019). Dini bilgi edinme sürecinde sosyal medya [Yüksek Lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı]. Marmara Üniversitesi.
- Demir, İ. (2019). Dini bilgi edinme kaynağı olarak sosyal medya (İlahiyat Fakültesi öğrencileri örneği) [Doktora tezi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı]. Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi.
- Diyaret İşleri Başkanlığı. (2014). *Türkiye’de dini hayat araştırması*.
- Dill-Shackleford, K. (2009). *How fantasy becomes reality: Seeing through media influence*. Oxford University Press.
- Doğan, İ. (2021). Genç yetişkinlerin televizyondaki dini programlara yönelik tutumları ve güven düzeylerinin belirlenmesi: Ampirik bir araştırma. *Erciyes İletişim Dergisi*, 8(1), 277-293. <https://doi.org/10.17680/erciyesiletisim.800096>
- Erdoğan, İ., & Alemdar, K. (1990). *İletişim ve toplum: Kitle iletişim kuramları tutucu ve değişimci yaklaşımlar*. Bilgi.
- Florescu, O. (2014). Positive and negative influences of the mass media upon education. *Procedia - Social and Behavioral Sciences*, 149, 349-353. <https://doi.org/10.1016/j.sbspro.2014.08.271>
- Furat, A. Z. (2009). Din eğitiminde görsel medyanın yeri ve fonksiyonları (Televizyon örneği). *Adal Ofset*.
- Furat, A. Z. (2012). *Din okuryazarlığı: Din eğitimi felsefesi açısından temel bir kavram*. Marife, Kış, 9-24.
- Furat, A. Z. (2014). Medya ve din: Din eğitimi açısından yeni bir imkan alanı mı tehdit mi? In N. Kocabay Sener & M. Çamdereli (Eds.), *Dijitalleşen Din (Medya ve Din 2)* (ss. 325-364).
- Göka, E. (2016). Felsefesiz dünyanın bekçisi: Medya. In *Medya ve Din Tartışmaları Sempozyumu*, İstanbul. <http://acikerisim.ticaret.edu.tr/xmlui/bitstream/handle/11467/1809/75728.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Jennings, P. (2003). *The impact of different approaches to religious education on the spiritual and moral attitudes of year nine and year ten pupils* [Doktora tezi, University of Wales].
- Millî Eğitim Bakanlığı. (2018). *Medya okuryazarlığı dersi öğretim programı* (Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu 7 veya 8. Sınıflar). [https://mufredat.meb.gov.tr/Dosyalar/2018813172123543-7%C3%96P%202018-83%20Medya%20okur%20yazarl%C4%B1%C4%9F%C4%B1%20\(7%20veya%208.%20s%C4%B1n%C4%B1f\).pdf](https://mufredat.meb.gov.tr/Dosyalar/2018813172123543-7%C3%96P%202018-83%20Medya%20okur%20yazarl%C4%B1%C4%9F%C4%B1%20(7%20veya%208.%20s%C4%B1n%C4%B1f).pdf)
- Nazıroğlu, B. (2015). Din eğitiminin gerekliliği açısından dini medya okuryazarlığı. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 15(2), 191-220.
- Özden, Y. (2014). *Öğrenme ve öğretme*. Pegem Akademi Yayıncılık.

- Özkır, Y. (2014). Medyanın din bilgisi. In M. Çamdereli, B. Önay Doğan, & N. Kocabay Şener (Eds.), *Medya ve Din* (ss. 13-32). Köprü Kitapları.
- Pärna, K. (2010). *Believing in the net*. Leiden University Press.
- Paslı, C. (2010). Yetiştirme yurdu gençliği ve din eğitimi. In M. Tavukçuoğlu (Ed.), *Kuram ve Eylem Yönüyle Din Eğitiminin Teolojik ve Felsefi Temelleri: Sempozyum* (ss. 249-264). İlahiyat Derneği Yayınları.
- Patton, M. Q. (2018). *Nitel araştırma ve değerlendirme yöntemleri* (M. B. Selçuk Beşir Demir, Çev.; 2. bs). Pegem Akademi Yayıncılık.
- Radyo ve Televizyon Üst Kurulu. (2018). *Televizyon izleme eğilimleri araştırması*. <https://www.rtuk.gov.tr/Media/FM/Birimler/Kamuoyu/televizyonizlemeegilimleriarastirmasi2018.pdf>
- Radyo ve Televizyon Üst Kurulu. (2022). *Gençlerin medya kullanımı ve dijital okuryazarlık araştırması*. [https://www.rtuk.gov.tr/Media/FM/Kamuoyu/genclerin\\_medya\\_kullanimi\\_ve\\_dijital\\_okuryazarlik\\_arastirmasi\\_.pdf](https://www.rtuk.gov.tr/Media/FM/Kamuoyu/genclerin_medya_kullanimi_ve_dijital_okuryazarlik_arastirmasi_.pdf)
- Temel, M. (2018). İnternet üzerinden dini bilgi edinme süreci ve eleştirel yeterlilikler: Erciyes Üniversitesi İletişim Fakültesi öğrencileri üzerine ampirik bir değerlendirme. *Journal of International Social Research*, 11(59), 1121-1130. <https://doi.org/10.17719/jisr.2018.2721>
- Tudor, A. (2005). Kültür, kitle iletişimi ve toplumsal etken. In E. Mutlu (Ed.), *Kitle İletişim Kuramları* (1. bs, ss. 395-427). Ütopya Yayınevi.
- Yıldırım, A., & Şimşek, H. (2011). *Sosyal bilimlerde nitel araştırma yöntemleri* (8. bs). Seçkin Yayınları.

## Teachers' Views on the Status of Mass Media as a Source of Religious Information in Religious Education Processes

Gülşen SAYIN \*

### Extended Abstract

#### Mass Media and Religious Education

Religion and the media are two very wide-ranging issues. The subject of religion in media content, like every other content in the media, is often out of control and has positive and negative aspects. The fluidity and diffusion of the media in digital environments contribute to the diversity of the information it offers, but there is also the possibility of information pollution. This possibility is also found in religious knowledge. Because the field of religion becomes very open to interpretation by diversifying the processes of reflection on life, Religious information, which is open to circulation and access in digital environments, can lead to the emergence of different approaches to religion. The number of digital media and applications with religious content is increasing day by day. Traditional media and new digital platforms can pave the way for the development of support or opposing discourses at the level of being a party to the structuring and dissemination of religious knowledge and the development of ideological discourses. In a sense, this situation may cause religious discourses to be moved to an ideological ground, exceeding the purpose of enlightenment and notification. Also, at this point, the question arises of how the understanding of religious knowledge in the media affects the understanding of religious knowledge adopted in formal education. Religious knowledge resources of individuals involved in religious education processes: while it is expected to consist of religious education teachers, curriculum, and course content, traditional media and digital platforms are also intensely included in the religious information resources of the students.

While religious institutions and organizations can reach wider masses and segments through the media, individuals also have the opportunity to get detailed information about their own beliefs by reaching out to experts and to access information about different beliefs whenever they want. Since each individual does not have the same information at the same level, the situation of individuals being affected by the informal education offered by the media also differs. In order to overcome this problem, the concept of media literacy has been developed in formal education, and new courses have been added to the curriculum in parallel with this concept. The adaptation of the media literacy course, which aims to develop a consciousness filter for the information presented in the media, in the field of formal education for the media tools that present religious information has been the subject of discussions. At the point of gaining the ability to analyze and synthesize the

\* Assist. Prof. Dr., İnönü University, e-mail: gulsensayin@hotmail.com, orcid.org/0000-0002-9214-7573, Malatya, Türkiye

religious information presented by the media, the concept of religious literacy emerges. The concept of religious literacy is to be competent to speak basic concepts about a religious subject. Religious literacy is an antecedent of media religious literacy. Although there is content that raises awareness about information resources such as religious literacy and media literacy in formal education processes, religious information in media resources in formal religious education processes can sometimes overtake the existing religious information in curriculum and course contents. In this study, it was tried to deal with the religious knowledge that the students brought to the forefront in the religious teaching processes through the views of the religion lesson teachers. In the interviews, it was emphasized that the religious knowledge obtained from the mass media is often included in the teaching processes of the religious knowledge.

### **Method**

In this study, based on the views of religion course teachers, how religious knowledge obtained from mass media is reflected in religious teaching processes is discussed. A qualitative research method was adopted in the study. Since the research was designed based on teachers' experiences and synchronic data were needed, a phenomenological design was adopted. In the research, data were collected using the interview technique, which is frequently used in qualitative research. For this purpose, an interview consisting of semi-structured questions was prepared, and the main question of the research was, "How do you evaluate today's religious education in terms of religious knowledge?" The study was designed based on the answers to the question. While designing the study, the data on which the information about mass media is concentrated was preferred in this study. Content analysis was applied to the obtained data. In the content analysis process, themes, categories, and codes were created by using the qualitative analysis computer program. While creating themes, categories, and codes, the expressions of the participants were prioritized, and the concepts used by the participants in the interviews were preferred. Thus, it was presented to the reader by emphasizing which expressions the concepts were identified with in the content analysis. This approach has provided insightful contributions to the point of transforming the experiences of the participants into consciousness.

### **Results and Analyses**

In this study, the sources of religious knowledge that come to the forefront in the teaching processes of religious knowledge according to religion course teachers were tried to be discussed. Participants' views were concentrated on mass media sources. Based on the opinions of the participants, the category of "Mass Media" was obtained (Table 2). Under this category, there are codes for *contemporary religious debates*, *traps in religious knowledge* and *television-internet preachers*. In the creation of these categories and codes and the titles of the findings section, the concepts preferred by the participants in the interviews were used.

With the development of communication and technology, it is a known fact that mass media directly affects the social context and formal and informal education. The information mission of mass media enables the production of content specific to each field. This situation is also valid for religious knowledge. Especially the learning or circulation of religious knowledge through religious publishing and social media has positive effects on the learning of correct religious knowledge, but it can also cause religious discourses to be carried to an ideological ground by exceeding the purpose of guidance and notification from time to time. This easy accessibility of information in general and religious information in particular also affects the processes of religious education at the formal level. In this study, while it was expected that the sources of religious knowledge of students involved in religious education processes would mostly consist of religious education teachers, curriculum, and course content, it was observed that traditional media and digital platforms were also intensively included in the religious knowledge sources of students. Accordingly, in addition to formal religious education, the processes of learning and constructing individuals' religious knowledge and meaning, recipients' personal experiences, values, cultural

contexts, social interactions, and mass media also shape it. In particular, it has been stated that current religious debates sometimes determine the course content, and the religious views of people on television and social media channels defined as internet preachers override the information provided by religious education teachers. In this sense, it can be said that religious knowledge disseminated through mass media appears as an authority in religious knowledge teaching processes.

**Çalışmanın Etik İzin Bilgileri / Ethics Committee Approval**

Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Alt Etik Kurulu'nun 05/11/2018 tarihli, 13 toplantı sayılı ve 172 nolu kararı çerçevesinde çalışma etik açıdan bir sakınca içermemektedir.

*According to the decision numbered 172 of the 13th meeting dated 05/11/2018 of Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler alt Etik Kurulu, the study has been deemed ethically appropriate.*

**Araştırmacıların Katkı Oranı Beyanı / Contribution of Authors**

Araştırma tek bir yazar tarafından yürütülmüştür.

*The research was conducted by a single author.*

\*\*\*\*\*

**Çıkar Çatışması Beyanı / Conflict of Interest**

Çalışma kapsamında herhangi bir kurum veya kişi ile çıkar çatışması bulunmamaktadır.

*There is no conflict of interest with any institution or person within the scope of the study.*

\*\*\*\*\*

**İntihal Politikası Beyanı / Plagiarism Policy**

Bu makale iThenticate yazılımıyla taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

*This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism was detected.*

\*\*\*\*\*

**Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı / Scientific Research and Publication Ethics Statement**

Bu çalışmada "Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi" kapsamında uyulması belirtilen kurallara uyulmuştur.

*In this study, the rules stated in the "Higher Education Institutions Scientific Research and Publication Ethics Directive" were followed.*





# MEDİAD

Medya ve Din Araştırmaları Dergisi | Journal of Media and Religion Studies

ARAŞTIRMA MAKALESİ | RESEARCH ARTICLE

Haziran 2024, 7(1), 103-125

Geliş: 17.11.2023 | Kabul: 05.03.2024 | Yayın: 27.06.2024

DOI: 10.47951/mediad.1392158

## Transformation of Fundaphobia into Islamophobia in Türkiye and The Role of the Media

Ali GÜR\*

### Abstract

While Islamophobia in the Western world was developed through historical theo-political anti-Islamism, xenophobia, racism and fear of radicalism, in Türkiye, the fear of reactionism and sharia serves the same function with a simple conceptual transformation. This situation, which can be considered as a conceptual change in one generation, can lead to mental change and transformation in subsequent generations. The existence of fundaphobia and a rising Islamophobia as a result of this and the secularophobia that occurs as a reaction to this is a reality in Türkiye. The media feeds this mutual conflict with all its organs. However, the extremes in the actions and discourses of both sides provide material for the media. Although there has been talk of rising fundaphobia and a deepening Islamophobia in the secular Republic of Türkiye for years, while there are many studies on Western-based fundaphobia and Islamophobia, there are not many studies on fundaphobia and Islamophobia developing in Türkiye. In this study, which is based on a comprehensive literature review, the formation process of Islamophobia in Türkiye and the role of the media are discussed, drawing attention to how the Islamic world turned into Islamophobia because it did not discuss fundaphobia within itself sufficiently. It is seen that Islamophobia rises reactively in Muslim societies through different concepts such as fundaphobia, and this paves the way for social separation.

**Keywords:** Fundaphobia, Islamophobia, Laicophobia, Secularism, Türkiye

## Türkiye’de Fundafobinin İslamofobi’ye Dönüşümü ve Medyanın Rolü

### Öz

Batı dünyasında İslamofobi tarihsel teo-politik İslam karşıtlığı, yabancı düşmanlığı, ırkçılık ve radikalizm korkusu üzerinden geliştirilirken Türkiye’de ise basit bir kavram dönüşümüyle irtica ve şeriat korkusu aynı işlevi görmektedir. Bir nesilde kavramsal değişim olarak değerlendirilebilecek bu durum daha sonraki nesillerde zihinsel değişim ve dönüşüme yol açabilmektedir. Türkiye’de fundafobi ve bunun neticesinde yükselen bir İslamofobi’nin ve buna reaksiyon olarak oluşan laikofobinin varlığı bir realitedir. Medya da tüm organları ile bu karşılıklı çatışmayı beslemektedir. Ancak her iki tarafın da eylem ve söylemlerindeki aşırılıklar medyaya malze me oluşturmaktadır. Seküler laik Türkiye Cumhuriyeti’nde de yıllardır yükselen fundafobi ve gittikçe derinleşen bir İslamofobi’den söz edilmesine rağmen Batı kaynaklı fundafobi ve İslamofobi üzerine çok sayıda çalışmalar yapılırken Türkiye’de gelişen fundafobi ve İslamofobi üzerine fazla çalışma bulunmamaktadır. Kapsamlı literatür taraması üzerine yapılan bu çalışmada İslam dünyasının kendi içindeki fundafobiyi yeterince tartışmadığı için İslamofobi’ye nasıl dönüştüğüne dikkat çekilerek Türkiye’de İslamofobi’nin oluşum süreci ve medyanın rolü ele alınmaktadır. Müslüman toplumlarda da fundafobi gibi farklı kavramlar üzerinden İslamofobi’nin reaksiyoner olarak yükseldiği ve bunun toplumsal ayrılmaya zemin hazırladığı görülmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Fundafobi, İslamofobi, Laikofobi, Sekülerizm, Türkiye

**ATIF:** Gür, A. (2024). Türkiye’de fundafobinin İslamofobi’ye dönüşümü ve medyanın rolü. *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi (MEDİAD)*, 7(1), s. 103-125.

\* Prof. Dr., Gaziantep Üniversitesi, e-mail: aligur1970@gmail.com, orcid.org/0000-0001-9680-6268, Gaziantep, Türkiye

## Giriş

İslamofobi, Batı dünyasının Müslümanların Batı coğrafyasında artan varlık ve etkilerinin hazımsızlığını kendi İslam algıları üzerinden yansıtmalarıdır. Garaudy Batı'da İslam'a yönelik tartışmaların yanlış mecralarda yürütülmesinin kökeninde, İslam'ın Avrupa medeniyetinin asli unsurlarından biri olduğu gerçeğini göz ardı etmelerinin yattığını belirtmiştir (1989, ss. 17-21). Tüm engellemelere rağmen sürekli sayıları artan Müslümanlarla iç içe ve yakın komşulukta olmayı hazmedemeyen Batı dünyası 1.8 milyar Müslüman arasından çok az sayıdaki radikallerin lokal eylemleri üzerinden geliştirdiği İslami fundamentalizmi gerekçe göstererek global İslamofobi oluşturmayı hedeflemiştir.

İlk olarak 1910'lu yıllarda gündeme gelen (Devran & Tanır, 2019, s. 163), 1991 yılından itibaren aktif kullanılan (Haddad, 2002, s. 19) ve 1997 yılında Runnymede Trust (1997, s.2) tarafından hazırlanan rapor sonrası yaygınlık kazanan İslamofobi, günümüzde de dünya genelinde en sık tartışılan konular arasında yer almış ve tarihi sürekliliği olan bir anlayışı, kaygıyı ve üretilmiş korkuları yansıtmıştır (Lean, 2015). Ancak bu kavramın tanımı ve hangi eylemlerin İslamofobi'nin kapsamına gireceği gibi belirsizlikler de güncelliğini korumaktadır. Müslüman dünyası İslamofobi'yi İslam karşıtlığı olarak değerlendirip Müslümanlara karşı gerçek bir tehdit olarak görürken, Batı dünyası genellikle İslam karşıtlığını perdelemek için fobi olarak sunmayı tercih etmiştir (Gür, 2023d, s. 6).

Özellikle kolonyal tecrübesi olan veya devrim sonrası yeni bir rejim oluşum sürecinden geçen Müslüman nüfusun çoğunlukta olduğu ülkelerde fundafobik ve İslamofobik tutumlar İslam karşıtlığı, modernite ve batıcılık gibi gerekçelere dayandırılmıştır. Ne yazık ki bu durum Türkiye'de de sıklıkla görülmüş ve toplumsal ayrışmaya yol açmıştır (Gür, 2023c, s.197).

Fundamentalizm korkusu yani Fundafobi, Batı'da genellikle olumsuz bir İslam algısı geliştirmek için kullanılırken Türkiye gibi Müslüman toplumlarda bir yandan irtica, demokrasi karşıtlığı, rejim düşmanlığı bahanesiyle otoriter yönetimlerin muhaliflerini baskılamak için kullandıkları bir aparata dönüşmüş diğer yandan da yaftalanmış bu grupların reaksiyoner davranışlarına yol açmıştır. Ancak fundamentalizm korkusunun, zamanla sosyokültürel bir kimlik sorununa (Yanmış, 2015) ve İslamofobik davranış modeline dönüşme potansiyeli taşıdığı da göz ardı edilmemelidir.

Medyanın da aktif rol üstlenmesi ile dini radikal grupların şiddet ve terör eylemleri gerekçe gösterilerek tikel olaylardan tüm Müslümanlara genellemeler yapılması toplumda İslam karşıtlığını sürekli tırmandırmıştır. Özellikle bir dönem Hizbullah'ın Güneydoğu başta olmak üzere yurt çapında farklı görüşten çok sayıda insanı domuz bağıli işkencelerle katletmesi, son zamanlarda Irak Şam İslam Devleti (DEAŞ) terör örgütünün servis edilen vahşi katliamları ve bunların medyada sunumunda İslam ve terör eşleştirmeleri yapılması bu duruma önemli iki örnektir. Diğer yandan uzun bir süre ılımlı dini bir grup gibi kendisini tanıtan ancak zamanla uluslararası bir istihbarat/terör örgütüne dönüşen ve toplumda infial uyandıran kanlı 15 Temmuz Darbe Girişiminin faili Fethullahçı Terör Örgütü (FETÖ) de insanların zihinlerindeki cemaat ve din algısını olumsuz etkilemiştir. Radikal veya ılımlı olması fark etmeksizin görünürde farklı iki uçtaki bu grupların aynı neticeyi veren böylesine şiddet ve terör üretmeleri bir yandan bunlara yönelik oluşan toplumsal öfkenin genelleştirilerek bütün dini gruplara yönelmesine diğer yandan da din ve cemaat nitelemelerinin toplumsal zihinde şüphe uyandıran kavramlara dönüşmesine yol açmıştır. Bu durum geleneksel toplumda bir korku, tedirginlik ve güven erozyonu oluştururken diğer taraftan da irtica, radikalizm ve fundamentalizm üzerinden uzun bir süredir din ve dini yapıları toplumdan soyutlamak isteyen seküler düşünce yapısına sahip olanların eline de kullanışlı malzeme vermiştir.

Yüzünü Tanzimatla birlikte Batı'ya çeviren Osmanlı'nın yıkılması ile birlikte kurulan Türkiye Cumhuriyeti kurulduğu süreçten itibaren dini, bir tehdit olarak görmüştür (Çarkoğlu & Toprak, 2006, s. 15). Türkiye Cumhuriyeti'ni savunmak için din karşıtlığı yapılmış, medya aracılığıyla İslam

değerlerinin arka plana atılmasına destek sağlanmış ve böylece farklı görüşler ve yaşayışlar ötekileştirilmiştir. Türkiye’de Batı kaynaklı oryantalist bakış self-oryantalizme evrilmiş ve bu bakış açısı sinemayı, tiyatroyu, edebiyatı ve mizah yayıncılığını büyük oranda etkilemiştir. Bu alanlarda Batı’dakine benzer olarak Müslümanlar sahtekâr, cahil, yobaz, sapık veya aşağılanması gereken varlıklar olarak temsil edilmiştir (Mencet, 2018, s.192). Medya aracılığıyla körüklenen fundafobi hem toplumda çekingenlik oluşturmuş hem de resmi dini kurumlar ve geleneksel dini grupların bile şüpheli ve sakıncalı olarak algılanmasına yol açmıştır.

Farklı coğrafyalarda yapılan araştırmalar inanç üzerinde kurulan baskıların ağır travmalara ve reaksiyonlara yol açtığını gösterdiği gibi farklılıklara tahammül göstermeyen ve hayat hakkı tanımayan şiddet yönelimli fundamentalist din anlayışlarının da İslam coğrafyasında bile İslamofobi’ye neden olduğunu ortaya koymuştur. Bu realitenin Türkiye’de seküler yaşam tarzlı olanların yanı sıra dinle herhangi bir teolojik problemleri olmayan ve geleneksel inancını yaşayan genel halkta da gözlenmesi ise fundafobinin İslamofobi’ye nasıl evrildiğini göstermesi açısından dikkat çekicidir (Yanmış, 2018, s. 187). Bu yüzden fundafobi ile başlayan İslamofobi’nin geleneksel Müslüman halkta bile nasıl oluşabildiği sorusunun cevabını bulmak İslamofobi’nin sınırlarını anlama ve mücadele etme açısından önemlidir. Seküler laik Türkiye Cumhuriyeti’nde de yıllardır yükselen fundafobi ve gittikçe derinleşen bir İslamofobi’den söz edilmesine rağmen Batı kaynaklı fundafobi ve İslamofobi üzerine çok sayıda çalışmalar yapılırken Türkiye’de gelişen fundafobi ve İslamofobi üzerine fazla çalışma yapılmamıştır (Mencet, 2018, s. 192).

Bu çalışmada kavramsal çerçeve belirlenerek açık erişimli internet kaynakları ve alanla ilgili ulaşılabilen kitaplar üzerinden literatür taraması yapılmış ve analizlerle Türkiye’de uzun zamandır var olan fundafobinin yeterince tartışılmadığı için son zamanlarda İslamofobi’ye nasıl evrildiği ve dönüşümde medyanın rolü açıklanmaya çalışılmıştır.

### 1. Kavramsal Çerçeve

İleride bahsedileceği üzere teolojik ve sosyokültürel analizlerin tam anlaşılabilmesi için çalışmada sıkça yer verilen radikalizm, fundamentalizm, sekülerizm, laiklik, İslamofobi gibi kavramları ve bunların Türkiye’ye bakan yönleri detaylandırılmıştır.

Batı’da din ve devlet ilişkilerinin belirlenmesinde laiklik ve sekülerizm olmak üzere iki kavram öne çıkmıştır. Fransız İhtilali’nin akabinde Katolikler arasında yaygınlaşmış (Karaman, 2015, s. 71) ve ülkemize Fransa’dan ithal edilmiş olan laiklik nispeten yeni bir kavram iken sekülerizmin kökeni çok daha eski tarihlere dayanmaktadır. Sekülerleşme moderniteyle birlikte genel bir yaşam tarzını tanımlarken laiklik ise sekülerleşmenin politik alandaki özel yansıması ve din-dünya işlerinin birbirinden ayrılması olarak tanımlanmıştır. Son yıllarda sekülerleşmenin aksine de-sekülerleşme süreci ile yeni paradigmlar da gündeme gelmiştir (Kirman, 2008, ss. 281-282).

Laiklik hem Türkiye hem de Fransa’da son yılların en fazla tartışılan konularının başında geldiği gibi Türkiye’nin de en önemli toplumsal ayrışma noktalarından birini oluşturmuştur. Bilimsel çalışmaların, eğitimin, hukuk ve ahlakın dinin etkisinden arındırılması laikliğin toplumsal planda gözlenen yansımaları arasında sayılabilir. Farklı inanç ve düşüncelere sahip olan vatandaşların devlet otoritesi karşısında eşit bir muameleye tâbi tutulmasını öngören laiklik, aynı zamanda din ve vicdan özgürlüğüne de teminat oluşturmuştur. Dolayısıyla laikliğin, Marksist ve materyalist düşüncelerin iddia ettiği gibi manevî değerlerin hiçleştirilmesi veya dinsizlik anlamına gelmediği açıktır (Kirman, 2004, s. 140). Ancak Türkiye başta olmak üzere İslam ülkelerinin bir kısmında laikliğin Müslümanlar üzerinde baskı ve ötekileştirme aracı olarak kullanılması Müslümanlar tarafından laikliğin hedef alınmasına, fundamentalist ve reaksiyoner eğilimlerin güç kazanmasına yol açmıştır (Pelletiere, 1995, s. 34). Toplumsal taban bulmaya çalışan fundamentalist hareketler, seküler yaşam tarzını kuralsız ve tehditkâr olarak gördüklerinden sekülerleşme ve modernleşmeye karşı reaksiyoner davranmıştır. Hatta bazı sosyal bilimciler tarafından modernleşme ve sekülerleşme süreçleri

yaşanmamış olsaydı fundamentalizmin de oluşmayacağı ileri sürülmüştür (Emerson & Hartman, 2006, ss. 127-128).

Fundamentalizm kelimesi, Latince “temel” anlamındaki “*fundamentum*” kelimesinden türetilmiştir. Genellikle katılık, dogmatizm, otoriterlikle ilişkilendirilmiş (Heywood, 2007, s. 351) ve modernite ile oluşan yozlaşmaya karşı ahlaki bir tepki olarak da ifade edilmiştir. Dinî fundamentalizm günümüzde genellikle İslam dünyasıyla ilişkili olarak kullanılsa da ilk kez 1910 ve 1915 yıllarında, Amerika Birleşik Devletleri’nde (ABD) bir grup Evanjelik Protestan’ın (Evanjelizm hakkında detaylı bilgi için bkz. Gür, 2023e, ss. 430-456, 2023b) başlattıkları “*Fundamentalizm Projesi*” ile gündeme gelmiştir (Marsden, 2006, s. 3). Ancak Evanjelik Hristiyanlık özelinde başlayan fundamentalizm kısa sürede tüm dünyada gittikçe yükselen ortak bir sorun haline gelmiştir (Kirman, 2008, s. 275). ABD başta olmak üzere Batı’da çok etkin olan fundamentalist Evanjelikler olumlu karşılanırken özellikle İslam toplumlarında fundamentalizme negatif algı yüklenmesi Batı’nın bir paradoksudur. Ancak Batı dünyasında da bunları endişe ile karşılayanlar mevcuttur (Peterson, 2012, s. 354). Diğer yandan bazı oryantalistler ise modern İslami hareketlerin hiçbirinin dinî fundamentalizm olarak nitelendirilemeyeceğini dile getirmişlerdir (Ganbarov vd., 2019, s. 138). Hatta Esposito İslami fundamentalizm teriminin kullanılmasına karşı çıkmış ve sözde fundamentalist dinî akımları, siyasal İslam veya İslami uyanış hareketleri olarak tanımlamayı daha uygun bulduğunu belirtmiştir (1992, ss. 7-8). Siyasal İslam araştırmalarıyla tanınan Olivier Roy İslam coğrafyasında neo-fundamentalizm kavramını gündeme getirmiştir (1994, ss. 75-76). Peter Berger de fundamentalistlerle ilgili geliştirmiş olduğu dinî ve seküler olmak üzere ikili bir tipoloji bulunduğunu, her iki kesimin de kendi dışındakileri küçümseyen, militan ve saldırgan olarak tanımlayan ön kabulleri olduğunu ve bunları sorgulatmadıklarını belirtmiştir (2008, s. 27).

İslamofobi, İslam inancına ve Müslümanlara yönelik korku, nefret ve ayrımcılık eylem/söylemlerini kapsadığı (Bleich, 2011) gibi İslam ve Müslümanları hedef alan ön yargılar ve düşmanlık duyguları olarak da tanımlanabilir (Sayyid, 2015). İslamofobi, dışsal ve içsel olmak üzere iki şekilde değerlendirilebilir. İdeolojik, siyasi ve inançsal motivasyonların belirleyici olduğu birinci tür İslamofobi (dışsal), çoğunlukla soyut materyaller üzerinden üretilir, hedefinde bizzat İslam’ın kendisine karşı nefret vardır ve insanlarda negatif bir İslam algısı oluşturmak için kullanılır. Genellikle İslam coğrafyasında Müslümanların gündelik yaşamdaki söylem ve eylemlerinden kaynaklanan korku ve bazen de nefreti içeren ikinci tür İslamofobi (içsel) ise daha çok somut örnekler üzerinden Türkiye gibi ülkeler ve Müslümanlar arasında gelişim gösterir (Gür, 2023c, s. 184; Kirman, 2017, ss. 199-200). Buradaki temel sorun dinin özüne aykırı davranış ve söylemlerde bulunan Müslümanların İslam’ı yanlış yorumlayıp yansıtmaları ve bunları görenlerin de İslam’ın özüne bakmak yerine medyanın da kasıtlı yönlendirmeleriyle ön yargılı hüküm vermeleridir.

İslamofobi Batı’da açıkça ifade edilmesine rağmen Türkiye gibi Müslüman toplumlarda çoğunlukla başka ifadeler altında gündeme gelmiştir. Bu kavramların yerine fundamentalistlerle mücadele bahanesiyle bazı dindarların gerici, köktenci, terörist şeklinde damgalanıp ötekileştirilmeleriyle oluşan fundafobi kullanılmış ve dini hayata olumsuz yansımıştır. Siyasal iktidarlar ve seküler çevrelerin medya üzerinden bu korkuyu tırmandırdıkları dönemlerde, kimin radikal olup olmadığı net olarak ortaya konulmadığı için dini faaliyetler ve semboller toptancı bir yaklaşımla ele alınmış (Yanmış, 2015) ve İslamofobi’ye dönüşmüştür.

## 2. Türkiye’de Fundafobi Oluşumu ve İslamofobi’ye Dönüşümü

İslamofobi sadece Batı’ya has bir uygulama değildir. Müslüman bir ülke olarak Türkiye’de artan fundafobi neticesinde gelişen İslamofobi başta ötekileştirme ve dışlama olmak üzere farklı şekil ve boyutlarda ortaya çıkabilmiştir (Bayraklı & Yerlikaya, 2017, ss. 55-56). İslamofobik eylemlerin bazıları açık ve net iken, bazıları gizli ve kapalı bir şekilde uygulanmıştır. Ayrıca bazen farklı derecelerde sözlü veya fiili saldırganlık da içermiştir. İş yerlerinde, sağlık kurumlarında, okullarda, toplu taşımalarda, kamusal alanlarda, konutlarda şüphe, dik dik bakma, sözlü/fiili taciz, dalga



geçme, reddetme, damgalama ve açık ayrımcılık şeklini alırken (Kalin, 2015, s. 9), siyasal alanda ise dışlama ve ötekileştirme biçiminde görülmüştür. Bunun sonucu olarak dindar kesim dışlanmış, siyasal alanın dışına itilmiş ve ötekileştirilmiştir. Son yıllara kadar nerdeyse tüm Cumhuriyet tarihi boyunca Müslüman bireylerin kendi dini kimliği ile uyumlu bir tarzda siyasal alanda var olamamasının temel gerekçesi olarak bu durum görülmüştür (Aslan, 2018, s. 74).

Rönesans'la başlayan, Aydınlanma ile yükselen, Sanayi Devrimi ile gelişme gösteren Batı'nın üstünlüğü karşısında İslam dünyası önce büyük bir sarsıntı geçirmiş ardından da emperyalistlerin iktisadi, kültürel ve askeri istilasına maruz kalmıştır. 17. yüzyıla kadar çoğu alanda dünyaya öncülük eden İslam medeniyeti bu dönemden itibaren Batı'nın felsefe, bilim ve teknoloji alanındaki ilerlemesine ayak uyduramamıştır. Hatta Güngör'e (1996, s. 91) göre 17. yüzyıl başlarına kadar kurumları, bilgi ve teknoloji birikimiyle İslâm dünyası istikrarlı bir dönem yaşadığı için değişime ihtiyaç duymamış ve bir bakıma kendi üstünlüğünün kurbanı olarak durağan bir döneme girmiştir. Sonraki yüzyıllarda ise bu durağanlığı gerilemeye ve arkasından istikrarsızlığa yol açmış (Sarıkoyuncu & Yaşar, 2014) ve Batılılaşma hareketleri başlamıştır. III. Selim dönemine hatta Karlofça Anlaşmasına (1699) kadar götürülen (İnalçık, 2006, s. 29) Batılılaşma süreci doğal bir seyirde gerçekleşmemiş, özellikle askerî alanda Batı karşısında gerilediğini görmeye başlayan merkezi yönetimin yapmak zorunda kaldığı ıslahat projelerinin bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır (Mencet, 2018, ss. 197-198). Osmanlı başta olmak üzere İslam coğrafyasının gücünü kaybetmesiyle İslam dünyası üzerindeki kontrol Batı'ya geçmiştir. Fransa Suriye, Tunus, Fas ve Cezayir'de, İngiltere Hindistan, Mısır, Filistin, Irak, Malezya ve Körfez ülkelerinde, Rusya da kendi hinterlandındaki Orta Asya'da hakimiyet kurmuştur. Batılı sömürgeciler işgal ettikleri ülkelerde hakimiyetlerini güçlendirmek için ilerleme ve modernizasyon maskesi altında kendi seküler yaşam tarzlarını ve hukuk sistemlerini de uygulamışlardır. Osmanlı bakiyesinin diğer bölgelerinden farklı olarak Anadolu emperyalizme boyun eğmemiş, kurtuluş destanı yazarak erken dönemde işgallerden kurtulmuş ve Türkiye Cumhuriyeti kurulmuştur. Ancak fiili işgallerden zaferle kurtulan Türkiye Cumhuriyeti modernite ve batılılaşma saikleriyle sistemleşen sekülerleşme ve laiklik üzerinden oluşturulan kültürel emperyalizme direnememiştir (Mencet, 2018, ss. 199-200).

Cumhuriyetin kuruluşu ile birlikte yeni rejim kendini din kökenli bir tehdit altında hissettiğinden (Çarkoğlu & Toprak, 2006, s. 15) Cumhuriyetin temellerini sağlamlaştırmak ve korumak gerekçesiyle din hedef alınmıştır (Kaya & Akıncı, 2018, s. 85). Bu gerekçelerle Cumhuriyetin önde gelen bürokrat kadrosu, İslami geleneği yok etmeyi ve yerine bütün kurumlarıyla Batılılaşmayı yerleştirmeyi hedeflemiştir (Bostancı, 2008, s. 86). Böylece batılılaşmak adına İslam'ın toplumsal görünürlüğünün ve etkinliğinin azaltılması (de-İslamizasyon) olarak tanımlanan modernleşme girişimleri ile kendi tarihsel geçmişini ve sosyokültürel yapısını yok sayma politikası uygulanmış (Bayraklı & Yerlikaya, 2017, ss. 58-59) ve toplum ikiye bölünmüştür. İnalçık, Huntington'un da Türkiye toplumunun batı yanlısı bir kesimle, batının karşısında durup İslamiyet'e yönelmiş olan kesim olmak üzere iki grup olarak ele aldığını aktarmıştır (2006, ss. 26-27). Zamanla toplumsal baskılar ve ayrışmalar arttıkça daha önce Kurtuluş mücadelesine destek veren İslamcı aydınlar ve halkın bir kısmı hayal kırıklığına uğramış ve zaman zaman reaksiyon göstermişlerdir.

Cumhuriyet tarihi boyunca irtica ve laiklik temaları çerçevesinde şekillenen iktidar mücadelesi, günümüze kadar devam etmiştir. Bunun da temelinde dini, potansiyel tehlike olarak gören Cumhuriyetçi elitlerin tedbir olarak örgütlü dinî grupları baskılayarak kontrol altında tutma (Çarkoğlu & Toprak, 2006, s. 15) ve kontrol dışına çıkanları da fundamentalizm üzerinden etiketleyerek sistem dışına atma amaçlanmıştır. Ancak tek tip insan modeli oluşturmak için seküler yaşam tarzı ve katı laiklik uygulamalarıyla dindarlar üzerinde uygulanan baskılar bir yandan Batı karşıtlığını beslerken diğer yandan da öz suçluluğa dönüşen özeleştirici ile kontrolsüz Batı taklitçiliğini de beraberinde getirmiştir. Türkiye'de laiklik yanlısı anlaşılmalı, zamanla asıl anlamından uzaklaşmış ve hatta dini sadece devlet işlerinden ayırmakla kalmamış dini milletten de soyutlama çabalarına girişilmiştir (Sarıkoyuncu & Yaşar, 2014, s. 264). ABD, Fransa ve Türkiye'deki laiklik uygulamaları üzerine yapılan bir çalışmada bu üç ülke halkının din konusundaki tercihleri yönünden



değerlendirme yapılmış, ABD'nin pasif laiklik anlayışı halkının dindarlığı ile bir soruna yol açmazken ve Fransa'da dindarlık oranının düşüklüğü dışlayıcı laikliği büyük bir soruna dönüştürmezken hem halkının büyük bir kesimi dindar hem de dışlayıcı laiklik anlayışının hâkim olduğu Türkiye de ise büyük bir paradoksa yol açtığı tespitine yer verilmiştir. Toplumsal kırılma oluşturan bu sorunun aşılabilmesi için de ya Türkiye'deki laiklik anlayışının yumuşatılması veya Türk halkının büyük bir kısmının sekülerleşmesi gerektiğine vurgu yapılmıştır (Kuru, 2011). Son yıllarda Fransız tipi laiklikten Anglo-Sakson tipi laikliğe geçişin emareleri de bu sosyolojik tespitin önemini ortaya koymuştur.

Sekülerizm sürecine paralel olarak dini/geleneksel simge ve değerlerin kaybolacağına yönelik beklentinin gerçekleşmemesi, İslam ve Müslümanlara karşı tepkiselliği tetiklemiştir. Batı'dan farklı olarak bu gelişme daha ziyade "kültür savaşları" şeklinde gelişmiştir. Ayrıca Türkiye'de başörtüsü başta olmak üzere dini sembollerin kamusal alanda görünürlüğünün gittikçe artması iktidarı paylaşmak istemeyen statü gruplarının kendi iktidarlarını tehlikede görmelerine yol açmıştır. Batı'da göçmen veya yerleşik Müslümanlar, düşük profilli işlerde işçi olarak çalıştırıldığı veya kamusal alanda fazla görünür olmadığı sürece sorun teşkil etmezken patron, iş insanı veya etkin bir bürokrat olarak kamusal alanda çokça görünür olmaları nasıl sorun oluşturup ötekileştirmeye ve dışlanmaya yol açmışsa Türkiye'de de aynı süreç yaşanmıştır. Yani evinde oturan veya düşük profilli kabul edilen işlerde çalışan başörtülü veya dindar bir insan egemen ve seçkinci güçler tarafından bir tehdit olarak görülmezken bunların hâkim, savcı, doktor, asker, stratejist, akademisyen veya yönetici olarak karşısına gelmesi tehdit olarak algılanmış (Bayraklı & Yerlikaya, 2017, ss. 61-62) ve hakimiyet alanlarını kaybetme korkusu yaşatmıştır. Uzun yıllardır modernleşme ve seküler yaşam tarzına yönelik birtakım sembolik düzenlemelerin halkta önemli bir karşılık bulmaması seçkinci yöneticilerin toplumsal dinamikleri iyi okuyamadıklarını da göstermiştir (Bayraklı & Yerlikaya, 2017, s. 62). Bu yüzden de sisteme entegre edemediklerini cahil, yobaz, mürteci, fundamentalist hatta terörist olarak etiketleyip ötekileştirerek hakimiyet alanlarını korumaya çalışmışlardır. 11 Eylül 2001 saldırılarından sonra Batı'da gittikçe yaygınlaşan "İslam eşittir terör" tamlamasının Türk medyasında da birebir kullanılması bu iktidar kaybı korkusunun oluşturduğu sosyolojik yanılığın bir sonucudur (Kurtuluş, 2009, s. 313).

Cumhuriyet dönemi aydınlarından Erol Güngör, Türkiye Cumhuriyeti'nin laik bir devlet olduğu gerçeğinden hareketle dinin devlet, devletin de din üzerinde hakimiyet kurmaması gerektiğini belirtmiştir (1996, s. 329). Yani sadece dini devlet işlerinden ayırmanın yetmediğini, devleti de din işlerinden ayırmak gerektiğini vurgulamıştır (Sarıkoyuncu & Yaşar, 2014, s. 264). Tanzimatla başlayan ve Cumhuriyetle birlikte zirveye ulaşan din ve din bilginlerine yönelik karşıtlık zamanla ulema sınıfının saygınlığının kaybolmasına (Güngör, 1987, s. 239), oluşan boşluğun aydınlar tarafından doldurulmasına ve aydınların din hakkında daha fazla söz sahibi olmasına yol açmıştır (Sarıkoyuncu & Yaşar, 2014, s. 266). Bu da din hakkında yeterli bilgi sahibi olmayan seküler aydınların dini eksik ve yanlış yorumlamalarına neden olmuştur.

İslam coğrafyası üzerine çalışmalar yapan Kepel (2001), Roy (2017), Said (1995), Haenni (2011) ve Dökmeciyan (1992) gibi araştırmacılar, Türkiye gibi Batı yanlısı politikaların uygulandığı ülkelerde İslam'ın genellikle laiklik ve sekülerizmin en önemli rakibi olarak görülmesinin, irtica ve şeriat söylemlerinin, İran/SuudiArabistan/Afganistan/Bangladeş'teki idamlar ve toplumsal baskıların, eğitilmiş ve kültürlü kesimleri seküler yönetici erklere yakınlaştırdığını ve zamanla radikalizm üzerinden dine karşı güçlü korkuları olan katı laik kitleler oluştuğunu dile getirmişlerdir. Diğer yandan da aslında dinle ilgisi olmayıp gelenekle ilişkili olan ancak dine dayandırılan yanlış uygulamalar sebebiyle de dine karşı güçlü bir reaksiyon oluşurken fundamentalist dini grupların söylem ve eylemleri de fundafobiyi tetiklemiş ve Müslümanlara karşı gelişen bu olumsuz algılar İslamofobi olarak topluma yansımıştır. Yıllardır toplumsal görünürlüğü olan Hizbullah, el-Kaide, DEAŞ, Boko Haram ve FETÖ gibi örgütlerin eylem ve söylemleri üzerinden geliştirilen fundafobinin bir ileri aşaması olan İslamofobi bunun en bilinen örnekleridir. Pew Araştırma Merkezinin, İslam dünyasının da %70'ler seviyesinde fundamentalist dini grupların söylem ve eylemlerinden dolayı

ciddi endişe taşıdığı, 2013-2014 yıllarında tekrarlanan raporda Arap Baharı ve Suriye çatışmalarının sonucu olarak İslam coğrafyasında radikal eylemler nedeniyle tedirgin olanların oranının yaklaşık %10 arttığı ve radikal dini grupların eylemlerinden korkuya kapılanların oranının en çok yükseldiği ülkenin ise Türkiye olduğu tespitleri dikkat çekmiştir (2014, 16 Haziran). Bunda dünya kamuoyunun tepkisini çeken ve Türkiye'den de katılımların olduğu DEAŞ gibi terör örgütlerinin bölgede yaptığı kanlı eylemlerin, servis ettikleri infaz görüntülerinin önemli bir rol oynadığı öngörülmüştür.

Türkiye'de bu anlamda önemli örneklerden biri Hizbullah'tır. 1990'lı yılların başında PKK'ya karşı yürüttüğü mücadeleyle ortaya çıkan örgüt muhalif gördüğü dini yapı veya kişilere karşı da şiddet kullanmış ve cinayetler işlemiştir. Bu dönemde özellikle Güneydoğu'da içinde önde gelen din adamlarının da olduğu çok sayıda kişi kâfir, münafık veya işbirlikçi olduğu gerekçesiyle öldürülmüş ve birçok insan bölgeyi terk etmek zorunda bırakılmıştır (Kurt, 2015). Yapılan araştırmalarda o dönemlerde bazı ailelerin Hizbullahçılara katılır korkusuyla çocuklarını camilerden, dini kurumlardan uzak tuttukları ve o zamanların eğitilmiş çoğu gencinin Hizbullahçı yaftası yememek için kendilerini farklı kimlikler üzerinden tanımladıkları tespit edilmiştir (Yanmış, 2015). 28 Şubat post-modern darbe süreci, Türkiye'de siyasal İslamcılık, irtica ve şeriat söylemleri üzerinden İslamofobi'nin gündeme geldiği en önemli dönemlerden biri olmuştur. Bu süreçte medyanın manipülatif birçok yönlendirmesi yanı sıra Diyarbakır ve Batman başta olmak üzere birçok yerde bulunan mezar evleri ve domuz bağlı infaz görüntüleri üzerinden Hizbullah'ın vahşetinin sergilenmesiyle yurt çapına yayılan bir fundamentalist korku oluşturulmuş, dini kurumlar baskılanmış (Kara, 2012) ve başörtülüler başta olmak üzere dindarlar ötekileştirilmiştir (Çakır, 2017, s. 86).

Kendilerini devletin sahibi ve sistemin koruyucusu olarak değerlendiren iktidar seçkinleri, seküler bir hüviyet iddiasında olan Cumhuriyet Halk Partisi çevresinde pozisyon almışlar ve bu anlayış halkasının dışındaki büyük bir halk kitlesini öteki olarak etiketleyip iktidardan uzak tutmaya çalışmışlardır. Bunu yaparken de Sol düşünceyi Komünizm fobisi üzerinden marjinalleştirirken dindarları da fundafobi ve İslamofobi üzerinden ötekileştirerek sınırlarını kendilerinin belirlediği makbul ve güvenilir bir vatandaş profili oluşturmuşlardır. Özellikle askeri ve güvenlik bürokrasisi, yargı, yürütme gibi devletin önemli kurumlarından dindarları dışlamak için yobaz, irticacı, şeriat yanlısı, din istismarcısı, radikal İslamcı, anti-laik ve rejim düşmanı gibi negatif algı oluşturan ve suçlayan etiketlerle ötekileştirme uygulamışlar (Kara, 2014, s. 620) ve siyasal iktidar aygıtının dışında tutmaya çalışmışlardır (Temel, 2020, ss. 50-51). Bir taraftan dindarlar kronik sessiz muhalefete mahkum edilirken diğer yandan da dindarların yaptıkları eleştiri ve verdikleri reaksiyonlar üzerinden suçlamalar yapılarak fundafobi ve İslamofobi için malzeme olarak kullanılmış ve iktidar savaşında avantaj elde edilmeye çalışılmıştır (Akkır, 2021, s. 141).

### 3. Türkiye'de Fundafobinin Tetiklediği Laikofobi

Temelde Fransız ve Anglo-Sakson olmak üzere iki tip laiklik uygulaması görülmektedir. Seküler yönetim tarzının önemli merkezlerinden olan Amerika ve İngiltere'de herhangi bir meslek veya devlet kurumunda herhangi bir pozisyonda başörtüsü veya dini simge/semboller sorun oluşturmazken Türkiye'de kronik bir sorun haline getirilmiştir. Laikliğin daha ziyade din ve vicdan hürriyeti anlamında kullanıldığı ve inançların devlet tarafından korunduğu İngiltere'de semboller üzerinden inanç gruplarına baskı yapılmazken Türkiye'de olduğu gibi Fransa'da da başta Müslümanlar olmak üzere dini semboller üzerinden inanç grupları üzerinde baskı kurulmuş ve inanç hürriyetine kısıtlama getirilmiştir. Uzun süre Fransız tipi laiklik uygulamaları ile ciddi sorunlar yaşayan Türkiye son yıllarda toplumumuza daha uygun olan Anglo-Sakson tipi laiklik anlayışına geçiş yapmış (Çakır, 2017, ss. 90-92), din ve dini simge/semboller sorun teşkil etmekten kurtarılmaya çalışılmış ve özellikle dindar kesim başta olmak üzere laikliğe karşı toplumsal bakışta önemli bir değişim oluşmuştur.

Fransız tipi katı laiklik uygulamaları ile geleneksel yapılar da dâhil olmak üzere İslami yapıların baskılara maruz kalması ve ötekileştirilmelerine reaksiyon olarak radikal ve siyasal İslamcı yeni gruplar oluşmuştur. Tüm dünyada olduğu gibi Türkiye'de de baskılara rağmen gençlerin İslam'a

yönelmeleri ve reform çağruları yönetici elitleri tedirgin etmiş ve Batı'nın yaptığı gibi dini eğilimli yapıları ötekileştirmek ve halk nezdinde itibarsızlaştırmak için fundamentalizm etiketi kurtuluş reçetesi olarak görülmüştür. Bu şekilde tırmandırılan fundamentalizm endişesi, sekülerizm ile teoloji arasındaki karşıtlığı yeniden canlandırmış ve toplumu modern medeniyet anlayışına uygun hale dönüştürmek için teoloji sürekli baskılanmaya çalışılmıştır (Sayyid, 2000, s. 36). Buna reaksiyon olarak da fundamentalizm daha görünür hale gelmeye başlamıştır. Bununla birlikte sekülerizm ve modernizm hareketlerinin karşısında daima dini hareketler de var olmuş ve mücadelelerle varlıklarını sürdürmüşlerdir (Kaya & Akıncı, 2018, s. 86).

Modern dönemde Batı'da din ve dinî olandan arındırılmış bir toplum oluşturulması hedeflenmiş ve bu durum İslam coğrafyasını da etkisi altına almıştır. Ancak seküler bir yaşam tarzını öngören toplumun oluşturulmaya çalışıldığı modern dönemde vadedilenin aksine insanlar mutlu edilememiştir. Manevi yönü ihmal edilen ve dinden soyutlanan toplumlar, post-modern dönemde ruhsal dinginlik özlemiyle tekrar dine bir yönelme eğilimi göstermişlerdir. 1970'lerden itibaren teolojik kökenli hareketlerin ortaya çıkması ve 1990'lardan itibaren hızlı yayılmaları laikleşme ve sekülerleşme kavramlarının da açıkça tartışılmasına yol açmıştır (Delibaş, 2004, s. 3). Bu süreçte dini fundamentalizm de yirminci yüz yılın son çeyreğinde gündeme gelmeye başlamış ve İslamcı Hareketlerin sayısı her geçen gün artmıştır.

Dinsel olarak görülen her şeye karşıtlık laiklik ve modernleştirme anlayışının vazgeçilmez bir parçası haline getirilmiş ve bu karşı duruş zamanla İslamofobik eğilimler göstermiştir. Nitekim 1970'lerde üst düzey bürokrat ve girişimciler üzerinde yapılan bir araştırmada bürokratların %80,2'sinin Türkiye'nin geri kalmasında dinin rol oynadığına ve bunların %40,2'sinin ise geri kalmasında tamamen dinin sorumlu olduğuna inandıkları tespit edilmiştir. Cumhuriyet Dönemi Türk aydınını önemli oranda etkileyen pozitivism akımının bu dönemde böyle düşünülmesinde etkili olduğu görülmüştür (Emin, 1997, s. 83). Zira irtica, şeriatçılık, rejim düşmanlığı, demokrasi karşıtlığı bahanesiyle otoriter rejimlerin muhaliflerini baskılamak için fonksiyonel bir araç olarak kullanılan katı laik politikalar ve seküler yaşam tarzı topluma dayatılıp dinin kamusal görünürlüğü ortadan kaldırılarak bireysel bir dindarlık anlayışını yerleştirmek amaçlanmıştır (Gözaydın, 2009). Bu uygulamalar yeterli dini bilgiye sahip olmayanlarda kimlik sorununa ve fundafobiye yol açmış ve zamanla İslamofobi'ye zemin hazırlamıştır. Diğer yandan bu tarz katı laiklik uygulamaları ve baskıcı seküler yaşam dayatmaları da bir başka fobiyi yani laikofobiyi tetiklemiştir.

Batı'da İslamofobi siyasal anlamda iktidara gelebilmek için oy toplama aracı olarak kullanılırken (Bozkurt, 2022, s. 639), Türkiye'de ise bir taraftan seküler kesimin konsolidasyonuna diğer yandan da İslamofobi karşıtlığı üzerinden siyasal İslam'ın iktidara gelmesine yol açmıştır. Dolayısıyla Batı'da İslam'ın yayılımını ve Müslümanların etkinliğini baskılamak için kullanılan İslamofobi, İslam coğrafyasında eldeki iktidarı devam ettirebilmek için fundamentalist olarak etiketlenen dini gruplar üzerinden politik araç olarak kullanılmıştır. Medya ve eğitim kurumları başta olmak üzere sekülerleşme politikaları uygulanan ülkelerde güçlü fundamentalizm karşıtlığı ve devamında İslamofobi'yle yetişen günümüz neslinin ailesinin dini kimliklerini sorgulaması (Yanmış, 2015), ateizme dönüşme bile din ile arasına mesafe koyması ve deizme yönelmesi dikkatle değerlendirilmesi gereken bir durumdur. Bu duruma gelmede Müslümanım demeyi ayıplı hale getiren, gençliği dinden uzaklaştıran ancak onların ruhunu aç bırakan seküler yaşam tarzının önemli rol oynadığına inanan bir kısım gençliğin de reaksiyoner olarak laikofobik davranış modeli geliştirdiği ve bunun da potansiyel çatışma hattı oluşturduğu unutulmamalıdır.

Himmat, İslam karşıtlığı ortamında yetişen birçok genç Müslümanın ötekileştirilmenin etkisiyle radikal dini gruplara yönelebildiğini belirtmiştir (2004, ss. 87-88). Diğer yandan başörtüsü, peçe, sakal gibi simgesel unsur taşıyan dindarlara karşı yapılan sözlü ve fiziki saldırılar dindar kimseler üzerinde baskı oluşturmuştur. Bu saldırılara karşı bir kısım dindarlar bu tür simgelerden uzaklaşıp toplumla entegre olma yolunu seçerken bir kısmı da buldukları toplumda

ötekileştirmeyi göze alarak bu sembollerin daha görünür olmasını tercih etmişler ve çoğu zaman da radikal gruplara yönelmişlerdir (Yanmış, 2015). Özellikle sosyal medyada sosyalleşen yeni kuşaklar, internet ortamında radikallerle tanışıp kaynaşmışlar ve sanal ümmetin bir bileşeni olma hazzına kapılabilmişlerdir.

Akkoyunlu ve Ünal, İlahiyatçı Hasan Onat'ın Türkiye'nin istikbali açısından dini sorun olarak algılamaktan vazgeçilmesi gerektiğini, laiklik ve dini birbirinin alternatifi olarak görmenin ve çatışmanın ciddi bir yanığı olduğunu, laikliğe laiklik vurgusu yapanlardan ziyade daha mesafeli duranların ihtiyaçları olduğunu, tarafların her ikisinin de kendisini Müslüman olarak tanımladığı bir ortamda İslam'ın laiklikle karşı karşıya getirilmesinin ülkenin geleceğini ipotek altına almak anlamına geldiğini dile getirdiğini aktarmıştır (2009, s. 10). Ayrıca Şerif Mardin de laikliğin Cumhuriyetle birlikte değil aslında Sultan II. Abdülhamid'in saltanatının sonlarında önce eğitim kurumlarında başladığını belirtmiştir (1998, s. 97). Berkes de Türk toplumundaki çağdaşlaşmanın serüvenini İbrahim Müteferrika'nın matbaaya öncülüğü yanı sıra Osmanlı askeri sisteminin ıslahı çalışmaları üzerinden 1700'lü yılların başına kadar götürülenler de olmuştur (Berkes & Kuyaş, 2019).

Seküler elitlerin İslam dünyasında kolonizasyon sonrası dönemde uygulamaya koydukları geleneksizleştirme ve İslamsızlaştırma politikaları, bu toplumlarda yerli bir ötekinin oluşturulmasında doğrudan etkili olduğu gibi yerli (içsel) İslamofobi'yi de tetiklemiştir. Tarihsel süreç içerisinde şekillenen özellikle Fransız tipi laiklik vurgusuyla tepeden inmece katı sekülerleştirme projelerinin Müslümanlarda yarattığı posttravmatik stres uzun zamandır etkisini devam ettirmiştir (Bayraklı & Yerlikaya, 2017, s. 56).

Sayyid, Türk siyasetinde var olan İslam düşmanlığının temel nedenini, Türkiye Cumhuriyeti'nin resmî ve kurucu ideolojisi olan ve İslam'ı Şarklı kimliğin göstergesi olarak gören Kemalizm'in Şarklılıktan kurtulmanın ve Türkiye'yi Batılı bir devlete dönüştürmenin yolunun İslam'ın siyasal ve toplumsal etkisinin azaltılmasından geçtiğine olan dayatmaya bağlamıştır (1997, s. 60). Bu siyasal amaca ulaşmak için de devletin kurucu ilkelerinden biri olan laiklik ilkesinin devreye sokulduğunu belirtmiştir. Kemalizm'in din anlayışını belirleyen temel ilke olan laiklik, din ve inanç özgürlüğünü güvence altına alması gerekirken dinin kamusal hayattan dışlanması ve dindarların baskı ve gözetim altına alınması şeklinde uygulanmıştır (Davison, 2002, ss. 210-230). Karpat'a göre de milleti inancından soyutlayarak siyasal bir topluluk haline getirme aracı olan laiklik din adamlarının etkisini sınırlamaya ve otoritesini zayıflatmaya çalışmıştır (Karpat, 2009, s. 241).

Diğer taraftan Türk siyasetinin önemli bileşenlerinden biri olan Sol düşüncenin (Turan, 2004, s. 596) din konusunda resmi devlet ideolojisine eklenmesi ve ötekileştirmeye destek vermesi bu toplumsal sorunu derinleştirmiştir. Sol düşüncenin din halkın afyonudur mottosu ile Kemalizm'in din anlayışı benzer perspektifte buluşmuştur (Akkır, 2018, s. 100). Bu durum aslında sosyal adalet ve hakkaniyetli paylaşım üzerinden daha kolay anlaşabilecek Sol düşünce ile Müslümanları karşı karşıya getirmiş ve birbirlerini amansız düşman olarak algılamalarına yol açmıştır. Önemli Sol düşünürlerinden Başkaya da Sol'un Kemalizm'le arasına mesafe koymamasının temel bir sorun olduğunu dile getirmiştir (2011, s. 159). Bir yandan laiklik üzerinden seçkinci Kemalist yöneticiler diğer yandan da Sol siyaset temsilcileri birleşerek Türkiye'nin tarihsel sosyolojik realitesini yok sayıp cehalet, yobazlık, irtica, gericilik veya şeriatçılık gibi pejoratif kavramlarla dinin toplumsal izlerini silmeye çalışmışlardır. Sol düşünce kendisine karşı da sürekli müdahaleci ve baskıcı davranan Laik Kemalizm anlayışının dine karşı geliştirdiği refleksi ile bütünleşerek bir açmazın içine düşmüştür (Ünüvar, 2009, ss. 880-891). Dolayısıyla tikel örneklerden hareketle genelleme yapan ve kendi dünyasının gerçekliklerini bir kenara atarak Batı dünyasının sosyolojik argümanları ile din ve dindarları yargılayan Türk Solu, şeriat fobisi ve gericilik retorığının dışına çıkamamıştır. Bu yüzden de uzun yıllardır ötekileştirilmiş Sol ve İslamcı kesim birbirleri ile yaptıkları kısır ve sonuçsuz mücadelelerle enerjilerini tüketmişler ve birikimlerini heba etmişlerdir. Ancak Sol ve İslamcılar arasındaki mücadelede sosyokültürel ve siyasal alanda yaşanan iktidar çatışmasını da göz ardı etmemek gerekir.



#### 4. Türkiye’de Siyasal İslam’ın Yükselişi ve İslamofobi

Farklı görüş ve yaklaşım sergileyen İslami Hareketler, fundamentalist ve siyasal İslamcı hareketler olmak üzere temelde iki grupta sınıflandırılabilir. Seküler seçkin elitlerin temel sorunu Batı’nın yaptığı hataya düşerek Türkiye’de farklı anlayış ve ekollere sahip çok sayıda İslamcı hareketi yekpare olarak düşünüp tümünü fundamentalist olarak etiketlemek ve genellemeci bir mantıkla birinin hatası yüzünden tümünü suçlamaktır. Zira bir örgüt içinde yer alan bireylerin bile her konuda aynı şekilde düşünmediği ve hareket etmediği (Tekin & Atılğan, 2023, s. 338) göz önüne alındığında İslamcı hareketlerin yekpare oluşumlar olmadığını ileri süren Wickham yerinde bir tespitte bulunmuştur (2013, ss. 2-3).

Sosyolog Nilüfer Göle’ye göre Türkiye’de çağdaş İslamcılığın gündeme gelmesi 1980’lerden sonra İslamcı hareketlerin yerel yönetimleri kazanmaları ve iktidar alternatifi olarak siyasal hayata girmeleriyle başlamış ve sosyokültürel anlamda varlıklarını hissettirmişlerdir (2002, s. 107). Türkiye’de 70’li yıllarda laikliği dinsizlik, demokrasiyi şirk ve yöneticileri ise başkaldırılması gereken tağut olarak gören birçok yazar ve düşünür 90’lı yıllarda bu katı düşüncelerinden vazgeçmeye başlamışlardır. Bu çerçevede İslamcı hareketlerin demokrasiye karşı ideolojik olumsuz bakışı değişerek demokrasiye hedefe ulaşmak için aracı bir aygıt olarak algılama süreci başlamıştır. Türkiye’de siyasal İslamcılığı iyi anlayabilmek için siyasal İslamcılığın ilk temsilcileri olarak kurulan kısa süreli Milli Nizam Partisi ve yerine kurulan Milli selamet Partisi, süreğinde gelen Refah Partisi ve Adalet ve Kalkınma Partisi’nin kuruluş, gelişim süreçlerini ve Tunus, Cezayir, Mısır gibi diğer İslam ülkelerine örnek teşkil etmelerini iyi analiz etmek gerekir. Türkiye’de gençliği radikal söylemlerle geçmiş olan birçok aydın, yazar ve hareket liderinin zamanla siyasetin ön kulvarında yer almaları hem aktivist Müslümanların hem de Türkiye’nin değişim ve dönüşümünün önemli göstergesi olmuştur. Bu durum sadece Türkiye ile sınırlı kalmamıştır. İngiltere’de yaşamak zorunda kalan Tunus’lu siyasetçi ve el-Nahda hareketinin lideri Raşid Gannûşi tarafından da İslam dünyasında temel problemin demokrasinin varlığı değil yokluğu olduğu belirtilmiştir (Suuçak & Sarıkaya, 2023, s. 59). Diğer yandan siyasal İslam geleneğinin popüler temsilcilerinden olan dönemin Türkiye Cumhuriyeti Başbakanı Recep Tayyip Erdoğan da 15 Eylül 2011 tarihinde Mısır’ın televizyon kanalı Dream TV’ye verdiği bir röportajda ve 16 Eylül 2011 tarihinde Tunus ziyaretindeki bir basın toplantısında (Şenyüz, 2011) Mısır ve Tunus’a laik bir yönetim sistemi tavsiyesinde bulunmuştur.

Modernite ve gelenek arasında sıkışıp kalan çoğu Müslümanın bilinçaltında halen ahlakın ve dinin devlet başkanı veya dini lider tarafından korunması gerektiği yönünde güçlü bir inanış vardır. Hatta Roy (2017), Kepel (2001), C. Said (1995), Ayubi (2003) gibi araştırmacılar bu inanın siyasal İslam’ın yükselişindeki önemli nedenlerden biri olduğunu belirtmişlerdir. Ancak kırsaldan kentlere göç edip modernleşen ve doğal olarak bireyselleşen toplumlarda geçmişten gelen zihinsel mirasla dini/siyasi liderlerden ahlak bekçiliği sorumluluğunu yerine getirmelerini beklemek önemli bir yanlışlığa da yol açmıştır (Yanmış, 2018, s. 189). Şehirlere göç eden ve zincirlerinden kurtulan halk dini/ahlaki yönden boşluğa düşmüş, daha önce devlet otoritesi ve ondan güç alan din adamları tarafından kontrol altında tutulan birey artık kendi vicdanıyla baş başa kalmıştır. Geleneksel veya inançsal değerleri içselleştirememiş birey, hızlı bir şekilde modern hayata geçiş yaparken bocalamaya başlamış ve önce geleneklerinden ardından inançlarından soyutlanmaya çalışarak faydacı bir anlayışla toplumda bireysel olarak yer edinmeye çalışmıştır. Sonuçta ne modern bir şehirli olabilmiş ne de geçmişinden kurtulabilmiştir.

Siyasal İslam’ın yükselişine engel olamayan seküler seçkin elitler, siyasal İslamcı partileri fundamentalizmin odağı olarak gösterip fundafobi üzerinden engellemeye çalışmışlardır. İslam dünyası ve İslami fundamentalizm üzerine araştırmalar yapan R. Harir Dökmeciyan (1992), Gilles Kepel (2001), S. Sayyid (2000), Hamit Bozarslan (2015) gibi araştırmacılar da şeriat, irtica, fundamentalizm ve İslamofobi’nin bir yandan Batı taraftarı yönetimlerin kendilerini meşrulaştırmasına diğer yandan da muhalif dini hareketlerin baskı altına alınmasına zemin



hazırladığı tespitinde bulunmuşlardır. Ancak siyasal İslamcı hareketleri fundamentalist akımlar ile aynı yelpazede sınıflandırıp İslamofobi için malzeme oluşturmak önemli bir sosyopolitik sorun oluşturmuş ve çoğunlukla geri tepmiştir. Siyasal dini hareketler şiddetle aralarına keskin mesafe koyarken fundamentalist dini hareketler sivil bir biçimde varlıklarını sürdürseler de genelde belli bir değişim sonrasında şiddete başvurabilmişler (Büyükkara, 2014) ve çatışma/savaş ortamları bu tür yapıları güçlendirmiştir (Küçükcan, 2010, ss. 41-43).

Şehirleşme aynı zamanda modern hayata uyum ve sekülerleşmeyi de beraberinde getirdiği için kırsal alanda yaşayanlara göre şehirli yeni laik devletlerin ideolojik baskılarına daha hızlı bir şekilde boyun eğerken kırsalda yaşayan köylüler buna direnç göstermişlerdir. 1970'lere gelindiğinde çoğu Müslüman ülkede şehirlerin merkezleri laiklerin, varoşlar komünistlerin köyler de dindarların kalesi olduğu yönünde kanaat oluşmuştur. Ancak işsizlik, tarımda makinalaşma ve sosyal çatışmalar nedeniyle şehirlere kitlesel göçlerle dünya genelinde bu sosyolojik yapı değişmiştir. Bir yandan şehirlerin bu hızlı ve yoğun göçe hazırlıklı olmaması beraberinde kaosu getirirken diğer yandan da siyasal İslam'ın güçlenmesine ve seçmen temsiliyeti açısından uzun yıllar hâkimiyeti elinde bulunduran seküler kesimlerin iktidar alanlarının kaybedilmesine yol açmıştır. Kırsaldan göç edenlerle birlikte gelenek ve dini simgelerin toplumsal görünürlüğü de belirginleşmiştir. Bu dönemlerde Müslüman dünyası ile eş zamanlı olarak Türkiye'de de siyasal İslamcı partiler seçimlerde çok ciddi bir yükseliş göstermişlerdir. Bu süreçte kırsaldan göç edenlerin zamanla kimliklerini kaybettikleri ve sekülerleşmeye başladıkları da bir gerçektir. Zira geçmişte önemsedikleri dini ve geleneksel değerlerin yerini artık ekonomi ve rahat yaşam beklentisi almış ve hızlı bir dejenerasyon sürecine girmişlerdir. Ekonomik, siyasal temsiliyet ve kamusal alanda görünürlük açısından büyük avantajlar elde edilmesine rağmen eğitim, kültür, etik değerler ve ahlak yönüyle pozitif bir değer oluşturulmadığı gibi hukuksuzluk ve yolsuzluğun önlenememesi, toplumun önündeki bürokrat ve siyasilerin yanlış işlerle anılması, siyasal İslamcı partilere yönelik umutların kaybedilmesine yol açmıştır. Toplumda ahlaki bir dönüşüm ve ilerleme oluşturma vaadiyle gelenler, toplumsal ahlaki dejenerasyona engel olmadıkları gibi derinleşmesine yol açtıkları yönünde suçlanmışlardır. İslam dünyasının çağımızda kendi çocuklarını bile ikna edebilecek bir ahlak felsefesi üretememesi ve bilgi birikimi oluşturmaması önemli bir sosyolojik sorun olarak karşımıza çıkmıştır.

##### 5. Türkiye'de İslamofobi Neden Yükseliyor?

Fundafobi, seküler sitelere ve modern elitistlere şeriatın geleceği, irticanın hortlayacağı türünden dolayı İslamofobi propagandası imkânı sağlamaktadır. Türkiye'de 28 Şubat'ın hazırlık safhasında Hizbullah üzerinden güncellenen korkular, ülkeyi kaosa sürüklemek için işlenen faili meçhul cinayetler ve küçük fundamentalist grupların söylemlerine yönelik reaksiyonlar sonrası yaşanan irtica avı İslamofobi'nin nasıl uygulamaya geçirildiğinin örnekleridir. Böylece az sayıdaki bu tarz olaylar gerekçe gösterilerek oluşturulan şeriat/irtica korkusu genel olarak tüm Müslümanların dışlanmalarına ve İslam karşıtlığına yol açmıştır. Sonuçta bu korku, temelde İslam'la inançsal sorunu olmayan ancak iktidarlara sorun yaşamak istemeyen bazı kesimleri seküler yönetimlere yakınlaştırırken bir yandan da İslamofobik tavır oluşumuna yol açmıştır.

Müslüman toplumlarda İslamofobi ve din karşıtlığındaki artışın nedenlerinden biri gittikçe artan ve gündem oluşturan cihatçı örgütlerdir. Din adına yaptıklarını iddia etseler de bu örgütlerin İslam'ın ruhuyla bağdaşmayan eylem ve söylemleri fobiye zemin oluşturmuştur. Cihatçı örgütlerin iddialarının aksine zarar görenler genellikle Müslümanlar olmuştur (Kurt, 2015). Bu tür örgütler dini istismara açık manipülatif bir söylem kullanmaktadırlar (Saha & Carr, 2001, s. 205). Kullandıkları söylemler aracılığıyla kendileri dışındakileri dindar olarak kabul etmeyen hatta tekfir eden bu tür fundamentalistler, partikülarist bir din anlayışına sahiptirler ve bu bağlamda fundamentalizm, dar bir mezhepçilik anlayışı olarak tanımlanmıştır (Iannaccone, 1997, ss. 101-102). Her ne kadar Haricilikten miras kalan tekfir geleneği ile zarar verdiklerini Müslüman olarak görmeseler de Müslümanların birbirlerini katlettiği yönündeki algının İslamofobi'ye güçlü bir argüman oluşturduğu göz ardı edilememiştir. Her türlü mücadele ve gayreti kapsayan cihat kavramının sadece savaş

olarak anlaşılması, hadis kitaplarında savaş bahsinde ele alınması, ideolojik bir meşrulaştırıcı olarak kullanılması, savaş ve İslam kelimelerinin birlikte zikredilmesine, İslamcı terör örgütlerinin ortaya çıkmasına ve görünürlüklerinin artmasına yol açmıştır (Şafak Oktay, 2019, ss. 112-113). Bu durum İslamofobi'ye önemli malzeme oluşturmuş ve İslamofobi dayatmaları ile toplumun dinden uzaklaştırılması veya sistemin istediği dini telakkiye sahip olmalarının sağlanması hedeflenmiştir (Sayyid, 2000, s.52).

Günümüz İslam toplumlarının tarihi süreçlerinden kaynaklı örf ve geleneklerinin zamanla İslam'ın kuralları olarak sunulması, Selefilere ve seküler modernistlerin dine yönelik önemli eleştirilerinin başında gelmiştir. Zira örf ve geleneklerin sarmalındaki din, yanlış telakilere yol açmıştır. İslam başlangıçtaki hızlı yayılım dönemlerinde de olduğu üzere dinin ana prensipleri ile çelişmeyen örf ve geleneklere hoşgörüyle yaklaşmış ve bunu kültürel zenginlik olarak görmüştür. Ancak net sınırlamalar yapılmayınca zamanla ulus gelenekleri dinin yerini almaya başlamıştır. Hatta eski bedevi ve şaman gelenekleri olan somut bazı uygulamalar dinin bir emriymiş gibi algılanmıştır (Cabiri, 2016). Din ve geleneğin iç içeliği ve neyin gelenek neyin din kaynaklı olduğunun ayrımını yapmanın zorluğu nedeniyle eleştiriler de genellikle dine yönelik olmuştur (Yanmış, 2018, s. 197). Bu durumlar günümüzde zaman zaman İslam hakkında olumsuz eleştirilerin kaynağı olduğu gibi İslamofobi'nin de meşrulaştırıcı argümanlarına dönüşmüştür.

Maalesef Müslüman toplumların genelinde olduğu gibi Türkiye'de de İslam'ın ruhu ile çelişmeyen, zamanın ruhuna uygun bir ahlak felsefesi ve fıkıh anlayışı geliştirilememiştir. Hem kapitalizmin hem de sosyalizmin alternatifi oldukları dile getirilse de bunların hakimiyetini kırarak etkin bir sosyokültürel, ekonomik ve siyasal düzen kurulamamıştır. Aksine iktidara geldikleri veya aktif faaliyetlerini yürüttükleri yerlerde adaletsizlik, liyakatsizlik, yolsuzluk ve insan hakları ihlalleri noktasında kendilerinden öncekileri aratmadıkları yönünde ciddi eleştiri almışlardır. Amerikalı iki akademisyenin yaptığı 2018 "*İslâmî'lik Endeksi*"nde ilk sırayı Yeni Zelanda alırken ilk 44'te Müslüman nüfusu çoğunlukta olan hiçbir ülkenin bulunmaması (Günaydın, 2019) İslam dünyasında ve önemli bir parçası olan Türkiye'de çok ciddi sorunlar yaşandığını ve öz eleştiri yapılması gerektiğini ortaya koymuştur.

Laik ve modern bir devlet olma hedefinin, Müslüman kimliğinin kamusal alandan dışlanmasıyla gerçekleşeceğine inanılmıştır. Erken Cumhuriyet döneminde yapılan kılık-kıyafet değişimi, harf inkılabı, şapka kanunu, miladi takvimin kabulü gibi değişiklikler Batılı devlet olma idealinin dışavurumu olarak algılanmıştır. Hilafetin kaldırılması, Batılılaşma tarihimizde bir dönüm noktası olmuştur. Kara'ya göre meşrutiyetle kısmen zayıflayan hilafetin kaldırılması, devletin dini kimlikten bütünüyle tecrit edilmesine ve belki daha da önemlisi yeni Türkiye'nin İslam dünyasıyla merkezi irtibat noktasının yok olmasına neden olmuştur (2014, s. 55). Tevhid-i Tedrisat kanunuyla da örgün din eğitiminin büyük bir kısmı, yaygın eğitimin ise tamamı ortadan kaldırılmıştır. Diğer yandan Türk dünyası ile ortak alfabe kullanımı gerekçesiyle yapıldığı söylenen harf inkılabı ile Türk dünyası ile alfabe birliği oluşturulmadığı gibi geçmişin kıymetli hazineleri de değersizleşmiştir. Bu süreçte örgütlü bir güç olarak varsayılan dindarlar ilk andan itibaren kontrol altında tutulup baskılanmaya çalışılmıştır. Bu stratejik hamleler irtica tehlikesi, şeriat korkusu, din istismarı veya başörtüsü gibi unsurlar üzerine yapılandırılmış ve sürekli fundafobi vurgusuyla Türkiye'de İslamofobi zemini oluşturmuştur.

Türkiye'de İslamofobik anlayış, ilk olarak başörtüsü/türban ve İmam Hatip Liseleri (İHL) konularında kendini açık etmiştir (Akkır, 2021, s. 143). Uzun yıllardır iktidardan uzak tutulan dindarların özellikle 1990 sonrası siyasal alanda varlık göstermesi ve iktidar ortağı olması yıllardır iktidarı elinde tutan seçkin laikleri tedirgin etmiş, meşruiyetlerini tartışmaya açmak için de fundafobik ve İslamofobik söylemler gündeme getirilmiş ve karşıtı olarak da laikofobi tartışmaları alevlenmiştir. Tüm baskılara, ötekileştirmelere ve darbelere rağmen siyasal İslam'ın iktidara

gelmesinin önlenememesi hem Kemalizm hem de Sol'un toplumu okumadaki başarısızlıklarını ve dine bakıştaki öngörüsüzlüklerini ortaya koymuştur (Akkır, 2021, s. 146).

Türk siyasetindeki İslam karşıtlığının arka planında genellikle Kemalist ideolojinin din tasavvuru, Türkiye'de kendisini sol düşünceli olarak tanımlayanların dine yaklaşımı ve siyasal alandaki iktidar çatışması gerçeğinin yattığı varsayılmıştır. Türkiye'deki İslamofobi'yi daha iyi anlamak için tarihe bakış açısı, irtica, modernite, başörtüsü, laiklik, kamusal alan, İHL üzerine yapılan tartışmaların detaylı analiz edilmesi önemlidir. Zira yoğun olarak Müslüman karşıtlığının görüldüğü bu tartışmalar, siyasal alanda var olan İslamofobi'nin genel fotoğrafını da göstermiştir (Akkır, 2021, s. 138).

Siyaset Bilimci Binnaz Toprak'ın sosyolojiye kazandırdığı “endişeli modernlik” kavramı, bu psikososyal durumu açıklar niteliktedir (Toprak, 2010). Bu kavram üzerinden global bir durum olarak Müslümanların ve dini sembollerin görünürlüklerinin artması ile belli bir kesimde oluşan korkuya, endişeye işaret edilmiştir. Bu korkunun, endişenin üretildiği devasa bir kültür endüstrisi tezgâhı oluşturulmuş ve bu tezgâhta reklamcılık, sinema ve pazarlama tekniklerini ustaca kullanarak seri halde İslamofobik kitleler üretilmiştir. Bu görüş, Batı'da gelişen İslamofobi'nin artık büyük bir endüstriyel kazanca dönüştürüldüğü düşüncesi ile de uyum göstermiştir (Lean, 2015). Bu kaotik durumun oluşumunda oryantalizmden İslamofobi'ye, Kemalist baskıcı anlayıştan endişeli modernlere kadar uzanan birçok sebep yer alabilir. Her ne kadar bu kavramlarla oluşturulmak istenen İslam algısı ve fobisi çok sayıda akademik ve ampirik çalışmayla reddedilse de toplumsal etkisi göz ardı edilememiştir (Schmid, 2016, s. 197).

İHL'ler üzerinden yürütülen tartışmalar ve özellikle din eğitimindeki bazı kısıtlamalar, çocuklarına dini eğitim vermek ve inançlı birey olarak yetiştirmek isteyen aileleri araya itmiş ve bu durum yıllardır pusuda bekleyen sözde dini grupların istismarına açık hale getirmiştir. İnsanlık tarihi boyunca en fazla istismar edilenlerin başında din gelmektedir. Yakın tarihimizin din istismarının en travmatik örneği de uluslararası istihbarat ve terör örgütü olan FETÖ'dür (Karslı, 2013, s. 1188).

Gür, genellikle radikal dini hareketlerin ve radikalizmin yanı sıra FETÖ gibi ılımlı görünümdeki hareketlerin de terör örgütüne dönüşebilme potansiyellerinden dolayı İslamofobi'yi tetikleyebileceklerine bu yüzden de özellikle İslam dünyasında ve Müslümanlar arasında cemaat ve gruplara karşı ciddi reaksiyonların oluşabileceğine dikkat çekmiştir (2023a, s. 605). Bir taraftan DEAŞ, El-Kaide, Boko Haram gibi radikal örgütler üzerinden İslam mahkum edilmeye çalışılırken diğer taraftan da FETÖ gibi ılımlı görünümlü yapıların terör örgütüne dönüşme potansiyeli üzerinden İslam'ın potansiyel bir şiddet üretim odağı olduğu işlenmiştir. İslam dünyasında ve özellikle Türkiye'de FETÖ gibi dini inançları kullanıp şiddete yönelen yapılar üzerinden tüm Müslümanlar ve dini yapılar zan altında bırakılarak Müslüman toplumlarda farklı bir İslamofobi yaklaşımı sergilenmiştir (Gür, 2023e, ss. 302-303). Bu tür yapıların teolojik kökene kendilerini yaslayarak toplumsal meşruiyet elde ettikten sonra bunu suistimal edip derin bir ihanet sergilemeleri, dindar insanların tamamını içine alan bir reddiyeci yaklaşımı beslemiş ve toplumsal fay hatlarının oluşumuna yol açmıştır. FETÖ ve benzeri örgütler Türkiye başta olmak üzere İslam coğrafyasında İslamofobi oluşumunda önemli rol üstlenmişlerdir (Gür, 2023e, ss. 302-304). Bu yüzden İslam dünyasında radikal gruplara karşı dikkatli olunduğu kadar FETÖ benzeri yapılara karşı da temkinli olunmalı ve bunların toplumu ifsat etmelerine izin verilmemelidir.

Uzun bir tarihsel geçmişe sahip toplumsal dinamiklerden biri olan geleneksel dini gruplar, FETÖ ve benzeri yapılar yüzünden toptancı bakışla ötekileştirilerek yok sayılmamalıdır. Ancak bu yapıların da kendilerini öz eleştiriye tabi tutmaları önemlidir. Devlette kadrolaşma adına kifayetsiz muhterisleri kendinden diye koruyan, müntesiplerinin yanlışlarını örten, kendi liyakatsiz müntesibini makama getirebilmek için liyakatli ve ehliyetli bir başkasına iftira atıp hakkında dezenformasyon yapan, bulunduğu makamda devletin imkanlarını şahsına veya grup çıkarına kullanan, müntesiplerinin sayısı üzerinden siyasetle pazarlığa oturan, liderlerini kutsallaştırıran ve çıkar amaçlı

dini alabildiğine kullanan bu tür yapılar (Aldemir, 2020) fundafobi ve devamında büyük oranda içsel olmak üzere İslamofobi'yi tetikledikleri gibi topluma ve dine de büyük zarar vermişlerdir.

FETÖ'nün din algısı üzerindeki tahribatını anlamak açısından 15 Temmuz sonrası İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin din ve cemaat algısını araştırmak üzere yapılan çalışmanın sonuçları dikkat çekicidir. Çalışmaya katılanların yarısında din kavramı şüphe ile karşılanırken cemaat kavramı da %63,5 oranında şüphe, %20,4 oranında nefret duygusu ile tanımlanmıştır. Cemaat/tarikat liderlerine bakış da %56,8 oranında olumsuz etkilenmiştir. Ayrıca çalışmada dindarlık düzeyi yüksek olanlara göre dindarlık düzeyi daha düşük olanlar daha fazla olumsuz yönde etkilenmişlerdir (Karslı, 2019, s. 1205). Normal vatandaş veya genel seküler eğitim alan bir genci bir tarafa bırakalım akademik olarak en yüksek seviyede din eğitimi verilen İlahiyat Fakültesi öğrencilerinde bile dinin 15 Temmuz sonrası şüphe uyandıran bir kavrama dönüşmesi tartışılması gereken ciddi bir durum olarak karşımıza çıkmıştır.

### 6. İslamofobi'nin Artmasında Medyanın Rolü

Müslüman Doğu ve Hıristiyan Batı arasında kesintisiz devam eden bir çatışma hali mevcuttur ve bu mücadele çoğunlukla imajlar ve algılar üzerinden sürdürülmektedir (Kalin, 2017, s. 17). Günümüzde medyada yer alan rekabet formatındaki Doğu-Batı karşılaştırmaları bunun en güzel örneklerindedir (Gür, 2023d, s. 14).

ABD ve Avrupa medyasının ve siyasi otoritelerinin ürettiği konjonktürel bir efsane olarak "İslami tehdit" algısının değişik platformlarda çeşitli vesilelerle sürekli gündeme getirildiği açıktır (Esposito, 2002). Bundan amaçlananın da İslam ve terör sözcüklerini aynı cümlede yan yana kullanarak zihinlerde İslam ve Müslümanları terörle özdeşleştirip yaftalamak olduğu düşünülmüştür (Gür, 2023d, s. 18). Müslümanların terörist, İslam'ın ise terör dini olduğu algısını yerleştirmek için en önemli görevi medya üstlenmiştir. Böylece Batılı insanlar medyanın şekillendirip sunduğu çarpıtılmış Müslüman karakterleri üzerinden İslam hakkında kolayca hüküm verebilmiş ve Müslümanlar rahatlıkla vahşet, şiddet ve terör ile eşleştirilmiştir (Bayoumi, 2012). Bu anlamda oryantalizm, medeniyetler çatışması, tarihin sonu veya göçmenlik, uyumsuzluk, şiddet gibi gerekçeler üzerinden medya tarafından oluşturulan algılar, Batıların ön yargı ve nefretlerini meşrulaştırmak için sığındıkları bahaneler ya da fobiyi yaygınlaştırmak için başvurdukları vesileler olarak karşımıza çıkmıştır. İslamofobi'nin en önemli motivasyonunun tarihten gelen ve çağlar boyunca bilinçaltına işlenmiş bir teolojik karşıtlık olduğu da vurgulanmıştır (2023d, s. 18). Medyanın da bunu maskeleyen ve güncellemede önemli rol üstlendiği dikkat çekmiştir.

Batı medyasının İslam ve Müslümanlara dair esas problemi, sadece yanlış bilgi aktarımı yapması ile ilişkili değildir. Birkaç marjinal Müslüman profilden hareketle sanki tüm Müslümanlar fanatik, kadın düşmanı, şiddet eğilimli ve terörizm yanlısı imiş gibi algı oluşturulması belirli bir amaç doğrultusunda hareket edildiğini düşündürmüştür (Rane vd., 2014, ss. 2-3). Diğer çatışmalar ve problemler inançsal aidiyetten bağımsız olarak bireysel, sosyoültürel veya siyasi olarak sunulurken; Müslümanların içinde yer aldığı ihtilafları veya çatışmaları ise mezhep savaşları ve inançsal diğer uygulamalarla ilişkilendirilip analiz edilmiş ve haberleştirilmiştir. Tüm bunlar yapılırken de özellikle İslam ve Müslüman vurgusu yapılması Batı dünyasının İslam karşıtlığını günümüzde de teolojik temelde ele aldığını göstermiştir (Gür, 2023d, s. 20). İdeolojik manipülasyonlarını çoğunlukla bilgilendirme işlevi gören haberler ve eğlendirme işlevi gören filmler üzerinden gerçekleştiren (Herman & Chomsky, 2010, s. 72) medyanın ürettiği algı ile çok sayıda batılı insan İslamiyet'i vicdanları sızlatan manşetlik olaylar penceresinden görmeyi ve Müslümanların çoğunluğunu da radikalleşmiş küçük bir azınlığa bakarak değerlendirmeyi tercih etmiştir (Esposito, 2002, s. 9). İslam ve Müslümanlar hakkındaki bilgileri asgari düzeyde olan birçok Batılı için yanlış veya saptırılmış bilgilerden oluşan medya sunuları aslında bilinçli bir İslamofobik tercihin ürünü haline gelmiştir (Rane vd., 2014, s. 3).



Batı'da İslamofobi oluşumunda medyanın rolü çok sayıda araştırmaya konu olmuşken Türkiye'de ise medya ve İslamofobi çalışmalarının yakın tarihlerde başladığı ve oldukça sınırlı sayıda olduğu görülmüştür (Temel, 2019, s. 102).

Türkiye'de de Batı'daki aynı yöntemler uygulanarak medya tarafından fundafobik ve İslamofobik perspektif öne çıkarılmıştır. Yakın geçmişte medyanın da önemli katkısıyla dindarlara yönelik genel algı, mevcut siyasal düzenden rahatsız oldukları ve imkân buldukları takdirde şeriat getirecekleri, kadınları kara çarşafa sokacakları, alkolün yasaklanacağı, toplu yaşam alanlarının haremlik-selamlık olacağı ve Türkiye'yi Suudi Arabistan/İran/Afganistan yapmak istedikleri gibi gerçeklikten uzak ön yargılar yönünde olmuştur. Yıllardır ülkeyi yöneten siyasal İslamcıların bu algıları destekleyecek uygulamalar sergilemedikleri gibi mevcut toplumsal ve siyasal sisteme entegre oldukları gerçeği ortadayken aslında üretilmiş bu korkuların yersiz olduğu açıkça görülmüştür. Her ne kadar son zamanlarda Siyasal İslam iktidarı ile medyada farklılaşmalar gözlemlense de geçmişten gelen reflekslerle bazı basın yayın organları Müslümanları belli başlı İslamofobik klişelerle tanımlamayı sürdürmüşlerdir. Sakallı cübbeli bir adamın arkasında çarşafı dört kadın karikatürleri buna örnek olarak gösterilebilir. Medyada dindar olmakla şeriat istemenin aynılaştırılması ön yargısal açıdan İslamofobik yaklaşımı güncellemiştir (Şahin, 2019, s. 124).

Özellikle 28 Şubat post-modern darbesine giden yolun temel taşlarını askeriye, siyaset ve iş dünyasından aldığı destekle medya döşemiştir. Attıkları manşetlerle ve manipülatif haberlerle kaos senaryoları üretilmiş, Türkiye'nin karanlık bir döneme götürüldüğü algısı yayılmış, siyasal İslam söylem/eylemlerinden fundafobi türetilmiş ve nihayetinde İslamofobi gündeme getirilip darbe sonucu Refah-Yol Koalisyonu yıkılarak siyasal İslamcılarının önü kesilmeye çalışılmıştır.

İlk ve ortaokullarda başörtüsü yasağının kalktığı tarihlerdeki gazetelerin başlıklarının incelendiği bir çalışmada, genellikle sağ eğilimli basının müjde ve ayıp kalktı şeklindeki yorumlarına karşılık sol eğilimli basında irtica, cehalet vurgusu yapılması ve hatta DEAS'a verilmiş bir taviz olarak aktarılması ülkemizde medyanın bakış açısını ve iki zıt kutbun varlığını göstermiştir (Çarkoğlu & Toprak, 2006, s. 27). Akiner ve Mencet'in çalışmalarında da Türkiye'de İslam'ın/Müslümanların Batı'daki İslamofobik imgelere benzer bir biçimde medyada sunulduğu tespiti yapılmıştır (2016, s. 169). İslamofobik klişeler Müslüman bireylerin giyim ve davranışları üzerinden oluşturulmuş ve genellikle Müslüman figürü yobazlık, terörizm, sahtekârlık ve sapıklıkla ilişkilendirilmiştir.

Mizah yayıncılığı gibi çeşitli yayıncılık türleri örneğinde Türkiye'de İslam'a karşı bir korku ya da nefretin varlığını ve nedenlerini sorguladığı tez çalışmasında 1910-2010 yılları arasında yayın yapan 21 dergideki yaklaşık 11.000 karikatürü tarayan Mencet (2016, s. 108) elde ettiği verilerle bu durumun tespitini yapmış ve Türkiye'de 2014-2015 yıllarından yayın yapan mizah dergilerinde de benzer tutumun devam ettiğini vurgulamıştır. Bayraklı ve Yerlikaya'nın (2017, ss. 55-56) çalışması da Türkiye özelinde İslamofobi sorgulaması yapması ve yerli İslamofobik eğilimlerin medya aracılığı ile yeniden üretilmesini ele alması bakımından önemli veriler sunmuştur.

Özellikle 11 Eylül 2001 saldırısı sonrası Batı sinemasında Doğu, Arap, İslam replikleri üzerinden İslam dini/Müslümanlar terör ile ilişkilendirilmiş, toplumsal düzeni tehdit eden kişiler olarak etiketlenmiş ve İslamofobi tırmandırılmıştır. Zamanla bu durum Dolayısıyla bu durum, sinemanın İslamofobi ile ilişkisini tartışmaya açmış ve özellikle Batı ülkelerinde sinemanın İslam karşıtı bir üslubu kullanması çok sayıda akademik çalışmaya konu olmuştur. Ancak Türkiye'de ise sinema ve İslamofobi konusundaki çalışmaların yok çok az olduğu gözlemlenmiştir (Temel, 2019, s. 107).

Gerek eğitim sisteminde gerekse medyada İslami yaşam tarzının kamusal görünürlüklerinin algılanışına yönelik ampirik veriler, Türkiye gibi çok büyük bir çoğunluğu Müslüman olan bir ülkede bile İslamofobi'nin varlığını göstermiş ve bunu besleyen Batı merkezli yayıncılık ve eğitim argümanları içsel İslamofobi'ye zemin hazırlamıştır. Tanzimat döneminden itibaren yazılı basında başlayan Müslümanları tahkir etme ve İslam karşıtlığı Cumhuriyet döneminde de Yeşilçam sinemasından karikatür mecmualarına ve gazete manşetlerine kadar önemli oranda artarak



sürdürülmüştür. Hatta ana akım medyanın Batı basınında yer alan manipülatif söylemleri tekrarlaması ve Ortadoğu'ya yönelik haberlerin cehalet, şiddet ve terörle iç içe sunulması, içselleştirilmiş bir oryantalizmin yanı sıra aşırı bir İslamofobik tutumu da ortaya koymuştur (Bayraklı & Yerlikaya, 2017, ss. 57-58).

### Sonuç

Batı dünyasında İslamofobi tarihsel teo-politik İslam karşıtlığı, yabancı düşmanlığı ve radikalizm korkusu üzerinden geliştirilirken halkının büyük çoğunluğu Müslümanlardan oluşan Türkiye gibi ülkelerde ise irtica ve şeriat korkusu aynı fonksiyonu görmüştür. Tepki çekmemek için İslam basit bir kavram dönüşümüyle örtülmeye çalışılsa da şeriat karşıtlığı, İslamofobi ile aynı endişeler ve anlatılar üzerinden iş görmüştür. Bir nesilde kavramsal değişim olarak değerlendirilebilecek bu durum daha sonraki nesillerde zihinsel değişim ve dönüşüme yol açabilmiştir.

Batı'da İslam'ın yayılımını ve Müslümanların etkinliğini baskılamak için kullanılan İslamofobi, İslam coğrafyasında eldeki iktidarı devam ettirebilmek için fundamentalist olarak etiketlenen dini gruplar üzerinden politik araç olarak kullanılmıştır. Medya ve eğitim kurumları başta olmak üzere sekülerleşme politikaları uygulanan Türkiye gibi ülkelerde güçlü fundafobi ve devamında İslamofobi'yle yetişen günümüz neslinin ailesinin dini kimliklerini sorgulaması, ateizme dönüşme bile din ile arasına mesafe koyması ve deizme yönelmesi dikkatle değerlendirilmesi gereken bir durumdur. Batı'da bu konularla ilgili detaylı araştırmalar yapılmasına rağmen Türkiye'de pek fazla çalışma yapılmamıştır. Oysa Cumhuriyetin kurulması ile birlikte Fransız tipi katı laiklik uygulamaları ve seküler yaşam tarzı dayatmaları ile ötekileştirilen Müslümanlar uzun bir sessizlik döneminden sonra çok partili sisteme geçişle yeniden hareketlenmişlerdir. Hareketlenen siyasal İslamcılığın toplumu etkileme gücü ve siyasal iktidara ortak olması ile Müslümanlar yeniden fundafobinin hedefi haline gelmişler ve öteki olarak yaftalanmışlardır. 1990'larda Güneydoğu'da Hizbullah, 28 Şubat muktedirlerinin din ve dindarlar üzerindeki baskısına verilen tepkiler ve 15 Temmuz FETÖ Darbe Girişiminin hemen akabinde FETÖ üzerinden oluşan fundafobi ve İslamofobi Türkiye'nin bir gerçeği olarak karşımıza çıkmıştır. Bu yüzden bu konularda ülkemizin sosyolojik değişim ve dönüşümünü değerlendirip toplumsal perspektif oluşturulmasına kaynak oluşturacak çalışmalara ihtiyaç hasıl olmuştur.

Müslüman nüfus yoğunluğuna sahip ve Jeostratejik bir konumdaki Türkiye Cumhuriyeti'nde Tanzimattan günümüze gelen Batılılaşma hareketleri ve karşıtlarının mücadelesinde toplumsal ayrışmalar oluşmuş, insan kaynakları ve entelektüel birikim heba edilmiştir. Bu çatışmalarda medya kritik roller üstlenmiş ve yanlış haberlerle çatışmanın sürekliliğine katkı sağlamıştır. Özünde iktidarı elde etme ve bırakmama yatan bu mücadelede medya üzerinden dindarlar zamanın ruhunu okuyamamaları, Batı/modernite karşıtlığı ve irticacılık üzerinden fundafobik söylemlerle yaftalanırken; laikler de seküler yaşam tarzı dayatmaları, Batı taklitçiliği ve katı laiklik uygulamaları üzerinden laikofobik söylemlerle suçlanmışlardır.

Sonuç olarak, Türkiye gibi Müslüman toplumlarda fundafobi gibi farklı kavramlar üzerinden İslamofobi'nin yükselmesine reaksiyoner olarak lakofobinin de yükseldiği ve bunun toplumsal ayrışmaya zemin hazırladığı görülmüştür. Medya da tüm organları ile bu karşılıklı çatışmayı beslemeyi sürdürmüştür. Ancak her iki tarafın da eylem ve söylemlerindeki aşırılıklar medyaya malzeme oluşturmuştur. Yanlış söylem ve eylemlerden İslam da büyük zarar gördüğü için başta dindarlar olmak üzere her iki tarafın da öz eleştiri yaparak medyaya malzeme vermekten kaçınmaları, medyanın da bir tarafı ötekileştirerek sorunları kronikleştirmekten ve toplumsal gerilimi artırmaktan uzak durması kritik hale gelmiştir. Özellikle çok kültürlü, dilli ve inançlı bir topluma sahip olan Türkiye'de karşılıklı tahammül ve hoşgörü ile ortak yaşam standartları oluşturulması adına sosyolojik fay hatlarının belirlenerek detaylı çalışılması, laikofobi ve İslamofobi

gibi kavramların yereldeki etkenlerinin iyi irdelenerek mücadele stratejilerinin belirlenmesi gelecek için önemli bir kazanım olacaktır.

### Kaynakça

- Akner, N., & Mencet, M. S. (2016). Türkiye’de İslamofobi: Mizah dergilerinde İslam’ın temsili. *Akademik İncelemeler Dergisi*, 11(2).
- Akkır, R. (2018). Türkiye’de din-siyaset ilişkisi: Halkların Demokratik Partisi HDP örneği. *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 16, 83-112.
- Akkır, R. (2021). 1990 sonrası Türk siyasetinde İslamofobi. *PESA Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 7(3), 137-149.
- Akkoyunlu, İ., & Ünal, S. (2009). Küreselleşme sürecinde İslâm’ın geleceği ve ilâhiyatçıların rolü. haz. İsmail Akkoyunlu, Songül Ünal. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14(1).
- Aldemir, T. (2020). *İnsanlığın geleceği ve sivil toplum*. Tire Kitap.
- Aslan, A. (2018). The politics of Islamophobia in Turkey. İçinde E. Bayraklı & F. Hafez (Ed.), *Islamophobia in Muslim Majority Societies* (ss. 71-92). Routledge.
- Ayubi, N. (2003). *Arap dünyasında din ve siyaset* (Y. Alogan, Çev.). Varlık Yayınları.
- Başkaya, F. (2011). Türkiye soluna soldan bakmak. *Doğu Batı*, 15(59), 157-167.
- Bayoumi, M. (2012). Fear and loathing of Islam. *The Nation*.
- Bayraklı, E., & Yerlikaya, T. (2017). Müslüman toplumlarda İslamofobi: Türkiye örneği. *Ombudsman Akademik*, 7, 51-70.
- Berger, P. L. (2008). Secularization falsified. *First Things: A Monthly Journal of Religion and Public Life*, 180, 23-28.
- Berkes, N., & Kuyaş, A. (2019). *Türkiye’de çağdaşlaşma* (29. bs). Yapı Kredi Yayınları.
- Bostancı, N. (2008). *Cumhuriyet’i anlamak: Kurucu ideloji, ekonomi ve siyasete dair*. Timaş Yayınları.
- Bozarıslan, H. (2015). *Ortadoğu: Bir şiddet tarihi-Osmanlı İmparatorluğu’nun sonundan El Kaide’ye* (A. Berktaş, Çev.). İletişim Yayınları.
- Bozkurt, M. (2022). Doğu Batı çekişmesinin bir aracı olarak İslamofobi’nin pragmatik nedenleri üzerine Makâsîdû’ş-Şerîa bağlamında bir tahlil denemesi. *Kader*, 20(2), 626-643. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1174724>
- Büyükkara, M. A. (2014). Günümüzde seleflik ve İslâmî hareketlere olan etkisi. İçinde *Tarihte ve Günümüzde Seleflik* (ss. 485-524). İslami İlimler Araştırma Vakfı.
- Çakır, F. (2017). Fransa’da ve Türkiye’de laiklik tartışmaları. *Ulusa: Uluslararası Çalışmalar Dergisi*, 1(1), 75-94.
- Çarkoğlu, A., & Toprak, B. (2006). *Değişen Türkiye’de din, toplum ve siyaset*. TESEV Yayınları.
- Davison, A. (2002). *Türkiye’de sekülerizm ve modernlik* (T. Birkan, Çev.; 1. bs). İletişim Yayınları.
- Delibaş, K. (2004). İslami fundamentalizmden İslam fobisine: Batı dünyasında gelişmekte olan Islamophobia yeni bir eşitsizlik kaynağı olarak görülebilir mi? *Bilgi Sosyal Bilimler Dergisi*, 9, 1-41.
- Dökmeciyan, R. H. (1992). *Arap dünyasında köktencilik* (M. Karahanoğlu, Çev.). İlke Yayınları.

- Emerson, M. O., & Hartman, D. (2006). The rise of religious fundamentalism. *Annual Review Sociology*, 32, 127-144.
- Esposito, J. L. (1992). *The Islamic threat: Myth or reality?* Oxford University Press.
- Esposito, J. L. (2002). *İslam tehdidi efsanesi* (Ö. Baldık, A. Köse, & T. Küçükcan, Çev.). Ufuk Kitapları.
- Ganbarov, A., Aytepe, M., & Karasu, T. (2019). İslamî fundamentalizm: Mit mi yoksa gerçek mi? İçinde *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı* (1. bs, ss. 137-142). Ensar Neşriyat.
- Garaudy, R. (1989). *Verheissung Islam*. SKD Bavaria.
- Göle, N. (2002). *Melez desenler: İslam ve modernlik üzerine*,. Metis Yayınları.
- Gözaydın, İ. (2009). *Diyanet-Türkiye Cumhuriyeti'nde dinin tanzimi*. İletişim Yayınları.
- Güngör, E. (1987). Mülakat, İnanmış Aydınların Problemleri. Mayaş.
- Güngör, E. (1996). Sosyal meseleler ve aydınlar (3. bs). Ötüken Yayınları.
- Gür, A. (2023a). FETÖ ve Aum Shinrikyo örneğinde ılımlı dini harekettten terör örgütüne dönüşüm: Sistematik bir değerlendirme. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 20(2), 604-614. <https://doi.org/10.33437/ksusbd.1298010>
- Gür, A. (2023b). Fetullahçı Terör Örgütünün (FETÖ) Hristiyan örgütlerle benzerlikleri: Sistematik bir değerlendirme. *Adam Akademi Sosyal Bilimler Dergisi*. <https://doi.org/10.31679/adamakademi.1267814>
- Gür, A. (2023c). İslamofobi oluşumunda İslam dünyasının sorumluluğu üzerine öz eleştirel yaklaşım. *Karaelmas Sosyal Bilimler Dergisi*, 1(2), 181-208.
- Gür, A. (2023d). İslamofobi'nin teo-politik kökenleri ve güncel yansımaları. *İlahiyat Akademi*, 18, 1-30. <https://doi.org/DOI: 10.52886/ilak.1363405>
- Gür, A. (2023e). *Vaizlikten teröristliğe bir ihanetin portresi Fethullahçı Terör Örgütü (FETÖ/PDY)* (1. bs). Eski Yeni Yayınları.
- Haddad, Y. Y. (2002). *Muslims in the West: From Sojourners to Citizens*. Oxford University Press, USA.
- Haenni, P. (2011). *Piyasa İslamı-İslam suretinde neoliberalizm* (L. Ünsaldı, Çev.). Özgür Üniversite Yayınları.
- Herman, E. S., & Chomsky, N. (2010). *Manufacturing consent: The political economy of the mass media*. Random House.
- Heywood, A. (2007). *Siyasi ideolojiler* (A. K. Bayram, Ö. Tüfekçi, H. İnaç, & Ş. Akın, Çev.). Adres Yayınları.
- Himmat, H. (2004). *Islamophobia and its consequences on young women*. European Youth Centre.
- Iannaccone, L. R. (1997). Toward an economic theory of fundamentalism. *Journal of Institutional and Theoretical Economics*, 153, 100-116.
- İnalçık, H. (2006). Türkiye ve Avrupa: Dün bugün. *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, 2, 13-36.
- Kalın, İ. (2015). İslamofobi ve çok kültürlülüğün sınırları. İçinde İ. Kalın & J. L. Esposito (Ed.), *İslamofobi-21. Yüzyılda Çoğulculuk Sorunu* (C. 50). İnsan Yayınları.
- Kalın, İ. (2017). *İslam ve batı*. İsam Yayınları.
- Kara, İ. (2014). *Cumhuriyet Türkiye'sinde bir mesele olarak İslâm*. Dergah Yayınları.

- Kara, M. (2012). *28 Şubat öncesi ve sonrası Türkiye’de dini hayat*. Bursa.
- Karaman, H. (2015). *Türkiye ve İslamiyet*. İz Yayıncılık.
- Karpat, K. H. (2009). *Osmanlıdan günümüze elitler ve din* (G. Ayas, Çev.). TİMAŞ Yayınları.
- Karslı, N. (2013). İslamofobi’nin psikolojik olarak incelenmesi. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 13(1), 75-100.
- Karslı, N. (2019). Fetö darbe girişiminin gençlerin din ve cemaat algısı üzerindeki etkisi. *Bilimname*, 2019(37), 1187-1210. <https://doi.org/10.28949/bilimname.534018>
- Kaya, C., & Akıncı, A. (2018). Türkiye’de İslamofobinin yansımaları. *Global Journal of Economics and Business Studies*, 7(1), 82-89.
- Kepel, G. (2001). *Cihat* (H. Bayrı, Çev.; C. 1). Doğan Yayınları.
- Kirman, M. A. (2004). *Din sosyolojisi terimleri sözlüğü*. Rağbet Yayınları.
- Kirman, M. A. (2008). The Religious fundamentalism in secularization perspective. *Journal of International Social Research*, 1(2), 274-291.
- Kirman, M. A. (2017). İslamofobi üzerine söyleşi. *İlahiyat Akademi*, 6, 197-202.
- Kurt, M. (2015). *Türkiye’de Hizbullah-Din, şiddet ve aidiyet*. İletişim Yayınları.
- Kurtuluş, Y. (2009). *11 Eylül 2001 sonrası İslam’la ilgili medya değerlendirmeleri* [Doktora Tezi]. Marmara Üniversitesi.
- Kuru, A. T. (2011). *Pasif ve dışlayıcı Laiklik: ABD, Fransa ve Türkiye* (E. Ç. Babaoğlu, Çev.; İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları).
- Küçükcan, T. (2010). Terörün sosyolojisi: Toplumsal kökenleri anlama imkânı. *Uluslararası İlişkiler Dergisi*, 6(24), 33-54.
- Lean, N. (2015). *İslamofobi endüstrisi* (İ. Yılmaz, Çev.). Diyanet İşleri Başkanlığı.
- M. Emin, K. (1997). Türk modernleşmesinin din sorunu. *Türkiye Günlüğü*, 46, 78-86.
- Mardin, Ş. (1998). *Türkiye’de din ve siyaset: Makaleler 3*. İletişim Yayınları.
- Marsden, G. M. (2006). *Fundamentalism and American culture*. Oxford University Press.
- Mencet, M. S. (2016). *Mizah dergileri ölçeğinde Türkiye’de İslamofobi* [Doktora Tezi]. Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Mencet, M. S. (2018). Tarihsel arka planıyla Türkiye’de İslamofobi. *Muhafazakar Düşünce Dergisi*, 14(53), 191-208.
- Pelletiere, S. C. (1995). *A theory of fundamentalism: An inquiry into the origin and development of the movement*. Diane Publishing.
- Peterson, M. L. (2012). *Akıl ve inanç: Din felsefesine giriş* (R. Acar, Çev.). Küre Yayınları.
- Rane, H., Ewart, J., & Martinkus, J. (2014). *Media framing of the Muslim world: Conflicts, crises and contexts*. Springer.
- Roy, O. (1994). *The failure of political Islam*. Harvard University Press.
- Roy, O. (2017). *Siyasal İslamın iflâsı* (C. Akalın, Çev.). Metis Yayınları.
- Saha, S. C., & Carr, T. K. (2001). *Religious fundamentalism in developing countries*. Bloomsbury Publishing USA.
- Said, C. (1995). *İslami mücadelede şiddet sorunu* (H. İ. Kaçar, Çev.). Pınar Yayınları.

- Sarıkoşuncu, A., & Yaşar, Ö. (2014). Erol Güngör örneğinde 1960-1980 arası Türk aydını ve din. *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 39.
- Sayyid, B. S. (1997). *A fundamental fear: Eurocentrism and the emergence of Islamism*. Zed Books.
- Sayyid, B. S. (2000). *Fundamentalizm korkusu-Avrupamerkezcilik ve İslamcılığın doğuşu* (E. Ceylan & N. Yılmaz, Çev.). Vadi Yayınları.
- Schmid, H. (2016). Europäisch und muslimisch? Debatten, identitäten, transformationen. *Ökumenische Rundschau*, 65, 191-202.
- Suuçak, A., & Sarkaya, M. S. (2023). Cumhuriyet Türkiye'sinin dini-siyasi düşünce ikliminde İslamcılar. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 50, 40-63.
- Şafak Oktay, V. (2019). *Hıristiyan coğrafyasında İslamofobi* [Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Necmettin Erbakan Üniversitesi.
- Şahin, B. K. (2019). *Türkiyede İslamofobik yaklaşımlar (1980-2000)* [Yüksek Lisans Tezi]. Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Şenyüz, S. (2011). Bir Müslüman laik ülke yönetebilir. <https://www.hurriyet.com.tr/gundem/bir-musliman-laik-ulke-yonetebilir-18743956>.
- Tekin, F., & Atılgan, A. (2023). Siyasal İslam ve fundamentalist İslam çerçevesinde Müslüman Kardeşler Hareketi üzerine bir analiz. *Anadolu Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 24(3), 318-341.
- Temel, M. (2019). Türkiye'de medya ve İslamofobi araştırmaları. *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi*, 2(1), 93-121.
- Temel, M. (2020). Türkiye'de basın-iktidar ilişkileri çerçevesinde İslamofobik söylem. *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi*, 3(1), 29-59.
- Toprak, B. (2010). Endişeli modernler've 'Sınırlayıcı Modernler' tanımlamaları üzerine. *Radikal Gazetesi*.
- Turan, Ö. (2004). Son dönemde Kemalizme demokratik meşruiyet arayışları. İçinde A. İnel (Ed.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Sol* (ss. 592-600). İletişim Yayınları.
- Ünüvar, K. (2009). Türkiye'de sol düşünce ve din. İçinde A. İnel (Ed.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Sol*. İletişim Yayınları.
- Wickham, C. R. (2013). *The Muslim brotherhood: Evolution of an Islamist movement*. Princeton University Press.
- Yanmış, M. (2015). *Fundamentalizm korkusunun Müslüman toplumlara etkileri üzerine bir değerlendirme*.
- Yanmış, M. (2018). Müslüman ahlakı üretemeyen İslamofobi üretir. *Demokratik İslam*, 2(2), 187-202.



## Transformation of Fundaphobia into Islamophobia in Türkiye and the Role of the Media

Ali GÜR\*

### Extended Abstract

#### Introduction

While Islamophobia in the Western world was developed through historical theo-political anti-Islamism, xenophobia, racism and fear of radicalism, in Türkiye, the fear of reactionism and sharia served the same function with a simple conceptual transformation. This situation, which could be considered as a conceptual change in one generation, could lead to mental change and transformation in subsequent generations. The existence of fundaphobia and a rising Islamophobia as a result of this and the secularophobia that occurs as a reaction to this is a reality in Türkiye. The media also fed this mutual conflict with all its organs. However, the extremes in the actions and discourses of both sides created material for the media. Although there has been talk of rising fundaphobia and a deepening Islamophobia in the secular Republic of Türkiye for years, while many studies have been conducted on Western-based fundaphobia and Islamophobia, not much has been done on the developing fundaphobia and Islamophobia in Türkiye. In this study, by determining the conceptual framework, a literature review was made through open access internet resources and books available on the field, and through analysis, it was tried to explain how fundaphobia, which has existed for a long time in Türkiye, has recently evolved into Islamophobia and the role of the media in the transformation.

#### 1. Conceptual Framework

In order to fully understand the theological and sociocultural analyses, concepts such as radicalism, fundamentalism, secularism, secularism, Islamophobia, which are frequently used in the study, and their aspects towards Türkiye are detailed.

#### 2. The Formation of Fundaphobia in Türkiye and Its Transformation into Islamophobia

Islamophobia is not a practice unique to the West. Islamophobia, which developed as a result of increasing fundaphobia in Türkiye, as a Muslim country, can emerge in different shapes and sizes, especially marginalization and exclusion (Bayraklı & Yerlikaya, 2017, pp. 55-56). While some of the Islamophobic actions were open and obvious, some were implemented in a secret and covert manner. In order to exclude religious people from important institutions of the state, especially the military and security bureaucracy, judiciary and executive, they have applied marginalization with labels that create negative perceptions and blame such as bigot, reactionist, pro-Sharia, religious

\* Prof. Dr., Gaziantep University, e-mail: aligur1970@gmail.com, orcid.org/0000-0001-9680-6268, Gaziantep, Türkiye

abuser, radical Islamist, anti-secular and regime enemy (Kara, 2014, p. 620) and tried to keep them out of the political power apparatus (Temel, 2020, pp. 50-51). On the one hand, religious people were condemned to chronic silent opposition, on the other hand, accusations were made based on the criticisms and reactions of religious people, and they were used as material for fundaphobia and Islamophobia, and an attempt was made to gain an advantage in the war for power (Akkır, 2021, p. 141).

### **3. Laicophobia Triggered by Fundaphobia in Türkiye**

While headscarves or religious symbols do not pose a problem in any profession or position in a government institution in America and England, which are important centers of the secular government style, it has become a chronic problem in Türkiye. Opposition to everything seen as religious has become an indispensable part of the understanding of secularism and modernization, and this opposition has shown Islamophobic tendencies over time. The detraditionalization and de-Islamization policies implemented by secular elites in the post-colonization period in the Islamic world not only had a direct impact on the creation of a local other in these societies, but also triggered local (internal) Islamophobia. The post-traumatic stress created by the top-down strict secularization projects, especially with the emphasis on French-type secularism, shaped throughout the historical process, on Muslims has continued its effect for a long time (Bayraklı & Yerlikaya, 2017, p. 56).

### **4. The Rise of Political Islam and Islamophobia in Türkiye**

Islamic Movements that exhibit different views and approaches can be basically classified into two groups: fundamentalist and political Islamist movements. The main problem of the secular elitist elites is to make the same mistake as the West, to consider the many Islamist movements in Türkiye with different understandings and schools as a monolith, to label them all as fundamentalist, and to blame them all for the mistakes of one of them with a generalist logic. Secular elitist elites, who could not prevent the rise of political Islam, tried to prevent political Islamist parties through fundaphobia by portraying them as the focus of fundamentalism. Researchers such as R. Harir Dökmeciyan (1992), Gilles Kepel (2001), S. Sayyid (2000), Hamit Bozarslan (2015), who conduct research on the Islamic world and Islamic fundamentalism, also argue that sharia, reactionism, fundamentalism and Islamophobia are pro-Western on the one hand. They determined that it paved the way for governments to legitimize themselves and, on the other hand, to suppress opposing religious movements.

### **5. Why is Islamophobia Rising in Türkiye?**

It is generally assumed that the Kemalist ideology's conception of religion, the approach to religion of those who define themselves as left-wing in Türkiye, and the reality of the power conflict in the political arena lie behind the anti-Islamism in Turkish politics. In order to better understand Islamophobia in Türkiye, it is important to analyze in detail the discussions on historical perspective, reactionism, modernity, headscarf, secularism and public space. Because these discussions, in which intense anti-Muslim sentiment was seen, also showed the general picture of Islamophobia existing in the political field (Akkır, 2021, p. 138).

### **6. The Role of Media in Increasing Islamophobia**

The main problem of the Western media regarding Islam and Muslims is not only related to conveying false information. Creating a perception, based on a few marginal Muslim profiles, as if all Muslims were fanatics, misogynists, prone to violence and pro-terrorism, suggested that they were acting for a specific purpose (Rane et al., 2014, pp. 2-3). While the role of the media in the formation of Islamophobia in the West has been the subject of many studies, it has been observed that studies on media and Islamophobia in Türkiye have started recently and are quite limited in

number (Temel, 2019, p. 102). In Türkiye, the same methods as in the West were applied and the fundaphobic and Islamophobic perspectives were highlighted by the media.

### Conclusion

It has been observed that in Muslim societies such as Türkiye, lacophobia has also risen as a reaction to the rise of Islamophobia through different concepts such as fundaphobia, and this has paved the way for social separation. The media continued to feed this mutual conflict with all its organs. However, the extremes in the actions and discourses of both sides created material for the media. Since Islam has suffered great damage from wrong discourses and actions, it has become critical for both sides, especially religious people, to refrain from providing material to the media by self-criticism, and for the media to refrain from chronicling the problems and increasing social tension by marginalizing one side. Particularly in Türkiye, which has a multicultural, multilingual and religious society, identifying and studying sociological fault lines in detail in order to establish common living standards with mutual tolerance and tolerance, and thoroughly examining the local factors of concepts such as laicophobia and Islamophobia and determining combat strategies will be an important gain for the future.

#### Araştırmacıların Katkı Oranı Beyanı/ Contribution of Authors

Araştırma tek bir yazar tarafından yürütülmüştür.

*The research was conducted by a single author.*

\*\*\*\*\*

#### Çıkar Çatışması Beyanı / Conflict of Interest

Çalışma kapsamında herhangi bir kurum veya kişi ile çıkar çatışması bulunmamaktadır.

*There is no conflict of interest with any institution or person within the scope of the study.*

\*\*\*\*\*

#### İntihal Politikası Beyanı / Plagiarism Policy

Bu makale bir benzerlik taramasından geçirilmiştir ve dergi beklentilerini karşılamaktadır.

*This article has undergone a plagiarism check and meets the expectations of the journal.*

\*\*\*\*\*

#### Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı / Scientific Research and Publication Ethics Statement

Bu çalışmada "Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi"

kapsamında uyulması belirtilen kurallara uyulmuştur.

*In this study, the rules stated in the "Higher Education Institutions Scientific Research and Publication Ethics Directive" were followed.*



# MEDİAD

Medya ve Din Araştırmaları Dergisi | Journal of Media and Religion Studies

ARAŞTIRMA MAKALESİ | RESEARCH ARTICLE

Haziran 2024, 7(1), 127-153

Geliş: 27.09.2023 | Kabul: 15.04.2024 | Yayın: 27.04.2024

DOI: 10.47951/mediad.1367305

## Everyday Life and Loss of Cultural Aura: Digitilization of Rituals of Passage on Zoom Cinemas YouTube Channel

Gizem Gülsün TÜRELİ \*

### Abstract

With the development of digital technologies, the emergence of digital space as a space different from real space has affected the way daily life practices are presented. In this respect, ancient rituals, which have an important role in daily life, have also started to be transmitted through digital space. The main problem of this study, which focuses on the digitalization of ritual, is to understand the transformation in the aura of ancient rituals as a result of their becoming a spectacle commodity with digitalization. Five videos for each category, selected by random sampling method from the videos of death and marriage rites of passage and religious ceremonies and worship rituals broadcast live on the YouTube channel Zoom Cinemas, were analyzed by text analysis method. The descriptive analysis method was used to explain the videos, which were considered as text in the sample. As a result of the research, it was understood that death rituals are the most eroded ritual form in terms of aura loss, whereas marriage rituals are more suitable for spectacle due to their nature. In the process of digitalization of worship and religious ceremonies, the inability to transmit religious experience through live broadcasting disrupts spirituality based on 'being there' through digital means.

**Keywords:** Ritual, Digitalization, Aura, Social Media, YouTube

## Gündelik Hayat ve Kültürel Aura Yitimi: Zoom Cinemas YouTube Kanalında Geçiş Ritüellerinin Dijitalleşmesi

### Öz

Dijital teknolojilerin gelişmesiyle birlikte gerçek uzamdan farklı bir alan olarak dijital uzamın ortaya çıkması gündelik hayat pratiklerinin sunuluş biçimini etkilemiştir. Bu açıdan gündelik hayat içerisinde önemli bir role sahip olan kadim ritüeller de dijital uzam üzerinden aktarılmaya başlanmıştır. Ritüelin dijitalleşmesi üzerine yoğunlaşan bu çalışmanın temel problemi, kadim ritüellerin dijitalleşme ile birlikte seyirlik meta haline gelmesi sonucunda auradaki dönüşümün anlaşılmasıdır. Zoom Cinemas isimli YouTube kanalında canlı yayınlanan ölüm ve evlilik geçiş ritüelleri ile dini tören ve ibadet ritüelleri videolarından rastgele örnekleme yöntemiyle seçilen her kategori için 5 video metin analizi yöntemi ile analiz edilmiştir. Örneklemede bir metin olarak ele alınan videoların açıklanabilmesi için de betimsel analiz yöntemi kullanılmıştır. Araştırma sonucunda ölüm ritüellerinin aura yitimi açısından en çok erozyona uğrayan ritüel biçimi olduğu, buna karşılık evlilik ritüellerinin doğası gereği gösteriye daha uygun olduğu anlaşılmıştır. İbadet ve dini törenlerin dijitalleşmesi sürecinde ise dinsel deneyimin canlı yayın aracılığıyla aktarılamaması 'oradalık' üzerine kurulu maneviyatı dijital üzerinden sekteye uğratmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Ritüel, Dijitalleşme, Aura, Sosyal Medya, YouTube

**ATIF:** Türelî, G. G. (2024). Gündelik hayat ve kültürel aura yitimi: Zoom cinemas youtube kanalında geçiş ritüellerinin dijitalleşmesi. *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi (MEDİAD)*, 7(1), s. 127-153.

\* Arş. Gör. Dr., İstanbul Ticaret Üniversitesi, e-mail: ggtureli@ticaret.edu.tr, orcid.org/0000-0002-0105-5156, İstanbul, Türkiye

## Giriş

Kültürün en temel dinamiklerinden biri olan gündelik hayat, bireylerin nasıl yaşayacağına dair bilgileri hazır olarak sunan bir gerçekliği taşımaktadır. Klasik kültür içerisinde, toplumsal kabullerle kendini dayatan gündelik hayat, yeni iletişim teknolojileri ile birlikte hızlı bir dönüşüm sürecine girmekte ve dijital uzamda yeni dinamikler ile ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla sosyoloji, antropoloji, psikoloji gibi insan davranışlarını ve kültürel yapıları inceleyen bilim dalları, klasik uzamdaki araştırmalarının yanı sıra dijital uzamı da araştırmalarının nesnesi kılmaktadır. Gün geçtikçe dijitalleşen gündelik hayat, dijital ortamlarda bırakılan izler üzerinden de analiz edilebilmektedir. Bu açıdan, diğer pek çok olgu gibi ritüeller de klasik uzamın yanı sıra dijital uzamda kendine alan açmaktadır. Zaman ve mekân deneyimlerinin dijital uzamda da ortaya çıkması sonucunda kadim ritüellerin dijital teknolojiler üzerinden yürütülebilir hale gelmesi ve buna bağlı olarak yaşanan değişim, araştırmanın odak noktasını oluşturmaktadır. İletişim teknolojilerindeki gelişmeler neticesinde ortaya çıkan ve dünya genelinde yaşanan Covid 19 pandemi süreci ile birlikte ivme kazanan gündelik hayat pratiklerinin dijitalleşmesi, alışveriş kültüründen eğitime pek çok alanda dijital uzama entegrasyonu başlatmıştır. Sokağa çıkmanın kısıtlandığı, toplu bir araya gelmelerin engellenmeye çalışıldığı ‘yeni normal’ düzende, pandemiyle de ilintili olarak, özellikle ölüm ritüellerinin gerçekleştirilmek zorunda olması, ritüelin işlenişinde de birtakım dönüşümlere neden olmaktadır. Bu açıdan çalışmada geçiş ritüellerinden ölüm ve evlilik ritüelleri ile inancın kesin ve düzenli edimlerinden olan ibadet ritüelleri ele alınmıştır. Pandemi koşulları nedeniyle cenaze törenlerinin Youtube üzerinden canlı olarak düzenlenmesi ve pandemi sonrasında evlilik ve ibadet ritüellerinin de aynı Youtube kanalı üzerinden canlı yayın olarak paylaşılmasını konu edinen bu çalışmada, Zoom Cinemas isimli YouTube kanalında yer alan videolar rastgele örnekleme yöntemiyle seçilerek, metin analizi yöntemiyle ele alınmıştır. Çalışmanın örnekleminin görsel içeriğe sahip olması nedeniyle metin analizine ek olarak betimsel analiz kullanılmış, bu sayede görselin tasviri ile metin analizine olanak tanınmıştır. Böylece çalışma, antropolojik bir niteliğe sahip ölüm ve evlilik geçiş ritüelleri ile dini tören ve ibadet ritüellerinin, kadim niteliklerin ötesine taşınarak zaman ve uzamdan bağımsız dijital bir niteliğe bürünmesi sürecini çözümlemeyi amaçlamaktadır. Çalışma özellikle, bahsi geçen ritüellerin yeni iletişim teknolojileri ile birlikte dijitalleşmesi üzerinden, ölüm, evlilik ve kutsal fenomenlerinin bir gösteri metası olarak sunulması sonucu yitirdiği aurasına odaklanmaktadır. Böylece toplumlara belirli olaylar karşısında belirli davranış biçimi sağlayan, gündelik hayat içerisinde önemli bir konuma sahip olan bu ritüellerin dijitalleşme sürecine entegrasyonunu, auranın yitimi üzerinden yeniden anlamlandırmaktır. Gerçek uzam ile dijital uzam arasında kalan kültürün dijitalleşmesi sürecinde, deneyime dayalı ritüelistik eylemin dönüşümünün bir sonucu olarak ortaya çıkan aura yitimi, ritüelin varoluşsal anlamı bağlamında okunmaktadır.

### 1. Kültür ve Gündelik Hayat

Gündelik hayat, birçok değişkene bağlı olarak dönüşen, ancak dönüştüğü ve hatta dönüşebildiği, içinde yaşanan anda hissedilemeyen bir hareket halidir. Diğer tüm olasılıkların içinden kendini var eden bir gerçeklik alanıdır. Gerçeklik ise iktidarla alakalı bir kavram olarak sistemin diğer parçalarının çevrelediği ve şekillendirdiği bir döngüdür. Bu nedenle gündelik hayattan bahsedebilmek için iktidar ve ideoloji olgularının toplumsal düzen üzerindeki etkileri oldukça önemlidir. Bu açıdan “Gündelik hayat, bir toplumun zaman ve mekân değişkenlerine bağlı olarak kendi iç bünyesinde geliştirdiği iktisadi, kültürel ve dinsel pratiklerin birbiriyle örtüşerek belli bir tarih kesitinde somutlaşmasıdır” (Işın, 1995, s. 79). Dolayısıyla gündelik hayat, kalıplaşmış bir gerçekliğin yeniden üretiminin bireyin hayatı anlamlandırma çarkının devinimidir. Toplamların bir arada olabilmelerinin belki de en önemli bağlayıcısı bu devinimdir. Bir sonraki günün ne getireceği hakkında fikir sahibi olmak, bireyler ve toplamlar açısından büyük öneme sahiptir. Bu sayede toplumsal akıl ve düzen kendini var edebilmektedir. Toplamların yerleşik özellikleri gündelik hayatın ontolojik kaynağı olmaktadır. Bireyin içine doğduğu dünya algısının ‘biricik’ olduğu düşüncesiyle



büyümesi ve dünyayı bu ideolojik delikten görmesiyle -Zizekci anlamda bir yamuk bakmadır- gündelik hayat pratikleri insan ve dünya arasında kökleşen bir bağ yaratmaktadır. “Gündelik hayat, insanların yarattığı sosyal dünyanın bütün karmaşıklığını içinde barındıran ve bu dünyayı çok yönlü olarak betimleyen bir etkileşimler alanıdır” (Esgin, 2018, ss. 28-29). Gerçekliğin kurulduğu alan olmakla birlikte, gerçek ile kurduğu ilişkinin çözümlenebilmesi ancak kendi iç dinamikleri ile mümkün ve gündelik hayatın dışsallaştırılarak nesneleşmesini gerektirdiği için, gündelik hayat kavramı söz konusu olduğunda kesin bir tanımlama mümkün olmamaktadır. Kavramın müphemliği, gündelik hayatın ontolojisine dayanmaktadır.

20. yüzyılın başlarında, bir çalışma alanı olarak ilgi gören gündelik hayat kavramı, sonraki yıllarda “gündelik hayat sosyolojisi” olarak Alfred Schutz tarafından genişletilmiş ve sıradan olanı inceleme alanı haline gelmiştir. Bir başka deyişle, her daim mikro ölçekte incelenerek anlamlandırılan hayatın akışını, makro ölçekte çözümlene girişimini de başlatmıştır. Fenomenolojik toplumbilim adıyla da bilinen gündelik hayat sosyolojisinin kurucusu Schutz, gündelik hayatı, bireylerin anlamlı edimleri ile her daim inşa edilen bir alan olarak tanımlamaktadır. Bu anlamlı eylemlerin ilişkiselliği, toplumsal olarak kanıksanmış davranış kalıplarını da beraberinde getirerek, toplumsal ve bireysel ilişki ağlarının neden-sonuçları hakkında bir bilgi stoğu üretmektedir. Anlam ve ilişki anahtar kelimeleri çerçevesinde şekillenen gündelik hayat, toplumsal hayatın kurucu öğeleri olarak belirlenmektedir (Kılıç, 2012, s. 140). O halde, toplumsal anlam birliği ve bu birlik üzerinden üretilen ilişkisellik, gündelik hayatın tahmin edilebilir döngüsünü garanti altına almaktadır. Böylece toplumsal hayatın devamlılığını sağlayan bu iki kavramın diyalektik devinimi, gündelik hayatı normlaştırmaktadır. Toplumsal uzlaşma üzerine kurulu bir yapı olarak anlam, simgesel değiş tokuşu garanti altına almakta ve kolektif bir yapılanma sağlamaktadır. Bu garanti altına alınış ise toplumsal ilişkilerin her daim belirli sonuçlar doğuracağı kabulü ve dolayısıyla güvenini de yaratmaktadır. Toplumsal hayat içerisinde yer alan bireyler, davranışlarının beraberinde getireceği sonuçları önceden bilerek ya da tahmin ederek toplumsal ilişkileri geliştirmekte ve devam ettirmektedir. Bu sayede toplumsal hayat parçalanmaya uğramadan birikimli şekilde devam edebilmektedir. Berger ve Luckmann’ın gündelik yaşam dünyası olarak tanımladıkları bu gerçeklik alanı, “yaşamlarını öznel olarak anlamlı bir biçimde idare etmekle uğraşan sıradan toplum üyeleri tarafından sadece gerçeklik olarak olduğu gibi kabul edilmekle kalmaz... Onların düşünce ve eylemlerini doğuran bir dünyadır ve bu düşünce ve eylemler sayesinde gerçek olarak muhafaza edilir” (2018, s. 30). Dolayısıyla, gündelik hayat içerisinde kalıplaşmış her edim, bir rutinde veya ritüelde kendini yeniden üretmekte ve gerçeklik olarak kendini var etmektedir.

Lefebvre’e (2016) göre, felsefe olmadan anlaşılamayacak bir kavram olan gündelik hayat, felsefe olmayanın bilgisidir. Ancak kavramın felsefe olmayan ile ilişkisi, ancak felsefe yoluyla açığa çıkabilmektedir. Dolayısıyla gündelik hayat, salt yaşam pratiklerinin kendisi değil, tüm edimlerin felsefi ele alınışı sonucu eleştirel bir okumadır. Böylece var olan gerçekliğe uyum sağlamak ve hazır olarak sunulan gündelik hayatı sorgulamadan yaşamak çoğunluğun yaşam tarzı olmaktadır. Ancak felsefi düşüncenin tohumlarının var olduğu bir zihin, içinde bulunduğu gerçekliği her daim sorgulamakta ve gerçek ‘gerçeklik’ hakkında düşünmektedir. Bu nedenle felsefi olan ile gündelik olan arasındaki bağlantı birbirini var eden iki zıt kutup olarak belirlemektedir (s. 23). Felsefi olmayan üzerine yapılan ve ancak felsefe ile cevap aranan gündelik hayatın ne’liği, genel tanımda aynı dinamiklere sahip olmakla birlikte, öznel tanımlarda kültürlerarası farklar içermektedir. Her kültürün ve toplumun tarihsel artalanı farklı olduğu için gündelik hayat pratikleri ve dönüşümleri de farklı olmaktadır. İktidar yapıları, sahiplik yapıları, ekonomik yapılar, zamanın dönüşümü gibi pek çok faktör gündelik hayatı etkilemektedir. Nitekim Berger ve Luckmann’a (2018) göre “Gündelik yaşam dünyası, hem uzamsal hem de zamansal olarak yapılanmıştır” (s. 40). Dolayısıyla küreselleşmenin etkilerinin tüm dünyayı McLuhann’ın tabiriyle ‘küresel köye’ çevirmesinden önce, zaman ve mekânın gündelik hayat üzerindeki etkisi toplumların gelişim süreçlerinin de birbirinden farklılaşmasına neden olmaktadır. Gündelik hayatın şekillenmesi kültürler arasındaki farkların da belirleyicilerinden biri olarak konumlanmaktadır. Gündelik hayat, bugün yaşanan hayattan ziyade

tarihsel köklerin yarattığı bir sonuç olan ideolojik edimdir. Bu nedenle tarihsel dönüm noktaları, iktidar yapıları ve iktisadi durumlar başta olmak üzere pek çok durumdan etkilenmektedir. Toplumdaki bazı davranışların yerleşiklik kazanması, o kültüre ait bir motif olarak devamlılığının sağlanması için belirleyici bir otorite gerekmektedir. Klasik dönem toplumlarında bu rolü genellikle dinsel ritüeller üstlenmektedir. “Doğum, ölüm ya da düğün gibi gündelik hayatın önemli olaylarında dinsel ritüel, insanlara belirli bir davranış kalıbı sunar ve buna uymayı ilke olarak ortaya koyar” (Işın, 1995, s. 83). Bu açıdan dinin belirleyici bir rol üstlenerek belirlediği yapılarda aile hayatından ticari yaşama kadar pek çok kalıp söz konusu olmaktadır. Özellikle sosyokültürel bir olgu olan aile, bir topluluğun devam ettiricilerinin yetiştirildiği ilk alan olarak belirleyici otoritenin müdahalesiyle şekillenmektedir.

Gündelik hayat zamanın ruhuna uygun olarak dönüşmekte ve kendini sürekli inşa etmektedir. Ancak gündelik hayat üzerinde belki de en keskin dönüşüm dijital teknolojilerin gelişmesi ile birlikte yaşanmaktadır. Dijital teknolojilerin gelişimi ile birlikte kültürde bir yarı oluşmuş ve var olan kültürün dolayımlanmış ve belki de sonrasında var olan kültürden tamamen bağımsızlaşacak bir dijital kültür ortaya çıkmıştır. Gere'nin (2008) de dikkat çektiği üzere, dijital kültür ile kültür arasındaki ilişki üzerine iki yaygın görüş bulunmaktadır. Bunlardan ilki dijital kültürün kendisinden önceki kültürden kesin bir kopuşu ifade etmesiyken diğeri, dijital kültürün teknolojik gelişme sonucu ortaya çıkan bir yapı olarak teknoloji tarafından belirlenmesidir. Bu açıdan Gere'ye göre, “Dijital kültürün dijital teknolojinin bir ürünü olduğunu söylemek yerine, dijital teknolojinin dijital kültürün bir ürünü olduğunu öne sürmek daha doğru olacaktır” (s. 17). Dolayısıyla kültür ve dijital kültür karşılıklı olarak birbirini besleyen iki yapı olarak karşımıza çıkmaktadır. “Ekranların kültürel içeriğinin sunumu için giderek daha fazla kullanılıyor olması, insan algısı ve anlayışı üzerinden en görünür ve doğrudan etkiye sahiptir. Ekran ağ toplumunda her yerdedir” (van Dijk, 2012, s. 214). Dolayısıyla dijital kültürün klasik kültür içinde gömülü olduğu söylenebilir. Üstelik sosyal medyanın kültürel ve toplumsal olarak geldiği son durumda, dijital kültürün klasik kültürden bağımsızlaşarak kendi kültürünü yaratmaya başladığını söylemek de mümkündür. Van Dijk'a (2012) göre, kültür sürekli inşa edilen bir süreç ve aynı zamanda ortaya çıkan bir sonuçtur. Bir grup insan tarafından değer, beklenti ve ifade gibi kolektif yapıların bütünü olarak kültür, teknoloji ile birlikte dijital bir nitelik kazanmıştır. Bu açıdan “dijital kültür, dijital medya aracılığıyla yapılan bir süreç ve bir dizi üründür” (s. 211). Dijital kültür ile karşılıklı bir ilişki içinde olan klasik kültür, özellikle sosyal medyanın yaygınlaşması sonucunda büyük oranda dijital kültürün etkisi altında girmiştir. Deuze (2006), dijital kültürü, bir değer sistemi ve beklentiler dizisi olarak ifade etmekte ve özellikle haber ve bilgi medyası üreticilerinin ve çevrimiçi kullanıcılarının faaliyetlerinde ifade edildiğini savunmaktadır (s. 64). Burada bahsedilen gelişen değerler sistemi ifadesi klasik kültürü şekillendiren dinamiklerle ortak bir tabanı paylaşmaktadır. Aynı şekilde klasik kültürde olduğu gibi bilgi, inşa edilen bir sürece tabi tutulmakta ve klasik kültürün temel belirleyicileri birtakım dönüşümlere uğrayarak dijital kültürde de belirleyici olmaktadır. Dolayısıyla özellikle yeni medyanın da ortaya çıkmasıyla birlikte klasik kültür ve dijital kültür birbirini belirleyen ve dönüştüren bir konuma gelmektedir. Geleneksel medyada tek taraflı olarak gündelik hayat içerisine aktarılan mesajlara karşın, yeni medya ile birlikte sıradan insanın içerik üretebilme fırsatı yakalamasıyla, karşılıklı mesaj aktarımına olanak tanınmıştır. Bunun sonucunda birbiri ile etkileşim halinde olan iki kültür ortaya çıktığı söylenebilir. Dolayısıyla sınırları belli olan ve mümkün olan tek gerçeklik olarak kendini sunan klasik uzamdaki gündelik hayat, dijital kültürün oluşum ve kullanım pratikleri içinde de geçerliliğini sürdürmektedir. “Dijital toplum, ... dijital ortamlarda üretilen eylem ve kültür kalıplarının gündelik hayatın değer ve anlam sistemine aktarılması ile oluşur. Anlam ve değer sistemindeki değişme, aynı zamanda dijital toplumda yeni bir kültürün varlığına da işaret eder” (Sucu & Gündüz, 2019, s. 472). Dijital alanda üretilen bu yeni kültürde klasik kültürden gelen birtakım kodlar öz bakımından devam etmekte, ancak küreselleşen ve dijitalleşen dünyaya uyum sağlayarak niteliksel olarak farklılaşmaktadır. Bu kodlar, insanlığın en başından beri var olan ve tarım devriminden dijital devrime kadar varlığını

devam ettiren niteliklere sahip olgulardır. Gündelik hayatın bir rutin içerisinde kendini gerçekleştirmesinde rol alan temel dinamikler olarak doğum, ölüm, düğün gibi temel edimlerin yanı sıra eğlence ve sosyalizasyon süreçlerinin de köklü bir geçmişe sahip olduğu düşünüldüğünde, dijitalleşmeyle birlikte tüm bunların dijital kültüre entegre olması da kaçınılmazdır.

## 2. Ritüelin Gündelik Hayattaki Konumu

İnşa edilmiş bir gerçeklik alanı olarak gündelik hayat, içine doğulan toplum tarafından kabul gören birtakım davranışları bireye sunmaktadır. Dünya ile kurduğu ilişkinin ilk evresinde yaşanan olaylara verilen kolektif tepkiler, bireyin dünyayı anlamlandırması ve aynı durumla karşılaştığında verebileceği tepkiyi öğrenmesi açısından önem taşımaktadır. Topluluğa ve dolayısıyla topluluğun benimsediği davranışlara uyum sağlama, belirli dönemlere ait ritüellerin öğrenilmesi ve devam ettirilmesi sürecini de kapsamaktadır. Gündelik olan içerisinde konumlanan ritüel, gücünü deneyimden almaktadır. “Gündeliklik, olayların açık alanından ve zamansal akıştan ayrılmış, pratik yaşamın bilinen ritüellerine sıkı sıkıya bağlı görünen deneyimleri karakterize eder” (Sandywell, 2004, s. 163). Dolayısıyla özellikle toplumsal içerisinde kolektif öneme sahip edimlerin mutataşması aşamasında öneme sahip olan ritüeller, aynı zamanda bir olay ya da edime ait deneyimi de sabitleştirmekte ve öngörülebilir hale getirmektedir. Marshall’ın (1999) tanımıyla ritüel, “uygun zamanlarda yerine getirilen ve sembollerin de kullanılabilirdiği, sık sık tekrarlanan bir davranış modeli”dir. Bununla birlikte, “ritüellerin etkili olduğu başlıca toplumsal alanlardan birisi dindir, ancak ritüelin etki alanı seküler ve gündelik yaşama kadar uzanır” (s. 623). Bu açıdan dini alan başta olmak üzere gündelik hayatın her alanında ritüel ve ritüelleştirme söz konusudur. Dinsel bir arka plana sahip ritüel kavramı ile gündelik hayatın tamamına yayılmış kalıplaşmış davranışlar olarak kavramsallaştırılan “kurumlaşma” kavramı arasında analogi kurulabilmektedir. Dolayısıyla gündelik hayat içerisinde seküler niteliğe sahip olan kalıplaşmış davranışların da bir ritüele sahip olduğu söylenebilmektedir.

Ritüel, aynı zamanda içinde bulunulan konuma uygun olanın seçilerek normlaştırıldığı ve uygunsuz olanın dışlandığı bir yapıdır. Bu açıdan, “gündelik hayat, bir etkileşim ritüelleri zinciri boyunca ilerleme, bazı sembollere duygusal önem yükleme ve diğerlerini solmaya bırakma deneyimidir” (Collins, 2005, s. 44). Bir başka deyişle, ritüel topluluğun ve zamanın ruhuna uygun olarak, belirli bir eylem için en uygun olan kolektif davranış biçimidir. Ritüel konusunda ilk akla gelen isimlerden biri olan Durkheim’a (2005) göre ritüel toplumsal olanın kuruluşunda etkin rol oynamaktadır. Böylece ritüel aracılığıyla ortak bilinç kurularak bir aradalık yaratılmaktadır. Dolayısıyla ritüel toplumsal sosyalizasyon sürecinde bir bütünleşme sağlayarak, aidiyet ve tabi olma hissi yaratmaktadır. Wulf’a (2009) göre “Ritüellerin amacı ya hiç edimlenemeyen ya da büyük güçlüklerle edimlenebilen toplumsal görevleri yerine getirmektir” (s. 238). Toplumsal olarak önem atfedilen ve kalıplaşmış edimlerin gerçekleştirilmesi yoluyla üstesinden gelenebilen ya da toplumsal kabul gören olay ve durumlarda ritüeller ortaya çıkmaktadır. “Ritüeller, toplumsal süreçleri düzenler ve böylece farklı gruplar arasındaki ilişkileri korur veya dönüştürür” (s. 238). Gruptaki sosyal bağ güçlendirmenin yanı sıra önemli anların kutlanması veya kriz zamanlarının atlatılması, zorluklarla baş edilmesi gibi durumlarda yapılması gerekeni belirleyen ritüeller; geçiş ritüelleri, kurum ya da makama gelme ritüelleri, mevsimsel ritüeller, pekiştirme ritüelleri ve başkaldırı ritüelleri olarak sınıflandırılabilir. Geçiş ritüelleri, doğum, evlilik, ölüm gibi durumları, kurum ya da makama kabul ritüelleri yeni bir toplumsal konuma gelme durumunu, mevsimsel ritüeller yeme, kutlama, aşk gibi eylemleri, başkaldırı ritüelleri de barış ve ekolojik hareketleri kapsamaktadır (s. 233). Geçiş ritüelleri olarak ifade edilen evlilik, doğum, ölüm gibi mevcut bir yapıdan diğerine geçişi ifade eden durumlar, evlilik gibi bireyin bilinçli olarak yaptığı eylemlerin yanı sıra ölüm ve doğum gibi kendisi dışında gelişen durumlara maruz kalmayı da içermektedir. “Geçiş ritüelleri inisiyasyon ritüellerine benzer ve değişim ritüelleridir. Bir kişiyi dönüştürmek ve onu hayatında başka bir aşamaya yönlendirmek için yapılırlar. Geçiş ritüelleri, sınırların aşılmasına, zaman ve sosyal statü değişikliklerine eşlik eden çeşitli ritüellerden oluşur” (Salamone, 2004, s. 3). Bireyin bilincinden bağımsız gerçekleştirilen tek geçiş ritüeli olan cenaze törenleri, toplum içerisinde ölüm ile

karşılaşma anının nasıl yönetileceğine dair bilgi vererek, olaya karşı verilen tepkiyi mutataştırılmaktadır. Kalıplaşarak bir sonraki nesle aktarılan ritüeller aracılığıyla, bireysel ya da toplumsal herhangi bir durumda nasıl davranılması gerektiği de bilinmektedir. Bu sayede topluluğa dahil bireyler, ilgili durumlara uygun davranışlar sergilemekte ve belirli durumlar karşısında gösterilmesi gereken davranışları öğrenerek sonraki nesillere de aktarmaktadır.

Ölüm ritüellerinin sosyal olarak inşa edilmiş yapılar olduğunu ve böylece kolektif temsilini düzenlediğini savunan Hertz'e (2004) göre, kolektif bir temsilin nesnesi olarak ölümün toplumsal bilinç açısından özel bir anlamı bulunmaktadır (s. 28). Endonezya'daki ölüm ritüelleri üzerine araştırma yürüten Hertz, burada iki aşamalı bir defin töreni yapılmasını ele almaktadır. Burada ölen kişinin bedeni ve ruhu ayrı ayrı defnedilmek için iki kez gömülmektedir. Gerçekleştirilen bu ritüeller aracılığıyla ölüm fenomeni anlık bir oluş olmaktan çıkarak belirli bir süreye yayılan süreç haline gelmektedir. "Ölüm, bireyin tarihinde yalnızca bir kez meydana gelen tekil bir olay değildir; kendini sonsuza kadar tekrarlayan ve yalnızca bir varoluş biçiminden diğerine geçişi işaret eden bir olaydır" (s. 61). Ölümün bir sürece yayılarak geçişi sağlayan ritüeller aracılığıyla dönüşmesi onu, yalnızca ölen kişinin deneyiminden çıkararak kolektif bir deneyim haline de getirmektedir.

Sosyolojik ve antropolojik ritüel kavramının yanı sıra kitle iletişim araçları ile birlikte medya ritüeli kavramı ortaya çıkmıştır. Carey (2009) tarafından ortaya atılan kavram, haber okuma ve yazmanın ritüel bir eylem olması fikrine dayanmaktadır. İletişimin aktarım boyutu ve ritüel boyutu olmak üzere iki niteliğinden bahseden Carey'e (2009) göre iletişimin aktarım boyutu bir mesajın küresel ölçekte yayılabilmesine olanak tanıırken, ritüel boyutu insanları ortak davranışa yönlendiren ve birlik sağlayan bir törendir. Bu açıdan, "haber okumak ve yazmak ritüel bir eylemdir ve dahası dramatiktir. Okuyucunun karşısına çıkan saf bir bilgi değil, dünyadaki çatışan güçlerin bir tasviridir" (s. 16). İletişimin ritüel boyutunu geliştiren Couldry (2005) ise, Medya Ritüelleri isimli kitabında kavramı genişleterek, medya ritüellerini "varsayılan meşruiyetin yeniden üretilmesini sağlayan temel mekanizma" (s. 2) olarak tanımlamıştır. Burada medya ritüeli olarak ifade edilen kavram birey ve toplum arasında diyalektik bir işleyişe sahip olan medya kullanımının toplumsal boyutudur. Medya ritüeli toplumsal olarak medya ile kurulan ilişkiye belirli tekrarların kolektif olarak aynı şekilde devam ettirilmesine atıf yapmaktadır.

Medya ritüeli kavramı geleneksel medyanın toplumsal etkileri üzerine ortaya çıkan bir kavram olması dolayısıyla medyanın toplumsal davranışı şekillendirerek bir ritüele dönüştürmesine dikkat çekmektedir. Ancak dijital teknolojilerdeki ilerleme ile birlikte medyanın etkileşimlilik özelliğinin ortaya çıkması, toplumları da medyanın içerik üreticisi konumuna getirmiştir. Dolayısıyla medya ritüeli kavramının fonksiyonunun yeniden ele alınması gerekmektedir. Çalışmanın temel sorunsalı olan ritüelin dijitalleşmesi hususundan da anlaşılacağı üzere sıradan insanın medya içeriği üretebiliyor olması, gündelik hayatta ritüellerin de dijitale aktarılması sonucunu ortaya çıkardığı için Carey ve Couldry'nin tanımlamalarına ek olarak medya ritüeli için ek bir tanım yapmak gerekmektedir. Bu açıdan medya ritüelinin toplumsal açıdan medya tüketiminin kalıplaşmış tüketimi tanımına ek olarak medya ritüeli, kadim ritüellerin dijital platformlar aracılığıyla yeniden üretilebilirliği olarak tanımlanabilmektedir.

### 3. Yeniden-Üretim ve Aura Kavramı

Walter Benjamin'in çağın teknik imkânlarını, sanat yapıtı ve yapıtın alımlanışı açısından çözümlendiği "Tekniğin Olanaklarıyla Yeniden Üretilbildiği Çağda Sanat Yapıtı" (2007) başlıklı çalışması oldukça önem taşımaktadır. Benjamin sanat yapıtının alımlanışı üzerine yalnızca 1936'daki bahsi geçen makalesinde değil, 1931 yılında yayımlanan "Fotoğrafın Kısa Tarihi" (2012) başlıklı çalışmasında da "aura" kavramı üzerinden çözümlenmeler gerçekleştirmiştir. Mekanik yeniden-üretim sanat eserleri üzerinden aslında sanatın kendisinde bir dönüşüme neden olduğunu iddia eden Benjamin, yeniden-üretim sırasında gerek eserin üretiminde gerekse eserle karşılaşma



sırasında zaman ve mekâna dayalı biricikliğe dayanan hakikatin yok olduğunu ifade etmektedir. Diğer bir deyişle, 'teknik', eserin içinden türediği gelenek ve konumlandığı ritüelle ilişkiyi parçalamakta, eseri köksüz bir yarı gerçeklik haline getirmektedir. Benjamin için sanat eserlerinin mekanik olarak yeniden üretilmesi, "sanatın ritüel ve gelenek üzerine kurulu olmayı bırakıp bunun yerine siyasete dayanabileceği anlamına geliyordu" (Gere, 2008, s. 44). Önemli bir ressamın ustalık eserlerinden birinin poster, duvar kâğıdı veya posta pulu olarak milyonlarca basılabilir hale gelişi, eserin otantikliğini ortadan kaldırarak Benjamin açısından 'aura'sının yitmesine neden olmaktadır. Bir anda her yerde olabilen eser, kendi anlamını mümkün kılan zaman ve uzam bağintılarını yitirmektedir. Bu nedenle, "Uzakta ve erişilmez olanı öznenin yakınına getirmek, Benjamin'e göre 'hale'yi yok eder" (Arslan, 2018, s. 411). Bu bağlamda bir eserin veya olgunun hakikati, onun ortaya çıkış şartlarının bileşkesinde bulunmakta olduğu halde; tekniğin imkânlarıyla yeniden üretilmiş eserde bu şartlar tümüyle dönüşmektedir. Böylelikle eser, ortaya çıkış koşullarına yabancılaşmaktadır. Benjamin (2007) en etkin yeniden-üretim biçiminin bile "sanat yapıtının şimdi ve burada'lığı" (s. 57), diğer bir deyişle, onu biricik kılan şartların uzamsal ve zamansal bileşenlerinin sağladığı atmosferi kopyalamayacağını ifade etmektedir. Buna göre Benjamin, "Özgün yapıtın şimdi ve burada'lığı, o yapıtın hakikiliği kavramını oluşturur" (s. 54) sonucuna ulaşmaktadır. Dolayısıyla 'aura' bir yapıtın kendi varlık şartlarının ışıltısı altında bulunuşunun ismidir. Bu bağlamda, aura'dan kopuş, yapıtın ortaya çıktığı gelenekten kopuşu anlamına gelmektedir. "Yeniden-üretim tekniği, yeniden-üretilmiş olanı geleneğin alanından koparıp almaktadır" (s. 55) diyen Benjamin, bu yolla yapıtın kitlesel hale gelmiş varlığının özgün varlığın yerine geçirildiğini ifade etmektedir. Bu bağlamda aslında "Benjamin sanat eserinin var oluş sürecini ritüele dayandırmakta"dır (Gürdal, 2015, s. 69). Nitekim Benjamin'in de ifade ettiği üzere gerçekte tüm sanat eserlerinin ortaya çıkışı bir tür ritüele dayanmaktadır. Özellikle Batı sanatının doruk çağlarından olan Rönesans boyunca kilisenin isteğiyle çizilen resimler doğrudan dini amaçlar taşımaktaydı. Eserler kadim nesnelere haline gelerek katedrallerde yüzlerce yıl boyunca aynı yerde durmakta, kimisi yalnızca yılın belli dönemlerinde topluma açık olarak sergilenmekteydi. Bu bağlamda yalnızca bakış dahi bir tür özdeşleşme pratiğine dönüşmekte, insanlar bir nesneyi görmek için tören anını beklemek zorunda kalmaktaydılar. Böylece bir nesne olarak yapıt, gelenek ve ritüelin çağlar boyunca muhafaza ettiği aura'sını korumaktaydı. Bu nedenle "Bir nesnenin hakikiliği, maddi varlığından tarihsel tanıklığına değin, başlangıçtan bu yana o nesnede gelenekleşmiş olanların bütününden oluşur" diyen Benjamin (2007), yeniden üretim ile tarihsel tanıklık öğesinin sarsıntı geçirdiğini ve böylece nesnenin otoritesinin zarar gördüğünü ifade etmektedir (s. 55). Yalnızca belli dönemlerde ziyaret edilebilen ikonaların, baskı makineleri aracılığıyla çoğaltılarak, katedrallerden evlerin salonlarına getirilmesi, nesne üzerinde biriken tarihsel tanıklığın gücünün zaman ve mekân ile parçalanmasına neden olmuştur.

#### 4. Araştırma

##### 4.1. Yöntem

Çalışmada, örnekleme dahil edilen video içerikleri metin analizine tabi tutulmaktadır. Örneklem dahilinde incelenecek içeriklerin görsel olması dolayısıyla metin analizi yönteminin yanı sıra betimsel analiz yöntemi de kullanılmaktadır. Bu sayede videolardaki veriler anlamlı ifadelerle dönüştürülerek analizin netleşmesi hedeflenmiştir. "Kültürel çalışmalar araştırmalarında metin analizi, kitaplarda, filmlerde ve TV programlarında bulunanlar da dahil olmak üzere kültürel mesajların yakından okunmasını ve yorumlanmasını vurgular" (Campbell vd., 2014, s. 536). Bu açıdan yazılı içeriklerin yanı sıra görsel ve işitsel içeriklerin de incelenmesi metin analizi yöntemiyle yapılabilmektedir. "Medya etkileri araştırması medya mesajlarına modern bilimin araçlarıyla (tekrarlanabilirlik, nesnellik ve veri) yaklaşırken, metin analizi ritüellere, anlatılara ve anlamlara bakar" (Campbell vd., 2014, s. 536). Bu sayede görsel içerikler üzerinden kültürel kodların aktarılmasına dair içeriklerin ele alınmasına olanak tanınmaktadır. Ritüel ve anlamların çıkarsanmasına dair bu yöntem için betimsel analiz yapılması analizi güçlendirmektedir. Örneklem üzerinden elde edilen verilerin, belirli bir temel üzerinden yorumlanması olarak tanımlanabilecek



betimsel analizde amaç, “elde edilen bulguları düzenlenmiş ve yorumlanmış bir biçimde okuyucuya sunmaktır” ve çerçeve oluşturma, tematik çerçeveye göre verileri işleme, bulguları tanımlama, bulguları yorumlama olmak üzere dört aşamadan oluşmaktadır (Yıldırım & Şimşek, 2008, s. 224). Nitel veri analizi içerisinde konumlanan betimsel analiz, özellikle sosyal olay ve olguların belirli bir tema çerçevesinde yorumlanarak anlamlandırılmasına olanak sağlamaktadır.

#### 4.2. Örneklem

Çalışmanın örnekleme, Youtube üzerinden cenaze töreni düzenleyen “Zoom Cinemas” isimli Youtube kanalından seçilmiştir. Zoom Cinemas (2023) Youtube kanalı, Hindistan’ın Kerala eyaletinde yer alan Pathanamthitta’da bulunan bir şirkete aittir. Şirket pandemi döneminde gerçekleşen cenaze törenleri ve düğün törenlerinin video çekimlerini yapmakta ve tören sırasında canlı yayın olarak Youtube üzerinden yayınlamaktadır. Zoom Cinemas kanalının seçilmesinde amaçlı örnekleme yöntemleri arasında yer alan aykırı durum örnekleme kullanılmıştır. “Bu örnekleme tekniği, derin bir incelemeye tabi tutulabilecek sınırlı sayıda ancak aynı ölçüde de bilgi bakımından zengin durumların çalışılmasını öngörür” (Yıldırım & Şimşek, 2008, s. 108). Dolayısıyla verilerin bulunduğu coğrafya ya da kültürel niteliklerinden bağımsız olarak, aykırı bir duruma işaret etmesi dolayısıyla seçilen Zoom Cinemas kanalının “canlı” sekmesinde yer alan tüm videolar araştırmanın evrenini oluşturmaktadır. Araştırmanın yapıldığı 12 Eylül 2023 tarihi itibarıyla ilgili kanalın “canlı” sekmesinde 93 video bulunmaktadır. En eski videonun yüklenme tarihi 2020 yılı olarak tespit edilmiştir. En yeni yükleme ise 9 Eylül 2023 tarihinde yapılmıştır. Zoom Cinemas kanalının “canlı” sekmesinde yer alan 93 videodan 63’ü cenaze töreni videosu, 19’u evlilik töreni ve 11’i kilise ibadeti videosudur. Cenaze töreni videolarından 2 video kayıt hatası nedeniyle asıl videonun yanlış kaydı olması nedeniyle örneklemden çıkarılmıştır. Böylece son durumda araştırma evreninde toplam 91 video bulunmaktadır. Araştırmanın evreni içerisinde cenaze, düğün ve ibadet olmak üzere her üç kategoriden rastgele örnekleme yöntemiyle 5 video seçilerek toplam 15 video üzerinden örneklem oluşturulmuştur.

İlk olarak 61 cenaze töreni videosu incelenmiştir. Bu videolardan 25’i kadın 36’sı erkek cinsiyete sahip kişilerin videolarıdır. Bu videolar arasından rastgele seçilen 5 videoya dair bilgiler Tablo 1’de gösterilmektedir. Tablo 1’de yer alan bilgilere göre örnekleme dahil edilen videolardan 3’ü kadın, 2’si erkektir. Ölüm ritüellerine ait örneklem videolarının süresi ortalama 3 saat ile 6 saat arasında değişmektedir.

Tablo 1. Cenaze Töreni Videolarına Dair Örneklem Bilgileri

Video İsmi	Video Süresi	Cinsiyet	Yüklenme Tarihi	Video Linki
George Geevarghese	4:15:43	Erkek	07.12.2020	<a href="https://youtube.com/watch?v=BgV-q2_8NgU">https://youtube.com/watch?v=BgV-q2_8NgU</a>
Saramma Joshua	3:25:38	Kadın	06.02.2021	<a href="https://youtube.com/watch?v=zNAMEEKrmC4">https://youtube.com/watch?v=zNAMEEKrmC4</a>
Deenamma Skariah	3:42:33	Kadın	10.08.2021	<a href="https://youtube.com/watch?v=6Sqi_ehEcmo">https://youtube.com/watch?v=6Sqi_ehEcmo</a>
Baavan T. Koshy	5:42:55	Erkek	22.02.2022	<a href="https://youtube.com/watch?v=nmj-aNH2HZQ">https://youtube.com/watch?v=nmj-aNH2HZQ</a>
Aniyamma Thampikutty	4:21:21	Kadın	21.06.2023	<a href="https://youtube.com/watch?v=B5lRgp7wb8Y">https://youtube.com/watch?v=B5lRgp7wb8Y</a>

İkinci kategoride yer alan evlilik töreni için toplam 19 videodan rastgele seçilen 5 videonun bilgisi Tablo 2’de gösterilmektedir. Tabloya göre örnekleme dahil edilen 5 videodan 1’i nişan 4’ü düğün törenine ait canlı yayınlara aittir. Örneklem dahilinde incelenecek evlilik ritüeline ait videoların süresi yaklaşık 2 saat ile 4 saat arasındadır.

**Tablo 2.** Evlilik Töreni Videolarına Dair Örneklem Bilgileri

Video İsmi	Video Süresi	Tören Türü	Yüklenme Tarihi	Video Linki
Sheryl ve Titti	01:46:02	Nişan	16.01.2021	<a href="https://youtube.com/watch?v=qaDvR3Yyxfk">https://youtube.com/watch?v=qaDvR3Yyxfk</a>
Sachin ve Megha	03:27:33	Düğün	10.05.2021	<a href="https://youtube.com/watch?v=B-8NKco5Roo">https://youtube.com/watch?v=B-8NKco5Roo</a>
Anand ve Teny	03:42:56	Düğün	26.09.2022	<a href="https://youtube.com/watch?v=9F5QH8UH7Dw">https://youtube.com/watch?v=9F5QH8UH7Dw</a>
Leya Sara Joji ve Lino K Thomas	03:31:59	Düğün	22.01.2023	<a href="https://youtube.com/watch?v=YI9jnyBsTos">https://youtube.com/watch?v=YI9jnyBsTos</a>
Robin ve Vincy	04:02:19	Düğün	09.07.2023	<a href="https://youtube.com/watch?v=I3A6AkYsPBM">https://youtube.com/watch?v=I3A6AkYsPBM</a>

Üçüncü kategoride yer alan kilise ibadet videoları için toplam 11 videodan rastgele seçilen 5 videoya ait bilgiler Tablo 3'te gösterilmektedir. Tablo 3'te yer alan verilere göre 1 kutsal kurban isimli ayin, 2 haftalık ibadet ayini, 1 ayak yıkama ritüeli ve 1 bayram töreni videosu bulunmaktadır. Videoların uzunluğu ortalama 2 saat ile 6 saat arasında değişmektedir. Bazı videoların isimleri Youtube kanalında Hint alfabesi ile yazıldığı için örnekleme eklemenden önce sayfa otomatik olarak Türkçeye çevrilerek isimler alınmıştır.

**Tablo 3.** Kilise İbadeti Videolarına Dair Örneklem Bilgileri

Video İsmi	Video Süresi	Tören Türü	Yüklenme Tarihi	Video Linki
Kutsal Kurban	03:35:15	Kutsal Kurban	09.12.2020	<a href="https://youtube.com/watch?v=K7nyMCzD4CU">https://youtube.com/watch?v=K7nyMCzD4CU</a>
Ignatius Maha Edavaka	04:09:56	Ayin	06.12.2021	<a href="https://youtube.com/watch?v=32hRZGBtICU">https://youtube.com/watch?v=32hRZGBtICU</a>
Yıllık 2021	06:10:55	Ayin	09.12.2021	<a href="https://youtube.com/watch?v=8jQ3hxR8iEE">https://youtube.com/watch?v=8jQ3hxR8iEE</a>
Ayak Yıkama Servisi	02:28:38	Ayak Yıkama	06.04.2023	<a href="https://youtube.com/watch?v=Nbww7aQdjll">https://youtube.com/watch?v=Nbww7aQdjll</a>
Bayram	02:01:13	Bayram	06.05.2023	<a href="https://youtube.com/watch?v=HEn-FsC73xw">https://youtube.com/watch?v=HEn-FsC73xw</a>

### 4.3. Bulgular ve Tartışma

#### 4.3.1. Ölüm Ritüellerinin Dijitalleşmesi

Örnekleme dahil edilen 5 cenaze töreni videosu incelendiğinde klasik uzam içerisinde var olan bazı ritüellerin dönem koşulları dikkate alınarak dijital uzama taşındığı görülmektedir. Her video Görsel 1'de belirtildiği şekilde cenaze töreni afişi ile başlamaktadır.

**Görsel 1.** Cenaze Töreni Afişi Örneği, Deenamma Skariah (2023)



Videoların başlangıcına yerleştirilen görselde, ölen kişinin fotoğrafı, adı-soyadı, yaşı, törenin hangi tarihte ve nerede yapılacağı, canlı yayının hangi saatte başlayacağı gibi bilgilerin yanı sıra,

şirketin adı ile internet sitesi ve irtibat numaraları yer almaktadır. Böylece cenaze afişi bir yandan tören için gerekli bilgileri aktarıp taziye dileği sunarken, bir yandan da şirketin reklamını yapma ve tanınırlığını arttırma amacını gütmektedir. Görselde ‘canlı’ ifadesine yapılan vurgu oldukça ironik bir anlam içermektedir. Nitekim cenaze töreni afişinin üç yerine kullanılan ‘canlı’ ifadesi, dijital ortama taşınmış törenin anlamı ile çelişki içerisindedir. Bu bağlamda ölen kişinin fotoğrafı “Canlı İzle” seçeneği ile sunulmakta, ‘canlı’ yayının hangi saatte başlayacağı ifade edilmekte ve şirketten herhangi bir ölüm durumunda ‘canlı rezervasyon hizmeti’ alınabileceği hatırlatılmaktadır. Ölünün fotoğrafının ‘Canlı İzle’ ifadesi ile sunulması, cenaze töreninin geliştiği ritüel çevresinden koparılarak dijital ortama aktarılmasının yan etkilerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Benzer biçimde George Geevarghese videosunda (2023) yer alan görselin en üstünde “A Glorious Home Call” (Harika Bir Ev Yayını) ifadesi bulunmaktadır. Bu ifade de cenaze ritüelinin yüzlerce yıllık pratikle oluşan anlamsal şeceresinin dijitalleşme ile erozyona uğrayışının bir görünümüdür. Nitekim cenaze töreninin ciddiyeti istisnai durumlar hariç tüm kadim inançlar tarafından kabul görmüş olduğu halde dijitalleşmenin dinamikleri böylesi bir töreni dahi ‘harika bir yayın’ olarak sunarak anlamsal koordinatını dönüştürmüştür.

Samma Joshua (2023), Baavan T. Koshy (2023) ve Aniyamma Thampikutty (2023) isimli videolar cenazenin ambulans ile getirilmesi ve tören alanına taşınması ile başlamaktadır. Cenazenin getirilişi gibi herhangi bir konuşma ve dini tören olmayan durumlarda videonun arka fonuna müzik eklenmiştir. Cenazenin getirilişini din adamlarının kendi mezheplerinin gereklerine göre dua edişleri ve aile bireylerinin ölen kişi hakkındaki konuşmaları takip etmektedir. Ardından cenazenin kiliseye taşınması sırasında canlı yayına ara verilmektedir. Verilen ara ‘canlı yayının’ kilisede devam edeceğine ilişkin bir açıklama içererek izleyicileri beklemeye davet etmektedir. Videoların tümünde tören boyunca cenaze herkes tarafından görülebilir şekilde konumlandırılmakta ve canlı yayın sırasında kamera sık sık cenazenin yüzüne odaklanmaktadır.

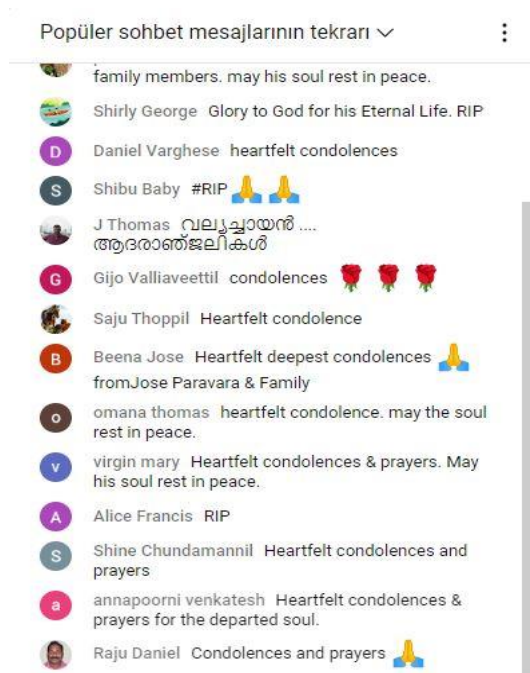
**Görsel 1.** Cenazenin Taşınması Sırasında Verilen Duyuruya Ait Görsel, Samma Joshua (2023)



Cenazenin kiliseye taşınmasının ardından canlı yayın yeniden başlamakta ve dini törenin icrası sırasında yayın devam etmektedir. Genellikle yayını aile bireylerinin sırayla girerek cenazeye son kez bakmaları ve edilen dualar takip etmektedir. Ardından cenaze videonun arka fonuna girilen bir müzik eşliğinde mezarlığa taşınmaktadır. Devam eden dini törenin ardından cenaze defnedilmekte ve videolar cenazenin mezar içine indirilişinin ardından tabutun son kez gösterilmesiyle son bulmaktadır. Kimi videoların sonundaki “Thanks for watching” (İzlediğiniz için teşekkürler) yazısı da ritüelin dijitalleşmesinin etkilerini göstermesi açısından oldukça anlamlıdır. Nitekim bu ifade törenin bir son görev olmaktan çıkıp, bir tür gösteri haline getirildiğini göstermektedir. Kadim ritüellerin

dijitalleşmesi, yüzlerce yılda biçimlenen pratiklerin başta internet olmak üzere yeni teknolojilerin dolayımına girdiğinde, bir gösteri metasına dönüşmesinin zorunlu olduğunu göstermektedir. Guy Debord (1996) tarafından dikkat çekildiği üzere gösteri, sistemin içkin bir niteliğidir. Kapitalizmin gösteri ile ilişkisini sorgulayan Debord'a göre, "Gösteri, günümüzde üretilen nesnelere kaçınılmaz süsü, sistemin rasyonelliğinin genel açıklaması olarak ve sayıları giderek artan imaj-nesnelere doğrudan doğruya biçimlendiren ileri bir iktisadi sektör olarak güncel toplumun esas üretimi'dir" (1996, s. 17). Buna göre sistem içerisinde üretilen nesnelere kaçınılmaz olarak gösteri metası haline gelmekte, hatta gösteri toplumun tek gerçek üretim sektörü olmaktadır. Örnekleme görüldüğü üzere sistem, 'Gerçek'e ait bir olgu olan ölümü üretmemese de ölüm imajını üretmekte ve onu bir gösteriye çevirerek ölen kişinin yakınlarına satmaktadır. Böylece güç dengelerinin dönüşümü, miras hukuku ve yenilenen ilişkiler ağını hareketlendirmesi gibi nedenlerle kültürün en hassas dinamiklerinden biri olan ölüm ve cenaze töreni gibi konular dahi bir gösteri metası olarak pazarlanabilmektedir. Oysaki yüzlerce yıllık dini pratikler cenaze ve cenaze törenini kültürün son derece mahrem konuları arasına yerleştirmiştir. Bu bağlamda ritüelin dijitalle aktarılmasıyla birlikte cenazenin definden önce son kez görülmesi veya cenazenin başında dua edilmesi gibi törene ilişkin kültürel aura'yı vurgulayan uygulamalar işlevsiz kalmaktadır. Nitekim cenazenin definden önce son kez görülmesini anlamlı kılan cenazenin yüzünün bir daha görülemeyecek olmasıdır. Bu ritüel, imajların teknik imkanlar ile kaydedilmesinden önce zihinde son bir hatıra ortaya koymak üzere gelişmiş, böylece cenaze töreni ölen kişiye ilişkin nihai, tekrarlanamaz ve eşsiz bir atmosfere yerleştirilmiştir. Ancak mekanik yeniden üretim çağında sanat eserinin üretim koşullarının ayırt edici niteliklerini içeren atmosferinin yitilmesi gibi, kadim ritüellerin tekrar imkânı bulunmayışına dayanan aurası da dijitalleşmenin ele aldığı olguları gösteri metası haline getiren yan etkisiyle dağılmaktadır. Cenazenin son kez görülmesi gibi kendi anlam örüntüsü içerisinde biricik konumdaki bir olgu, dijitalleşme ile arka fonunda müzik kullanılan bir Youtube videosu haline getirilmekte ve sonsuz kez izlenebilir potansiyeliyle sanal ortama taşınmaktadır. Böylece cenazenin defninin üzerinden yıllar geçtikten sonra dahi aslında kültürel açıdan son derece mahrem konumdaki defin ritüeli defalarca kez izlenebilir hale gelmektedir. Bu durum dijitalleşmenin, kültürel ritüellerin alımlanışı üzerindeki etkisinin de açık bir örneğidir.

**Görsel 2.** Cenaze Törenine Canlı Yayın Aracılığıyla Katılanların Mesajlarından Kesit İçeren Görsel, George Geevarghese (2023)





Cenaze törenlerinde üç konumdan söz etmek mümkündür. Ölen kişinin cenazesi, ölen kişinin en yakınları ve diğerleri olarak kategorize edilebilecek olan bu üç konumun cenaze töreni sırasında oynaması gereken roller de ritüelin akışı boyunca belirlenmiş durumdadır. “Cenaze törenleri, dini veya kozmolojik önemlerinin yanı sıra, genellikle hem ölen kişi hem de yas tutan kişiler için önemli bir sosyolojik göstergedir” (Cohen, 2001, s. 82). Burada özellikle yas tutan kişilerin ölen kişiye yakınlık dereceleri yasin niteliğini de belirlemektedir. Ancak dijitalleşme ile birlikte yas ve taziyenin boyutunun da değiştiği görülmektedir. Cenaze törenlerinin dijital uzamda canlı olarak yayınlanması mekân ve zamanın sağladığı tarihsel tanıklığı ortadan kaldırarak, kültürel açıdan yerleşik konumdaki ölüye hürmeti kapsayan matem atmosferini yok etmektedir. Görsel 3’te cenaze törenine ait canlı yayının sohbet kısmından alınan ekran görüntüsünde de görüldüğü üzere, canlı yayın üzerinden törene katılan yakınların, yayının mesaj bölümüne “R.I.P.” (Huzurla Uyu) ifadesini kullanarak ‘duygularını dışa vurması’ bu duruma bir örnek teşkil etmektedir. Burada bir kayba dair duygular klişeleşmiş birtakım kalıplar üzerinden ifade edilebilmektedir. Cenaze töreninin gösteri metasına dönüşmesinde olduğu gibi, bir olay ya da durum karşısındaki duygunun da adeta bir fordist üretim bandında üretilir gibi seri olarak ve tamamen ifade ettiği duygudan soyutlanarak bir gösterge üzerinden dolaymlandığı görülmektedir. Böylece tamamen duygular ve ritüeller üzerinden kurulan bir varlık alanına sahip cenaze törenine dair ifadeler, bir anlamı yansıtmış gibi görünen, ancak bir duygu barındırmayan kısaltmalar üzerinden yürütülmektedir. Yanı sıra, cenaze törenleri için ritüelistik anlam barındıran çiçeklerin, canlı yayın aracılığıyla birer imoji olarak sunulması, aslında orada olmayan bir çiçeğe atıf yapmakta ve çiçeğin yalnızca görüntüsünü cenazeye sunmaktadır. Swartz ve Jordan’ın (1976) ölüm ritüelleri üzerine yaptıkları araştırmalarında kadim defin şekillerinde de çiçeğin oldukça fazla kullanıldığını tespit etmişlerdir. Buna göre kültürden kültüre farklılık göstermekle birlikte çiçeklerin yeniden doğuşun simgesi ve büyüünün bir ifadesi olarak kullanılabilmesi yorumunu yapmaktadırlar (ss. 336-337). Ancak dijitalleşme ile birlikte büyüsel niteliğe sahip çiçeğin yerini çiçeğe dair basit bir figürün alması cenazenin mistik aurasının yitimine neden olan ifadelerden biri olarak bulunmaktadır. Katılımcı yorumlarında dikkat çeken bir diğer ifade dua ve taziyenin yalnızca kelime olarak ifade edilmesidir. Ritüelin en önemli bölümlerinden biri olan dua, inancın temeli olan yaratıcı ile kurulan ilişkidir ve her inançta belirli bir kalıp ve tekrar içermektedir. Dolayısıyla neredeyse büyü olan ve kutsamanın bir aracı olarak bir işlev gören duanın ritüele uygun olarak inancın gerekleri çerçevesinde yürütülmesi duanın dua olma niteliğine sahip olmasını sağlamaktadır. Ancak Görsel 3’te görüldüğü üzere “Condolences and prayers” (başsağlığı ve dualar) şeklinde taziyeye mesajları iletilmektedir. Ancak inancın gerektirdiği sözlerin söylenmemesi, ancak o sözlere dair tikel ifadelerin kullanılmasıyla duanın ikamesinin umulması cenaze töreninin aurasının yitirilmişliğinin taziyeye mesajlarında da ortaya çıktığını göstermektedir. Sözün büyüünün bozulmasıyla birlikte ritüelistik ve kutsal bir içerik olan dua, yalnızca gösterenine dönüşerek kelime haline dönüşmekte ve “dua” dendiğinde tüm ritüelin tamamlanması umulmaktadır.

#### 4.3.2. Evlilik Ritüelinin Dijitalleşmesi

İnsan soyunun devamlılığının kontrol biçimlerinden biri olarak inşa edilmiş ve tüm kültürlerde kendine yer edinmiş olmakla birlikte içerik olarak kültürden kültüre değişiklik gösteren evlilik fenomeni, iki insanın hayatlarını birleştirme eşiklerinin resmileştiği törendir. Böylece evlilik, bireylerin bir durumdan diğerine geçtikleri ve bu geçiş anının topluluğun diğer üyelerinin tanıklığına dayandığı bir toplumsal kabulü içermektedir. “Evlilik toplumsal ve ailevi sürekliliğin temelidir. Bu nedenle özel hayat zamanı ‘evlilikten öncesi’ ve ‘sonrası’ diye bölünür ve bu zamana serpiştirilmiş olaylar söz konusu iki dönem arasında eşitsiz biçimde paylaşılır” (Martin-Fugier, 2007, s. 249). Kişilerin hayatlarında bir durumdan ötekine geçişi sembolize eden ve yeni bir hayatın kuruluşunu sembolize eden evlilik törenleri de geçiş ritüelleri arasında yer almaktadır. “Ritüeller üzerine antropolojik literatür, evliliği yaşam krizleri kategorisine yerleştirir çünkü bu, yaşamın bir aşamasından diğerine geçişi işaret eder... Çoğu durumda bu, evrensel olarak müzik, dans, yiyecek ve içecek kutlanan mutlu bir olaydır” (Salamone, 2004, s. 230). Bireylerin ait oldukları topluluğun



diğer üyeleriyle karı ve kocanın ilanı ve toplumsal kabulünü içeren evlilik ritüeli, farklı kültürlerde farklı ritüeller barındırmakla birlikte genelde eğlence ve kutlama odaklı olaylardır. Küreselleşme ve Batılı gelenekleri taklit etmenin artışıyla birlikte evlilik ritüellerinde de birtakım değişimler yaşanmasının yanı sıra Salamone'a (2004) göre, ritüeller topluluğa aidiyet duygusunu pekiştiren bir araç olarak güvenlik ve kalıcılık duygunu pekiştirmesi açısından önem taşımaktadır (s. 235). Böylece evlilik çağına gelecek bireyler için de evlilik törenine dair bilgi aktarılmakta ve bireylerin hayatlarında yapacaklarına dair öngörü geliştirmeleri sağlanmaktadır. Böylece topluluğa ait gelenekler devam etmekte ve birlik ruhu kendini sürekli yenilemektedir.

Zoom Cinemas (2023) isimli YouTube kanalında yer alan evlilik törenlerine dair videolar arasından örnekleme dahil edilen videolarda genel olarak törene ait bilgilerin yer aldığı, üzerinde gelin ve damadın resmi bulunan ve gün, saat ve yer bilgisinin yanı sıra canlı yayının bir süre sonra başlayacağına dair bilgi yer almaktadır.

**Görsel 3.** Evlilik Töreni Kapak Fotoğrafı, Leya Sara Joji ve Lino K Thomas (2023)



Görsel 4'te yer alan görselde bir örneği bulunan evlilik töreninin kapak fotoğrafı düğünün başlamak üzere olduğuna dair canlı yayın katılımcılarını bilgilendirmektedir. Burada da cenaze töreni videolarında kullanılan kapak fotoğrafı ile benzer bir uygulama olduğu anlaşılmaktadır. Ancak cenaze töreninin ontik doğasına aykırı olarak kendini hissettiren bu uygulamanın düğün töreni için neredeyse sıradanlaşmış bir ritüel olduğu hissi yaratmaktadır. Burada her iki ritüel arasındaki duygu faktörü ön plana çıkmaktadır. Gösteri metasına dönüşme süreci genellikle eğlenceli olan ve kutlanacak olanla ilişkilendirildiği düşünüldüğünde, birlikteliğin ilanı ve kutlanması süreçlerinin gösteriye dönüşmesi muhtemel görünmektedir. Bu açıdan örnekleme yer alan ritüeller içerisinde dijitalleşmeye ve gösteriye en yakın ritüelin evlilik ritüeli olduğu söylenebilmektedir.

Örnekleme yer alan videolar genellikle belirli bir sırayı takip etmektedir. Kapak fotoğrafı eşliğinde canlı yayına geçişin beklenmesinin ardından gelin ve damadın kiliseye gelişi ile birlikte video başlamaktadır. Ardından rahip tarafından kutsama ve dini nikâh töreni gerçekleştirilmektedir. Kilisede gerçekleştirilen nikâhın ardından kutlamalar başlamaktadır. Kutlamalarda çiçekler, dans ve müzik kullanılmaktadır. Bazı videolarda davetlilere yemek verilmekte ve yemek süreci de canlı yayında paylaşılmaktadır.

Görsel 4. Evlilik Töreni Dini Nikâh Kutsama Anı, Anand ve Teny (2023, 3:42:56)

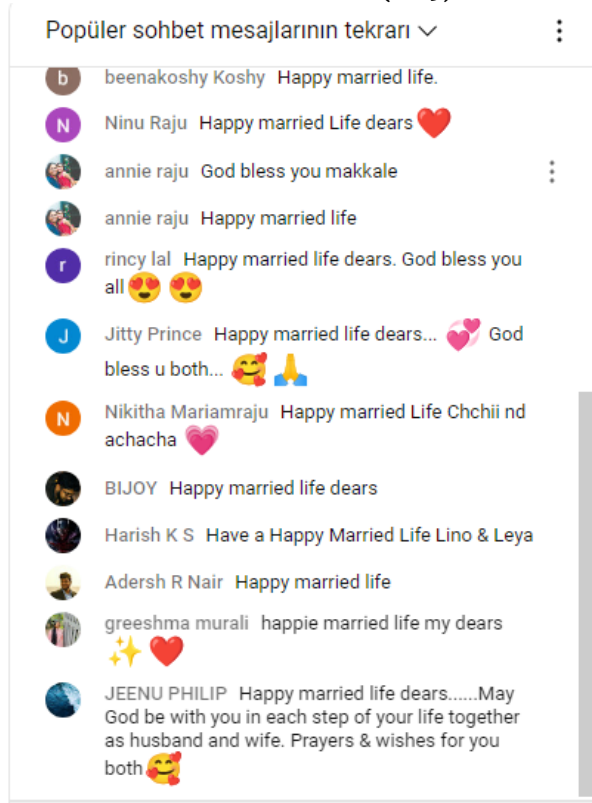


Görsel 5'te Anand ve Teny (2023) isimli videoda yer alan kilise nikâhı sırasında gelin ve damadın rahip tarafından kutsanması anı yer almaktadır. Burada dikkat çeken kutsama anının canlı yayın videosu haricinde üç kamera tarafından dikkatle kayda alınıyor oluşudur. Bu da geçiş ritüellerinden evlilik ritüelinin 'anın ölümsüzleşmesi' konusunda diğerlerinden ayrılan romantik hassasiyetine dayanmaktadır. Geçiş ritüelleri arasında kolektif bir romantizme dayandırılan tek ritüelin evlilik ritüeli olması, özellikle internet teknolojilerinin gelişmesiyle birlikte küresel ölçekte standartlaşmış bir romantizm anlayışının da yaygınlaşmasını sağlamaktadır. Bu nedenle büyümlü bir romantik an olarak evlilik töreni, her anı mükemmel planlanmış ve kayıt altına alınmak zorunda olan bir ritüele dönüşmektedir.

Evlilik ritüelinin diğer ritüellerden ayrılan bir diğer özelliği de evliliğin topluluk tarafından kabul görmesine dayalı bir eylem olmasıdır. Arkaik toplumlarda, resmi nikâh ile dini nikah arasında bir ayrım bulunmayan dönemlerde, evlilik ötekilerin nazarında gerçekleştirilen ve topluluktan onay alınmasını gerektiren bir eylem olarak sürdürülmekteydi. Bu nedenle evlenmeye karar vermiş iki kişi sadece kendilerinin bildikleri bir evlilik töreni gerçekleştirememekte, gerçekleştirseler de geçerliliği olmamaktaydı. Günümüzde de benzer şekilde evlilik törenlerinde şahitlerin bulunması arkaik toplumlardaki bu uygulamanın devamı niteliğindedir. Nitekim evlilik bir toplumsal kabul mekanizması olarak işlev görmek ve ötekinin kabulünün resmileşmesini gerektirmektedir.

Dijitalleşme ile birlikte diğer ritüellerde olduğu gibi evlilik ritüeli de ne sadece gerçek uzamda ne de sadece dijital uzamda gerçekleşmektedir. Topluluğun evlilik kararına katılımı hem gerçek uzamda hem de dijital aracılığıyla gerçekleşmektedir. Ancak dijitalde canlı yayın üzerinden evlilik törenine katılanlar zamansal olarak ritüelin doğasından ayrılmaktadır.

**Görsel 5.** Evlilik Törenine Canlı Yayın Aracılığıyla Katılanların Mesajlarından Kesit İçeren Görsel, Leya Sara Joji ve Lino K Thomas (2023)



Görsel 6’da canlı yayın üzerinden düğün törenine katılan kişilerin mesajlarından bir kesit yer almaktadır. Burada yer alan tebrik mesajları canlı yayın mantığı ile çelişkili bir zamansal konumda bulunmaktadır. Nitekim canlı yayın esnasında gelin ve damadın ritüele dahil oldukları göz önünde bulundurulduğunda canlı yayın mesajlarını kontrol etmeleri mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla kendilerine gelen iyi dilekleri ve tebrikleri ancak ritüel sonrasında, hatta canlı yayın videosunu ne zaman açabilirlerse, o zaman görebilmektedir. Dolayısıyla evlilik ritüeline katılma ve evliliğin toplumsal onayında rol oynayan ‘ötekinin bulunuşu’ dijital uzamda ötelenmektedir. Gelin ve damat ancak ritüelin gerçekleşmesinden sonra bu bulunuşun farkına varmaktadır. Böylece eş zamanlı olarak gerçekleşmesi üzerine kurulu canlı yayın mantığı ironik bir sürece dönüşmektedir. Canlı yayın uygulaması olmadan da ritüele gerçek uzamda dahil olamayan topluluk üyeleri örneğin mektup gibi basit iletişim araçlarıyla dahi töreni tebrik edebilecek ve iyi dileklerini iletebilecektir. Dolayısıyla evlilik töreninin canlı yayınlanması ve konukların canlı yayın üzerinden törene katılmaları birbirinden bağımsız iki ayrı zamanın olayı gibi konumlanmaktadır. Bu nedenle evlilik ritüeli özelinde ritüelin dijitalleşmesinin zamansal düzen açısından farklı bir sonuca neden olduğu anlaşılmaktadır.

### 4.3.3. İbadet ve Dini Törenlerin Dijitalleşmesi

Her inanç kendine ait tekrarlayan bazı davranışların da ortaya çıkması sonucunu yaratmaktadır. Kutsal olduğuna inanılan tarihsel olayların anılması, inancın gereklerinden biri olarak görülmektedir. Geçmişte yaşanan ve kutsallığıyla yaratıcıya ulaşmaya olanak tanıyan dini ritüeller, geçmiş kutsal olayların hatırlanması, anılması ve bunların belirlenen kurallara göre yapılması sonucunu ortaya çıkarmaktadır. “Her ritüel başlangıçta olan bir olayın yeniden kuruluşudur” (Demirci, 2013, s. 53). Dolayısıyla ibadet ve dini törenlerde yapılan her davranış ve söylenen her söz, o inancın hatırlatmak istediği olayı yeniden ve yeniden ilk kutsallığı içinde ortaya çıkması üzerine kurulmaktadır. Örneklem dahilinde ibadet ve dini törenlere dair videolar arasında yer alan Kutsal Kurban ritüeli de inanan kişilerin başlangıçta yaşanan kutsal bir olayın yeniden gerçekleşmesine dair ritüeli barındırmaktadır. Kilisede gerçekleştirilen ayinde ilk olarak toplu şekilde dua edildiği ve ilahi

söylendiği görülmektedir. Ardından rahip törenin yapılacağı kutsal alana gelmekte ve perde kapanmaktadır. Burada yer alan perde metaforu Kutsal Kitap'ın Mısır'dan Çıkış (2014, v. 26:33) bölümünde yer alan ve kutsal alanı diğer alanlardan ayırmakta kullanılacak olan perdeye atıf yapmaktadır. Böylece kutsama alanı insanın günahından uzak bir alan olarak oluşturulmaktadır. Perde kapandıktan sonra ilahiler devam etmektedir. Ardından dua eşliğinde perde açılmakta ve rahibin kutsadığı ekmek ve şarabın yanında görevli kişilerin buhur yakarak kutsamaya dahil olduğu görülmektedir. Kutsal Kitap'ın pek çok yerinde geçen buhur, özellikle Mısır'dan Çıkış kitabında yer almakta ve kurban ile ilişkili kutsama aracı olarak aktarılmaktadır (2014, v. 30:35). Ayinde de buhurun amacı kutsal kurbanın ritüelini yerine getirmektir. Rahip dua ve kutsamayı bitirdikten sonra vaaz ile devam etmektedir. Kurban ve kutsal inancın temel iki sembolünü oluşturmaktadır. "Arkaik toplumda öne çıkan iki ana ritüel türü, kurban töreni ve krallık törenidir. Bir rahip, kurban aracılığıyla insanla tanrı arasında gelişen uçurumu kapatmaya çalışır" (Peacock, 1979, s. 395). Bu açıdan kurban törenleri ister gerçek anlamda bir kurban vermek olsun ister videodaki şekilde sembolik törenle kurbanı hatırlamak üzerine olsun tanrı ile iletişim kurbanın bir aracısı olarak kabul edilmektedir. Videolarda görüldüğü üzere ayine kiliseye gelerek katılan pek çok kişinin bulunmasının yanı sıra online olarak izleyen ve yorum yapan katılımcılar da bulunmaktadır. Videolarda yer alan perde metaforu aracılığıyla kutsal alan ve kutsal olmayan alan birbirinden fiziki olarak ayrılmaktadır. Ancak dijital üzerinden katılanların konumu bu açıdan bir belirsizlik oluşturmaktadır. Gerçek uzam üzerine kurulu kutsal olan ve olmayan ayrımı dijital ile birlikte sekteye uğramaktadır. Nitekim kutsal olmayan alanda kutsanmayı bekleyen katılımcılardan farklı olarak evlerinde ya da videoyu her nerede izliyorlarsa orada olan katılımcıların kutsamaya dahil olup olmayacağı net olarak anlaşılmamaktadır.

Bir başka anlaşılabilirliğe neden olan konu ise Hristiyanlık açısından önemli bir sakrament olan ekmek ve şarap ayinidir. Efkariya sakramenti (veya 'komünyonu') yani ekmek-şarap ayininin tarihte ortaya çıkan bir görünümü dinsel uygulamanın alımlanışının dönüşümü konusunda oldukça önemli bir örnek sağlamaktadır. Ekmek-şarap ayinine dair ayetlerden biri Kutsal Kitap'ın Matta kitabında yer almaktadır. Hz. İsa'nın emriyle imanlıların Mesih'in etini temsil eden ekmeği yiyerek ve kanını temsil eden şarabı içerek bir kurban olan Mesih'e bağlılıklarını ifade ettikleri bir ibadettir (2014, v. 26:26-28). Katolik teolojisinde rahip tarafından kutsanan ekmek ve şarabın simgesel olarak değil gerçekten Hz. İsa'nın etine ve kanına dönüştüğü ancak şekil bakımından sıradan bir ekmek gibi görüldüğü kabul edilmektedir. Katolik teolojisinde 'transubstantiation' olarak adlandırılan bu olgu, ekmek ve şarabın görünüşünü oluşturan arazların değişmeden özünün gerçekten kan ve ete dönüşmesini ifade etmektedir (Rahardja, 2021, s. 72). Bu bağlamda ekmeğin ve şarabın kokusunun veya tadının değişmesine gerek olmadan özü dönüşebilmekte ve Gerçek Mevcudiyet (Real Presence) adı verilen mucizevi olay her komünyonda gerçekleşmektedir. Diğer bir deyişle, Hristiyan inancına göre her komünyon kutsaması sırasında Hz. İsa doğrudan sunak masasında bulunmaktadır. Bu nedenle kutsanmış ekmek ve şaraba sıradan insanların dokunmasına izin verilmemekte, bedene alınması ciddi kurallarla sınırlandırılmaktadır. Nitekim tarihte kendini ekmek ve şarabı almaya layık görmemiş pek çok insan gibi Ortaçağ'da da ayinde çoğunlukla yalnızca rahiplerin ekmek ve şarabı yiyip içebildikleri dönemler boyunca "ocular communion" yani 'göz komünyonu' adı verilen bir uygulama gelişmiştir. Bu pratiğin altında başta tarihsel ve teolojik eğilimin yanı sıra Hristiyanlıkta ilk günah olarak kabul edilen yasak ağaçtan yemeden önce ağacın meyvelerinin 'görülmüş' olmasına ilişkin kabul bulunmaktadır. Nitekim, Şeytan ilk insanları kandırırken yasak ağacın meyvesinden yediklerinde 'gözlerinin açılacağını' ve 'iyiyle kötüyü bilerek Tanrı gibi olacaklarını' söylemiştir. Kutsal Kitap'ın Yaratılış kitabında bu sözle beraber meyvenin kadına 'çekici' görüldüğünü ifade etmektedir (2014, v. 3:6). Dolayısıyla ilk kadın daha meyveyi yemeden önce meyvenin imajına bakarak günaha dahil olmuş sayılabilmektedir. Çünkü henüz meyveyi yememiş olsa da meyvenin görsel çekiciliğinin oluşması eylemi başlatarak iyi ile kötünün ne olduğuna kendisinin karar vereceği sonucu ortaya çıkartmıştır. Diğer bir deyişle, ağacın güzel ve meyvesinin çekici olduğunun fark edilmesi, yani görme eylemi olmadan ilk günahın gerçekleşmesi mümkün olmamıştır. Biernoff (2002) tarafından 'bakışın



*düşüşü* (fall of vision) olarak adlandırılan bu durum (s. 42) sonraki süreçte *Gerçek Mevcudiyet* yaklaşımıyla birleşerek *ocular komünyonun* temelini oluşturmuştur. Buradan hareketle *ocular komünyonun* teolojik formülü Biernoff tarafından şu şekilde verilmektedir; “İlk günah yasak meyvenin tadına bakmadan önce görsel bir ihlale başladıysa, kurtuluş da benzer şekilde bir bakışla başlayabilirdi” (s. 141). Böylesi bir teolojik-tarihsel bağlamda, Ortaçağ boyunca imanlılar tam rahip ekmek ve şarabı havaya kaldırıp kutsayarak Hz. İsa’nın gerçek etine ve kanına dönüştürdüğü sırada izliyor, ardından kitleler halinde bu mucizeyi yeniden görmek için başka kiliselere akın ediyordu. Hz. İsa’nın bedenini ve kanını almaya cesaret edemeyen ve almasına izin verilmeyenler için bu anı ‘görmek’ başlı başına komünyonu doğrudan katılmak kadar faydalı kabul edilmeye başlanmıştı. Bu uygulama Katolik Kilisesi tarafından dışlanmamış, hatta Komünyon kutsamasının gerçekleştiği kısımlar yükseltilecek daha fazla insanın görmesi sağlanmıştır. Böylece kutsallık ile bakış arasında ortaya çıkan ilişki, kutsanmanın göz üzerinden de gerçekleşmesine dair bir ritüeli ortaya çıkarmaktadır. Ancak burada bahsedilen bakış, bakan kişi ile bakılan nesnenin aynı uzamı paylaşması ve bakılan nesnenin kutsanmasının aynı uzam aracılığıyla gerçekleşmesi sonucunu ortaya çıkarmaktadır. Dijitalleşme ile ortaya çıkan ‘orada bulunmaya gerek olmadan görebilme’ yetisi, kutsamayla ilişkilendirilen bakıştan farklı bir anlam taşımaktadır. Nitekim Efkariya sakramentinde rahibin kutsamasıyla birlikte gerçek anlamda Hz. İsa’nın bedeni ve kanına dönüşen ekmek ve şarabı görmek ile bu olayı dijitalleşme aracılığıyla görmek arasında fenomenolojik bir fark bulunmaktadır. Gerçek uzamda kutsanan ekmek ve şarap, ekmek ve şarap fenomenini doğrudan karşılayan ve bunun sonucunda inanişaya uygun olarak gerçekten ete ve kana bürünen bir nesne olarak var olmaktadır. Ancak dijital ortam aracılığıyla kutsamaya dahil olanların gördüğü şey yalnızca ekmek ve şarap fenomenlerinin görüngüleri olmaktadır. Dolayısıyla her ne kadar tarihsel süreçte bakış kutsamaya eşit bir konuma yerleşmiş olsa da dijitalleşmiş bakış fenomenlerinin görülmesinden öteye geçememektedir.

**Görsel 6.** Ekmek Şarap Ayini, Ignatius Maha Edavaka (2023, 4:09:56)

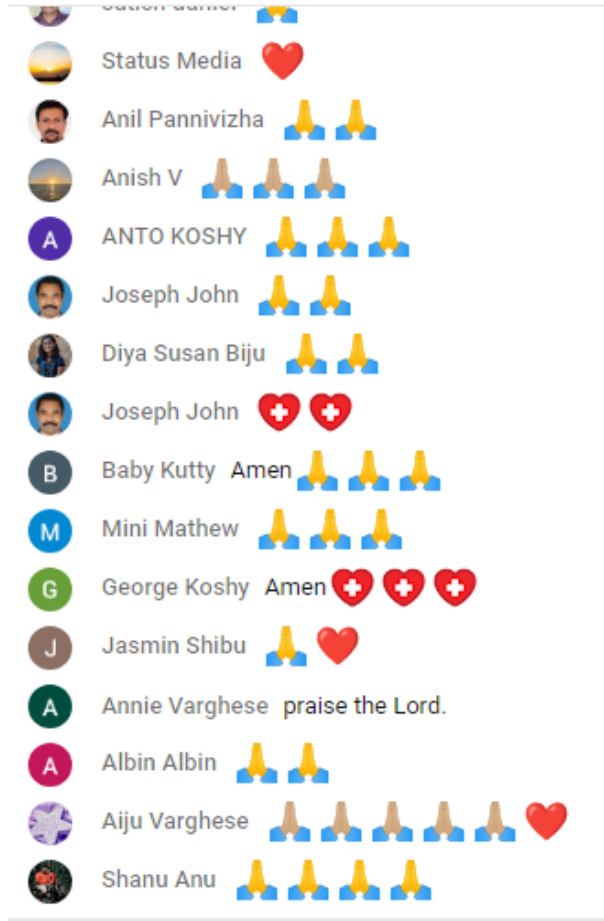


Görsel 7’de Ignatius Maha Edavaka (2023) isimli videodan ekmek şarap sakramentine dair görsel yer almaktadır. Burada rahip tarafından kutsanan ekmek ve şarap sıraya geçen imanlılara verilmektedir. Kiliseye fiziksel olarak katılanların kutsamaya ortak olmalarının yanı sıra canlı yayın üzerinden katılanların da bu anı paylaşmaları ve yorum yapmaları binlerce yıllık kilise tarihi açısından ritüeli farklı bir boyuta taşımakla birlikte kutsallığın dijitalleşmesi fenomenolojik olarak mümkün olamayacağından ortaya bazı ironik durumlar çıkmaktadır. Görsel 8’de ayine canlı yayın üzerinden katılanların yorumları yer almaktadır.



**Görsel 7.** Ekmek Şarap Ayinine Canlı Yayın Aracılığıyla Katılanların Mesajlarından Kesit İçeren Görsel, Ignatius Maha Edavaka (2023)

Popüler sohbet mesajlarının tekrarı ▾



Görsel 7’de yer alan ekmek ve şarap ayini ile aynı anda canlı yayın üzerinden katılanların yaptıkları yorumlar Görsel 8’de gösterilmektedir. Görselden de anlaşılacağı üzere katılanlar kutsal ile olan ilişkilerini imojiler aracılığıyla ifade etmektedir. Bazı katılımcıların ise kutsama ve dualara “Amin” yazdığı görülmektedir. Böylece Ortaçağda kutsamaya tanık olmak için bir kiliseden diğerine geçen inanlardan kutsamaya imoji ile karşılık veren inanlara doğru bir dönüşüm yaşandığı anlaşılmaktadır.

Benzer bir dönüşüm örneklemdaki Ayak Yıkama Servisi videosunda görülmektedir. Ayak yıkama ritüeli veya ayak yıkama töreni Hristiyanlıktaki en köklü dinsel uygulamalardan biri olarak kabul edilmektedir. Kutsal Kitap’ta yalnızca Yuhanna İncil’inde geçen bu uygulama Hz. İsa’nın son akşam yemeğinde havarilerin ayaklarını yıkayıp onlardan da birbirlerinin ayaklarını yıkamalarını istemeleriyle başlamıştır (2014, v. 13:5). Bu uygulama erken dönemden itibaren kilisede uygulanmış, özellikle Kutsal Perşembe törenlerinin önemli bir parçası haline gelmiştir. Günümüzde halen Katolik Kilisesi’nin yanı sıra Ortodoks Kilisesi ve Doğu Kiliseleri ile özellikle Anglikan, Metodist, Baptist ve Presbiteryen görüşteki Protestan kiliselerde bir ibadet olarak icra edilmektedir. Hristiyanlar bilginler tarafından bu tören insanların birbirine hizmet etmesi ve alçak gönüllülüğün bir görünümü olarak kabul edilmiştir. Nitekim İncil’de yer alan 1. Timoteos (2014, v. 5:9-10) mektubunda Pavlus’un dul kadınlarla ilgili verdiği hükümden ilk toplulukta imanlıların ayaklarının birbiri tarafından yıkandığı anlaşılmaktadır. Fakat kilise tarihinde bu uygulama ile ilgili birçok teolojik tartışma da

gerçekleşmiştir. Ayak Yıkama Ritüeli Hz. İsa tarafından bizzat mevcut anda ilgili mekânda bulunan öğrencilerine uygulanmış ve birbirlerine de benzer uygulamayı yapmaları emredilmiştir. Bob Breneman (2009) tarafından ifade edildiği üzere ayak yıkama ritüeli kişinin diğerleriyle tümüyle bedensel bir temas kurduğu bir uygulama olduğundan “duygusal ve kişiseldir”; “Ayak yıkama ritüelinin derin fiziksel doğası, onu diğer kutsal uygulamaların çoğundan ayırır” (s. 26). Ayak yıkama ritüelinin dijitalleşmesi konusunda ortaya çıkabilecek bir itiraz tam da bu fiziksel doğa ile ilgili olacaktır. Nitekim ayak yıkama töreni tanrı ile kullarının ilişkide buldukları bir sakrament değil, kulların karşılıklı fiziksel ilişkide buldukları bir ibadettir. Bu bağlamda ayak yıkama töreninin esas anlamı ancak bir kölenin yapabileceği bu eylemi gönüllü olarak kardeşlik bağıyla bağlı olduğu başka bir imanlıya gerçekleştirmenin sağlayacağı alçakgönüllülüğü deneyimlemek olduğundan mekân faktörü doğrudan belirleyicidir.

**Görsel 8.** Ayak Yıkama Ritüeli, Ayak Yıkama Servisi (2023, 2:28:38)



Görsel 9’da rahip tarafından gerçekleştirilen ayak yıkama töreninden bir kesit yer almaktadır. Videoda görüldüğü üzere Hristiyan inancına göre alçakgönüllülükle hizmet edebilmenin sembolü olan ayak yıkama ritüeli sessizlik ve gizlilik içinde gerçekleştirilen bir eylem olmaktan uzaklaşarak bir gösteri haline dönüşmektedir. Ayakları yıkanan ve ayakları yıkayan arasında geçen bir ritüel olması açısından deneyimsel yönü öne çıkan bu ritüelde kişiler arasındaki etkileşim göz ardı edilerek seyirlik bir metaya dönüşmekte ve ayak yıkama eylemi fordist üretim biçimini anımsatmaktadır. Ritüelin deneyimsel boyutuna en çok atıfta bulunan eylemler arasında yer alan ayak yıkama ritüeline uzaktan bakmak –dijital ile bakmak- ise, mantıksal olarak eylemin etkinliğine dahil olma sonucunu doğurmayacaktır. Nitekim böylesi bir dinsel örneklemede alçakgönüllülük ancak fiziksel ve ruhsal olarak uzakta kalarak değil, yaklaşılarak gerçekleştirilebilecek bir eylemliliktir.

Hristiyan ayinlerinin özellikle Covid 19 süreci ile birlikte dijital üzerinden yapılması konusu Papalık Konseyi’nin de gündemine dahil olmuş ve Konsey konuyla ilgili açıklamada bulunmuştur. Günümüzde komünyonu bakmak Hz. İsa’nın varlığıyla karşılaşmak anlamında değerli bulunmakta ve tanrı ile iletişimin bir yolu olarak kabul görmektedir. Ancak Vatikan’a bağlı Sosyal İletişim İçin Papalık Konseyi (Pontifical Council for Social Communications) medyayı Tanrı’nın kurtuluşu duyurmak üzere bir hediyesi olarak görmekle birlikte “Teknoloji yeni ancak fikir eski” sözüyle özetlediği bir yaklaşım geliştirmektedir. Papalık Konseyi, “Sanal gerçeklik, Efkariya’da Mesih’in Gerçek Mevcudiyetinin, diğer sakramentlerin sakramental gerçekliğinin ve etten kemikten bir insan topluluğunda paylaşılan ibadetin yerini tutamaz. İnternette kutsal ayin yoktur” şeklinde bir açıklama yapmıştır (*The church and internet*, 2002). Bu bağlamda, kilise sanal ortamlarda dini faaliyet yürütülmesini değerli bulmakla birlikte eylemin dinsel statüye kavuşması için fiziksel varlığın mekân içerisinde etkileşime girmesini şart görmektedir. Nitekim tüm dinsel uygulamalar bedende bulunan

insanlar için fiziksel varlığın kullanımıyla gerçekleşen uygulamalardır. Dolayısıyla kutsallık, beden ve kurtarıcı arasındaki ilişkinin dijitalleşme ile birlikte aynı aurayı devam ettirmesinin mümkün olmaması Papalık Konseyi kararı ile de desteklenmektedir.

### Sonuç

Belirli durumlarda belirli bir zaman ve uzam içerisinde gerçekleştirilmesi gereken belirli davranışların sistematik bir biçimde kültüre içkin hale gelişi olan ritüel, meşruiyetini yüzlerce yıllık bir tekrarlanma pratiğine borçludur. Ancak dijitalleşme ile birlikte, yeni bir uzamın bir araya gelme biçimlerini dönüştürmesi ile birlikte bir toplumun yüzlerce yıl içerisinde kadimleştirdiği ritüellerin temel niteliklerinin değiştiği, dolayısıyla oradalığın fenomenolojik deneyimselliği olan anın biricikliğinin yitirilmesine yol açtığı anlaşılmaktadır. Dijitalleşmenin zaman ve uzam kırıcı avantajlı nitelikleri, yüzyıllardır tam da zaman ve uzam içerisinde anlam üretmek üzere biçimlenmiş olan ritüeller açısından deneyimsel büyü-bozucu dinamikler haline gelmektedir. Yeniden-üretim ile birlikte artık yapıtın aslı için akla gelmeyecek konuların mümkün olduğu, izleyicinin yapıta değil, yapıtın izleyiciye doğru gittiğini ifade etmek mümkündür. Dolayısıyla ele aldığımız canlı yayınlanan cenaze, evlilik ve ibadet törenlerinde de benzer bir durum görülmektedir.

Ritüelin dijitalleşmesi ile birlikte cenaze, evlilik ve ibadet ritüelleri bir dijital içerik haline getirilerek Benjamin'in (2007) ifade ettiği gibi "aslı için düşünülemez konulara" (s. 54) girmekte; başka bir şehirdeki evlere, başka bir saat dilimindeki ekranlara ulaşmaktadır. Böylece insanlar ritüele değil, ritüel insanlara doğru gitmektedir. Örneğin bir imge haline getirilen cenaze, kültüre yerleşik saygı unsurlarından uzaklaşarak tüketilmekte, diğer bir deyişle, aurasını yitirmektedir. Cenaze törenin ayrıntıları biricikliğini yitirerek sonsuz kez izlenebilen, gerektiğinde geriye sarılabilen basit bir videoya dönüşmekte ve anlamını kaybetmektedir. Böylece, ritüel dijitalleşerek niteliksel olarak da dönüşmektedir. Nesnenin kopyalar halinde çoğaltılması ile "Yeniden-üretim yoluyla en yakın görünümü içerisinde el altında bulundurma gereksinimi günden güne artmaktadır" (s. 57) cümlesinde Benjamin'in 'el altında bulundurma' ifadesi, tam olarak ritüelin anın biricikliğinden koparılarak, her daim izlenebilir bir metaya dönüşmesi ile örtüşmektedir. Bir kişinin mezara defnedilmesi anı, kayıt altına alınarak tekrar tekrar izlenebilen ve her daim el altında bulunabilen bir gösteriye dönüşmektedir. Böylece, YouTube üzerinden canlı olarak yayınlanan cenaze töreninin sürekli el altında tutulmaya mahkûm edildiği ve unutulmaması nedeniyle hatırlanması imkânsız bir imge haline getirildiği anlaşılmaktadır. Aslında varlığının anlamını defin töreninin biricikliğine borçlu olan cenaze ritüeli, dijitalleşme ile birlikte potansiyel açıdan sonsuz kez tekrarlanabilen bir gösteriye dönüşerek meta haline gelmektedir. Bu açıdan ritüelin kültüre içkin aurası, dijitalleşmenin soğuk sayısallığında yitilmektedir. Böylece dijital uzamın avantajlarından faydalanmak istenirken, ritüele konu olan olgu kültürel niteliklerini kaybederek kendine yabancılaşmaktadır.

Dijitalleşmenin etkileşimcilik, anındalık, uzam aşkınlık ve zaman aşkınlık gibi nitelikleri dijital uzamı özellikle kriz dönemlerinde oldukça avantajlı kılmaktadır. Küreselleşmenin bir getirisi olarak kısa sürede pandemiye dönüşen koronavirüs salgını ile birlikte dijitalleşme, gündelik hayatta birtakım dönüşümlerin başlangıcı olmuştur. Dijital uzamın yüz yüze gelmeden etkileşimi mümkün kılması, bulaşıcı hastalığın yayılma tehlikesi olmadan gündelik iletişimin sürdürülebilmesini sağladığından, dijitalleşme pandemi ile küresel çapta önem kazanmıştır. Ancak yalnızca bireysel iletişimin değil, kültürel olguların da dijital uzama taşınmasıyla birlikte öngörülmesi mümkün olmayan kültürel anlam erozyonları ortaya çıkmaya başlamıştır. Böylece ne kültürün biricik auraya sahip bir olgusu olabilen ne de tümüyle kurgusal bir gösteri ürünü halinde ortaya çıkabilen ölüm, içinden türediği anlamsal ağdan kopmakta ve kavramsal olarak kültür ile kurgu arasında melezleşmektedir.

Evlilik ritüelleri için de benzer bir durum söz konusu olmakla birlikte, evlilik töreninin ontolojik yapısı gereği gösteriye daha uygun olması ritüelin dijitalleşmesi konusunda cenaze törenleri ile aynı etkiyi taşımamaktadır. Kutlama temelinde gerçekleşen ve iki insanın hayatlarının birlikte devam edeceğinin toplumsal oluruna dair bir töreni ifade eden evlilik ritüelleri, doğası gereği seyirlik bir metadır. Çünkü davetlilerin tamamı gelin ve damadı ‘seyretmek’ üzerine ritüele dahil olmaktadır. Dijitalleşme ile birlikte seyir durumu hem gerçek uzamda hem de dijital uzamda gerçekleşebilmektedir. Ancak burada ortaya çıkan başka bir sorun canlı yayının ‘anımsalılık’ özelliğinin evlilik ritüelleri için geçersiz olmasıdır. Ritüelin gerçekleştiği anda olan gelin ve damat ile dijitalden katılan konuklar arasında zamansal bir yarıklık bulunmaktadır. Bu açıdan dijital törene katılım ile gerçek andaki tören arasındaki zaman sürekli ötelenmekte ve dijitalden törene katılanların tebrikleri gelecek zamanın tebrikleri olarak ortaya çıkmaktadır. Bu açıdan katılıma dayalı ritüellerden biri olarak evlilik törenlerinin dijitalleşmesi aura yitiminin yanı sıra zamansal bir sorunu da beraberinde getirmektedir.

Dini törenlerin ve ibadetlerin ritüelleşmesi konusunda da binlerce yıllık kadim törenlerin niteliksel bozulmaya uğraması söz konusudur. Nitekim Vatikan’a bağlı Sosyal İletişim İçin Papalık Konseyi tarafından da dijital törenlerin gerçeği ile aynı etkiye sahip olamayacağına dair açıklama yapmıştır. Bedensel bulunuşa bağlı ve doğrudan beden üzerinden dolayımlanan yaratıcı ile kurulan iletişim, dijital bir uzama aktarıldığında ontolojik bir sorunu da beraberinde getirmektedir. Tanrı ile kurulan ilişkinin de dijitalleşmesi gibi ütopyik bir sonuca doğru dönülen bu durum dinsel deneyimin farklı bir boyuta taşınması anlamına gelmektedir. Benzer şekilde Jay’e (2012) göre, dinsel deneyim yalnızca beş duyuya dayanan bir kategori olmanın ötesinde irade, inanç ya da dini huşu gibi iç yetilerin de önemli olduğu bir deneyimdir (s. 111). Dolayısıyla bir ritüele beş duyu ile katılımı dahi mümkün kılmayan dijital uzamda yalnızca görme ve işitme duyularına hitap eden bir törende bedensel bulunuşa dayalı huşu ve oradalık niteliklerinin sağlanamaması, dinsel deneyimin günümüzde ‘dönüşüme uğramasına’ neden olmakta; gelecekte ise teknolojik gelişmelere bağlı olarak ‘dinsel deneyimin başkalaşması’ sonucunu ortaya çıkarabileceğini düşündürmektedir.

Sonuç olarak belirli bir olay karşısında verilecek tepkiler ve gerçekleştirilecek edimler bütünü olarak ritüeller binlerce yıllık bir tekrara dayanmakta ve esas olarak deneyimsel oradalık üzerine kurulmaktadır. Teknolojinin gelişmesi ile birlikte gerçeklik algılarının dönüşmesi ve dijital bir uzama bağlı fenomenolojinin ortaya çıkması ile birlikte insanlığın en kadim sayılabilecek edimleri de dijitalle uyum sağlamıştır. Bu uyum sürecinde ritüelin temelinde bulunan aura yitirmekte, ritüelistik süreç kadim edimlerin boş bir taklidi haline dönüşmektedir. Ritüel gerçek uzamda gerçek haliyle icra ediliyor olsa bile kameraların canlı yayın için ritüel anında bulunuşu dahi ritüelin aurasında eksilmeye neden olmaktadır. Ritüel içinde bulunan kişilerin canlı yayın aracılığıyla ‘öteki’ tarafından izleneceğine dair bilinçli ya da bilinçdışı farkındalığının ritüelin huşu içinde geçmesini sekteye uğratması muhtemeldir.

### Kaynakça

- Anand & Teny || wedding live || 26.09.2022 || Zoom digital cinemas. (2023, Eylül 12). YouTube. <https://www.YouTube.com/watch?v=9F5QH8UH7Dw>
- Aniyamma thampikutty [Video]. (2023, Eylül 12). YouTube. <https://www.YouTube.com/watch?v=B5IRgp7wb8Y>
- Arslan, C. (2018). Dijital yeniden üretim çağında sanat eseri: “Aura” kavramının dijital sanat bağlamında yeniden değerlendirilmesi. *Art-Sanat Dergisi*, 9, Article 9.
- Ayak yıkama servisi: St. Ignatius Ortodoks Maha Cemaati, Kaipattur. (2023, Eylül 12). YouTube. <https://www.YouTube.com/watch?v=Nbww7aQdjll>



- Baavan. T. Koshy (51) | mannîl kaippattoor | funeral service | 22.02.2022 | Zoom studio | 9447000889 [Video]. (2023, Eylül 12). YouTube. <https://www.YouTube.com/watch?v=nmj-aNH2HZQ>
- Benjamin, W. (2007). *Pasajlar* (A. Cemal, Çev.). Yapı Kredi Yayınları.
- Benjamin, W. (2012). *Fotoğrafın kısa tarihi* (O. Akınhay, Çev.). Agora Kitaplığı.
- Berger, P. L., & Luckmann, T. (2018). *Gerçekliğin sosyal inşası* (V. S. Öğütte, Çev.). Atif Yayınları.
- Biernoff, S. (2002). *Orta Çağ'da görme ve bedenle ilişki*. Palgrave Macmillan.
- Brenneman, B. (2009). Embodied forgiveness: Yoder and the (body) politics of footwashing. *The Mennonite Quarterly Review*, 83.
- Campbell, R., Martin, C. R., & Fabos, B. (2014). *Media & culture: Mass communication in a digital age*. Bedford/St. Martin's.
- Carey, J. W. (2009). *Communication as culture: Essays on media and society*. Routledge.
- Cohen, A. P. (2001). *Symbolic construction of community*. Routledge.
- Collins, R. (2005). *Interaction ritual chains*. Princeton University Press.
- Couldry, N. (2005). *Media rituals: A critical approach*. Routledge.
- Debord, G. (1996). *Gösteri toplumu* (A. Ekmekçi & O. Taşkent, Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- Deenamma skariah (78) funeral service | 10.08.2021 | Zoom cinimas [Video]. (2023, Eylül 12). YouTube. [https://www.YouTube.com/watch?v=6Sql\\_ehEcmo](https://www.YouTube.com/watch?v=6Sql_ehEcmo)
- Demirci, K. (2013). *Eski Mezopotamya dinlerine giriş: Tanrılar, ritüel, tapınak*. Ayışığı Kitapları.
- Deuze, M. (2006). Participation, remediation, bricolage: Considering principal components of a digital culture. 22(2), 63-75. <https://doi.org/doi:10.1080/01972240600567170>
- Durkheim, E. (2005). *Dini hayatın ilkel biçimleri* (F. Aydın, Çev.). Ataç Yayınları.
- Esgin, A. (2018). Gündelik hayat sosyolojisi: Tarihsel süreç ve temel ilkeler. İçinde A. Esgin & G. Çeğin (Ed.), *Gündelik hayat sosyolojisi: Temalar, sorunsallar ve güzergâhlar* (ss. 13-34). Phoenix.
- George geevarghese (95) | funeral service | 07.12.2020 | Zoom digital cinema [Video]. (2023, Eylül 12). YouTube. [https://www.YouTube.com/watch?v=BgV-q2\\_8NgU](https://www.YouTube.com/watch?v=BgV-q2_8NgU)
- Gere, C. (2008). *Digital culture*. Reaktion Books.
- Gürdal, N. (2015). Aura'nın yitiminden sonra sanat eseri. *Yıldız Journal of Art and Design*, 2(2), Article 2.
- Hertz, R. (2004). *Death and the right hand*. Routledge.
- Işın, E. (1995). *İstanbul'da gündelik hayat*. İletişim.
- Jay, M. (2012). *Deneyim şarkıları: Evrensel bir tema üzerine modern çeşitlemeler* (B. E. Aksoy, Çev.). Metis.
- Kılıç, S. N. (2012). Toplumsal ilişkiler alanı olarak sanal alem üzerine Schutz'cu bir çözümleme. 13(4), 139-150.
- Kutsal Kitap Tevrat, Zebur, İncil. (2014). *Kitabı Mukaddes*. Şirketi – Yeni Yaşam Yayınları.
- Lefebvre, H. (2016). *Modern dünyada gündelik hayat* (I. Gürbüz, Çev.). Metis.
- Marshall, G. (1999). *Sosyoloji sözlüğü* (O. Akınhay & D. Kömürcü, Çev.). Bilim ve Sanat Yayınları.



- Martin-Fugier, A. (2007). *Burjuva özel hayatlarının ritüelleri*. İçinde P. Aries & G. Duby (Ed.), & A. Berktaç (Çev.), *Özel Hayatın Tarihi 4: Fransız Devrimi'nden Büyük Savaş'a* (ss. 205-277). Yapı Kredi Yayınları.
- Peacock, J. L. (1979). Notes on a theory of the social evolution of ritual. İçinde L. Honko (Ed.), *Science of Religion: Studies in Methodology* (ss. 390-401). Mouton Publishers.
- Rahardja, D. (2021). A review of the catholic theology on the eucharistic transubstantiation and the real presence doctrines – why they matter. *International Journal of Humanities and Social Science*, 8(4), 70-82. <https://doi.org/10.14445/23942703/IJHSS-V8I4P111>
- Salamone, F. A. (Ed.). (2004). *Encyclopedia of religious rites, rituals, and festivals*. Routledge.
- Sandywell, B. (2004). The myth of everyday life: Toward a heterology of the ordinary. *Cultural Studies*, 18(2-3), 160-180. <https://doi.org/10.1080/0950238042000201464>
- Saramma joshua [84] funeral service \ live webcast on \ 06.02.2021\ Zoom cinemas [Video]. (2023, Eylül 12). YouTube. <https://www.YouTube.com/watch?v=zNAMEEKrmC4>
- St: İgnatius Maha Edavaka Baselios Marthomma Mathews III Katolik Bava'ya hoş geldiniz. (2023, Eylül 12). YouTube. <https://www.YouTube.com/watch?v=32hRZGBtICU>
- Sucu, S. A., & Gündüz, U. (2019). Kitlelerin yeni göç mekânları olarak sosyal medya ve sanal göç ilişkisi. *Uluslararası Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 5(2), Article 2.
- Swartz, M. J., & Jordan, D. K. (1976). *Anthropology: Perspective on humanity*. John Wiley & Sons.
- The church and internet. (2002). *Pontifical council for social communications*. [https://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/pccs/documents/rc\\_pc\\_pccs\\_doc\\_20020228\\_church-internet\\_en.html](https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/pccs/documents/rc_pc_pccs_doc_20020228_church-internet_en.html)
- van Dijk, J. (2012). *The network society*. Sage.
- Wedding live Dr. Leya Sara Joji & Lino K Thomas || 22.01.2023 || Zoom digital cinemas [Video]. (2023, Eylül 12). YouTube. <https://www.YouTube.com/watch?v=YI9jnyBsTos>
- Wulf, C. (2009). *Tarihsel kültürel antropoloji* (Ö. D. Sarısoy, Çev.). Dipnot.
- Yıldırım, A., & Şimşek, H. (2008). *Sosyal bilimlerde nitel araştırma yöntemleri*. Seçkin Yayıncılık.
- Zoom cinemas [YouTube Kanalı]. (2023, Eylül 12). YouTube. [https://www.YouTube.com/channel/UCiuORq\\_VMwmW2cYbxPydRvg](https://www.YouTube.com/channel/UCiuORq_VMwmW2cYbxPydRvg)

## Gündelik Hayat ve Kültürel Aura Yitimi: Zoom Cinemas YouTube Kanalında Geçiş Ritüellerinin Dijitalleşmesi

Gizem Gülsün TÜRELİ \*

### Extended Abstract

Daily life, one of the most fundamental dynamics of culture, carries a reality that offers ready-made information on how individuals will live. Daily life, which has imposed itself with social assumptions almost from the very beginning of humanity within the classical culture, within the classical understanding of space and time, enters a rapid transformation process with new communication technologies and emerges with new dynamics in cyberspace. Everyday life is the motion of the reproduction of a stereotyped reality and the individual's wheel of making sense of life. As a constructed reality space, everyday life presents the individual with certain behaviors accepted by the society into which they were born. Ritual, positioned within the everyday, derives its power from experience. At the same time, ritual is a structure in which what is appropriate for the position is selected and normed, and what is inappropriate is excluded. Ritual is the most appropriate form of collective behavior for a particular action in accordance with the spirit of the community and the time. Therefore, ritual creates a sense of belonging and subordination by providing an integration in the social socialization process.

Walter Benjamin's "The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction" is very important as it analyzes the technical possibilities of the age in terms of the work of art and its reception. Benjamin analyzed the reception of the work of art through the concept of "aura" not only in the aforementioned article in 1936, but also in his work titled "A Short History of Photography" (2012) published in 1931. Claiming that mechanical reproduction through artworks actually causes a transformation in art itself, Benjamin states that during reproduction, the truth based on uniqueness based on time and space is destroyed both in the production of the work and during the encounter with the work. In other words, 'technique' disintegrates the relationship with the tradition from which the work derives and the ritual in which it is situated, turning the work into a rootless quasi-reality.

Within the scope of the study, 5 videos for each category were selected by random sampling method from the videos of death and marriage transition rituals and religious ceremonies and worship rituals broadcast live on the YouTube channel Zoom Cinemas. The video contents included in the sample are subjected to text analysis. Since the content to be examined within the sample is

---

\* Res. Assist. Dr., İstanbul Ticaret University, e-mail: ggtureli@ticaret.edu.tr, orcid.org/0000-0002-0105-5156, İstanbul, Türkiye.

visual, descriptive analysis method will be used as well as text analysis method. In this way, it is aimed to clarify the analysis by transforming the data in the videos into meaningful expressions.

First of all, in the videos of death rituals, practices that emphasize the cultural aura of the ceremony, such as seeing the body for the last time before burial or praying at the funeral, become dysfunctional with the digitalization of the ritual. Indeed, what makes the last sighting of the corpse before burial meaningful is that the face of the corpse will never be seen again. This ritual has developed to create a last memory in the mind before the images are recorded by technical means, thus placing the funeral in a final, unrepeatable and unique atmosphere of the deceased. However, just as the atmosphere of the work of art, which contains the distinctive qualities of the conditions of its production, is lost in the age of mechanical reproduction, the aura of ancient rituals, which is based on the impossibility of repetition, is dissipated by the side effect of digitalization that turns the phenomena it deals with into a commodity of spectacle. A phenomenon such as the last sighting of a funeral, which is unique in its own meaning pattern, is transformed into a YouTube video with music in the background through digitalization, and moved to the virtual environment with the potential to be watched infinitely. Thus, even years after the burial of the corpse, the burial ritual, which is actually culturally very private, can be watched over and over again. This is a clear example of the impact of digitalization on the reception of cultural rituals.

Although there is a similar situation for marriage rituals, the fact that the marriage ceremony is more suitable for spectacle due to its ontological structure does not have the same effect on the digitalization of the ritual as funeral ceremonies. Marriage rituals, which take place on the basis of celebration and express a ceremony of social consent that two people will continue their lives together, are inherently a spectacle commodity. Because all of the invited guests are involved in the ritual to 'watch' the bride and groom. With digitalization, the spectacle can take place both in real space and in digital space. However, another problem that arises here is that the 'immediacy' feature of live broadcasting is invalid for marriage rituals. There is a temporal rift between the bride and groom, who are in the moment when the ritual takes place, and the digital guests. In this respect, the time between the participation in the digital ceremony and the ceremony in the real moment is constantly postponed, and the congratulations of those who participate in the digital ceremony appear as congratulations of the future time. In this respect, the digitalization of marriage ceremonies as one of the rituals based on participation brings along a temporal problem as well as a loss of aura.

In terms of the ritualization of religious ceremonies and worship, there is a qualitative deterioration of thousands of years of ancient ceremonies. As a matter of fact, the Pontifical Council for Social Communication of the Vatican has stated that digital ceremonies cannot have the same effect as the real thing. The communication with the creator, which depends on bodily presence and is mediated directly through the body, brings with it an ontological problem when it is transferred to a digital space. This situation, which turns towards a utopian outcome such as the digitalization of the relationship with God, means that religious experience is carried to a different dimension. Similarly, according to Jay (2012) religious experience is not only a category based on the five senses, but also an experience in which internal faculties such as will, faith or religious awe are important (s. 111). Therefore, the inability to provide the qualities of awe and presence based on bodily presence in a ceremony that appeals only to the senses of sight and hearing in a digital space that does not even make it possible to participate in a ritual with the five senses causes the religious experience to be 'transformed' today, and suggests that it may result in the 'metamorphosis of religious experience' in the future due to technological developments.

As a result, rituals as a set of reactions and actions to be performed in the face of a certain event are based on thousands of years of repetition and are essentially based on experiential presence. With the transformation of perceptions of reality with the development of technology and the emergence of phenomenology based on a digital space, the most ancient acts of humanity

have also adapted to digitalization. In this process of adaptation, the aura underlying ritual is lost and the ritualistic process turns into an empty imitation of ancient acts. Even if the ritual is performed in real space in its real form, the presence of cameras at the moment of the ritual for live broadcasting causes a loss in the aura of the ritual. The conscious or unconscious awareness of the ritual participants that they will be watched by the 'other' through the live broadcast is likely to interrupt the awe of the ritual.

**Araştırmacıların Katkı Oranı Beyanı/ Contribution of Authors**

Araştırma tek bir yazar tarafından yürütülmüştür.

*The research was conducted by a single author.*

\*\*\*\*\*

**Çıkar Çatışması Beyanı / Conflict of Interest**

Çalışma kapsamında herhangi bir kurum veya kişi ile çıkar çatışması bulunmamaktadır.

*There is no conflict of interest with any institution or person within the scope of the study.*

\*\*\*\*\*

**İntihal Politikası Beyanı / Plagiarism Policy**

Bu makale bir benzerlik taramasından geçirilmiştir ve dergi beklentilerini karşılamaktadır.

*This article has undergone a plagiarism check and meets the expectations of the journal.*

\*\*\*\*\*

**Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı / Scientific Research and Publication Ethics Statement**

Bu çalışmada “Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi” kapsamında uyulması belirtilen kurallara uyulmuştur.

*In this study, the rules stated in the “Higher Education Institutions Scientific Research and Publication Ethics Directive” were followed.*





# MEDİAD

Medya ve Din Araştırmaları Dergisi | Journal of Media and Religion Studies

## KİTAP DEĞERLENDİRMESİ

Haziran 2024, 7(1), 155-162

Geliş: 20.03.2024 | Kabul: 22.04.2024 | Yayın: 27.06.2024

DOI: 10.47951/mediad.1455096

## Medyatikleşme ve Din: Kavram-Teori-Tartışma

Hasan SARI\*

**Kitabın Künyesi:** Haberli, M. (2023). *Medyatikleşme ve Din: Kavram-Teori-Tartışma*, İstanbul: Kitabı Yayınları, 160 sayfa.

21. yüzyılın bilim dünyasında “medya çalışmaları”, dijitalleşme ve ağ tabanlı teknolojilerin günlük hayattaki etkinliği sebebiyle toplum ve kültürle ilgilenenler için yadsınamayacak bir hâl almıştır. Bu alandaki sosyal çalışmaların ve araştırmacıların sayısı da gün geçtikçe artmaktadır. İşte tanıtımını yapacağımız Mehmet Haberli’nin *Medyatikleşme ve Din* adlı kitabı (2023) da bu kritik konuyu ele almakta, yaşanan değişimleri medyatikleşme bağlamında meta-analiz yöntemi ile açıklamaktadır. Doç. Dr. Haberli, gelişen medya kültürü konusunda sosyolojik ve iletişimsel tahayyüle sahip ve Türk akademisinde medyanın din bağlamında incelenmesine öncülük etmiş bir araştırmacıdır. Özellikle *Sanal Din* isimli kitap çalışması (2014), medyanın din sosyolojisi literatüründe yeni bir kulvar açtığı yıllarda özgün bir çalışma niteliğindedir. Yazarın ayrıca sanal cemaatler, dijital çağda dindarlığın dönüşümü ve dijital din araştırmaları konularındaki çalışmaları dikkat çekmektedir. Bu çalışmaları ile “teorik anlamda” yeni medyanın dinle ilişkisine Türkiye’de ilk değinen sosyolog olduğu söylenebilir. İnceleyeceğimiz kitabı da yazarın bugüne kadarki bilgi birikiminin bir hülasesi olarak değerlendirmek yerinde olacaktır.

Kitap çalışması, medyanın toplumsal düzeyde etkilerini anlamayı kolaylaştıracak ve yeni bir sosyolojik bakış açısı kazandıracak “medyatikleşme” kavramı üzerine temellendirilmiştir. Medyatikleşme teorisi çerçevesinde medya, din ve toplum üçgenindeki dönüşümleri incelemeyi hedefleyen söz konusu çalışma, spesifik olarak “dinin medyatikleşmesi”ni ele almaktadır (s. 7). Dijital çağ olarak adlandırabileceğimiz dönemde medyanın artan önemi çalışmanın da önemini ortaya koymaktadır. Kitap; giriş, sonuç ve kaynakça da dahil olmak üzere iki bölüm, 160 sayfeden müteşekkildir. İlk bölümde medyatikleşme teorisinin genel anlamda çerçevesi çizilmiş, ikinci bölüm ise dinin medyatikleşmesine hasredilmiştir. Ayrıca kitabın sonunda teoriye yönelik eleştiriler de dikkate alınarak birtakım değerlendirmeler yapılmıştır.

Yazar, çerçevesini çizdiği alanın “iletişim, medya, dijital medya, medya mantığı, dolayım, medyatikleşme, din” olarak sıralanabilecek temel kavramlarını yetkin isimler üzerinden tanımlayarak kitabın teori kısmına girmeden okuyucunun zihnini hazır hale getirmiştir. Günlük dilde popülerleşmeye yakın manada kullanılan “medyatikleşme”ye genişçe yer ayrılmış, kafa karışıklığı giderilmek istenmiştir. Buna göre kavram, “medyanın toplum, kültür ve toplumsal yapıları nasıl etkilediği ile ve bunların medya mantığına bağımlı hale geldiği dönüşümsel süreç” şeklinde tarif edilmektedir (ss. 27-27). Kitabın ilk bölümünde, İngilizce orijinalindeki fonetik benzerlik de dikkat çeken, dolayım-medyatikleşme (mediation-mediatization) üzerinde özellikle durularak aralarındaki farklar maddeler halinde belirtilmiştir. Altheide ve Snow’un “medya mantığı” şeklinde kavramlaştırdığı zihinsel durum teorisinin önemli sac ayaklarından ve kitle iletişim araçlarının kendilerine has bir mantıkla işlediği ileri sürülmüştür (s. 53). Bütüncül bir yaklaşımla düşünülecek

\* Dr. Öğr. Üyesi, Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi, e-mail: hasan.sari@mku.edu.tr, orcid.org/0000-0002-6355-4516, Hatay, Türkiye

olunursa medyatikleşmenin iletişimi aştığı, iletişimi genişlettiği söylenebilir. Ayrıca kurumlar yeniden yapılanmakta, bazı medya dışı faaliyetler medya ile birleşmekte, kullanıcılar ise git gide medya mantığına maruz kalmaktadır. Bu toplum sathında kognitif bir değişim meydana getirir. Gutenberg'den itibaren Thompson'ın tabiri ile bir "medya kültürü" oluşmaktadır (s. 44). Üstelik günümüzde küresel kapitalizmin etkisiyle baskın kültür haline geldiği de söylenebilir. Van Dijk de "ağ ekosistemleri"ne dikkat çekmiş, iletişim ağlarının gelişmesiyle dünyanın çevrim içi olunabilen herhangi bir yerinden sosyal ortama bağlanabilmenin mümkün olduğunu ifade etmiştir (s. 61). Bu erişim kolaylığı medyatikleşmenin de hızını ve etkisini artırmaktadır.

Gelişen teknolojinin son halkası "sosyal medya"ya çalışmada genişçe değinilmiştir. Onun bazı özellikleri, sosyal kurumlar karşısında medyanın baskın figür hale gelmesini anlaşılabilir kılar. Buna göre sosyal medya programlanabilirlik, popülerite, bağlanabilirlik ve verileştirme imkanlarına sahiptir ve böylelikle kendine has mantığını genişletebilmektedir (ss. 56-64). Sosyal medyanın sadece teknolojiye ilişkin programlanabilirlik özelliği üzerinde durulacak olsa dahi ne denli bir dönüşümle karşı karşıya olduğumuz anlaşılabilir. Ara yüzler, algoritmalar, içerik akışında belirli öğelerin seçimi, bazı öğelerin yan yana yerleştirilmesi, bazılarının öne çıkarılması, verinin kolayca depolanması ve ona hızla ulaşılması gibi programlama işlemlerinin insanların düşünme biçimine derin etkisi olmuştur. Dijital alanda gerçekleşen bu editoryal işlemler; günümüzde bina, bahçe, şehir estetiği gibi fiziki mekanların tasarımını dahi etkilemeye başlamıştır.

Kitapta medyatikleşme teorisinin toplumda meydana gelen mikro, mezo ve makro değişim dalgalarını medya bağlamında kavradığı belirtilmiştir. Medya teorileri ile sosyal teorilerin bir sentezini oluşturduğundan Haberli, onu hibrit teori olarak adlandırmıştır (s. 16). Buna göre medyatikleşme, şemsiye bir kavram olarak dikkate alınmalı ve kullanılmalıdır. Doğrudan iletişim süreçlerine gönderme yapmayıp toplumsal iletişim sonunda ulaşılan çıktılara yönelik eğilim gösterdiğinden teorisinin bütüncüllük arz ettiği de iddia edilmiştir (s. 46). Sosyal bilimciler medyatikleşmeyi -kullanılan medya tekniklerinden anlaşılabilirliği üzere- uzun soluklu, ardışık ve kümülatif bir "meta süreç" olarak görme eğilimindedir. Medyatikleşme her ne kadar dijital teknolojilerle ivme kazanmış olsa da "homo sapiens" in ilk semiosis (sembollerden anlam üretme) davranışlarına kadar geriye götürülebilir. Bu yönüyle birikimli bir devrim yaşandığı görülür. Öyle ki sürecin tipografik, basılı, görsel-işitsel ve dijital medyatikleşme şeklinde birtakım aşamalardan geçtiği ifade edilmiştir (ss. 71-73). Kavram modernite ile bağdaştırıldıktan sonra denilebilir ki küreselleşme, bireyselleşme ve ticarileşme süreçlerinin ardından gelen dördüncü meta-süreç medyatikleşmedir. Haberli de medyatikleşmeyi bu süreçlerle aynı seviyede kademeli bir dönüşüm süreci olarak nitelemektedir (ss. 75-77).

Medyatikleşme teorisinde iki türlü yaklaşım bulunmaktadır. Hjarvard'ın temsil ettiği "kurumsal yaklaşım" da medya dinamiklerinin sosyal kurumları kendi mantığına uymaya zorladığı ileri sürülmüştür. Coluldry ve Hepp'in geliştiricisi oldukları "sosyal inşacı yaklaşım" da ise medyanın merkez yer edindiği toplumlarda sosyal gerçekliğin dolayimli inşasının yaşandığı söylenmektedir (ss. 65-69). Medyatikleşme tarih boyu Meyrowitz'in kavramı ile bir "medya matris" i üretmiştir. Kitapta bu matris "mekanizasyon, elektrifikasyon, dijitalleşme ve derin medyatikleşme" olarak tasvir ve tasnif edilmiştir (ss. 78-86).

Değişen dünya düzleminde dinin yapılanmasını da anlaşılır kılacak "dinin medyatikleşmesi" kitapta özel olarak yer almıştır. Kutsalın tecrübesinin aktarımı sadece dolayım ile mümkün olduğundan din ile medya ilişkisinin geçmişini oldukça geriye götürmek mümkün görünmektedir. Bu sebeple medyatikleşme teorisi "iletişim biçimi olarak din" fikri üzerine odaklanır (s. 89). Günümüzde hayatta kalmak isteyen dinî düşünce, kurum veya geleneğin medyayla uyum geliştirmek mecburiyetinde kaldığı belirtilmiştir. Bu da bir nevi teorisinin gerekçesini oluşturur. Aile, okul, kilise ve benzerleri dinî düşüncenin taşıyıcısı durumunda iken bugün medyatikleşme ile bu kurumlar işlevlerini devretmek kertesine gelmişlerdir (s. 96).

Hepp, Martino ve Hjarvard teoride alt yapıyı kuran sosyal bilimcilerdir (s. 92). Özellikle Hjarvard'ın "Dinin Medyatikleşmesi" adlı eseri (2008) ve ardılları, medya ve din araştırmalarında temel referans alınmaktadır. Bu çalışmada da Hjarvard'ın ağırlığı hissedilmekte, onun çok sayıda kavram ve görüşünün irdelendiği göze çarpmaktadır. Ona göre dinin medyatikleşmesi toplumsal hayatta üç şekilde tezahür etmektedir. Medya kuruluşlarına ve uygulamalarına sahip olan dinî çevrelerce kullanılan "dinî medya" bunlardan biridir. Televangelizm ise bunun en tipik örneğidir. İkinci tezahür biçimi "dinî konular üzerine yapılan gazetecilik"tir. Din, her daim dikkat çeken bir fenomen olduğundan gazetecilikte de sıklıkla kullanılmak istenen bir enstrümandır. Dinin medyatikleşmesi son olarak seçicilikten, orijinallikten ve otantiklikten uzak, popüler bir durum arz edecek olmasıyla tasvir edilir. Hjarvard, bu durum için "banal din" tabirini kullanmaktadır. Arslan'ın çalışmalarında yer alan (2008, s. 12), halk dini ile ilişkilendirilmiş "popüler din" de aynı tezahür biçimini imlemektedir. Postmodern dönemde etkisi gittikçe artan dinin kurumsal kimliğinin kaybolarak özelleşmesi de aynı olgu ile alakalıdır ve dini bir nevi görünmez kılabilmiştir (ss. 97-110).

Teorinin sekülerleşme teorisi ile bağlantısına özel bir başlık açan Haberli, dinî otoritede yaşanan irtifa kaybına değindikten sonra medyanın diğer kurumlardan farklılaşp dinin bazı işlevlerini kontrolü altına alması ile bu durumun açıklanabilir olduğunu belirtmiştir. Klasik sekülerleşme tezinde iddia edilen "kaybolma" yerine dinin fonksiyonlarında dönüşüm yaşanmasının medyatikleşme teorisine alan açtığını da vurgulamıştır. Nitekim günümüzde dinin kamusal temsilleri medya aracılığı ile kolaylıkla üretilip dolaşıma sokulabilmektedir. Bu durum dinin toplumsal varlığının bir anlamda artacağı anlamına da gelebilecektir. Haberli, bu iki teorinin doğrusal olmayan bir düzlemde (helezonik) gerçekleşen uzun süreçli akışlar olduğundan, yer ve zaman itibarıyla aynı şekil ve düzeyde gerçekleşmediğinin altını çizerek (2023, s. 119). Burada yazarın üzerinde durduğu diğer bir husus, dinin medyada görünürlüğü üzerinedir. Görünürlüğün artmasının kamusal alanda olumlu tasvir ve/veya dinî otoritenin artması anlamına gelmeyeceği özellikle vurgulanmıştır.

Kitabın tartışma bölümünde yeni sayılabilecek bir teori olarak dinin medyatikleşmesine gelen birtakım eleştiriler yer almıştır. Öncelikle dinle ilişkili diğer birçok sosyal teoride de rastlanan bir tartışma durumu söz konusudur. Bu, din tanımının çeşitliliğinden ve kesin olmayışından kaynaklanan bir problematiktir. Lövheim'in iddiasına göre medyatikleşme, dini büyük ölçüde zihinsel bir fenomene indirgeyerek dar bir çerçeveye sokmuştur (s. 121). Kitap yazarının bu konudaki yorumu ise Berger'e atıfla "tanımın doğru ya da yanlışlığından ziyade yararlılığı üzerinde durmak gerektiği" şeklindedir. İkinci eleştiri dijitalliğe ilişkindir. Bir tezahür biçimi olarak dinî medya ile dijital medyanın aynı şey olmadığı, dijital medyanın da dinin tezahürü olarak ayrıca ele alınması gerektiği belirtilmiştir. Ciddi sayılabilecek diğer bir iddia ise teorinin ancak Batı, özellikle Kuzey-Batı Avrupa ülkelerinin sosyo-kültürel gerçekliğine uygun olabileceği, dünyanın geri kalanında geçerli olmayacağı yönündedir (ss. 122-124). Yazar tüm bu eleştiri, tartışma ve karşılaştırmaların teoriye katkı sağlayacağı iddiasındadır.

"Medyatikleşme ve Din" kitap çalışmasının teorik çerçeveye dayalı geniş bir kapsamı bulunmakta ve spesifik bir amaca yaslanmaktadır. Yazar, kitabın önsözünde belirttiği "medyatikleşme çerçevesinde medya, din, toplum üçgeninde dönüşümleri inceleme" hedefine ulaşmış görünmektedir. Bu uğurda başta İngilizce literatür olmak üzere detaylı bir tarama yapıldığı anlaşılmaktadır. Bu çalışmayla "medya ve din çalışmaları"nda edindiği rolü pekiştiren Haberli'nin alandaki bir ihtiyacı karşılayarak yeni araştırmacılara rehber niteliğinde bir eser bıraktığı söylenebilir. Diğer yandan kitabın zihni yorması muhtemel soyut kavramlara vukufiyet için entelektüel manada bir hazır bulunuşluluk gerektirdiği de belirtilmelidir.

Yazar akademik üslubu koruma konusunda oldukça titiz davranmış; yoğun ve özlü bir anlatımı benimsemiştir. Okuyucunun muhayyilesine hitap edecek örnekler de sıralanmıştır. Kullanılan belli başlı terimleri tanımlamaya da hatırı sayılır bir yer ayırmıştır. Dikkat çeken diğer bir husus öznel değerlendirmelerin az sayıda oluşudur. Adeta yazar metnin birçok yerinde teorik açıklamaların

ardına gizlenmiş gibidir. Konunun belli başlı unsurlarının medya alanında tanınmış isimlere referansla anlatılması tercih edilmiştir. Diğer yandan kanaatimizce eserde dijital teknolojilerin din üzerindeki etkisine daha fazla yer ayrılabilirdi. Medyatikleşmenin bir alt unsuru sayılabilecek “dijital din” bahsinin ise kısa tutulduğu görülmektedir. Ayrıca ülkemizde yeni filizlenmiş medya ve din çalışmalarına yazar isimleriyle değinilse de bu çalışmaların içeriklerine daha fazla yer verilebilirdi. Ancak bu husus, konuyu medyatikleşme bağlamından uzaklaştırma riski barındırdığından bu tutumu bilinçli bir tercih saymak da mümkündür. Yine de kitap içeriğinin sosyal bilimlerin fayda prensibine dayalı “aydınlatma” işlevini yerine getirdiğine kaniyiz.

Dinin medyatikleşmesi, maneviyat ve eğlencenin sınırlarının bulanıklaşması anlamına da gelebileceğinden teorinin hep sorgulanan bir durum arz edeceği de öngörülmelidir. Teorinin geleceği hususunda yazar, kitabın sonunda dikkat çekici bir değerlendirmede bulunur. Ona göre “yapay zekâ, metaverse, transhuman” benzeri teknolojik gelişmelerin teori üzerinde belirleyiciliği bulunmaktadır. Diğer bir deyişle medyatikleşme bahsinin yakın gelecekte yeni gelişmelere ve tartışmalara sahne olacağı kuvvetle muhtemeldir.

### Kaynakça

- Arslan, M. (2008). Popüler dini yönelimlerin incelenmesinde karşılaşılan güçlükler ve çözüm önerileri. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 6(15), 9-34.
- Haberli, M. (2014). *Sanal din: Tarihsel, kuramsal ve pratik boyutlarıyla internet ve din*. Açılım Kitap.
- Haberli, M. (2023). *Medyatikleşme ve din, kavram-teori-tartışma*. Kitabı Yayınları.
- Hjarvard, S. (2008). The mediatization of religion: A theory of the media as agents of religious change. *Northern Lights: Film and Media Studies Yearbook*, 6, 9-26.

## Mediatization and Religion: Concept-Theory-Discussion

Hasan SARI\*

**Book Details:** Haberli, M. (2023). *Medyatikleşme ve Din: Kavram-Teori-Tartışma*, İstanbul: Kitabı Yayınları, 160 pages.

In the academic world of the 21st century, the impact of digitisation and networked technologies on everyday life has made ‘media studies’ an indispensable part of the social and cultural landscape. The number of social studies and researchers in this field is growing by the day. Mehmet Haberli’s book *Mediatization and Religion* (2023), which we will present, deals with this critical issue and explains the changes that have taken place in the context of mediatization using the method of meta-analysis. Dr. Haberli is a researcher who has a sociological and communicative imagination about the developing media culture and has pioneered the study of media in the context of religion in Turkish academy. In particular, his book *Cyber-Religion* (2014) is a original work in the years when the media opened a new track in the sociology of religion literature. The author’s studies on virtual communities, the transformation of religiosity in the digital age and digital religion research are also noteworthy. With these studies, it can be said that he is the first sociologist in Turkey to address the relationship between new media and religion in a “theoretical sense”. It would be appropriate to consider the book under review as a summary of the author’s knowledge to date.

The book study is based on the concept of “mediatization”, which facilitates the understanding of the effects of the media at the social level and offers a new sociological perspective. This study, which aims to examine the transformations in the triangle of media, religion and society within the framework of mediatization theory, deals specifically with the “mediatization of religion” (p. 7). The increasing importance of the media in what we can call the digital age demonstrates the significance of this study. The book consists of two chapters and 160 pages, including an introduction, conclusion and bibliography. The first part outlines the theory of mediatization in general, while the second part is devoted to the mediatization of religion. In addition, at the end of the book, some evaluations are made, taking into account the criticisms of the theory.

The author has prepared the reader’s mind before entering the theoretical part of the book by defining the basic concepts of the field, which can be listed by competent names as “communication, media, digital media, media logic, mediatization, mediatization, religion”. "Mediatization", which is used in everyday life in a sense close to popularization, is given a wide space in order to eliminate confusion. Accordingly, the concept is defined as "the transformational process of how media influence society, culture and social structures and how they become dependent on media logic” (pp. 27-27. In the first part of the book, the differences between the

\* Assist. Prof. Dr., Hatay Mustafa Kemal University, e-mail: hasan.sari@mku.edu.tr, orcid.org/0000-0002-6355-4516, Hatay, Türkiye



concepts of mediation and mediatization are explained in bullet points, which also draws attention to the phonetic similarity in the English original.

The mental state conceptualised by Altheide and Snow as ‘media logic’ is an important pillar of the theory, which argues that mass media operate with a logic of their own (p. 53). In a holistic approach, it can be said that mediatization transcends and extends communication. Moreover, In addition, organisations are being restructured, some non-media activities are merging with media, and media users are increasingly exposed to media logic. This leads to a cognitive change throughout society. Since Gutenberg, a “media culture” has emerged, as Thompson calls it (p. 44). Moreover, it can be said that it has become the dominant culture today under the influence of global capitalism. Van Dijk also drew attention to “network ecosystems”, noting that with the development of communication networks, it is possible to connect to the social environment from anywhere in the world that is online (p. 61). This ease of access increases the speed and impact of mediatization.

“Social media”, the last link of the evolving technology, is discussed extensively in this study. Some of its characteristics make it understandable that the media have become the dominant figure in the face of social institutions. Accordingly, social media has the possibilities of programmability, popularity, connectivity and verification, and thus can extend its own logic (pp. 56-64). Even if we focus only on the technological programmability of social media, we can understand the extent of the transformation we are facing. Programming processes such as interfaces, algorithms, selection of certain elements in the flow of content, juxtaposition of some elements, highlighting of others, easy storage of data and quick access to it have had a profound impact on the way people think. These digital editorial processes have even begun to influence the design of physical spaces such as buildings, gardens and urban aesthetics.

The book states that mediatization theory encompasses the micro, meso and macro waves of change in society in the context of the media. Because it is a synthesis of media and social theories, Haberli calls it a hybrid theory (p. 16). Accordingly, mediatization should be seen and used as an umbrella concept. It has also been argued that the theory is holistic because it does not refer directly to communication processes, but rather focuses on the outcomes of social communication (p. 46). Social scientists tend to see mediatization as a long-term, sequential and cumulative ‘meta-process’, as evidenced by the media techniques used. Although mediatization has gained momentum with digital technologies, it can be traced back to the first semiosis (producing meaning from symbols) behaviours of “homo sapiens”. In this respect, we can see that there is a cumulative movement. Indeed, it has been noted that the process has passed through a number of stages in the form of typographic, print, audiovisual and digital mediatization (pp. 71-73). In relation to modernity, mediatization is the fourth meta-process that comes after globalisation, individualisation and commercialisation. Haberli also describes mediatization as a gradual process of transformation at the same level as these processes (pp. 75-77)

There are two approaches to the theory of mediatization. The ‘institutionalist approach’, represented by Hjarvard, argues that media dynamics force social institutions to conform to their logic. The ‘social constructionist approach’ developed by Coludry and Hepp, on the other hand, argues that the mediated construction of social reality takes place in societies in which the media play a central role (pp. 65-69). Mediatization has historically produced what Meyrowitz calls a “media matrix”. The book describes and classifies this matrix as “mechanisation, electrification, digitalisation and deep mediatization” (pp. 78-86).

A special place in the book is given to the “mediatization of religion”, which makes it possible to understand the structuring of religion in the changing world. Since the transmission of the experience of the sacred is only possible through mediation, it seems possible to trace the history of the relationship between religion and the media back quite far. For this reason, the theory of

mediatization focuses on the idea of “religion as a form of communication” (p. 89). It argues that any religious thought, institution or tradition that wants to survive today has to develop harmony with the media. This is, in a sense, the theory’s justification. While the family, school, church and the like were the carriers of religious thought, today, with mediatization, these institutions have come to the point of handing over their functions (p. 96).

Hepp, Martino and Hjarvard are the social scientists who built the infrastructure of the theory (p. 92). In particular, Hjarvard’s “The Mediatization of Religion” (2008) and its successors are taken as the main reference in media and religion studies. Hjarvard's importance is also felt in this study, and it is noticeable that many of his concepts and views are examined. According to him, the mediatization of religion manifests itself in social life in three ways. “Religious media”, used by religious circles with their own media organisations and practices, is one of them. Televangelism is the most typical example. The second manifestation is “journalism on religious issues”. Since religion is a phenomenon that always attracts attention, it is a tool that is often used in journalism. Finally, the mediatization of religion is presented as a popular phenomenon that is far from being selective, authentic and truthful. Hjarvard uses the term “banal religion” to describe this situation. The “popular religion” associated with folk religion in Arslan’s work (2008, p. 12) can also be associated with the same form of manifestation. The loss and privatisation of the institutional identity of religion, which has become increasingly influential in the postmodern period, is also related to the same phenomenon and can render religion somewhat invisible (pp. 97-110).

Opening a special chapter on the link with the secularisation theory, Haberli, after mentioning the loss of altitude of religious authority, stated that this situation can be explained by the fact that the media have differentiated themselves from other institutions and have taken over some of the functions of religion. He also emphasised that the transformation of religion’s functions, rather than its “disappearance” as claimed in the classical secularisation thesis, opens up space for the theory of mediatization. Indeed, public representations of religion can now be easily produced and disseminated through the media. This situation may also mean that the social presence of religion is, in a sense, increasing. Haberli emphasises that these two theories are long-term flows that take place on a non-linear plane (spiral), so they do not take place in the same way and at the same level in time and place (p. 119). Another issue that the author emphasises here is the visibility of religion in the media. It is emphasised that increased visibility does not necessarily mean positive portrayal and/or increased religious authority in the public sphere.

The discussion section of the book presents some criticisms of the mediatization of religion as a relatively new theory. First, there is a controversy that can be found in many other social theories of religion. This is a problem that arises from the diversity and imprecision of the definition of religion. Lövheim argues that mediatization has largely reduced religion to a mental phenomenon and placed it within a narrow framework (p. 121). The author’s comment on this is that, quoting Berger, “the usefulness of the definition should be emphasised rather than its accuracy or inaccuracy”. The second criticism relates to digitality. It is claimed that religious media as a form of manifestation is not the same as digital media, and that digital media as a manifestation of religion should be considered separately. Another serious claim is that the theory can only be appropriate to the socio-cultural reality of the West, especially North-West Europe, and not to the rest of the world (pp. 122-124). The author believes that all these criticisms, discussions and comparisons will contribute to the theory.

The book "Mediatization and Religion" has a broad scope based on the theoretical framework and relies on a specific purpose. The author seems to have achieved the goal of "examining the transformations in the triangle of media, religion and society within the framework of mediatization" stated in the preface of the book. To this end, it is understood that a detailed review has been conducted, especially in the English literature. It can be said that Haberli, who has reinforced his role in "media and religion studies" with this work, has fulfilled a need in the field and

produced a work as a guide for new researchers. On the other hand, it should be noted that the book requires an intellectual readiness to grasp abstract concepts that are likely to tire the mind.

The author has been very meticulous in preserving the academic style and has adopted a dense and concise narrative. Examples are also listed to appeal to the reader's imagination. He also devotes considerable space to defining the main terms used. Another noteworthy point is the low number of subjective evaluations. It is preferred to explain the main elements of the subject with references to well-known names in the media field. On the other hand, in our opinion, the book could have devoted more space to the impact of digital technologies on religion. It is seen that the mention of "digital religion", which can be considered a sub-element of mediatization, is kept short. In addition, even though the authors' names are mentioned in the new media and religion studies that have recently sprouted in Türkiye, the contents of these studies could have been given more space. However, since this issue carries the risk of distancing the subject from the context of mediatization, it is also possible to consider this attitude as a conscious choice. Nevertheless, we believe that the content of the book fulfills the "enlightening" function of social sciences based on the principle of utility.

Since the mediatization of religion can also mean the blurring of the boundaries between spirituality and entertainment, the theory is bound to be challenged again and again. As for the future of the theory, the author makes a remarkable assessment at the end of the book. According to him, technological developments such as "artificial intelligence, metaverse, transhumanism" will have a decisive impact on the theory. In other words, it is highly likely that the issue of mediatization will see new developments and debates in the near future.

## References

- Arslan, M. (2008). Popüler dini yönelimlerin incelenmesinde karşılaşılan güçlükler ve çözüm önerileri. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 6(15), 9-34.
- Haberli, M. (2014). *Sanal din: Tarihsel, kuramsal ve pratik boyutlarıyla internet ve din*. Açılım Kitap.
- Haberli, M. (2023). *Medyatikleşme ve din, kavram-teori-tartışma*. Kitabı Yayınları.
- Hjarvard, S. (2008). The mediatization of religion: A theory of the media as agents of religious change. *Northern Lights: Film and Media Studies Yearbook*, 6, 9-26.

### Araştırmacıların Katkı Oranı Beyanı/ Contribution of Authors

Araştırma tek bir yazar tarafından yürütülmüştür.

*The research was conducted by a single author.*

\*\*\*\*\*

### Çıkar Çatışması Beyanı / Conflict of Interest

Çalışma kapsamında herhangi bir kurum veya kişi ile çıkar çatışması bulunmamaktadır.

*There is no conflict of interest with any institution or person within the scope of the study.*

\*\*\*\*\*

### İntihal Politikası Beyanı / Plagiarism Policy

Bu makale bir benzerlik taramasından geçirilmiştir ve dergi beklentilerini karşılamaktadır.

*This article has undergone a plagiarism check and meets the expectations of the journal.*

\*\*\*\*\*

### Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı / Scientific Research and Publication Ethics Statement

Bu çalışmada "Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi"

kapsamında uyulması belirtilen kurallara uyulmuştur.

*In this study, the rules stated in the "Higher Education Institutions Scientific Research and Publication Ethics Directive" were followed.*

# MEDİAD

Medya ve Din Araştırmaları Dergisi | Journal of Media and Religion Studies





