

DiSAR

Din Sosyolojisi Araştırmaları

Sociology of Religion Studies

دراسات علم اجتماع الدين

CİLT / VOL

SAYI / ISSUE

YIL / YEAR



DİN SOSYOLOJİSİ ARAŞTIRMALARI

The Journal of Sociology of Religion Studies

دراسات علم اجتماع الدين

Uluslararası Hakemli Bilimsel Dergi

ISSN: 2791-8998

* Cilt: 5 * Sayı: 8 * Yıl: 2025

Yayıncı Kuruluş

Ekonomik, Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Enstitüsü

Sahibi

Dr. Mustafa GÜNERİGÖK

(Ekonomik, Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Enstitüsü Adına)

Baş Editör

Dr. Abdullah İNCE

Alan Editörleri

Dr. Hamit AKTÜRK – Dr. İhsan KUTLU – Dr. Âdem LEVENT

Yazım ve Dil Editörü

Dr. Ayşe Elmalı KARAKAYA

Yayın Türü/Yayın Periyodu

Sürelili Yayın/ Yılda İki Sayı (Ekim ve Nisan)

Yazışma Adresi

Arabacı Alanı Mahallesi Mustafa Ocak Sokak No:9 D:2 Serdivan/Sakarya/Türkiye

Web Adresi

<https://www.eksenstitu.org.tr/dergi/>

E-posta

disamarastirma@gmail.com

Dergi Sekreteryası

Muhammed Furkan Koçak

İndeksler

OJOP | Online Journal Platform and Indexing Association (20.10.2021 tarihinden itibaren.)

ASOS İndeks | (06.01.2022 Tarihinden itibaren.) / ACARINDEX | (04.04.2024 Tarihinden itibaren.)

Dergide yer alan çalışmaların akademik, etik ve hukuki sorumluluğu yazarlara aittir. Bu derginin her türlü yayım ve telif hakkı Din Sosyolojisi Araştırmaları'na aittir. 5846 sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu hükümlerine göre fotokopi, dijital ve benzeri yöntemlerle herhangi bir bölümü veya tamamı Dergi Sahibi, Baş Editörü ve Yayın Kurulu Başkanının izni olmadan basılamaz ve çoğaltılamaz. Bilimsel etik kurallarına uygun olmayan alıntı yapılamaz.

Yayın Kurulu

(Türkiye) Doç. Dr. Abdullah İnce, *Sakarya Üniversitesi*
(Türkiye) Dr. Âdem Levent, *Bursa Uludağ Üniversitesi*
(Azerbaycan) Dr. Asaf Ganbarov/ *Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü*
(Türkiye) Dr. Fatma Çakmak, *Harran Üniversitesi*
(Türkiye) Dr. Hamit Aktürk, *Adıyaman Üniversitesi*
(Türkiye) Dr. Hicret K. Toprak, *Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi*
(Türkiye) Doç. Dr. Mustafa Günerigök, *Sakarya Üniversitesi*

Danışma Kurulu

(Avusturya) Prof. Dr. Âdem Aygün/ *Viyana Krems Uygulamalı Eğitim Bilimleri Üniversitesi*
(Hindistan) Dr. Asif Mohiuddin/ *Keşmir Üniversitesi*
(Malezya) Dr. Asyraf Isyraqı Bın Jamıl/ *Malaya Üniversitesi*
(Türkiye) Prof. Dr. Celaleddin Çelik/ *Erciyes Üniversitesi*
(Türkiye) Prof. Dr. Erdal Baykan/ *Necmettin Erbakan Üniversitesi*
(Türkiye) Prof. Dr. Ejder Okumuş/ *Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi*
(Türkiye) Prof. Dr. Erkan Perşembe/ *Ondokuz Mayıs Üniversitesi*
(Türkiye) Prof. Dr. Kemal Ataman/ *Marmara Üniversitesi*
(Türkiye) Prof. Dr. Mehmet Akgül/ *Necmettin Erbakan Üniversitesi*
(Türkiye) Prof. Dr. Mehmet Bayyığit/ *Balıkesir Üniversitesi*
(Türkiye) Prof. Dr. Mustafa Tekin/ *İstanbul Üniversitesi*
(Türkiye) Prof. Dr. Suvat Parin/ *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi*
(Türkiye) Prof. Dr. Talip Küçükcan/ *Marmara Üniversitesi*
(Türkiye) Prof. Dr. Vejdi Bilgin/ *Bursa Uludağ Üniversitesi*
(Türkiye) Doç. Dr. Âdem Levent/ *Bursa Uludağ Üniversitesi*
(Türkiye) Doç. Dr. Bahset Karslı/ *Akdeniz Üniversitesi*
(Türkiye) Doç. Dr. Emin Yaşar Demirci/ *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi*
(Türkiye) Doç. Dr. Hasan Coşkun/ *Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi*
(Ürdün) Doç. Dr. İbrahim Alkhaldi/ *Yarmouk Üniversitesi*
(Türkiye) Doç. Dr. Mustafa Bakırcı/ *Giresun Üniversitesi*
(Ürdün) Doç. Dr. Mohammad Jaber Thalgi/ *Yarmouk Üniversitesi*
(Türkiye) Doç. Dr. Ramazan Akkır/ *Namık Kemal Üniversitesi*
(Türkiye) Dr. Ayhan Ercüment/ *Muş Alparslan Üniversitesi*
(Türkiye) Dr. Aykut Sığın, *Aksaray Üniversitesi*
(Türkiye) Dr. Ayşe Elmalı Karakaya/ *Sakarya Üniversitesi*
(Türkiye) Dr. İhsan Kutlu/ *Sakarya Üniversitesi*
(Türkiye) Dr. İsmail Akyüz, *Sakarya Üniversitesi*
(Türkiye) Dr. Necdet Subaşı/ *MEB*
(Bosna Hersek) Dr. Samedin Kadić, *Saraybosna İslami İlimler Fakültesi*

DİN SOSYOLOJİSİ ARAŞTIRMALARI

ISSN: 2791-8998* Cilt: 5 * Sayı: 8 * Yıl: 2025

İçindekiler

Araştırma Makalesi / İlhan YILDIZ

YUNUS EMRE VE ANADOLU’NUN MANEVİ DİRİLİŞİ

Yunus Emre and the Spiritual revival of Anatolia

1-32

Araştırma Makalesi / Sümeyye Nur ATICI

KARL MARX IN “ DİN HALKIN AFYONUDUR.” SÖZÜ BAĞLAMINDA EMEK OLGUSUNUN TAHLİLİ

Karl Marx said “ Religion is the Opium of the People. “ Analysis of the Phenomenon of Labor in the Context of the Promise

33-57

Araştırma Makalesi / Salih YALÇIN

SEKÜLERLEŞME OLGUSU BAĞLAMINDA AİLENİN GELECEĞİ

The Future of the Family in the Context of Secularisation

58-73

Araştırma Makalesi / Hasan KAFALI

DİNİ BİLGİYE DİJİTAL ERİŞİMİN BİREYSEL VE TOPLUMSAL YANSIMALARI

Individual And Social Reflections Of Digital Access To Religions Information

74-99

Araştırma Makalesi / Ebubekir DEĞERLİ – Muhammed ÖZDİL

ZEKİ ARSLANTÜRK E GÖRE SOSYOLOJİ VE MİLLİ İNŞACI SOSYOLOGLAR

Sociology According to Zeki Arslantürk and National Constructivist Sociologists

100-116

Araştırma Makalesi / Elif ANGIN – Hasan MEYDAN

BRANŞ ÖĞRETMENLERİNİN DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ DERSİNE BAKIŞLARI

The Perspective of Teachers on the Religions Culture and Ethics Course

117-144

Kitap İncelemesi / Nazlıcan YILDIZ

DİNİ EĞİTİMLİ BİREYLERDE DİNDARLIK -TÜKETİM İLİŞKİSİ

Religions Consumption Relationship in Religiously Educated Individuals

145-154

Kitap inceleme / Feride KARAVAŞ

“AİLENİN ÇÖZÜLMESİ SÜRECİ OLARAK BOŞANMA OLGUSU VE DİN “ İSİMLİ KİTABIN DEĞERLENDİRİLMESİ

Evulation of the Book Named “Divorce Phenomenon and Religion as a Process of Family Dissolution

155-159

Din Sosyolojisi Araştırmaları

E-ISSN: 2791-8998

Cilt/Volume: 5, Sayı/Issue: 8, Yıl/Year: 2025 (Nisan/April)

Yunus Emre ve Anadolu’nun Manevi Dirilişi

Yunus Emre and the Spiritual Revival of Anatolia

İlhan Yıldız

Prof. Dr., Çankırı Karatekin Üniversitesi, İTBF Fakültesi, Felsefe Bölümü

Çankırı / Türkiye

ilhanyildiz@karatekin.edu.tr / <https://orcid.org/0000000338486723>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 23.03.2025

Kabul Tarihi/Date Accepted: 23.04.2025

Yayın Tarihi/Date Published: 30.04.2025

Atıf / Citation: Yıldız, İlhan. “Yunus Emre ve Anadolu’nun Manevi Dirilişi”. *Din Sosyolojisi Araştırmaları* 5/8 (Nisan/April 2025) 1-32.

İntihal: Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Öz

Bu çalışma, Yunus Emre'nin tasavvufi mirasını metafizik, epistemolojik ve etik boyutlarda disiplinlerarası bir yaklaşımla incelemektedir. Yunus'un düşünsel evreni, bireysel ibadetin ötesinde, toplumsal ve ahlaki dönüşümü hedefleyen çok katmanlı bir varlık ve bilgi felsefesi olarak değerlendirilir. Onun felsefesi, birey-toplum-evren ilişkisini aşkınlıkla içkinlik arasında kurduğu özgün ontolojik ve epistemik temeller üzerine inşa edilmiştir. 13. yüzyıl Anadolu'sunun sosyo-politik kargaşasında yetişen Yunus Emre, Hoca Ahmet Yesevî geleneğinden beslenerek mistik epistemolojiye dayalı bir cevap üretmiştir. Bireyin nefsanî arınmasını hem kişisel kurtuluş hem de toplumsal istikrarın anahtarı olarak gören Yunus, içsel dönüşümü adalet ve denge temelinde bir toplum inşasının ön şartı sayar. Bu bağlamda onun öğretisi, bireyin manevi tekâmül sürecini toplumsal varoluşla ilişkilendirir. Yunus'un şiirlerinde aşk, yalnızca mistik bir vecd hali değil, aynı zamanda ilahi hakikatin sezgisel bilgisine ulaşmada temel bir araçtır. Aşk yoluyla birey, ilahi varlıkla ontolojik bir bütünlük kazanır. Bu süreçte sevgi, tevazu, kanaat ve hoşgörü gibi değerler ön plana çıkar. Bu ilkeler, bireyin nefsinden arınarak hakikate yönelmesini ve toplum içinde etik bir denge kurmasını mümkün kılar. Yunus'un anlayışında tasavvuf, yalnızca bireysel kurtuluş değil; aynı zamanda kolektif bilinç ve müşterek bir etik sistem inşasıdır. Modern çağın bireyi yalnızlaştıran ve anlam dünyasını zedeleyen yapısına karşılık, Yunus Emre'nin düşünsel mirası metafiziksel yönelim, etik istikrar ve toplumsal bilinç üzerinden güçlü bir eleştiri sunar. Günümüz dünyasında bireyin yaşadığı yabancılaşma, manevi boşluk ve değer çözümlerine karşı onun öğretisi, alternatif bir varoluş ve anlam sistemi olarak değerlendirilebilir. Bu bağlamda çalışma, Yunus Emre'nin felsefi-tasavvufi mirasını çağdaş etik teoriler, sosyal yapı analizleri ve manevi psikoloji bağlamında yeniden yorumlamakta ve bu mirasın günümüz insanı için sunduğu imkanları tartışmaya açmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İlahi aşk, Sosyal etik, Hoşgörü, Tevazu, Epistemoloji.

This study examines Yunus Emre's Sufi legacy through an interdisciplinary lens, focusing on metaphysical, epistemological, and ethical dimensions. His intellectual universe is regarded as a multilayered philosophy of being and knowledge that transcends personal devotion and aims at moral and social transformation. Yunus' philosophy is built upon unique ontological and epistemological foundations that navigate between transcendence and immanence in the relationship between the individual, society, and the cosmos. Growing up amidst the socio-political turmoil of 13th-century Anatolia, Yunus Emre, nourished by the tradition of Hoca Ahmet Yesevî, formulated a mystical epistemology as an intellectual response. He viewed the individual's spiritual purification as not only the key to personal salvation but also a prerequisite for social stability founded on justice and balance. In this regard, his teachings link spiritual development with social existence. In Yunus' poetry, love is not merely a state of mystical ecstasy but a fundamental means to access intuitive knowledge of divine truth. Through love, the individual attains ontological unity with the Divine. Values such as compassion, humility, contentment, and tolerance come to the forefront in this process. These principles guide the individual toward truth through self-purification and enable the establishment of ethical harmony within society. In Yunus' understanding, Sufism is not only a path to personal salvation but also a foundation for collective consciousness and a shared moral system. Against the isolating and disorienting effects of modernity, Yunus Emre's intellectual heritage offers a powerful critique through metaphysical orientation, ethical stability, and social awareness. His teachings can be considered an alternative system of meaning and existence in response to the alienation, spiritual void, and moral crises of the contemporary individual. In this context, the study reinterprets Yunus Emre's philosophical-Sufi heritage within the frameworks of contemporary ethical theories, sociological analysis, and spiritual psychology, opening a discussion on the potential of his legacy for today's world.

Keywords: Divine love, Social ethics, Tolerance, Humility, Epistemology.

Giriş

Bu çalışma, Yunus Emre'nin tasavvufi bilgi anlayışını, metafizik düşünce yapısını ve etik öğretisini çok yönlü bir perspektifle ele almaktadır. İncelemenin temel amacı, Yunus Emre'nin düşünce sisteminin 13. yüzyıl Anadolu'sunun sosyo-politik krizleri ve çağdaş etik teoriler ile nasıl ilişkilendirilebileceğini ortaya koymaktır. Siyasi istikrarsızlık, ekonomik çöküntü ve kültürel çözülmenin hâkim olduğu bu dönemde Yunus Emre, Anadolu halkının yalnızca ruhsal değil, toplumsal olarak da yeniden inşasına yönelik derinlikli bir yaklaşım geliştirmiştir. Orta Asya'dan gelen ancak Anadolu'da kimlik bunalımı ve gelecek kaygısıyla yüzleşen halk kitlelerinin, kırılan öz güvenini ve dağılmış toplumsal yapısını onarmaya çalışmıştır. Onun şiir ve öğretileri, Anadolu'da yalnızca bireysel değil, kolektif düzeyde bir manevi dirilişin temellerini atmıştır. Bu bağlamda çalışma, Yunus Emre'nin oluşturduğu tasavvufi paradigma aracılığıyla, bireysel ve toplumsal bilinç inşasına nasıl katkı sunduğunu analiz etmektedir. Özellikle onun merkezine ilahi aşkı, insanı ve ahlaki sorumluluğu alan öğretisi; kimlik krizi, anlam arayışı, ahlaki yönelim eksikliği ve bireysel yabancılaşma gibi modern çağın varoluşsal sorunlarına karşı sunduğu çözümleyici öneriler ile değerlendirilmektedir.

Araştırma, nitel yöntemler kullanılarak yürütülmüş olup, üç temel analitik yaklaşıma dayanmaktadır: Tarihsel analiz, karşılaştırmalı felsefi inceleme ve anlamsal-yapısal metin çözümleme (hermenötik yorumlama) tekniği.

İlk olarak, Yunus Emre'nin yaşadığı dönemin siyasi, ekonomik ve kültürel dinamiklerine dair yapılan literatür taraması, onun düşünsel yapısının tarihsel bağlam içinde kavranmasına olanak sağlamıştır. Ahmet Yaşar Ocak, Abdülbaki Gölpınarlı ve Claude Cahen gibi alanın önde gelen akademisyenlerinin eserleri bu bağlamı inşa etmede temel referans kaynakları olarak kullanılmıştır.

İkinci olarak, karşılaştırmalı analiz yöntemiyle Yunus Emre'nin düşünceleri; Mevlâna, Hacı Bektaş-ı Veli ve Ahmet Yesevî gibi çağdaş mutasavvıflarla karşılaştırılarak değerlendirilmiştir. Ayrıca, Aristoteles'in etik kuramı, Hegel'in diyalektiği, Spinoza'nın panteizmi ve Nietzsche'nin varoluşçu sorgulamaları ile mukayeseli olarak incelenmiş; Yunus Emre'nin fikirlerinin evrensel felsefi tartışmalar bağlamındaki yeri tartışılmıştır.

Üçüncü ve temel yöntem olarak ise, anlamsal-yapısal metin çözümleme (hermenötik yöntem) uygulanmıştır. Bu bağlamda Yunus Emre'nin *Divan* ve *Risaletü'n-Nushbiyye* gibi temel eserlerinden seçilen bölümler derinlemesine incelenmiş; özellikle tasavvufi kavramların (örneğin aşk, tevazu, hoşgörü, nefis terbiyesi, adalet) anlam alanları, şürsel bağlamları ve bunların bireysel-

toplumsal işlevleri detaylı şekilde çözümlenmiştir. Bu çözümleme sırasında, kavramların sadece içeriksel değil, aynı zamanda bağlamsal (contextual) ve metaforik düzeydeki işlevlerine de odaklanılmıştır. Bu yöntemsel bütünlük sayesinde, Yunus Emre'nin metinlerinde ortaya koyduğu etik ve metafizik sistematik hem tarihsel hem de çağdaş felsefi sorunlara yönelik derinlikli bir okuma zemini sunmaktadır.

Bulgular

Yapılan analizler, Yunus Emre'nin tasavvufi bilgi anlayışının yalnızca bireysel bir mistisizmle sınırlı kalmadığını, aynı zamanda toplumsal düzeyde bir bilinç ve ahlaki sistem kurmaya yönelik olduğunu ortaya koymaktadır. Onun "kendini bilmek" kavramı, sadece bireysel anlamda manevi arınmayı değil, aynı zamanda toplumsal adaletin sağlanması ve etik sorumluluğun kolektif olarak inşa edilmesini de kapsamaktadır. Yunus Emre'nin şiirleri, insanın bireysel varoluşuna olduğu kadar, toplumsal düzenin yeniden inşasına da odaklanmaktadır.

Araştırmada elde edilen bulgular, Yunus Emre'nin Anadolu'nun Moğol istilaları ve Selçuklu Devleti'nin çöküş sürecinde yaşadığı büyük siyasi ve ekonomik krizlere karşı, hoşgörü ve ilahi aşk eksenli bir düşünce sistemi geliştirdiğini ortaya koymaktadır. Yunus Emre'nin insanı merkezine alan etik öğretisi, toplumsal huzurun bireysel ahlaki dönüşümle sağlanabileceği fikrine dayanmaktadır. Bu yönüyle, tasavvufi öğretileri, yalnızca bireyin içsel yolculuğuna odaklanan bir sistem olmayıp, aynı zamanda toplumsal dayanışmayı güçlendirmeye yönelik bir çerçeve sunmaktadır.

Modern etik teoriler bağlamında değerlendirildiğinde, Yunus Emre'nin insan ve toplum anlayışının, günümüz dünyasında bireysel yabancılaşma, çevresel etik ihlaller, sosyal adaletsizlikler ve ekonomik eşitsizlikler gibi etik krizlere alternatif bir perspektif sunduğu görülmektedir. Kapitalist modernitenin bireyci ve faydacı ahlak sistemlerinin toplumsal çözülme hızlandırdığı bir ortamda, Yunus Emre'nin sevgi, tevazu ve dayanışma temelli felsefesi, bireyin ve toplumun etik sorumluluğunu yeniden tanımlamaktadır.

Bu bulgular, Yunus Emre'nin tasavvufi ve felsefi mirasının tarihsel ve çağdaş boyutlarını açığa çıkarmakta, onun öğretilerinin sadece geçmişin bir parçası değil, aynı zamanda günümüz etik tartışmalarında da önemli bir referans kaynağı olduğunu göstermektedir. Günümüzde sürdürülebilir kalkınma, sosyal adalet, bireysel etik sorumluluk ve yapay zekâ etiği gibi konular, etik tartışmaların merkezinde yer almakta; Yunus Emre'nin hoşgörü, tevazu ve insan sevgisi temelli yaklaşımı ise bu alanlara ışık tutmaktadır. Yunus Emre'nin etik düşüncesi, bireysel ve toplumsal dönüşüm süreçlerinde rehber niteliğinde değerlendirilmelidir. Örneğin, onun "yaratılanı

Yaradan'dan ötürü sevmek" ilkesi, çokkültürlü toplumlarda sosyal uyumun sağlanmasına; "benlikten geçmek" anlayışı ise iktidar ve güç temelli yapay zekâ algoritmalarında etik dengeyi kurmaya yönelik çabalara ilham verebilir. Bu tür somut açılımlar, ilerleyen bölümlerde daha ayrıntılı biçimde ele alınacaktır.

1. Yunus Emre: Anadolu'nun Krizlerinden Manevi Dirilişe Uzanan Yol

13. yüzyıl Anadolu'su, siyasi, sosyal ve ekonomik açıdan derin sarsıntıların yaşandığı bir dönemdir. Selçuklu Devleti'nin zayıflaması, Babai İsyanı, Moğol istilaları ve Köseadağ Savaşı gibi olaylar, toplumsal yapıyı temelden sarsmış ve halkı ciddi bir buhran ortamına sürüklemiştir. Anadolu halkı, bir yandan Moğolların istilacı baskısıyla, diğer yandan Haçlı tehdidiyle karşı karşıya kalırken; içeride ise otorite boşluğunun yarattığı adaletsizlikler ve hakkaniyetten uzaklaşmış beylerin zulmüyle mücadele etmek zorunda kalmıştır. Ancak tüm bu karanlık tabloya rağmen, Anadolu'da tasavvufî düşünce bir tür manevi dirilişin öncüsü olmuştur. Bu diriliş sürecinin en güçlü temsilcilerinden biri olan Yunus Emre, halkın anlayabileceği yalın fakat derinlikli bir dil kullanarak, tasavvufun özünü geniş kitlelere ulaştırmış ve dönemin umutsuz ortamında topluma umut aşılamayı başarmıştır.

Şimdi, Yunus Emre'nin yaşadığı dönemin çalkantılarını ve bu çalkantıların ortasında tasavvufun nasıl bir manevi rol üstlendiğini daha detaylı inceleyelim:

1.1. Yunus Emre ve İslam Dünyasının Çalkantılı Dönemi

Türk-İslam düşüncesinde müstesna bir konuma sahip olan Yunus Emre'nin düşünce dünyası, 13. yüzyıl Anadolu'sunun sosyo-politik ve ekonomik dalgalanmaları içinde şekillenmiştir. 1238 yılında Eskişehir'in Sivrihisar ilçesine bağlı Sarıköy'de doğmuş ve 1321 yılında vefat etmiştir. Anadolu'nun bu dönemde yaşadığı derin krizler, Selçuklu Devleti'nin merkezi otoritesini sarsmış ve toplumsal dokunun parçalanmasına neden olmuştur. Bu bağlamda Yunus Emre'nin düşünceleri, yalnızca bireysel bir tasavvufî yolculuğun ötesinde, toplumun manevi inşasında belirleyici bir rol oynamıştır.¹

Yunus Emre'nin yaşadığı dönemde Selçuklu Devleti, II. Gıyaseddin Keyhüsrev'in yönetimi altında ciddi çalkantılar yaşamaktaydı. 1240 yılında meydana gelen Babai İsyanı, yalnızca bir siyasi ayaklanma değil, aynı zamanda derin bir toplumsal kriz olarak değerlendirilmelidir. İsyanın lideri Baba İlyas'ın tasavvufî ve mistik otoritesinin halk üzerindeki güçlü etkisi, Selçuklu

¹ Abdülbaki Gölpınarlı, *Yunus Emre ve Tasavvuf* (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2008), 1-9; Ahmet Yaşar Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar Sürecinde Türk Sufiliğine Bakışlar* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012), 117.

yönetiminin müdahale kapasitesini zayıflatmış, hatta Selçuklu yönetimini, isyanı bastırmak için dış güçlerden destek almaya mecbur bırakmıştır. Ancak bu süreç, Selçuklu Devleti'nin gücünü önemli ölçüde törpülemiş, bu zayıflık daha sonra Moğol istilalarına karşı koyamamanın da zeminini hazırlamıştır.²

1243 yılında gerçekleşen Köseadağ Savaşı, Anadolu Selçuklu Devleti'nin Moğollar karşısındaki yenilgisiyle sonuçlanmış ve Moğol tahakkümü Anadolu'da bir dönüm noktası olmuştur. Bu yenilgi, yalnızca siyasi sonuçlar doğurmamış, aynı zamanda Anadolu halkının psikolojisi üzerinde de derin yaralar açmıştır. Ekonomik çöküş, kıtlık ve güvensizlik ortamı halkı derinden etkilemiş, üretim faaliyetlerinin sekteye uğraması yoksulluğun daha da artmasına sebep olmuştur. Böylece Anadolu, yalnızca dış saldırılarla değil, içsel çözümlerle de mücadele etmek zorunda kalmıştır.³

1.2. Tasavvufun Anadolu'daki Manevi Dirilişe Etkisi

Moğol yönetimi altında kalan Anadolu halkı, Köseadağ Savaşı'nın ardından ortaya çıkan tahribatı hafifletmek için büyük bir çaba göstermiştir. Bu zorlu dönemde Müslüman halk için bir umut kaynağı, Anadolu'da yaşayan ulu insanların varlığı olmuştur. Bu bilgiler, Moğol zulmünden kaçarak Anadolu'ya sığınmış ve Ahmet Yesevî Ocağı'nda yetişmiş kişilerdi. Onlar, bulundukları bölgelerde insanları motive ederek Müslümanların Anadolu'da kalmalarını sağlamış ve topluma manevi bir ışık tutmuşlardır. Bu dönemde öne çıkan önemli şahsiyetler şunlardır:

a) Konya'da Mevlâna Celaleddin Rumi,

b) Bozkırın ortasındaki obalarda Hacı Bektaşî Veli, Ahi Evran, Hacı Bayram Veli ve Şeyh Edebali,

c) Hoca Ahmet Yesevî'nin ocağında yetişen ve Tapduk Emre gibi ulu velilerden feyiz alan Yunus Emre.⁴

Bu süreçte, Ahmet Yesevî Ocağı'ndan gelen dervişlerin Anadolu'ya yayılması, halk arasında yeni bir manevi dirilişin öncüsü olmuştur. Mevlâna Celaleddin Rumi, Hacı Bektaşî Veli, Ahi Evran, Hacı Bayram Veli ve Şeyh Edebali gibi şahsiyetler, topluma yalnızca dini öğretileri değil, aynı zamanda bir birlik ve dayanışma ruhunu da kazandırmıştır. Yunus Emre, bu manevi

² Claude Cahen, *Osmanlılardan Önce Anadolu*, çev. M. Ali Kılıçbay (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2001), 112; Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye* (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1993), 89.

³ Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, 95; Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, 128.

⁴ Gölpınarlı, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, 41; Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, 122

zeminde yetişmiş ve tasavvufun derinliğini halkın anlayabileceği bir dille ifade ederek, geniş bir kitleye hitap etmeyi başarmıştır.⁵

2. Yunus Emre'nin Tasavvuf Anlayışı ve Etkileri

Yunus Emre'nin öğretisi, tasavvufî geleneğin derin köklerinden beslenerek insan sevgisi, tevazu ve ilahi aşkla yoğrulmuştur. O, bireyin içsel huzurunun toplumsal huzurla doğrudan ilişkili olduğu fikrini savunarak, bireysel erdemin sosyal dengeyi sağlayıcı bir unsur olduğuna inanmıştır. Bu perspektiften bakıldığında, Yunus Emre'nin öğretileri yalnızca mistik bir içe dönüş değil, aynı zamanda dönemin kaotik ortamında toplumsal rehabilitasyonun bir aracı olarak değerlendirilebilir. Buna bağlı olarak Yunus Emre'nin düşünceleri, 13. yüzyıl Anadolu'sunun kriz ortamında bir umut ışığı olmuştur. Onun öğretisi, yalnızca dini bir öğreti değil, aynı zamanda toplumsal dayanışma ve huzurun sağlanması açısından da bir referans noktasıdır. O'nun şiirlerinde ifadesini bulan aşk, hoşgörü ve insan sevgisi temaları, Türk-İslam düşüncesinin gelişim sürecinde kritik bir rol üstlenmiş ve günümüze kadar uzanan bir mirasın temel taşlarından biri olmuştur.⁶

Yunus Emre, Anadolu'daki entelektüel ve manevi gelişimin önemli bir temsilcisi olarak, dönemin tasavvufî geleneğini dönemin insanlarına buluşturmuştur. Onun düşüncesine göre, bireyin kötülüklerden arınması ve manevi tekâmüle ulaşması, ancak sevgi ve muhabbet ilkesi çerçevesinde Allah'a yönelmesiyle mümkündür. Yunus'a göre, insanın varoluşsal özünü şekillendiren sevgi ve aşkın nihai kaynağı Allah'tır. Varlıklar arasındaki ilişkiler, ontolojik düzlemde ilahi aşkla bütünleşerek anlam kazanır. Bu nedenle, Yunus'un düşüncesinde sevgi, yalnızca insana özgü bir duygu değil, aynı zamanda metafiziksel bir hakikatin yansımasıdır. Bu perspektif, onun şiirlerinde açıkça görülmektedir:

"İstedigimi buldum eşkere can içinde
Taşa isteyen kendi kendini nihan içinde".⁷

"Sayılı olmuş iniler Kur'an önünü dinler
Kur'an okuyan kendi, kendi Kur'an içinde."⁸

Bu beyitler, insanın içsel keşfini ve ilahi hakikatle bütünleşme sürecini yansıtmaktadır. Yunus'un şiirleri, insanın kendilik bilgisine ulaşmasını ve manevi arınmayı temel alan derin bir

⁵ Gölpınarlı, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, 18-40; Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, 122.

⁶ Gölpınarlı, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, 63; Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, 126.

⁷ Yunus Emre, *Divan* (İstanbul: Yunus Emre Enstitüsü Yayınları, 2021), 478.

⁸ Yunus Emre, *Divan*, 480.

irfanî boyut taşımaktadır. Onun ifadeleri, tasavvufî geleneğin yalnızca teorik bir öğreti olmadığını, bireyin özüne dönerek hakikati idrak etmesi gerektiğini vurgular.⁹

2.1. Yunus Emre ve Hacı Bektaş-ı Veli'nin Karşılaşması: Manevi Uyanış

13. yüzyıl Anadolu coğrafyası, yalnızca siyasal otoritenin parçalanması ve Moğol istilalarıyla şekillenen dışsal travmalarla değil, aynı zamanda sosyo-ekonomik yapının derin bir sarsıntıya uğramasıyla karakterize edilir. Bu bağlamda Sarıköy ve benzeri yerleşim birimleri, tarımsal üretimin sekteye uğraması, pastoral hayatın çöküşü ve kıtlığın yaygınlaşması gibi yapısal krizlerin merkezine yerleşmiştir. Ancak bu tarihsel kriz, yalnızca maddi yaşam koşullarını değil, bireyin epistemik güvenliğini ve ahlaki temellerini de tehdit etmiş; metafizik düzlemde bir varoluşsal sorgulamaya kapı aralamıştır.

Yunus Emre'nin bu bağlamda gerçekleştirdiği yolculuk, konvansiyonel anlamda bir yardım arayışının çok ötesinde, bireyin kriz karşısındaki manevî inşasına dair önemli bir örüntü sunar. Sulucakarahöyük'teki Hacı Bektaş-ı Veli dergâhına doğru boş çuvallarla yola çıkan Yunus'un eylemi, yüzeyde açlık sorununa yönelik bir pragmatik refleks gibi okunabilir; ne var ki, bu hareketin derin yapısında hem bireysel hem de kolektif bilinçdışının işaretleri bulunmaktadır. Gölpınarlı'nın tespitiyle bu karşılaşma, tasavvufî temsil sisteminde bir liminal eşik işlevi görmektedir.¹⁰

Hacı Bektaş-ı Veli'nin, Horasan menşeli irfan geleneğini Anadolu sahasına taşıması, onu yalnızca bir postnişin değil, aynı zamanda bir kültürel ve sosyo-politik düzen kurucu haline getirmiştir. Bektaşî dergâhı, klasik anlamda bir sufi mekânı olmanın ötesinde, marjinalleştirilmiş kitlelerin kolektif hafızasının yeniden kurulduğu bir habitus niteliğindedir. Burada hem ekonomik adaletin yeniden dağıtımı hem de bâtinî bilginin tedricen aktarımı vücut bulur.¹¹

Yunus'un talebi karşısında Hacı Bektaş'ın “Sana buğday yerine nefes versek olmaz mı?” şeklindeki önerisi, bir hakikat pedagojisinin ilk basamağıdır. Bu pedagojik teklif, irfanî bilginin dolaylı ve sezgisel yollarla aktarımına dayanan tasavvufî geleneğin özünü yansıtır. “Nefes” kavramı, yalnızca sözlü ifade veya zikirle sınırlandırılmayacak, mürşit-mürid ilişkisinin ontolojik ve epistemolojik boyutunu içeren bir semboldür. Nefes, ilahî hakikatin kalbe üflenmesi, bâtinî marifetin sözde tecessüm etmesidir. Bu bağlamda Yunus'un bu teklifi geri çevirmesi, henüz sezgisel alımlama kapasitesine ulaşmamış bir öznenin, sembolik yapıyı kavrayamayışına işaret eder.

⁹ Gölpınarlı, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, 63; Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, 108.

¹⁰ Gölpınarlı, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, 45

¹¹ Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, 161.

Yunus'un buğdayla yola koyulması, literal anlamda bir ihtiyacın karşılanması gibi görünse de manevî kemâlin ön şartı olan eksiklik bilinciyle temellendirilmiş bir ontolojik arayışın tetikleyicisidir. Yolculuk boyunca yaşanan tefekkür, buğdayın dünyevî anlamda tatmin sağlasa da kalbî huzuru ikame edemeyeceğini fark ettirir. Hacı Bektaş'ın "Şu alıç tanesi kadar nefes versek olmaz mı?" sorusu, artık yalnızca dışsal bir hitap değil, Yunus'un benliğinde yankılanan bir hakikat çağrısıdır.¹²

Yunus Emre'nin şiirleri, bu dönüşümün dilsel izdüşümüdür. Örneğin:

"Hakk'tan gelen şerbeti içtik Elhamdülillah

Şol kudret denizini geçtik Elhamdülillah

Şol karşiki dağları, meşeleri, bağları

Sağlık, sefalık ile aştık Elhamdülillah."¹³

Bu dizelerdeki "şerbet", bâtinî hakikatle buluşmanın simgesidir; "kudret denizini geçmek" ise, nefsin meratibinden sıyrılıp hakikate yönelmenin poetik temsili olarak değerlendirilebilir. Bu şiirden önce Yunus'un şiir anlayışının vahdet-i vücud perspektifiyle şekillendiğini vurgulamak, okuyucunun bu dönüşümün tasavvufi bağlamını daha net kavramasına katkı sağlayabilir. Böylece Yunus'un içsel dönüşümü, yalnızca bireysel vecd anı değil, aynı zamanda tasavvufi bilginin dilsel olarak nasıl temellendirildiğini gösteren bir metinsel yapı sunar.¹⁴

13. yüzyıl Anadolu'su, siyasi meşruiyetin çökmesiyle birlikte, epistemolojik güvenin sarsıldığı bir zeminde manevi liderliğe olan yönelimi beraberinde getirmiştir. Tasavvufi yapılar bu dönemde sadece bireysel arınmanın değil, aynı zamanda toplumsal yapının yeniden inşasının da kurucu unsurları olmuştur. Hacı Bektaş-ı Velî'nin dergâhı, bu bağlamda irşadın ötesinde bir tür alternatif toplumsal formasyon sunar. Epistemolojik otorite ile etik ekonominin kesiştiği bu zemin hem birey hem de cemaat için bir anlam üretim merkezi işlevi görür.¹⁵

Yunus'un bu yapıya yönelimi, sadece bireysel bir krizden kaynaklanan yönelim değil, aynı zamanda Anadolu irfan geleneğinin kırılma noktalarında ortaya çıkan kolektif epistemolojik arayışın bir izdüşümüdür. Bu arayış, yalnızca manevi hakikatin değil, aynı zamanda bu hakikatin dilsel, kültürel ve ahlaki temsillerinin araştırılmasıyla ilgilidir. Onun yaşadığı içsel dönüşüm, bireyin

¹² Gölpinarlı, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, 56–60.

¹³ Yunus Emre, *Divan*, 460.

¹⁴ Sezai Karakoç, *Yunus Emre* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 2009), 25.

¹⁵ Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, 163.

kriz karşısında yeniden inşa sürecine girmesiyle Anadolu'daki İslami düşünce yapısının dönüşümünü eş zamanlı olarak temsil eder.

Yunus Emre ile Hacı Bektaş-ı Veli arasındaki karşılaşma, yalnızca iki sufi figür arasındaki bir diyalog değil; aynı zamanda tasavvufi bilgi üretiminin, sembolik aktarım mekanizmalarının ve irfanî pedagojinin somut bir sahnesidir. Bu karşılaşmada merkezileşen “nefes” metaforu, bilgi ile varlık arasındaki ilişkiyi yeniden kuran bir anahtar olarak değerlendirilebilir. Buradaki sembolik aktarım, müşşidin hakikati dolaylı ve sezgisel yollarla aktarması biçiminde işler. Yunus'un dönüşümü, bireyin içsel arayışıyla tarihsel bağlamın kesiştiği noktada, Anadolu İslam düşüncesinin epistemolojik ve ontolojik yönelimlerini görünür kılan nadir anlatılardan biridir. Bu bağlamda Yunus'un seyrüsülûkü, yalnızca bireysel bir metafizik yolculuk değil, aynı zamanda kolektif hafızada yankı bulan bir kültürel kodun yeniden üretimidir.

2.2. Yunus Emre ve Tapduk Emre Dergâhındaki Serüveni

Yunus Emre'nin Hacı Bektaş-ı Veli'nin dergâhından ayrıldıktan sonra yaşadığı ruhsal kırılma, onu yalnızca bireysel bir mistik yönelime değil, aynı zamanda metafizik bir yeniden inşa sürecine taşır. Hacı Bektaş-ı Veli'nin "nefes" vermeyerek, onu Tapduk Emre'ye yönlendirmesi — “Biz senin anahtarını Tapduk Emre'ye verdik, var git, nasibini orada ara” — ¹⁶ klasik tasavvuf silsilesindeki velayet devrini ve seyrüsülûk zincirinin sürekliliğini gösterir. Bu yönlendirme, sadece pedagojik bir tercih değil; aynı zamanda irfani yetkinliğin başka bir merciye devridir. Hakikatin tahakkuku, müridin nefsinin terk ve aşkın ilahi tezahürlerine ram olmasıyla mümkündür.¹⁷

Tapduk Emre'nin şahsiyetinde tecessüm eden şeyh tipolojisi, 13. yüzyıl Anadolu'sunda yaşanan sosyo-politik çözülmenin ortasında ruhani bir çekim merkezi inşa eder. Moğol istilalarının tetiklediği siyasal dağınıklık, yalnızca maddi yapıları değil, aynı zamanda manevi tahayyülleri de paramparça etmişti. Bu dönemde Horasan'dan gelen Tapduk Emre'nin kurduğu dergâh, klasik zaviye modelini aşarak ontolojik ve epistemolojik bir mektep haline gelir. "Baba Tapduk" sıfatı, sadece şefkat ve koruyuculuğu değil, aynı zamanda halkın hafızasında ahlaki liderlik ve rehberlik nosyonlarını da yansıtır. Kurumsallaşmış tasavvuf eğitiminin dışında, doğrudan yaşayışla kemâlât inşa eden bu yapı, Yunus Emre için varoluşsal bir yeniden doğuş mekânına dönüşür.¹⁸

¹⁶ Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, 106-107.

¹⁷ Gökhan Evliyaoğlu, *Anadolu'nun İç Aydınlığı Yunus Emre* (İstanbul: Yağmur Yayınları, 1963), 33.

¹⁸ Evliyaoğlu, *Anadolu'nun İç Aydınlığı*, 28.

Yunus'un Tapduk Emre'ye intisabı, klasik tasavvufi adab içerisinde "eşik bilinci" ile başlar. Sakarya vadilerinde günler süren tefekkür ve tecerrüd süreci, onun içsel hazırlığını tamamlar. Dergâhın kapısına vardığında söylediği söz — “Benim adım Yunus, bir garibim. Hacı Bektaş-ı Veli'den selam getirdim. Hünkâr benimle görüşmek ister mi?” — müridlik öncesi bir metafizik teslimiyetin ifadesidir. Tapduk Emre'nin onu rüyalarında görmüş olması ise bu ilişkinin yalnızca fiziksel değil, batını bir temele yaslandığını gösterir. Mürid-mürşid ilişkisinde rüyalar, bazen intisabın ilahi menşei olduğuna dair işaretler olarak okunur.

Ancak tasavvuf yolculuğunda asıl belirleyici unsur, sadakat ve süreklilikle yürütülen hizmettir. Yunus'un kırk yıl boyunca herhangi bir karşılık beklemeden dergâhta hizmet etmesi, "erbab-ı hizmet" kavramını ete kemiğe büründürür. Bu hizmetin zahiri ifadesi olan odun taşımak, batını anlamda nefsin tabakalar hâlinde soyulmasıdır. Buradaki odun, sadece fiziki bir yük değil; müridin içsel yüklerinden arınma metaforudur.¹⁹

Yunus'un yalnızca düzgün odun taşınması, sûfî literatürde "istikamet"in (doğruluk ve kararlılık) sembolik bir karşılığı olarak okunabilir. Tapduk Emre'nin şu sorusu, bu semantik düzlemde bir imtihan vesikasıdır: “Yunus, bu dağda nice odun varken, niye hep düz odun getirirsin?” Yunus'un cevabı ise zâhir ile bâtın arasındaki irtibatın dilsel bir temsildir: “Bu dergâha eğri odun yakışmaz, mürşidim.”

Bu diyalog, sûfî epistemolojinin temel varsayımlarından biri olan "zâhirin bâtını yansıtmaması" prensibini kristalleştirir. Eğri odun taşımamak, sadece seçici bir davranış değil, müridin iç dünyasında tecessüm eden rûhî safiyetin dış dünyaya yansımasıdır. Bu cevabın ardından mürşid, müridde “rüşd”ü (olgunluk) görür; bu da ona "nefes" verme izninin —yani halka hitap etme ve irfani hakikatleri dillendirme yetkisinin— verildiği anı temsil eder. Artık Yunus, nefsin değil, hakikatin diliyle konuşmaya başlar.

Yunus Emre'nin Tapduk Emre dergâhındaki kırk yıllık serüveni, yalnızca bir hizmet ve sadakat pratiği değil; aynı zamanda bir fenâ (yok oluş) ve bekâ (sonsuz varoluş) tecrübesidir. Hacı Bektaş'ın açmadığı kapının Tapduk Emre eliyle açılması, Yunus'un seyrüsülük sürecinde yeni bir merhaleye eriştiğinin göstergesidir. Artık Yunus, buğday değil, nefes peşindedir. Nefesin burada hem şiir hem de hakikatin sözlü ifadesi anlamına geldiği açıktır. Onun şu beyti, bu sürecin sembolik özüdür:

¹⁹ Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, 107

“Dervişlik baştadır, tacda değil, Kızdırmak oddadır, sacda değil!”²⁰

Bu beyit, sûfî sembolizminin en rafine örneklerinden biridir. Sûfilikte görünüşten çok özün, şekilden çok halin öncelendiği anlayış, burada veciz bir biçimde dile gelir. Yunus’un kırk yıl boyunca sürdürdüğü hizmet, bir yönüyle zâhîrdeki istikrarı temsil ederken, diğer yönüyle bâtında gerçekleşen dönüşümün bir göstergesidir. Bu seyir, onu fenâ fillah makamına taşır: artık benliği erimiş, yalnızca hakikatin sesi hâline gelmiştir. Anadolu tasavvuf geleneği, bu tür bireysel tecrübeler üzerinden inşa edilmiş kolektif bir hafızaya sahiptir. Yunus Emre, bu hafızanın hem taşıyıcısı hem de yeniden kurucusudur. Onun nefesi, yalnızca bir şairin değil, hakikatin dillendirilmiş hâlinin sembolüdür.

2.3. Yunus’un Dergâhtaki Yılları

Hacı Bektaş-ı Velî’nin yönlendirmesiyle Tapduk Emre’nin dergâhına intisap eden Yunus Emre, burada yalnızca zahirî bir hizmet göreviyle değil, aynı zamanda mistik bilginin içsel ve deneyimsel boyutlarıyla şekillenen yoğun bir tasavvufî terbiye süreciyle karşı karşıya gelir. Tapduk Emre tarafından kendisine verilen odun taşıma vazifesi, tasavvufî gelenekte sadece fizikî bir işlev değil, aynı zamanda nefis tezkiyesinin sembolik ve pedagojik bir aracıdır. Bu hizmet, müridin gündelik pratikte istikametini ve tevekkülünü sınavan bir 'hal' pratiğidir. Hal, tasavvufî bağlamda müridin geçici ruhsal durumlarını ifade ederken; nefis tezkiyesi ise benliğin arındırılması sürecidir.²¹

Yunus’un yıllar boyunca bu görevi şikâyetsiz yerine getirmesi, onun içsel tekâmülünün bir göstergesi olarak yorumlanabilir. Her taşıdığı odunun düzgün olması, yalnızca fizikî bir seçicilik değil; onun bâtinî istikametinin ve kalbî temizlik arzusunun dışavurumudur. Dergâhta gösterdiği bu sadakat, onu bir hizmetkârdan ziyade, hakikate yönelik seyrüsülûkün bilinçli bir öznesi hâline getirir.

Bununla birlikte, Yunus’un medrese kökenli olması, Arapça ve Farsça bilgisi, şiirsel ifade gücü ve erken dönemden itibaren sergilediği derin manevî sezgiler, dergâh içerisindeki hiyerarşik hassasiyetleri zamanla tetikler. Hiyerarşik hassasiyetler; müşşidin teveccühüne erişim, bilgi düzeyi ve hizmet sırasındaki konum gibi unsurlar etrafında şekillenir. Bazı dervişler tarafından bu nitelikler, müşşidin teveccühünü haksız biçimde kazanmak olarak yorumlanır ve bu da içsel bir

²⁰ Gölpınarlı, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, 338.

²¹ Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, 108.

rekabet ve kıskançlık alanı doğurur.²² Bu durum, sadece bireyler arası gerilim olarak değil; aynı zamanda müridin nefsanî sınavlarından biri olarak tasavvuf literatüründe karşılık bulur. Zira nefis, sadece dış dünyadaki arzularla değil; aynı zamanda derviş ortamında bile tezahür edebilen gizli kibir, haset ve rekabet hisleriyle de terbiye edilmelidir.²³

Yunus, bu negatif tepkilere karşı ne bir karşılık verir ne de müşşidinin hükmünü sorgular. Bu tutumu, onun teslimiyet bilinci ve gönül terbiyesi açısından ulaştığı seviye hakkında derin bir içgörü sunar. Tapduk Emre, bu süreçte tüm gelişmeleri dikkatle izler. Yunus'a verdiği vazife yalnızca zahirî bir görev değil, aynı zamanda sabır, sadakat ve tevekkülün içselleştirilmesine yönelik bir irfanî sınamadır.

Zamanla Yunus, şiir söyleme konusunda daha aktif hâle gelir. Bu şiirler, klasik tasavvuf edebiyatının mecazlarını aşarak, bireysel hakikat tecrübelerine dayalı yeni bir söylem yaratmaya başlar. Yunus'un şiir yolculuğu, yalnızca estetik bir kabiliyetin ifadesi değil; içsel bir dönüşümün dışa yansımasıdır. Tapduk Emre'nin ona verdiği meşhur nasihat —"Sözün gönülden gelmeli ki gönüllere ulaşabilsin"²⁴ — Yunus'un sözün zâhirini değil, bâtınını önceleyen bir anlayışa yönelmesini sağlar. Artık onun şiirleri, sadece edebî maharetin bir ifadesi değil; halkın gönlünde yankı bulan, derin tasavvufî hakikatleri taşıyan birer irfan metni hâlini alır. Aşk, fenâ, bekâ, vuslat, varlık ve yokluk gibi temalar; Yunus'un kaleminde teorik bir söylem olmaktan çıkarak yaşanmış bir tecrübenin diline dönüşür.

Bu dönemde karşılaştığı dışlanmalar, haset duyguları ve içsel sıkıntılar, Yunus'un rûhî direncini artırmakla kalmaz; aynı zamanda onun gönül ufkunu genişleten bir terbiyeye dönüşür. Sabır, metanet, affedicilik ve tevekkül gibi ahlaki erdemler, onun kişiliğinde merkezî bir yer edinir. Bu erdemler, yalnızca bireysel bir olgunluk değil, aynı zamanda Yunus'un şiirlerinde yankı bulan değerlerdir. Böylece Yunus, Tapduk Emre'nin rehberliğinde yalnızca bireysel bir arınma sürecinden geçmez; aynı zamanda Anadolu irfan geleneğinin kurucu figürlerinden biri hâline gelir. Artık o, bir mutasavvıf, bir halk şairi, bir arif ve bir müşşiddir.

Bu uzun sürecin özeti mahiyetinde olan şu dizeler, Yunus'un içselleştirdiği tasavvuf anlayışının şiirsel bir ifadesidir:

“Dervişlik dedikleri hırka ile taç değil,

Gönlün derviş eyleyen hırkaya muhtaç değil.”

²² Gölpınarlı, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, 72.

²³ Yunus Emre, *Risâletü'n-Nüşbiyye*, haz. Umay Günay ve Osman Horata (Ankara: Akçağ Yayınları, 2009). 45.

²⁴ Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, 110

Bu beyitte geçen “hırka” ve “taç” sembolleri, sûfilikte dışsal görünümün ve makamın ifadesidir. Beyitte, sûfilğin şekilsel ritüellerle değil, gönül hâliyle ilgili olduğu mesajı vurgulanır. Yunus’un dergâhta geçirdiği yıllar, zahirden bâtına, bilgiden ırfana, sözden hâl’e uzanan bir seyrüsülûkün somut bir örneği olarak okunabilir. Onun manevi yolculuğu, sadece bireysel bir kemâl değil; aynı zamanda Anadolu’nun kolektif hafızasında şekillenen ırfanî mirasın temel direklerinden biri olmuştur.

2.4. Odun Taşıma İmtihanı ve Nefs Terbiyesi

Yunus Emre’nin Tapduk Emre dergâhındaki ikameti, zahirî hizmetin çok ötesine uzanan, derinlemesine bir seyrüsülûk sürecine karşılık gelir. Sûfî gelenekte hizmet, yalnızca zahmetli bir meşgale değil, benliğin aşamalı biçimde tasfiye edildiği bir terbiyedir. Bu bağlamda Yunus’un her gün dağdan odun taşıması, bedensel yükün ötesinde bir anlamla donatılır: Bu hizmet, Yunus’un nefsinin katman katman soyulmasına ve "hiçlik" makamına yönelmesine vesile olur.²⁵

Bu süreçte Yunus’un bedeninde oluşan yaralar, tasavvufî literatürde "cehd" ve "riyâzat" olarak adlandırılan fizikî ve ruhî çabanın hem görünür hem de içsel izleridir. Bu zahmetli hizmet, yalnızca fiziksel bir çaba değil; manevî istikrarın ve sabrın da bir dışavurumudur. Ancak müridine yaklaşan her derviş gibi, Yunus da dergâhtaki bazı müridlerin dikkatini çeker. Sırtındaki yaralardan söz ettiği bir gün, sözleri bağlamından kopartılır ve Tapduk Emre’ye bir tür şikâyet olarak iletilir. Bu hadise, sûfî geleneğin kolektif mekânlarında bile nefsin nasıl zuhur edebileceğini ve müridin her zaman yeni bir imtihanla karşılaşabileceğini gösterir. Manevî mertebeler, beşerî duygulardan arınma süreciyle eşzamanlı ilerler.

Bu olayın ardından Tapduk Emre, Yunus’u yanına çağırır ve ona çarpıcı bir soru yöneltir: “Neden hep düz odun getirirsin?” Görünürde basit olan bu soru, aslında Yunus’un hakikatin ahlaki boyutuna dair sezgisini test eden bir sınamadır. Yunus’un verdiği cevap, tasavvufî sezginin ve uzun yıllar süren hizmetin doğal bir neticesi olarak tecelli eder:

“Sultanım, senin dergâha değil, insanın eğrisi, eğri odun bile giremez.”

Bu sözler, sûfî epistemolojide zahir-batın bütünlüğüne işaret eder. Eğri odun getirmemek, Yunus’un yalnızca dış dünyaya yönelik bir tutumu değil, içsel istikametini de ortaya koyar. Bununla birlikte, Tapduk Emre, Yunus’un nefsin en gizli tezahürlerinden henüz tümüyle

²⁵ Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, 112.

kurtulmadığını sezerek ona şu uyarıyı yöneltir: “Hakiki teslimiyeti tam anlamıyla yaşayamadın.”²⁶ Bu tespit, Yunus'ta derin bir metafizik sarsıntı yaratır.

Bu noktada Yunus'un hafızasında, Hacı Bektaş-ı Veli ile yaşadığı kadim bir karşılaşma yeniden canlanır. Bir zamanlar kendisine "nefes" verilmek istenmiş, ancak o dönemde zahirî bir talepte bulunarak bu nefesi geri çevirmiştir. Bugün ulaştığı noktada, bu tercihin ardındaki derin manevî anlamı daha açık bir şekilde idrak etmeye başlar. Bu fark ediş, pişmanlıkla harmanlanmış bir iç sorgulamaya ve varoluşsal bir dönüşüme kapı aralar.

Yunus, artık "hiçlik" makamına ulaşabilmek için iç dünyasında mutlak bir inzivaya ihtiyaç duyduğunu hissederek. Tapduk Emre dergâhından ayrılma kararı, görünüşte bir kopuş gibi değerlendirilse de tasavvufî gelişim evrelerinde sıkça rastlanan bir haldir. Mürid, bir noktada müşşidinden zahiren ayrılarak bâtinî olarak daha derin bir rabîta kurar. Bu ayrılık ne bir terk ediştir ne de bir sitem; bilakis, varlığın ötesinde "fenâ fillah"a yönelmenin bir zorunluluğudur.

Bu sürecin ardından Yunus'un kaleme aldığı şu şiir, bir iç yüzleşmenin, bir manevî eşik geçişinin ve aynı zamanda kendi nefesine dönük eleştirisinin ifadesidir:

“Dervişlik der ki bana
Sen derviş olamazsın.
Gel ne diyeyim sana
Sen derviş olamazsın.
Dövene elsiz gerek,
Sövene dilsiz gerek.
Derviş gönülsüz gerek,
Sen derviş olamazsın.”²⁷

Bu dizelerde, Yunus'un sadece dünyevî bir eksiklik değil, ontolojik bir yetersizlik tespiti yaptığını görmek mümkündür. “Gönülsüzlük” burada pasiflik değil, benlikten arınmışlık, mülkiyetsizlik ve rızanın merkezîleşmesi anlamına gelir. Yunus'un bu dönemde yaşadığı yalnızlık, tasavvufta "halvet" pratiğinin doğal bir uzantısıdır. Bu inziva, onun iç âleminde daha rafine bir teslimiyet ve irfan doğurur.

Dergâhtan ayrılışı, Yunus'u bir mürid olmaktan çıkarıp bir irşad ehli haline getirir. Artık yalnızca söz söyleyen biri değil, sözü hakikatle yoğuran bir müşşiddir. Onun şiirleri, bu dönemin ardından şekilci bir söylemden arınır; halkın gönlünde yankı bulan hem estetik hem de ontolojik

²⁶ Gölpınarlı, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, 75.

²⁷ Abdülkâki Gölpınarlı, *Yunus Emre Divanı* (İstanbul: Ahmet Halit Kitabevi, 1943), 343; Faruk Kadri Timurtaş, *Yunus Emre Divanı* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1986), 82–83.

derinliği olan nefeslere dönüşür. Yunus'un dili, metafizik bir sezgiyle yoğrulmuş, halkın diline sızan, ölçü ve adaleti temsil eden bir hakikat mihengine dönüşür.

Yunus Emre'nin Tapduk Emre dergâhındaki hizmeti ve ardından gelen yalnızlık süreci, tasavvufî tekâmül çizgisinin bir bütünüdür. Odun taşıma eylemi, suretten sirete; hizmetten hakikate uzanan bir sembolik yapının parçası olarak okunmalıdır. Yunus'un ayrılığı, bir kırılma değil; bir kavrayışın ve vuslat arzusu içindeki bir kulun Rabbine yönelme halidir. Bu yolculuk, Anadolu irfan geleneğinde "hiçlik" makamının nasıl inşa edildiğini ve bir insanın nasıl kâmil bir ruha dönüştüğünü gösteren nadide bir örnektir.

2.5. Hakikat Yolculuğu: Yunus'un Manevi Arayışı

Yunus Emre'nin Tapduk Emre dergâhından ayrılışının ardından başlayan seyrüsülûku, onun tasavvufî düşünce sisteminde niteliksel bir dönüşüm evresine karşılık gelir. Bu ikinci dönem, dergâh merkezli mürid-mürşid ilişkisinden farklı olarak, bireyin kendi iç âleminde gerçekleştirdiği hakikat arayışını temsil eder. Dergâhın otoritesine dayalı hizmet sürecini tamamlayan Yunus, Anadolu'nun kırsal coğrafyasına yönelerek kendi benliğini aşma ve hakikatin içkin tezahürlerine vasıl olma çabasına girişir.²⁸

Bu evrede Yunus'un tasavvufî kavrayışı, özellikle vahdet-i vücûd düşüncesine daha yakın bir düzlemde gelişir. Ontolojik olarak tüm varlıkları İlâhi Varlık'ın birer zuhur mahalli olarak gören bu anlayışa göre dağlar, ırmaklar, taşlar, hayvanlar ve hatta sessizlik dahi Allah'ın isim ve sıfatlarının farklı tezahürleridir. Yunus'un şiirlerinde bu doğa öğeleri, sadece temsîlî ya da süsleyici bir unsur değil; doğrudan varlığın hakikatini yansıtan asli öğeler olarak işlev görür. Bu yaklaşım, İbn Arabî'nin metafizik düşüncesiyle doğrudan temas hâlinindedir.

Yunus'un "Akarsu gibi çağlarım / Dertli yüreğim dağlarım"²⁹ mısraları, bireysel bir lirizmden öte, varoluşsal bir gerilimin ve eksiklik bilincinin şiirsel ifadesidir. Bu şiirlerdeki iç titreşim, sûfî tecrübenin kalpteki yankısını taşır. Yunus artık yalnızca Allah'ın zâhirî tecellilerini değil, bâtinî hakikatleri de keşfetmek istemektedir. Bu arayış, tasavvuf literatüründe "ma'rifetü'n-nefs" olarak tanımlanan, nefsin hakikatine vukuf yoluyla Hakk'ı bilme süreciyle doğrudan bağlantılıdır.

²⁸ Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, 115.

²⁹ Yunus Emre, *Divan*, 307–308.

Bu çerçevede, "İlim ilim bilmektir / İlim kendin bilmektir"³⁰ beyti, yalnızca didaktik değil; aynı zamanda epistemolojik bir kırılmanın çağrısıdır. Buradaki ilim, bilgi yığını değil; içsel keşif, bâtinî farkındalık ve Rabbanî hakikatin sezgisel idrakidir. 13. yüzyıl Anadolu'sunda siyasî parçalanma, Moğol istilaları ve kültürel çözülme zemininde Yunus'un bu beyti hem bireysel hem de kolektif bir uyanışa hitap eder.³¹ Onun şiiri, yalnızca bireysel irfana değil; halkın manevî dirilişine yönelik de bir hitaptır.

Bu süreçte Yunus'un yaşadığı "eksiklik bilinci", onun nazarında yalnızca etik bir yetersizlik değil; aynı zamanda varoluşsal bir idrak düzeyidir. Eksiklik, nefsin kemale engel olan perdeleriyle yüzleşmek anlamında bir ontolojik farkındalıktır. İnsan-ı kâmil modeli, onun tahayyülünde ahlakî yetkinliğin ötesinde, varlığın hakikatini müşahade edebilme kudretidir. Doğa, insan ve tecrübe onun için tecelli mekânıdır. Yunus'un gezginliği bu bağlamda epistemolojik bir eyleme, doğanın her ögesi ise birer ders halkasına dönüşür.

Tapduk Emre'nin "Sen derviş olamazsın" sözü artık Yunus'un zihninde bir ret cümlesi değil; hakikate yönelen bir iç çağrıya dönüşür. Bu dönüşüm, Yunus'un bu sözü defalarca tefekkür ederek kendi nefsinde bu yargının sebeplerini araştırması ve sonunda hakikate ulaşma arzusunu daha bilinçli hâle getirmesiyle gerçekleşir. Bu söz, Yunus'un nefsin kabuklarını soyarak özün hakikatine ulaşması gerektiğini idrak ettiği eşiği temsil eder. Artık onun için hakikat, kavramsal değil; sezgisel ve tecrübî bir hâl hâline gelir.

Yunus'un bu dönem şiirleri, bireysel arınmanın yanı sıra ontolojik birlik, toplumsal barış ve evrensel kardeşlik temalarını da içerir. "Yaratılanı hoş gör / Yaradan'dan ötürü" ilkesi, yalnızca etik bir hoşgörü öğretisi değil; tasavvufî varlık anlayışının şiirsel özüdür. Yunus'un şiir dilindeki sadelik, hakikatin doğrudan tecelli ettiği vasıta olarak işler. Bu yaklaşım, örneğin "Beni bende demen bende değilim / Bir ben var bende benden içeri"³² gibi mısralarda yalın dil ile derin bir metafizik anlamın nasıl kurulabileceğini gösterir. Karmaşıklıktan uzaklaşarak doğrudanlığa yönelmek, onun şiirsel ve tasavvufî tavrının ortak özelliğidir.

Bu vasıflar Yunus'u yalnızca bir şair değil, aynı zamanda Anadolu irfan geleneğinin kurucu öznesi hâline getirir. Onun şiiri bireyin iç yolculuğuna çağrı olduğu kadar, ümmet bilincini diriltici

³⁰ Yunus Emre, *Divan*, 394.

³¹ Gölpinarlı, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, 82.

³² Abdülbaki Gölpinarlı, *Yunus Emre, Hayatı ve Bütün Şiirleri* (İstanbul: Kültür Yayınları, 1941), 254.

bir öğüt işlevi de görür. Her beyti bir hâl öğretisi, her dizesi bir nefes gibidir. “Kendini bil” emrinin şiirsel yankısı olarak Yunus, okuyucusunu kendi varlığında Hakk’ı aramaya çağırır.³³

Son tahlilde Yunus Emre’nin dergâh sonrası yolculuğu, klasik tasavvuf literatüründe “fenâ”dan “bekâ”ya uzanan bir bilinç dönüşümünü temsil eder. Bu yolculuk, mürşid-dışı bir ortamda dahi Hakk’a ulaşmanın, kendi iç hakikatine nüfuz etmenin mümkünlüğünü ortaya koyar. Yunus’un ulaştığı nokta, bireysel bir aydınlanma değil; kolektif bir irfan mirasının temsiliyetidir. Onun aradığı ve ulaştığı hakikat, kalpte parlayan ve suretsizce yansıyan Hakk’ın kendisidir.

2.6. Tapduk Emre’ye Dönüş ve Manevi Olgunluk

Yunus Emre’nin uzun yıllara yayılan içsel ve metafizik temelli tasavvufî yolculuğu, nihayet onu bir zamanlar ayrıldığı Tapduk Emre dergâhına geri taşır. Bu dönüş, yüzeysel bir pişmanlığın değil; kemale ermiş bir bilincin ve hakikat arayışında ulaşılan bir menzilin göstergesidir. Bazı kaynaklarda yer alan, Yunus Emre’nin dağlarda gelişigüzel dolaştığına dair görüşler, daha sonra yerini onun bilinçli bir seyrüsülûk süreci içinde hareket ettiğini ortaya koyan tasavvufî analizlere bırakmıştır. Dergâha vardığında, mürşidinin gözlerinin görmediğini öğrenen Yunus, mahviyet içerisinde önünde diz çöker. Bu an, yalnızca bireysel bir tevazu değil; sufi terminolojide “fenâ” mertebesine ulaşmış bir ruhun teslimiyet beyanıdır. Tapduk Emre’nin “Evladım, gittiğin yollar seni olgunlaştırdı” sözü, bu karşılaşmanın metafizik tamamlanışa işaret eden bir iç tanıklık olduğunu gösterir.³⁴

Bu buluşma, tasavvufî literatürde “velâyet-i suğrâ”dan “velâyet-i kübrâ”ya geçişin sembolüdür. Dervişin nefis tezkiyesini, kalbin safiyetini ve sır mertebesine yönelişini tamamlamasıyla birlikte, mürşid nazarında artık bir irşad ehliyeti kazanır. Tapduk Emre’nin “Artık sözlerin gönüllere ışık olsun” ifadesi, Yunus’un bir mürşid-i kâmil olarak Anadolu’nun manevî haritasına dahil edildiğini gösterir. Böylece Yunus, sadece bir sâlik değil; aynı zamanda bir mürebbi, bir irfan taşıyıcısı ve öğretici konumuna yükselmiştir.

2.7. Anadolu’nun Kalbine Yolculuk: Yunus Emre’nin İrşad Coğrafyası ve Düşünsel Derinliği

Tapduk Emre’nin manevî icazetiyle Anadolu sahnesine çıkan Yunus Emre, yalnızca bir sûfi-derviş olarak değil, aynı zamanda dönemin sosyal çözümlerine mistik-epistemolojik bir cevap üreten tarihsel bir aktör olarak değerlendirilmelidir. Bu seyahat, sadece coğrafi bir dolaşım

³³ Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, 118.

³⁴ Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, 120.

değil; aynı zamanda Anadolu'nun ontolojik ve kültürel dokusuna yerleşmiş bir bilgelik aktarımının ifadesidir. Yunus'un hareketliliği, fizikî mekânlar arasında cereyan eden sıradan bir yolculuk değil; halkın bilinç katmanlarına doğru derinlemesine bir inişi temsil eder. İlahî aşkın ontolojik temsili, insanî varoluşun etik temelleri ve toplumsal dayanışmanın sembolik dili onun şiirinde bütüncül bir surette vücut bulur.

Yunus Emre'nin irşad pratiği, geleneksel anlamda “gezgin derviş” stereotipiyle sınırlı bir hareket tarzı değildir. O, tasavvufun teorik ilkelerini, Anadolu halkının gündelik diliyle yeniden inşa etmiş; bir anlamda irfanın halklaşma sürecine öncülük etmiştir. Konya, Sivas, Kayseri ve Bursa gibi dönemin merkezî irfan havzaları onun şiirsel ve düşünsel temas haritasını oluşturur. Konya'da Mevlevî geleneğiyle temas ederek Mevlânâ'nın semavî metafiziğiyle diyalog kurar; Sivas'ta Yesevî geleneğinin kalıntılarıyla buluşarak hikmet merkezli sûfilîği derinleştirir; Kayseri'de Ahi Evran'ın ahlâk merkezli sistematiziğiyle yüzleşir; Bursa'da ise bu irfanı halk meclislerine şiir yoluyla taşır.

Ne var ki Yunus'un düşünce atlası yalnızca merkezî şehirlerle sınırlı değildir. Onun epistemolojik yönelimi, halkın yaşadığı periferik alanlara, Anadolu'nun dağ köylerine ve kırsal dokusuna yönelmiştir. Çünkü ona göre bilgi, sadece yazılı metinlerde değil, yaşanmış tecrübelerde, halkın dilinde ve gönlünde yer eder. Bu sebeple irfanı halkın diliyle, sembolizmle, metaforla ve yerel edebi imgelerle işler. Türkçeyi felsefî bir taşıyıcıya dönüştürerek, ontolojik hakikatleri estetik bir forma büründürür. Bu şiirler, sezgisel bilgi (ilm-i ledün), bâtinî tefekkür ve aşkın tecrübe ekseninde inşa edilen çok katmanlı bir bilinç mimarisidir.

Yunus Emre'nin şiiri yalnızca bireysel bir vecd hâlini değil, aynı zamanda kolektif bir manevî seferberliği simgeler. Onun şiirsel üslubu, aşkın ontolojik bir deneyim olduğu fikrine yaslanır. Sezgi, onun epistemolojisinde en temel bilme kipidir. Rasyonaliteyi aşan, aşk yoluyla hakikate ulaşan bu poetik yönelim hem bireysel arınmayı hem de toplumsal bütünleşmeyi hedefler. Dolayısıyla Yunus'un şiirlerinde dile gelen kavramlar—“aşk”, “gönül”, “nefes”, “hiçlik”—yalnızca mistik değil, aynı zamanda metafizik anlam taşıyan nosyonlardır.

“Ben bir acep ile geldim,
Kimse halim bilmez benim.
Ben söylerim, ben dinlerim,
Kimse dilim bilmez benim.”³⁵

³⁵ Gölpınarlı, *Yunus Emre, Hayatı*, 198.

Bu dizelerde ortaya konan sezgisel kapalılık, hakikatin ancak içsel sessizlikle, dilin sınırlarının ötesine geçerek tecrübe edilebileceği fikrini yansıtır. Yunus burada, bilgi ile söz arasındaki mesafeye işaret eder. Dilin kifayetsizliği, Yunus'un mistik suskunluğunda ifadesini bulur; zira ilahî hakikat, kelimelerle değil, gönülle kavranır.

“Bu dervişlik yoluna aşkıla gelen gelsün,
Ya dervişlik neydüğün bir zerre tuyan gelsün.
Hele biz işbu yola, gelemedik riyâyıla,
Bu melâmetlik tonın bizümle giyen gelsün.

Benim bunda kararım yok, ben bunda gitmeye geldim,
Bezirganem metaim çok, alana satmaya geldim.
Ben gelmedim dava için, benim işim sevgi için,
Dostun evi gönüllerdir, gönüller yapmaya geldim.”³⁶

Bu dizelerde dervişlik, yalnızca bir zühd hali değil; aynı zamanda bir varlık disiplindir. Aşk, burada hem epistemik bir araç hem de ontolojik bir vecd düzeyidir. Yunus'un gönülleri inşa etmeye dair çağrısı, metafizik bir projedir; bireysel tefekkürün toplumsal bilinçle buluştuğu eşsiz bir irfan manifestosudur.

Yunus Emre'nin irşad yolculuğu; Anadolu halkının çözülmüş moral dokusuna yeniden ruh üfleyen, tasavvufun halkla bütünleşmesini sağlayan tarihî bir bilinç hamlesidir. Onun diliyle vücut bulan bu irfan, yalnızca geçmişin değil, bugünün ve geleceğin de manevî kaynak kodlarını oluşturmaktadır. Yunus Emre, ontolojik hakikatin estetik bir sözcüsüdür; halkın dilinde hikmeti, gönlünde ise aşkı kurumsallaştıran bir sûfidir.

Bu yeni dönemde Yunus, Konya, Sivas, Kayseri ve Bursa gibi Anadolu'nun önde gelen ilim ve irfan merkezlerinde vaazlar verir, sohbet meclisleri kurar ve halkla birebir irtibat kurarak irşad faaliyetlerinde bulunur. Yalnızca yüksek zümrelerle değil, halk tabakalarıyla da kurduğu manevi ilişki, onun söylemlerinin geniş bir muhatap kitlesine hitap etmesini sağlar. Sözleri, saraylardan pazar yerlerine, dergâhlardan köy meclislerine kadar yankı bulur. Bu yaygın etki, Yunus'un sufi epistemolojiyi halkın idrakine sunmadaki muvaffakiyetinin en belirgin tezahürüdür.³⁷

³⁶ Yunus Emre, *Dîvan*, 324.

³⁷ Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, 123.

Yunus Emre'nin bu döneme ait şiirleri, varoluşsal arayıştan istikrarlı bir metafizik sezgiye erişmiş bir ruh halinin ürünleridir. Artık şiir dili daha berrak, anlam katmanları daha derin ve tematik yapısı daha bütünlüklüdür. "Ben gelmedim dava için / Benim işim sevgi için"³⁸ dizelerinde görüldüğü üzere, Yunus'un amacı tartışma ve üstünlük değil; sevgi temelli bir varlık ve toplum inşasıdır. Bu şiirler, yalnızca bireysel bir tecrübenin değil, aynı zamanda Anadolu irfan geleneğinin kolektif bilinç düzeyine katkısının izlerini taşır.

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ve Ahmed Yesevî gibi öncüllerden beslense de Yunus Emre'yi özgün kılan, metafizik hakikatleri halkın anlayabileceği bir sadelikle ve yüksek bir şiirsel estetikle, örneğin 'Ben gelmedim dava için' gibi dizelerle ifade edebilmesidir. Onun dili ne soyutlamalara boğulmuş felsefî bir jargon ne de katı didaktik bir vaazdır. İrfanı, şiire sirayet etmiş; şiir, halkın dilinde manevî bir yankıya dönüşmüştür:

"Ben bir acep ile geldim, Kimse halim bilmez benim. Ben söylerim, ben dinlerim, Kimse dilim bilmez benim."³⁹

Bu beyitte dile gelen yalnızlık, aslında manevî tecrübenin kaçınılmaz sonucu olan "halvet" halidir. Yunus, ulaştığı mertebede hakikati derinlemesine benimsemiştir; öyle ki, onu kelimelere dökmek artık mümkün değil; sadece sezgiyle, bâtinî algı ile kavranabilecek bir boyuta taşınmıştır. Böylece Yunus'un dili görünüşte sade, fakat anlam bakımından çok katmanlıdır.

Anadolu coğrafyasının kırsal ve kentsel yaşamında köklü karşılıklar bulan Yunus'un şiirleri, sadece okunmakla kalmamış; yaşanmış, aktarılmış ve kültürel bir davranış koduna dönüşmüştür. Onun sözleri, düğünlerde sevinci, cenazelerde sükûneti, sohbetlerde hikmeti temsil eder. Farklı dönemlerde ve farklı coğrafyalarda sahiplenilmesi, Yunus Emre'nin şiirinin evrensel bir hakikat taşıyıcısı olduğunu gösterir. Böylece Yunus, yalnızca bir mutasavvıf değil; aynı zamanda zamanlar üstü bir irfan taşıyıcısıdır.

Tapduk Emre dergâhında başlayan ve dışsal hizmetten içsel fenâyâ yönelen bu yolculuk, sûfî irfanın katmanlı yapısını temsil eder. Yunus'un seyri, bireysel başarıdan ziyade, insanlık için hakikate yönelişin şiirsel ve sezgisel bir imkân olduğunu vurgular. Bugün hâlâ onun mesajı, yalnızca bir edebî miras değil; aynı zamanda modern bireyin anlam arayışına yön veren bir hikmet pusulasıdır.

³⁸ Yunus Emre, *Divan*, 324.

³⁹ Yunus Emre, *Divan*, 336.

Yunus Emre'nin Tapduk'a dönüşü, bir müridin mürşidine kavuşmasıyla sınırlı olmayan; sözün menşesine, hakikatin membâna ve irfanın aslına dönüşüdür. Bu an, sûfî dairenin tamamlanışı; ilmin hâle, hâlin marifete, marifetin ise hikmete evrildiği epistemolojik ve ontolojik bir kemâldir. Bu yönüyle Yunus'un tamamlanan yolculuğu, yalnızca bireysel bir seyrüsülûk değil; kolektif insanlık tecrübesi içerisinde evrensel bir hakikate ulaşma ihtimalinin en parlak örneklerinden biridir.

3. Yunus Emre'nin Tasavvufi Yolculuğunun Evrenselliği: Varoluşsal Bir Dönüşüm Alegorisi

Yunus Emre'nin hayat hikâyesi, yalnızca 13. yüzyıl Anadolu'sunun sosyo-kültürel dinamiklerini değil, aynı zamanda insanlık tarihinin kadim hakikat arayışına işaret eden evrensel bir metafizik anlatıyı temsil eder. Onun menkıbeleri, şiirleri ve mürşidi Tapduk Emre ile kurduğu derin bağ, insanın benliğinden arınarak mutlak hakikate yönelişini merkeze alan bir seyrüsülûk haritası sunar. Bu bağlamda "Buğday yerine nefes" menkıbesi, geçici olanla kalıcı, maddi olanla manevî, görünenle bâtinî olan arasındaki tercih noktasını temsil eden sembolik bir vakadır. İlk etapta buğdayı tercih eden Yunus'un sonrasında "nefes"i istemesi, nefsin taleplerinden sıyrılarak hakikatin çağrısına kulak vermeye başlayan bir bilincin uyanışına karşılık gelir.⁴⁰

Bu dönüşümün alegorik gücü, yalnızca klasik sûfî bağlamda değil; modern düşünsel perspektiflerde de yankı bulur. Bugünün bireyi, teknolojik imkânlarla donatılmış olmasına rağmen, anlam krizi, varoluşsal yalnızlık ve metafizik yabancılaşma gibi meselelere çözüm aramaktadır. Bu açıdan Yunus'un içsel yolculuğu, çağdaş insan için bir ruhsal kılavuz olarak işlevsellik kazanır. Gölpınarlı'nın da belirttiği üzere, Yunus'un hikâyesi bireyin kendi varlık zemininde yüzleşmesi gereken varoluşsal çelişkileri temsil eden çok katmanlı bir sembolizm taşır.⁴¹

3.1. İlahi Aşk ve Tasavvufi Dönüşüm: Epistemolojik Bir Derinlik

Yunus Emre'nin tasavvufî doktrini, merkezine ilahi aşkı yerleştirir. Bu aşk, beşerî olanın sınırlarını aşan ve tüm varlığı kuşatan bir irfan enerjisine dönüşür. Yunus'un şiirlerinde bu aşkın inşası, dört aşamalı klasik tasavvufî yolculukla çerçevelenir: şeriat (zâhirî disiplin), tarikat (manevî

⁴⁰ Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, 125.

⁴¹ Gölpınarlı, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, 95.

cemaat), marifet (bilgelik ve sezgi) ve hakikat (ontolojik hakikatin müşahedesı).⁴² Bu dört katman, sadece teorik bir dizilim değil; Yunus'un şiirinde tecrübe edilmiş hâl olarak yer bulur.

“Ben gelmedim davı (kavga) için
Benim işim sevi (sevgi) için
Dostun evi gönüllerdir
Gönüller yapmaya geldim.”⁴³

Bu beyit, Yunus'un hakikat tasavvurunun hem poetik hem de teolojik yönünü ifşa eder. Ona göre gönül, İlahi Varlık'ın nazar ettiği mekândır. Bu sebeple gönül yapmak, yalnızca toplumsal bir barış çağrısı değil; ontolojik bir ibadet biçimidir. Nefisle mücadele de bu bağlamda, epistemik bir keşif sürecinin temelini oluşturur: birey, kendi varlık şartlarını nefisini ilahi hakikate göre terbiye ederek dönüştürür.

Yunus'un bu aşk merkezli metafiziği, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin vahdet-i vücûd (varlığın birliği) nazariyesiyle ve Hacı Bektaş-ı Velî'nin insan-ı kâmil modeliyle bütünleşir. Ancak Yunus'u farklı kılan, bu metafizik doktrini hem halkın anlayacağı hem de şiirsel derinliği kaybetmeyecek bir dil ile ifade edebilmesidir.⁴⁴ Onun sözlerinde lirizm ile hikmet iç içe geçer; nazım biçimi ile tasavvufî irfan arasında sürekli bir akışkanlık vardır.

Yunus Emre'nin kullandığı metaforlar—dost, yol, kapı, aşk, gönül—tasavvufun evrensel sembolizmini, bireysel tecrübenin somut imgeleriyle buluşturur. Bu semboller, yalnızca bireysel hâl durumlarını değil; aynı zamanda tüm insanlığın metafizik ortak zeminini temsil eder. Özellikle "yanılgılar içinde savrulan insan" teması, modern çağın bireyinde sıklıkla rastlanan varoluşsal kaygı ve kimlik çözümleriyle doğrudan ilişkilidir. Bu açıdan Yunus'un şiirleri sadece geçmişin değil; bugünün insanına da hitap eden ontolojik metinlerdir.⁴⁵

Yunus'un sunduğu varoluş modeli, günümüzün bireyci, rekabetçi, tüketim odaklı yapılarında alternatif bir "kendilik inşası" imkânı sunar. Onun önerdiği “aşk yoluyla özgürlük” fikri, yalnızca bir duygusal ilişki biçimi değil; aynı zamanda benliği aşkın bir hakikate açma girişimidir. Bu yönüyle Yunus Emre yalnızca klasik bir sûfî değil; felsefî anlamda bir varlık

⁴² Yunus Emre, *Divan*, 45.

⁴³ Yunus Emre, *Divan*, 296.

⁴⁴ Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, 128.

⁴⁵ Özbay&Tatçı, *Yunus Emre*, 56.

düşünürü, mistik bir ontolog olarak da yeniden değerlendirilebilir. Onun şiiri, zamanlar üstü hakikati dile getiren, irfani ve sezgisel bilgeliği içeren, bireyin iç dünyasına yönelmiş bir çağrıdır.⁴⁶

Yunus Emre'nin tasavvufi yolculuğu, bireysel bir mistik deneyimin ötesine geçerek, evrensel bir varoluş biçimi ve ontolojik dönüşüm örüntüsü olarak kavranmalıdır. Onun hikâyesi, aşk merkezli bir hakikat arayışının, zamanlar ve kültürler ötesinde yankılanan şiişsel ve düşünsel bir ifadesidir. Yunus'un mesajı, yalnızca tarihsel bir dönemin değil; her çağın insanı için geçerli bir varlık kılavuzudur.

3.2. İnsan ve Kozmos: İlahi Aşkın Yansımaları

Yunus Emre'nin tasavvufi düşünce sisteminde aşk ve sevgi, yalnızca bireysel bir duygulanım yahut psikolojik bir hâl olmaktan çok, varlık ile Hak arasındaki metafizik bağın asli tezahür biçimidir. "Muhabbetullah" şeklinde kavramsallaştırdığı ilahi aşk, insanın yalnızca Tanrı ile değil, Tanrı'nın bütün mahlûkat üzerindeki tecellileriyle kurduğu içkin ve aşkın ilişkiler bütününe ifade eder.⁴⁷ Yunus'un "Hak doludur iki cihan" beyti, vahdet-i vücûd metafiziğinin şiişsel bir yansıması olarak, kozmosun aşk merkezli bir ontolojik bütünlük içinde kavranmasını temellendirir.⁴⁸

Şiirlerinde sıklıkla vurgulanan bu ontolojik bağ, fânî olanla bâkî olan arasındaki metafizik sürekliliği açığa çıkarır:

"Gelin bir nazar eylen
Noldu bu cihan içinde
Niceler toprak oldu
Bu az zaman içinde."⁴⁹

Bu beyitlerde yalnızca insanın faniliğine değil, aynı zamanda varlığın sürekli dönüşüm ve yok oluş üzerinden yeniden var edilmesine dayalı ilahi hikmetine gönderme yapılır. Yunus'a göre bu hakikati müdrik olmak, nefsin kayıtlarından, yani hevâ ve hevesin sınırlandırıcı etkilerinden arınmayı gerektirir. Bu arınma ise sûfî gelenekte "nefs terbiyesi" olarak adlandırılan disiplinli ve süreğen bir içsel yolculuğu şart koşar.⁵⁰

⁴⁶ Beşir Ayvazoğlu, *Yunus, Ne Hoş Demişsin: Cumhuriyet Sonrası Yunus Emre Yorumları* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2016), 91.

⁴⁷ Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, 132.

⁴⁸ Yunus Emre, *Divan*, 82.

⁴⁹ Yunus Emre, *Divan*, 458.

⁵⁰ Gölpinarlı, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, 102.

Yunus Emre'nin kozmolojik vizyonu, vahdet-i vücûd doktriniyle tam bir epistemolojik ve ontolojik paralellik arz eder. Ona göre kâinattaki her bir varlık, Allah'ın isim ve sıfatlarının bir tecellisidir. Dolayısıyla varlığa yönelik yaklaşım yalnızca estetik yahut etik bir tercih değil, metafizik bir zorunluluk olarak ele alınmalıdır. Yunus'un bütün varlığa karşı sergilediği sevgi ve saygı temelli duruş, günümüz çevre felsefelerinde karşılık bulan "eko-ontolojik" anlayışla yapısal ve içeriksel benzerlikler taşır.⁵¹

Bu bütüncül metafizik yaklaşımda insan, hem varlık zincirinin merkezi hem de onun idrak edici ve dönüştürücü bir halkasıdır. Yunus'un nazarında insan, halife-i arz sıfatıyla kozmik düzenin sadece gözlemcisi değil, aynı zamanda taşıyıcısı ve inşacıdır. "İki cihan" söylemiyle kurduğu kavramsal çerçeve, zâhir-bâtın, mülk-melekût, madde-mânâ gibi ikilikleri aşarak, görünür ve görünmez âlemler arasında sürekli bir geçişlilik ve karşılıklı tesir ilişkisi kurar. Böylece onun tasavvufi kozmolojisi, hem aşkın (transcendent) hem de içkin (immanent) boyutları birleştiren karmaşık fakat tutarlı bir ontolojik yapı sunar.

Yunus Emre'nin ilahi aşk merkezli varlık tasavvuru, bireyin içsel dönüşümünü merkeze almakla birlikte, bu dönüşümün yalnızca bireysel değil; ontolojik, etik ve kozmik düzeylerde de etkili olmasını hedefler. Bu yönüyle onun tasavvuf anlayışı, çağdaş düşünce evrenine yalnızca etik öneriler değil; aynı zamanda metafizik ve varoluşsal derinlik taşıyan alternatifler sunabilecek yetkinliktedir.

3.3. Zulme Karşı Direniş ve Toplumsal Adalet: Yunus Emre'nin Sosyal Eleştirisi

Yunus Emre'nin tasavvufi öğretisi, yalnızca bireysel mistik tecrübelerle sınırlı bir içsel yolculuk değil; aynı zamanda toplumun adalet, merhamet ve eşitlik temelli bir yeniden inşasını önceleyen kapsamlı bir sosyo-etik yapı sunar. İlahi aşkı merkeze alan bu öğreti, bireyde başlayan manevî dönüşümün toplumsal yapıya da sirayet etmesi gerektiği anlayışıyla temellenir.⁵²

13. Yüzyıl Anadolu'su, Moğol istilalarının yıkıcı etkileri, Haçlı Seferleri'nin ardından gelen güvensizlik iklimi ve feodal beylerin artan baskılarıyla toplumsal açıdan oldukça çalkantılı bir dönemdir. Yunus Emre'nin şiirlerinde bu tarihsel ve sosyo-politik arka planın izleri açık biçimde görülür. Aşağıdaki dizelerde, halktan kopmuş ve nefis merkezli bir yönetici sınıfa yöneltilen eleştirel duruş belirgindir:

⁵¹ Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, 135.

⁵² Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, 140.

“Beyler azdı yolundan
Bilmez yoksul halinden
Çıktı rahmet gülünden
Nefs gölüne dalmıştır.”⁵³

Bu dizeler, yalnızca yöneticilerin halktan uzaklaştığını değil; aynı zamanda ahlaki yozlaşmanın ve dünyevî menfaatlerin toplumsal vicdanda nasıl bir çöküntüye yol açtığını da gözler önüne serer. Yunus’un eleştirisi, salt bir şikâyet değil; adaletin, liyakatin ve kamusal sorumluluğun yeniden tesis edilmesi yönünde etik bir çağrıdır.⁵⁴

Yunus Emre’nin adalet anlayışı çift yönlüdür: hem ilahi düzene dair metafizik bir boyut içerir, hem de dünyevî idare pratiklerine dönük somut normatif ilkeler önerir. “Zulmetmek insana yakışmaz” ifadesiyle,⁵⁵ hem bireysel zulmü hem de sistemik adaletsizlikleri mahkûm eder. Ona göre zulüm, yalnızca ahlaki bir sapma değil, aynı zamanda fitrata ve hakikate karşı bir isyandır.

Bu bağlamda Yunus Emre’nin toplumsal düşüncesi üç temel ilke etrafında şekillenir:

- **Eşitlik:** Tüm insanların yaratılış itibarıyla eşdeğer olduğu ve hiçbir dünyevî üstünlüğün meşru sayılmaması gerektiği anlayışı.
- **Merhamet:** Güçlü olanın, zayıf karşısında sorumluluk üstlenmesi zorunluluğu.
- **Hakkaniyet:** Sosyal düzenin adalet, hak ve liyakat ilkeleri temelinde kurulması gerekliliği.

Bu ilkeler, 13. yüzyılın toplumsal hareketleriyle—özellikle Babailer isyanı gibi halk temelli adalet talepleriyle—örtüşür. Ancak Yunus’un yaklaşımı, doğrudan bir siyasi radikalizm yerine, manevi dönüşüm ve ahlaki inşa ekseninde bir toplumsal bilinçlenmeyi esas alır.⁵⁶ Bu yönüyle Yunus Emre hem mistik bir mürşit hem de toplumsal vicdanı temsil eden ahlaki bir figür olarak özgün bir konuma sahiptir.

Yunus Emre’nin sosyal eleştirisi, tarihsel bağlamıyla sınırlı kalmaz. Gelir adaletsizliği, yapısal eşitsizlikler, kurumsal ayrımcılık ve sosyal dışlanma gibi çağdaş sorunlar, onun asırlık

⁵³ Yunus Emre, *Divan*, 606.

⁵⁴ Gölpinarlı, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, 115.

⁵⁵ Yunus Emre, *Divan*, 90.

⁵⁶ Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, 143.

uyarılarıyla doğrudan ilişkilendirilebilir. Bu bağlamda Yunus'un öğretisi, yalnızca tarihsel bir metin değil; günümüz toplumlarının da etik pusulası olarak değerlendirilebilir⁵⁷

Yunus Emre'nin sosyal söylemi, aşk merkezli bir metafiziğin toplumsal adaletle nasıl bütünleşebileceğini göstermesi açısından dikkat çekicidir. Bu bütünsel yaklaşım, bireysel nefis terbiyesi ile toplumsal dönüşümü aynı manevi zeminde buluşturur. Böylece Yunus'un düşüncesi, yalnızca mistik bir gelenek olarak değil; aynı zamanda etik, politik ve sosyolojik katmanları içeren çok yönlü bir düşünsel yapı olarak karşımıza çıkar.

3.4. Birlik, Hoşgörü ve Evrensel Kardeşlik: Yunusçu İnsan Modeli

Yunus Emre'nin tasavvufî düşünce sistemi, bireysel irfanî olgunlaşmayı toplumsal barış ve evrensel kardeşlik idealiyle bütünleştiren çok katmanlı bir anlayışa dayanır. 13. yüzyıl Anadolu'sunda yoğun biçimde yaşanan etnik, dini ve mezhepsel çatışmalar, farklı kültürel kimliklerin bir arada varlığını sürdürmesini güçleştirirken, Yunus'un öğretisi bu çoğulluğa karşılık gelen kuşatıcı bir hoşgörü paradigması geliştirir.⁵⁸ Onun çağrısı, yalnızca mistik bir tefekkür daveti değil, aynı zamanda toplumsal birlikteliği tesis eden etik bir vizyonun ifadesidir:

“Gelin tanış olalım dostlar

İşi kolay kılalım

Sevelim sevilelim.”⁵⁹

Bu dizeler, bireyler arası ilişkilerin ötesinde, kolektif sosyal yapının inşasına yöneliktir. Yunus'un “Cümleler doğrudur sen doğru isen / Doğruluk bulunmaz sen eğri isen” beyti ise, hakikatin kişisel ahlâkî duruşla doğrudan ilişkili olduğuna işaret eder. Buradaki yaklaşım, mutlak doğruluğun öznel yargılardan değil, bireyin içsel istikametinden beslendiğini gösterir.

Yunus'un bu kozmopolit ve ahlâk merkezli toplumsal modeli, şu üç temel prensip üzerine kuruludur:

- **Ontolojik Eşitlik:** İnsanların yaratılış düzeyinde eşitliği ve her varlığın İlâhi hakikatin bir yansıması olduğu anlayışı.
- **Pozitif Hoşgörü:** Farklılıkların bastırılması yerine, onların anlamlandırılması ve kapsanması temelli bir diyalog kültürü.

⁵⁷ Mustafa Tatcı, *Aşk Yunus* (İstanbul: H Yayınları, 2008), 70.

⁵⁸ Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, 148.

⁵⁹ Yunus Emre, *Divan*, 178.

- **Kolektif Dayanışma:** İnsanların ortak insanlık paydasında birleşerek karşılıklı sorumluluk üstlenmesi gerektiği fikri.

3.5. Sabır ve Tevekkül: Nefsin Aşılması

Yunus Emre'nin birlik ve kardeşlik anlayışı, bireysel nefis terbiyesiyle doğrudan ilişkilidir. Ona göre toplumsal barış ve adalet, nefsani ihtiraslardan arınmış bireylerin varlığıyla mümkündür. Bu bağlamda sabır ve tevekkül, yalnızca bireysel faziletler değil, aynı zamanda toplumsal dönüşümün epistemiği⁶⁰ olarak kurgulanır:

“Yol o dur ki doğru vara
Göz o dur ki Hakk'ı göre
Er alçakta dura
Yüceden bakan göz değildir.”⁶¹

Bu dizelerde, tevazunun hem bireysel bir kemal göstergesi hem de ilahi hakikate ulaşmanın vasıtası olduğu vurgulanır. Tasavvufî anlamda "seyrüsülûk" süreci, insanın kendi nefesine dair bilgisiyle hakikate yaklaşmasını temin eden içsel bir arınma yolculuğudur. Yunus'un düşüncesinde bu süreç, sabırla pişmeyi ve tevekkülle teslim olmayı iç içe geçirerek kemale ermenin temelini oluşturur.

3.6. Bütüncül Bir Yaklaşım: Bireysel Arınmadan Toplumsal İrfana

Yunus Emre'nin düşünce sistemi, bireysel mistik tecrübe ile toplumsal barış ve kardeşlik arasındaki bağı kuramsal düzlemde yeniden kurar. Onun şiirlerinde şu üç ana düzey birbirini tamamlayan unsurlar olarak belirginleşir:

- Nefs terbiyesine dayalı bireysel dönüşüm
- Hoşgörü ve adalet temelinde kurulan toplumsal ilişkiler
- Kozmik düzenin birlik felsefesi (vahdet-i vücûd)

Bu bütünsel yapı, Yunus'un öğretisini yalnızca bireysel bir tasavvufî yolculuk olarak değil; aynı zamanda toplumsal mühendislik açısından da değerli bir paradigma olarak öne çıkarır.⁶² Onun şiirleri, etik bir manifesto, metafizik bir semboller dizgesi ve sosyolojik bir dönüşüm reçetesi olarak çok yönlü anlam katmanları içerir. Bu yönüyle Yunus Emre, yalnızca bir

⁶⁰ Gölpınarlı, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, 125.

⁶¹ Yunus Emre, *Divan*, 508.

⁶² Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, 152.

mutasavvıf değil; aynı zamanda bir insanlık filozofu, kültürel barışın müellifi ve evrensel adaletin temsilcisidir.

Sonuç

Yunus Emre'nin irfani mirası, yalnızca 13. yüzyıl Anadolu'sunun tarihsel ve kültürel bağlamında bir tasavvuf şairi olarak ele alınamaz; aksine, onun düşünsel evreni, metafizik, epistemoloji ve etik bağlamında derinleşmiş bir bütünlük sunmaktadır. Yunus'un şiirleri ve tasavvufi öğretileri, bireysel anlam arayışının ötesinde, siyasal ve toplumsal dönüşümlere rehberlik eden bir zihniyet inşasına öncülük etmiştir. Selçuklu sonrası Anadolu'nun parçalanmış yapısında, onun insan merkezli irfani yaklaşımı, ahlaki ve manevi bir restorasyonun epistemolojik temelini oluşturmuş, bu bağlamda kolektif bir bilinç yaratılmasında kritik bir rol oynamıştır.

Yunus Emre'nin düşünsel formasyonu, Hoca Ahmet Yesevî'nin irfani geleneğinden beslenerek şekillenmiş ve bireysel tefekkür ile toplumsal reform arasındaki bağı güçlendiren bir model ortaya koymuştur. O, Anadolu'nun siyasi ve ekonomik kaosuna karşı, mistik bir epistemoloji temelinde inşa ettiği düşünce sistemiyle, bireylerin hem içsel huzura ulaşmasını hem de toplumsal dengeyi yeniden tesis etmesini amaçlamıştır. Onun öğretisi, dünyevi meselelerden soyutlanmış bir mistik söylem olmaktan öte, madde ile mana arasında kurduğu köprü ile ontolojik ve epistemolojik bir bütünlük arz etmektedir. Yunus'un vurguladığı nefis terbiyesi, adalet ve tevazu kavramları, bireyin sadece kişisel tekâmülünü değil, aynı zamanda toplumun etik normlarının inşasını önceleyen bir ahlaki sistematik sunmaktadır.

Yunus'un tasavvufi düşüncesinde sevgi ve hoşgörü, salt birer ahlaki düstur değil, insanın metafizik hakikate ulaşmasını sağlayan epistemolojik araçlardır. "Sevelim sevillelim, dünya kimseye kalmaz" dizeleri, basit bir insani öğütten öte, varlığın geçiciliğine dair derin bir ontolojik önerme içermektedir. Yunus Emre'nin öğretilerinde insan, dünyevi bir varlık olmanın ötesinde, ilahi aşkın tecelli ettiği bir hakikat düzlemidir. Bu bağlamda, onun mistik söylemi, Mevlâna Celaleddin Rumi ve Hacı Bektaş-ı Veli gibi dönemin diğer büyük mutasavvıflarının söylemleriyle kesişmekte, ancak onların aksine, halk arasında daha geniş bir kabul görmesini sağlayan erişilebilir bir anlatım geliştirmektedir. Yunus'un dili, metafiziksel aşkınlığı doğrudan halkın anlayabileceği bir düzleme indirgeyerek, irfani öğretileri kitlelere aktaran güçlü bir söylem biçimi inşa etmiştir.

Bununla birlikte, Yunus Emre'nin tasavvufi yolculuğu, bireyin dünyevi meşgalelerden soyutlanarak hakikate yönelmesini öngören klasik bir tasavvufi çizgiyi takip etmekle kalmaz; aynı zamanda, onun epistemolojik gelişimi, metafiziksel hakikatin doğrudan idrak edilmesine yönelik

bir pratik süreç olarak değerlendirilmelidir. Yunus'un Tapduk Emre'nin dergâhında geçirdiği yıllar, yalnızca bireysel bir inziva ve disiplin süreci değil, aynı zamanda tasavvufi düşüncenin praksis yönünü vurgulayan bir öğretilerdir. "Bilmeyen ne bilsin bizi, bilenlere selam olsun" dizeleri, onun bilgi ve hakikat arasındaki ilişkisini nasıl kurguladığını gösteren bir semantik düzlemde incelenmelidir. Tasavvufta "seyrüsüluk" olarak adlandırılan manevi yolculuk, Yunus Emre'nin düşüncesinde yalnızca bireyin içsel arınmasını değil, aynı zamanda sosyal yapıların yeniden inşasını içeren çok boyutlu bir süreçtir.

Onun ahlaki öğretileri, bireyin ruhsal arınmasını sağlarken, aynı zamanda toplumun etik dönüşümüne yönelik bir bilinç inşa etmeyi amaçlamaktadır. Yunus Emre, bireyin nefsinin terbiye etmesiyle toplumsal dengenin sağlanabileceğini ileri sürerken, tasavvufi düşüncenin bireysel mistisizmden ibaret olmadığını, aksine geniş ölçekli bir sosyal reform projesi niteliğinde olduğunu ortaya koymaktadır. Bu nedenle, onun öğretisi yalnızca bireysel bir ibadet pratiği veya soyut bir manevi yolculuk değil, aynı zamanda sosyal yapının etik çerçevede yeniden kurulmasına yönelik bir sistematik öneri sunmaktadır. Yunus'un tasavvuf anlayışı, bireyin kendini bilmesi ve nefsinin aşması yoluyla ilahi hakikate ulaşmasını öngörmekte ve bunu yalnızca bireysel bir süreç olarak değil, aynı zamanda kolektif bir sorumluluk olarak da ele almaktadır.

Günümüzde, Yunus Emre'nin tasavvufi mirası, modern bireyin karşı karşıya olduğu varoluşsal krizler bağlamında yeniden yorumlanmalıdır. Kapitalist modernitenin bireyi yalnızlaştırdığı, toplumsal çatışmaların yaygınlaştığı ve manevi değerlerin giderek erozyona uğradığı bir dünyada, onun hoşgörü, tevazu ve ilahi aşk eksenli söylemi büyük bir anlam kazanmaktadır. "Bir kez gönül yıktın ise bu kıldığın namaz değil" dizeleri, bireyin toplumsal yaşam içerisindeki etik sorumluluğunu hatırlatırken, hakikate ulaşmanın yalnızca bireysel ibadetle değil, toplumla kurulan etik ilişkilerle mümkün olabileceğini ifade etmektedir. Yunus Emre'nin tasavvufi mirası, yalnızca bireyin ruhsal yolculuğuna değil, aynı zamanda toplumsal yapının adalet, merhamet ve eşitlik temelinde şekillenmesine de rehberlik etmektedir.

Yunus'un zamansız sesi, insanlığı sevgi ve hoşgörü temelinde birleştirme misyonunu sürdürmektedir. Onun şiirleri, Batı felsefesinde ahlaki epistemoloji ile ilgili yürütülen tartışmalara katkı sağlayabilecek bir derinliğe sahiptir ve bireyin etik yükümlülükleri, öz-bilinç ve hakikat arayışı bağlamında yeniden ele alınmalıdır. "Kendini bilmek" Yunus Emre'nin felsefi sisteminde yalnızca bireysel bir keşif süreci değil, aynı zamanda varoluşsal bilincin kolektif olarak inşa edilmesine yönelik bir pratik içermektedir. Bu açıdan bakıldığında, onun tasavvufi mirası, çağdaş

dünyada etik, metafizik ve epistemoloji bağlamında derinlemesine incelenmesi gereken çok katmanlı bir düşünsel yapı sunmaktadır.

Yunus Emre'nin mesajları, yalnızca dini veya kültürel bir bağlamda değil, aynı zamanda modern etik ve toplumsal teori çerçevesinde de yeniden okunmalıdır. O, tasavvufu bireysel bir ibadet pratiği olmaktan çıkararak, toplumsal ahlakın inşasında merkezi bir kavramsal çerçeveye dönüştürmüştür. Onun felsefi ve mistik mirası, günümüz toplumlarında adalet, eşitlik ve hoşgörü temelinde yeni bir etik sistem inşa etmek için önemli teorik açılımlar sunmaktadır. İnsanlığı sevgiyle kucaklayan, nefret yerine merhameti öneren bu kadim ses, çağları aşarak yankılanmaya devam edecek ve her dönemde bireyin ve toplumun manevi inşasına rehberlik edecektir.

Kaynakça

- Ayvazoğlu, Beşir., *Yunus, Ne Hoş Demişsin: Cumburiyet Sonrası Yunus Emre Yorumları*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2016.
- Cahen, Claude, *Osmanlılardan Önce Anadolu*. Çev. M. Ali Kılıçbay, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2001.
- Evliyaoğlu, Gökhan, *Anadolu'nun İç Aydınlığı Yunus Emre*. İstanbul: Yağmur Yayınları, 1963.
- Gölpınarlı, Abdülbaki, *Yunus Emre ve Tasavvuf*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2008.
- Gölpınarlı, Abdülbaki, *Yunus Emre Divanı*. İstanbul: Ahmet Halit Kitabevi, 1943.
- Gölpınarlı, Abdülbaki, *Yunus Emre, Hayatı ve Bütün Şiirleri*. İstanbul: Kültür Yayınları, 1941.
- Karakoç, Sezai, *Yunus Emre*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 2009.
- Ocak, Ahmet. Yaşar, *Türkiye'de Taribin Saptırılması Sürecinde Türk Sufiliğine Bakışlar*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.
- Özbay, Hüseyin & Tatçı, Mustafa, *Yunus Emre: Makalelerden Seçmeler*. İstanbul: MEB Yayınları, 1994.
- Tatçı, M. *Aşk Yunus*. İstanbul: H Yayınları, 2008.
- Timurtaş, Faruk. Kadri, *Yunus Emre Divanı*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1986.
- Turan, Osman, *Selçuklular Zamanında Türkiye*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1993.
- Yunus Emre, *Divan*. İstanbul: Yunus Emre Enstitüsü Yayınları, 2021.
- Yunus Emre, *Risâletü'n-Nushîyye*, haz. Umay Günay ve Osman Horata, Ankara: Akçağ Yayınları, 2009.

Din Sosyolojisi Araştırmaları

E-ISSN: 2791-8998

Cilt/Volume: 5, Sayı/Issue: 8, Yıl/Year: 2025 (Nisan/April)

Karl Marx'ın "Din Halkın Afyonudur." Sözü Bağlamında Emek Olgusunun Tahlili

Karl Marx said, "Religion is the Opium of the People." Analysis of the Phenomenon of Labor in the Context of the Promise

Sümeyye Nur Atıcı

Sakarya Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri, Yüksek Lisans Öğrencisi / Sakarya, Türkiye

sumeyye.atici4@ogr.sakarya.edu.tr / <https://orcid.org/0009-0008-8909-3237>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 27/01/2025

Kabul Tarihi/Date Accepted: 24/04/2025

Yayın Tarihi/Date Published: 30/04/2025

Atıf / Citation: Atıcı, Sümeyye Nur. "Karl Marx'ın "Din Halkın Afyonudur." Sözü Bağlamında Emek Olgusunun Tahlili". *Din Sosyolojisi Araştırmaları* 5/8 (Nisan/April 2025) 33-57.

İntihal: Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Öz

Bu çalışmamızda Karl Marx'ın "Din halkın afyonudur." sözü ışığında işçi ve patron ilişkisinde işçilerin emeklerinin karşılığının verilmemesi sonucunda işçinin bu durumu nasıl karşıladığı ve oluşacak problemlere karşı verdiği tepkilerde dini yönlerin ne kadar ortaya çıktığını tahlil etmeye çalışıldı. Çalışmada nitel araştırma yöntemi ve mülakat tekniği kullanıldı. Sorular üç kişi ile yüz yüze, dokuz kişiye ise online yöneltilerek toplamda on iki kişiyle mülakat gerçekleştirildi. Çalışmanın maksadına uygun olması amacı ile emek veren fabrika işçileri ile irtibata geçerek mülakatlar gerçekleştirildi. Sorulan sorulara verilen cevaplardan yola çıkarak şunlar söylenebilir: Dindar insanların fabrikada meydana gelen her türlü haksızlığa ailesini geçindirmek ve maddi kazanç sağlamak adına sabrettikleri, yaşadıkları haksızlıkları bundan dolayı tolere edebildikleri belirtilebilir.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Emek, Sömürü, Kader, Fabrika İşçileri.

Abstract

In this study, Karl Marx's "Religion is the opium of the people." we tried to grasp his promise. In the light of Marx's promise, we tried to analyze how religious aspects emerge in the relationship between workers and bosses in the face of the lack of compensation and exploitation of the workers' labor, how the worker meets this situation and how much religious aspects appear in his reactions to the problems that will arise. In our study, we adopted the qualitative research method and interview technique. We conducted our interviews with twelve people in total by directing our questions to three people face-to-face and to nine people online. In order to comply with the purpose of the study, we contacted and conducted interviews with factory workers who are engaged in labor. Based on the answers given to the questions we asked, we can say the following: we can state that religious people are patient with all kinds of injustices that occur in the factory in order to provide for their family and gain financially, and that they are able to tolerate the injustices they experience because of this.

Keywords: Sociology of Religion, Labor, Exploitation, Fate, Factory Workers.

Giriş

Afyon, haşhaş bitkisinden elde edilen, çok sık kullanıldığında sağlığa zarar veren aşırı miktarda kullanıldığında öldürecek kadar zehirli olan güçlü bir uyuşturucudur. Afyon ve afyondan yapılan ilaçların tümü bağımlılık yaratan maddelerdir.¹ Bu tür uyuşturucuyu çok kullanan kişiler zamanla onsuz yapamayacak duruma dahi gelebilirler. Karl Marx da bu kelimeyi kullanırken bireylerin yaşadığı ümitsizlik ve çaresizlik sebebiyle mutlu olmak için bir çıkış yolu ararken dine tutunmaları bağlamında kullanmıştır. Marx dini bir ideoloji olarak görmektedir. Onun bu fikirlerini anlayabilmek için erken dönem yazılarını incelemek gerekir. İdeoloji kavramının ilk izlerini, Marx'ın din ve şeylerin gerçek niteliklerini gizleyen Hegelci devlet anlayışının eleştirisinde bulmak mümkündür.² Hegel'in öğrencisi olan Marx, ondan aldığı ters yüz etme kavramıyla kendi ideolojisinin temelini oluşturmuştur. Marx'ın yaptığı eleştirinin temelini ise "İnsanı din yapmaz, dini insan yapar" sözü oluşturur.³ İnsan, insanın dünyası ve toplum olarak tanımlanır. Söz edilen bu devlet ve toplum dünyanın ters bilinci olarak tanımlanan dini üretir. Nitekim Marx dini şu

¹ Ahmet Coşkun Tekin - Sabit Dokuyan, "Haşhaş Sorunu ve Türk Diplomasisindeki Yeri (Osmanlı'dan 1980'e Kadar)", *Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı* 132/260 (2022), 41-42.

² Karl Marx, *Hegel'in Hukuk Felsefesi Eleştirisi*, çev. Kenan Somer (Ankara: Sol Yayınları, 2009), 192.

³ Arif Olgun Közleme, "Sosyal Gereklik Açısından Toplum Biliminin Öncü ve Kurucu Babalarının Din Anlayışı", *International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 11/2 (2016), 866.

şekilde ifade etmektedir: "Din baskı gören insanın iç çekişini, kalpsiz dünyanın sıcaklığını, tinin dışlandığı toplumsal şartların tinsel yapısını meydana getirir. Din halkın afyonunu oluşturur"⁴ Dinsel acı çekme, bir bakıma gerçek acının dışı vurulması ve bir başka anlamda da gerçek acıya bir karşı duruş haline gelir. Dinin eleştirisi kişinin kendi yanılsamalarını, kendi gerçekliğini yanılsamadan temizlenmiş bir birey olarak biçimlendirilmesi, kendi güneşinin etrafında dönmesi için ortadan kaldırır. Din kişi kendi etrafında dönmediği müddetçe onun etrafında dolaşan aldatıcı bir güneşten başka bir şey oluşturmaz.

1. Yöntem

Bu çalışmanın örneklemini, bir kısmı hali hazırda çalışmaya devam eden bir kısmı ise emekli olmuş olan 12 kişiden oluşmaktadır. Araştırmamızın amacına uygun bir şekilde bilgi alabileceğimiz konu ile alakalı kişilerle iletişime geçilip o kişilerle mülakat yapılmıştır.

Katılımcılarla yaptığımız mülakatlar sonucunda şu hususlardan bahsedebiliriz: Katılımcılardan 3 tanesi soruların amacına uygun hazırlandığını fakat bazı konularda cevap verebilecek bilgi birikimine sahip olmadıklarını belirtmişlerdir. Mülakatta katılımcılara 6 soru yöneltilmiştir. Bulgular sunulurken katılımcıların isimleri kodlanarak verilmiştir. Katılımcıların doğrudan cevaplarına yer vereceğimiz zaman ilk olarak atadığımız kod numarasını sonrasında ise cinsiyetini ve yaşını zikredeceğiz (örneğin K1 [Erkek-45]).

Çalışmamızda kişilerin verdiği cevaplar araştırmamızın nesnellğine zarar vermemesi açısından birebir kullanılmış olup cevaplar kişilere göre ayrı klasörler halinde tasnif edilmiştir.

1.1. Araştırmanın Problemi

Çalışmamızda Karl Marx'ın "Din halkın afyonudur" sözü çerçevesinde, farklı yaşlarda ve farklı eğitim merhalesinde bulunan bireylerin dine karşı bakış açılarının ne yönde olduğu, hayatlarına etkilerinin ne ölçüde olduğu, çalışma durumlarının ne ölçüde zor olduğu, bu durumların kader mi olduğu, olumsuzluklara maruz kalıp kalmadıkları hususunda görüşlerini öğrenmeyi amaçladık.

1.2. Veri Kaynakları

Bu çalışmada 12 kişi ile mülakat yapılmıştır. Mülakat yapılırken sesli görüşme, görüntülü görüşme, ses kaydı ve mesaj ile elde edilen bilgilere ulaşılmıştır. Mülakat yapılan kişiler çalışma saatleri ve müsait olma durumlarından dolayı bu şekilde çeşitli şekillerde cevap verme

⁴ Marx, *Hegel'in Hukuk Felsefesi Eleştirisi*, 192.

gereksiniminde bulunmuşlardır. Katılımcıların yalnızca bir tanesi ile yüz yüze görüşme yapılabilmektedir. Kalan 11 katılımcı ile şehir dışında olmaları sebebiyle yüz yüze görüşme yapılamamıştır. Sorular bu kişilere mesaj yolu ile sorulmuş olup sesli veya yazılı olarak verilen cevaplar Word dosyasına geçirilmiştir.

2. Kavramsal ve Kuramsal Çerçeve

2.1. Karl Marx Hayatı ve Eserleri

19. yüzyılda yaşamış ve Yahudi asıllı olan Marx, Alman siyaset bilimci, filozof, iktisatçı, sosyolog ve düşünür olarak bilinir. Aynı zamanda Marksizm ideolojisinin temellerini de atmıştır. 5 Mayıs 1818 yılında Almanya'nın batısındaki Trier şehrinde refah seviyesi iyi durumda olan Yahudi bir ailenin üçüncü çocuğu olarak doğdu.⁵ Marx, 13 yaşına kadar okula gönderilmeyerek ilk temel eğitimini babasının kontrolünde gerçekleştirdi. 1835 yılında felsefe ve edebiyat öğrenmek için Bonn Üniversitesi'ne gitti ancak babası kendi mesleğini pratik bir meslek olarak gördüğü için Marx'ın da bu mesleğe devam etmesini istedi ve hukuk okuması için ısrar etti. Bu ısrar sonucunda Marx, 1835 yılında Bonn Üniversitesi'ne hukuk okumak için kaydını yaptırdı. Burada okuduğu süre zarfında liberal öğrencilerin yaşadıkları baskıyı görmüştür. Hocasının etkisiyle ve gördüğü bu durumlar neticesinde Marx çökmek üzere olan Berlin hükümetini ve ortaya çıkmak üzere olan bir dünyanın çelişkilerini sezmeye başlamıştı. Yazdığı hicivlerde baskıya ve cimri burjuvalara çatıyordu.⁶ Bu üniversitede iken bir grup siyasi radikal tarafından kurulmuş ve polis tarafından takibe alınmış olan Şairler Kulübü'ne katıldı. Bununla birlikte Marx, ailesinin akademik ciddiyetten uzak ve agresif bir mizacı olduğu düşüncesinden dolayı daha fazla emek isteyen bir okul olan Berlin Üniversitesi'ne geçişini sağladılar. Hukuk eğitimi alırken felsefeye daha çok ilgisi olduğunu keşfeden Marx, Hegel'den çok etkilendi. O yüzden Hegel'in düşüncelerini tartışan "Doktor Kulübü" isimli bir öğrenci grubuna katıldı. Akabinde onların yönlendirmesiyle 1837 yılında radikal düşünürlerden oluşan "Genç Hegelciler" grubu ile tanıştı. Marx 1837'den itibaren hem edebi hem de edebiyat dışı yazılar yazmıştı fakat bu yazıların hiçbirisi Marx hayatı boyunca yayımlanmadı. 1841'de "Demokritos ile Epikuros'un Doğa Felsefelerinin Farklılıkları" isimli doktora tezinde dinin maddecilik bakımından eleştirisini yaptı. Bir süre sonra Marx diğer çalışmalarını bir kenara bırakarak İngilizce ve İtalyanca öğrenimiyle ilgilendi. Ayrıca sanat tarihi ve Latin klasiklerini çevirmekle uğraşarak edebiyatla ilgilenmekten vazgeçti. Akademik bir kariyer isteği olan Yahudi asıllı ve liberal Marx, yaşadığı toplumun muhafazakâr ve antisemitik

⁵ Mustafa Kale - İmray Nur, "Karl Marx ve Marksist Teori Açısından Eğitim ve Toplumsal Cinsiyet", *Çağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 13/1 (2016), 41.

⁶ Roger Garaudy, *Karl Marx Entelektüel Bir Biyografi*, çev. Adnan Cemgil (Ankara: Fol Yayıncılık, 2020), 25.

olmasından dolayı bu isteğini yerine getiremedi ve gazeteciliğe geri döndü. Bu amaçla ekonomi ve sosyalizmle ilgili temel fikirlerini kaleme aldığı Rheinische Zeitung'da gazetecilik yapmak üzere 1842 yılında Köln'e gitti. Rusya monarşisini sert bir dille eleştiren bir makale yayımladılar. Nikolay, gazetenin yasaklanmasını istedi ve Prusya Hükümeti 1843'te bu isteği yerine getirdi. Fransız sosyalizmini Proudhon, Saint-Simon, Fourier gibi yazarları okuyarak tanımaya çalıştı. Marx 1843-1844 yıllarında entelektüel gelişimi açısından en kritik dönemi yaşamıştır.⁷ 1843 yılında çocukluk arkadaşı ve eserlerini yazarken destekçisi olan Jenny von Westphalen ile Kreuznach'da bir Protestan kilisesinde evlendi.⁸ Marx, Alman ve Fransız radikalleri bir araya getirmek için Alman sosyalist Arnold Ruge tarafından oluşturulmuş olan yeni radikal sol gazete olan Deutsch-Französische Jahrbücher (Alman-Fransız Yıllıkları)'nın editörü oldu.⁹ Derginin bu ilk ve tek sayısında siyasal anlaşmazlık konusundaki görüşlerini "Yahudi Sorunu" isimli yazısıyla ilk kez açıkladı. Bu gazete Fransa'da yayımlanıyordu, bundan dolayı Marx ve karısı 1843'te buraya taşınmak durumunda kaldılar. Marx yayımladığı makalelerde proletaryanın devrimci bir güç olduğuna dair düşüncesini ve komünizmi sahiplendiğini göstermektedir. Marksizmin genel hatları 1844'te Marx'ın zihninde oluşmuştu ve o esnada dünya siyasal iktisadına dair Marksist düşüncenin birçok parçası detaylı olarak çalışılmıştı. Çalıştığı gazete Alman devletleri tarafından yasaklandı ve çöktü. Bunun ardından Marx geride kalan son sansürlenmemiş Alman gazetesi için yazmaya başladı. Paris'te kurulu olan bu gazete "Adalet İçin Birlik" adı verilen içerisinde işçi ve sanatçıların bulunduğu gizli bir ütopyacı sosyalist grup tarafından destekleniyordu. Marx bu gruba dahil olmadı. Britanyalı iktisatçıların yaptığı çalışmalar Marx'ın sosyalizmi keşfetmesine ve örnek aldığı Hegelci ustalarından ayrı bir yöntem oluşturmaya sebep olmuştur. Bu duruma bağlı olarak kendi kuramsal sisteminin temellerini atma fırsatı yakalamıştır.¹⁰ 1844'te Engels ile arkadaşlık kuran Marx, ana konusunu yabancılaştırmanın oluşturduğu hümanist bir felsefe geliştirdiği, okurken tuttuğu notlardan oluşan "1844 El Yazmaları" adlı eserini kaleme aldı. Bu eser Marx'ın materyalizme ve politik alanda radikalizme geçişinde bir aşama olmuştur.¹¹ Marksizmin ana kaynakları olan Alman Felsefesi, İngiliz ekonomi politikası ve Fransız sosyalizmi ilk defa "Elyazmaları"nda birleşmiştir.¹² Spekülatif komünizm anlayışının emarelerine "Elyazmaları"nın

⁷ Max Beer, *Karl Marx*, çev. Sevinç Kayır (Maya Kitap, 2019), 49.

⁸ Kale- Nur, "Karl Marx ve Marksist Teori Açısından Eğitim ve Toplumsal Cinsiyet", 42.

⁹ Karl Marx, *Halkın Afyonu* (İstanbul, 2014), 5.

¹⁰ Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akinhay- Derya Kömürcü (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2005), 476.

¹¹ Garaudy, *Karl Marx Entelektüel Bir Biyografi*, 39.

¹² Garaudy, *Karl Marx Entelektüel Bir Biyografi*, 62.

birçok yerinde rastlanır.¹³ Engels’le birlikte olan ilk metni “*Kutsal Aile*” de tarih felsefesinin maddeci görüş açısından eleştirdi. 1845’te Vorwärts Gazetesi yazı kurulu üyeleriyle birlikte ülkeden sürüldü. Sonrasında Brüksel’e yerleşti.¹⁴ Engels de birkaç ay sonra Marx’ın yanına gitti ve beraber ikinci eserleri olan “*Feuerbach Üzerine Savlar*” ı yayımladılar. Aynı zamanda 1845-1846 yıllarında üçüncü eserleri olan “*Alman İdeolojisi*” ni yayımladılar. Bu eserinde tüm insanlığı içerisine alan dört farklı toplum şeklini belirlemiştir.¹⁵ Sosyalist işçilerle ve Alman göçmenlerle ilişkilerini sıkılaştırdı. İşçilerle ilgili Brüksel Alman İşçileri Derneği’ni kurdu. Bununla birlikte arkadaşı Engels ile komünist bir yazışma ağı oluşturdu. Bu yıllarda Komünistler Birliği’nin isteği üzerine geçmişteki felsefi düşünceleriyle hesaplaştıkları ve tarihsel maddeciliği geliştirdikleri Komünist Manifesto’yu yazdılar. Bundan dolayı geçmişten kendilerini koparmaları hem siyasal hem de kuramsal nitelikteydi. Marx bu eserinde kapitalizmin tarihsel gelişimini göstermekle yetinmemiştir. Büyük Avrupa ülkelerinin proletaryasının sınıf faydasını müdafaa etmek için tutumunun nasıl olması gerektiğini de göstermiştir.¹⁶ 1848’de ihtilal gerçekleşince Marx, Belçika’dan sınır dışı edildi. Tekrar Köln’e gitti ve oraya yerleşerek 1850’de Neue Rheinische Zeitung isimli gazeteyi çıkarmaya başladı. Bu gazetesinde Ücretli Emek ve Sermaye isimli makale gibi işçilere yönelik makaleler yayımlıyordu. Komünist tarikatların yalnızca ütopyacı tarafı ile değil, hükümet darbeciliği yanı ile de savaşımıştır. Onların davranışlarına çok ağır eleştiriler yönelmiştir.¹⁷ Yeniden sınır dışı edilince 1849’da hayatının sonuna kadar yaşayacağı Londra’ya yerleşti. Bu dönemde maddi açıdan zorluk yaşayan Marx, iktisat incelemelerine ağırlık verdi ve temel eseri olan Kapital’i hazırlamaya başladı. 1851-1861 yılları arasında New York Daily Tribune gazetesinin Avrupa muhabirliğini yaptı. 1864 yılında Uluslararası İşçiler Derneği kurucuları arasındaydı. Kapital’in birinci cildini 1867’de Almanya’da yayımlattı. Paris’e kızını görmeye gittiği esnada Paris Komünü ’ne tanık oldu. İngiltere’ye döndüğünde 1871’de yazdığı Fransa’da İç Savaş isimli eserinde bu devrim denemesini değerlendirdi. Kapital’in yazımına devam ederken aynı zamanda işçi partilerinin programlarının oluşturulmasına etkili bir şekilde katıldı. Marx, Engels’in Dühring’e karşı kalem tartışmasında Engels’i destekledi. 1878’de Anti-Dühring’in bir bölümünde arkadaşı Engels’le çalıştıktan sonra hastalığından dolayı çalışmalarını yavaşlatmak durumunda kaldı. 14 Mart 1883’te Londra’da öldü.¹⁸ Marx’ın ölümünden sonra Engels kendini ölümüne kadar Marx’ın eserlerini düzenleyerek

¹³ Garaudy, *Karl Marx Entelektüel Bir Biyografi*, 41.

¹⁴ Kale- Nur, “Karl Marx ve Marksist Teori Açısından Eğitim ve Toplumsal Cinsiyet”, 42.

¹⁵ Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, 478.

¹⁶ Garaudy, *Karl Marx Entelektüel Bir Biyografi*, 151.

¹⁷ Garaudy, *Karl Marx Entelektüel Bir Biyografi*, 147.

¹⁸ Kale- Nur, “Karl Marx ve Marksist Teori Açısından Eğitim ve Toplumsal Cinsiyet”, 43.

yayımlamaya adadı.¹⁹ 1930'lu yıllara kadar yayınlanmamış olan Marx'ın el yazmaları yazıldığı yıllarda dikkat çekmemiş olmasına rağmen bu yıllarda keşfedilerek büyük bir entelektüel olay olarak karşılanmıştır. 1960 ve 1970'li yıllarda Marksist akademik çevrede büyük bir etki oluşturmuştur. Bazılarına göre bu "Elyazmaları", sadece kapitalizmin değil o esnada mevcut olan bütün sosyalizmlerin eleştirisine bir temel sunan, o zamana kadar ortaya çıkmamış bir hümanist Marksist ve sosyalist geleneği ifade etmektedir. Bazı düşünürler ise Marx'ın olgun kuramında yer alan anakronistik, bilimsel olmayan unsurları ortaya çıkarmış ve bu yönlerin belirlenerek temizlenmesine zemin hazırlamıştır. Marksist kuramın açıklayıcı yönünü tekrardan kazandırmıştır.²⁰ Fakat Marx kariyeri boyunca devlet, ideoloji, sınıf, hukuk, sosyalizm ve komünizm gibi konularda rastgele beyan ettiği fikirlerini geliştirmemiştir. Marx'ın fikirlerinin gelişmesinde yaşanan eşitsizliğin sonucu ise iktisadi kuramın temelinde oluşan insancıl kaygıları sonraki dönemlerdeki Marksistlerin unutmamasıdır.²¹

2.2. Karl Marx Sosyolojisinde Din Olgusu

Marx fikir, kavram ve bilinç gibi maddi olmayan süreçlerin insanın maddi eylemleriyle sıkı sıkıya bağlı olduğu ve hayatın gerçek yönünü oluşturduğu düşüncesindedir. Buna bağlı olarak ahlak, yasa, siyaset, metafizik ve din gibi zihinsel üretim unsurları bu maddi üretim oluşumunun sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Böylelikle kişilerin fikir, kavram ve düşünceleri kendi maddi yaşam örgülerinin bir sonucudur.²²

Marx, hayatı belirleyen olgunun bilinç olmadığını insanların tecrübe ettikleri gerçekler olduğunu ifade etmektedir.²³ Marx dini bu yaklaşımın bir sonucu olarak fikir, inanç ve kutsal kaynaklı değil insanların kendi ürettikleri bir şey olarak değerlendirir. Marx, sosyal ve politik gerçek hayatın bir ürünü olmasından dolayı dini ikincil bir olgu seviyesinde ele almıştır. Çünkü bu yönünden bakınca din belirleyici etkin faal bir olgu değildir. Daha da önemlisi din, Marx'ın sosyal çözümleme yaklaşımlarında birincil bir olgu olma özelliğine sahip değildir. Bunun sebebi ise ekonominin politığın koşullarına bağlı olarak şekillenmesidir. Ancak, insanın kendi yaşam şartlarının bir ürünü olan din, insanın varlığını tamamlayan ve gerçekleştiren bir opsiyona da sahip değildir. Bunun aksine insanın kendini gerçekleştirememiş ve varlığını tam anlamıyla idrak edememiş aşamasının bir yansımasına işaret etmektedir. Marx'ın ifadesiyle din "henüz kendine

¹⁹ Garaudy, *Karl Marx Entelektüel Bir Biyografi*, 174.

²⁰ Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, 477.

²¹ Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, 479.

²² İbrahim Yenen, Klasik sosyal kuram ve din: Karl Marx ve Emile Durkheim'in din yaklaşımları, *Uluslararası Sosyal Bilimler ve Eğitim dergisi*, Cilt:4, Sayı:7, s.749

²³ Karl Marx- Friedrich Engels, *Yazın ve Sanat Üzerine* (Sol Yayınları, 2009), 37.

erişmemiş ya da çoktan yitirmiş bulunan insanın sahip olduğu kendinin bilinci ve kendinin duygusunu” oluşturmaktadır.²⁴

Ancak insanın varlığını anlama süreci, kendi yaşadığı hayat dışında soyut bir anlama sahip olmadığından bu varlığın maddi belirtileri olarak ekonomi, devlet, siyaset ve toplum temelinde gerçekleşmektedir. Fakat toplum ve devlet kavramları kendi varlıkları dışında eşitsiz bir örgütlenme tabanında var oldukları için bozulmuş bir hayat ve dünya oluşturmaktadır. İnsan gerçekliği tersine çevirerek meydana getirdiği dünyanın sürekliliğini sağlamak adına dinin üretim sürecini bir ideoloji olarak gerçekleştirmiş bulunmaktadır. Neticede üretilmiş din aracılığıyla insanın benlik bilincinden uzak yeni bir dünya kurulmaktadır. Marx, direk dinin kendisini değil din vasıtasıyla meydana gelmiş bu dünyanın varlığına karşı çıkmaktadır. Bu dünya ile savaşmak gerekliliğini kendi cümleleri ile “Hegelci Hukuk Felsefesine Eleştiri” eserinin giriş kısmında ilk kez şöyle ifade etmektedir:

“Din bu dünyanın genel teorisini, onun ansiklopedik özetleme kitabını, onun halksal biçimdeki mantığını, onun tinselci point d’honneur’ünü (onur sorununu) kendinden geçmesini, ahlaksal onaylanmasını, görkemli tamamlayıcısını teselli ve aklanmasının evrensel temelini oluşturuyor, çünkü insansal öz gerçek gerçekliğe sahip bulunmuyor. Öyleyse dine karşı savaşım vermek, dolaylı olarak dinin tinsel aromasını oluşturduğu dünyaya karşı savaşım vermek anlamına geliyor.”²⁵

Marx, dini sosyal yapıyı belirten bir yapı şeklinde görmüştür. Burjuvaların dini, çalışan sınıfını ezmek için kullandığına ve bu işçi sınıfının da dinde farklı amaçlar arayarak bu durumu telafi ettiğine inanmıştır ve dinin yok olacağını düşünmüştür.²⁶ Marx’ın din dışı eleştirisinin temelinde dini insanın inşa ettiği, dinin insanı inşa etmediği görüşü bulunmaktadır. Dinin temel itibarıyla insani nitelik taşıdığını belirterek insan eseri olduğunu iddia etmektedir. Ona göre din, insanın henüz ortaya çıkmamış veya hemen kaybedilmiş olan öz bilinci ve duygusudur. Dolayısıyla Tanrı’nın varlığı ve gücü de göz ardı edilmelidir.²⁷

Marx, dinin politik ve ekonomik anlamda sosyal hayatın gerçekliğini değiştirdiği gibi insanın psikolojik dünyasında da aynı fonksiyona sahip olduğunu savunmaktadır. Bunun sebebi ise insanın doğası ve varlığına aykırı olarak eşitsiz bir şekilde örgütlenmiş toplum ve devlet yaşamında insanın kaçınılmaz olarak karşı karşıya kalacağı duygusal hayal kırıklığı, ümitsizlik ve acı

²⁴ Karl Marx, *Hegel’in hukuk felsefesinin eleştirisi*, çev. Kenan Somer, Sol Yayınları, (2009), s.192

²⁵ Karl Marx, *Hegel’in hukuk felsefesinin eleştirisi*, çev. Kenan Somer, s.192

²⁶ Inger Furseth- Pal Repstad, *Çağdaş Sosyologların Toplum ve Din Görüşleri*, çev. Ömer Faruk Darende- Abdulvahap Taştan (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2023), 15.

²⁷ Süleyman Dinçer- Berk Can Dağdelen, “Karl Marx’ın Din Toplum Bağlamındaki Eleştirel Sosyal Teorilerine İslami Eleştiri”, *Hak İş Uluslararası Emek ve Toplum Dergisi* 9/24 (2020), 335-336.

duymaktır. Bundan dolayı insan hayatın bu acımasızlıkları karşısında psikolojik bir sığınak arar ve kendine korunaklı tinsel bir dünya yaratarak dini bu amaç için kullanır. Fakat Marx insanların bu tutum ve yönelişini iki özelliğe değerlendirir. İlki dini sıkıntı ve üzüntü hali, aslında gerçekten olan bir problemin dışavurumu iken ikincisi sıkıntı ve sorunun varlığı karşısında tepkisiz protesto özelliği taşır.²⁸ Fakat reel sıkıntının sessiz bir protesto ile karşılanması bireyleri yanıltıcı ve aldatıcı bir mutluluk duygusuna sevk eder. Çünkü kişilerin gerçek manada karşılaştığı ve maddi boyutları belirgin bir sorunu değiştirmek için çaba sarfetmesi gerekir. Ancak dinin meydana geldiği tinsel bir dünyada bu sorunları atlatmak için göstereceği çaba yine insan üretimi din tarafından engellenmektedir. Fakat Marx kişinin bu aldatıcı mutluluk duygusundan kurtularak gerçek mutluluk duygusuna erişmesi gerektiği görüşündedir. Bunu başarmanın yolu ise bireylerin kendi yaşamları üzerindeki yanılsamalardan vazgeçerek bu yanılsamayı geçersiz kılacak yeni bir dünya inşa etmek için mücadele etmektir. Bunu gerçekleştiremediği takdirde yaşamını aydınlatıldığını düşündüğü dinin tinsel atmosferinde varlığının gerçek amacına muhalif bir biçimde yaşamını sürdürecektir. Marx'ın yaklaşımında dinin görünürde pozitif ancak içeriğinde yine negatif bir fonksiyona sahip olduğu farklı alan, Batı tarihinde gerçekleşmiş olan reform hareketleridir.²⁹ Marx reformu Almanya'nın devrimi olarak tanımlar ve bu devrimin rahiplerin beyninde gerçekleştiğini belirtir.³⁰ Reformun dinin doğası ve sosyal rolüne yönelik dönüştürücü etkisi bulunmaktadır. Marx'a göre bu dönüştürücü etki gerçek anlamda bir çözüm değilse de sorunun kendisinin doğru bir şekilde tanımlanmasını sağlamıştır.

Marx'ın bir diğer din yaklaşımı da Alman Yahudilerinin özgürleşmesi üzerine gerçekleştirdiği din, devlet ve sivil toplum ilişkileri hakkındaki görüşleridir. Marx, ilk olarak Yahudi sorununun özelliğinin Yahudilerin yaşadıkları ülkelere göre değişkenlik gösterdiğini belirtmektedir.³¹ Örneğin bu sorun Almanya'da "teolojik", Fransa'da "anayasalcılık" ve Kuzey Amerika'da ise "seküler" bir özellik ile ortaya çıktığını ifade etmektedir. Bauer sorunu daha çok teolojik bir çerçevede ele alırken, Marx bu yaklaşımı aşarak konuyu seküler bir düzlemde değerlendirmektedir; yani din ile devlet arasındaki ilişkiyi birbirinden ayırarak, bağımsız iki alan olarak konumlandırmaktadır. Genel anlamda Yahudilerin ve dahi diğer bütün din mensuplarının özgürlüğe kavuşmasını, devletin dinden bağımsızlaşması ile mümkün görmektedir. Çünkü önce devleti özgürleşirse kişinin özgürleşmesinin daha kolay olacağı düşüncesindedir. Fakat devletin

²⁸ İbrahim Yenen, Klasik sosyal kuram ve din: Karl Marx ve Emile Durkheim'in din yaklaşımları, s.750.

²⁹ İbrahim Yenen, "Klasik Sosyal Kuram ve Din: Karl Marx ve Emile Durkheim'in Din Yaklaşımları", *Uluslararası Sosyal Bilimler ve Eğitim Dergisi* 4/7 (2022), 751.

³⁰ Karl Marx- Friedrichs Engels, *Din Üzerine*, çev. Murat Belge (Ankara, 2021), 43.

³¹ Yenen, "Klasik Sosyal Kuram ve Din: Karl Marx ve Emile Durkheim'in Din Yaklaşımları", 751.

kendini özgürleştirilmesi ilk adım olsa dahi bu anlamda yeterli değildir. Bireyin bunu tam olarak gerçekleştirebilmesi için bireysel dünyasında da dinden bağımsız bir şekilde yaşamayı başarması gerekmektedir. Marx, kişinin dinden politik olarak özgürleşmesinin, dinin kamu hukukundan özel hukuk alanına doğru çekilmesiyle mümkün olduğu kanaatindedir. Böylece din, devletin uygulama alanı dışına çıkıp bireylerin ortak yaşam alanı olarak sivil toplumun ve bireysel yaşam alanı olarak da özel hayatın sınırlarında kalacaktır.³² Fakat bu durumda insanın dinden özgürleşmesini ifade eden “yurttaş” kimliği ile dini bağlılığın nişanesi olan “dindar” kimliği arasında bir çelişki yaşanması muhtemeldir. Bundan dolayı Marx, uzun süreçte bu zıtlığın çözülmesi için devletin “dinin kaldırılmasına dinin yok edilmesine dek ilerlemesi”³³ gerektiği görüşündedir.

2.3. “Din Halkın Afyonudur” Sözü’nün Tahlili

Marx’ın bu sözü genellikle yanlış anlaşılıp farklı anlamlara çekilmektedir. Marx’ın bu sözü aslında bireylerin dine neden sıkı sıkıya sarıldığına bir cevap niteliğindedir. Ancak bu sözü anlayabilmek için Marx’ın felsefesinin temelini oluşturan “altyapı”, “üstyapı”, “yabancılaşma” ve “sınıf çatışması” gibi kavramların bilinmesi gerektiğini iddia etmektedir. Bundan dolayı öncelikle bu konudaki yanlış örnekleri görmemiz gerekir. Akabinde onun temel kavramları çerçevesinde dinin Marx açısından neye karşılık geldiğini açıklayacağız. Ama öncesinde afyon kelimesini inceleyeceğiz.

Afyon, haşhaş bitkisinden elde edilen, çok sık kullanıldığında sağlığa zarar veren aşırı miktarda kullanıldığında öldürecek kadar zehirli olan güçlü bir uyuşturucudur. Afyon ve afyondan yapılan ilaçların tümü bağımlılık yaratan maddelerdir. Bu tür uyuşturucuyu çok kullanan kişiler zamanla onsuz yapamayacak duruma dahi gelebilirler. Marx “afyon” kelimesini kullanmasının nedeni olarak, dinin burjuvalar tarafından bireyleri sömürmek için kullanıldığı fikri oldukça yaygındır. Bunun yanı sıra afyon kelimesini Marx’ın kullandığı biçimde Marx’tan çok daha önce de kullanmış olan filozoflar bulunmaktadır. Gollwitzer, bu anlamda üç filozofun görüşlerini şu şekilde ifade etmiştir:

1. Paul Henri Thiry d’Holbach (1723-1789): “Din, insanları coşku ile sarhoş eden bir sanattır.” (1761).
2. Bruno Bauer (1809-1882): “Dinin afyonvari etkisi...” (1841).
3. Heinrich Heine (1797-1856): “Afyon da bir dindir... İnsanların hayal edemeyeceği kadar afyon ile din arasında bir akrabalık bağı vardır.” (1840).

³² Karl Marx, *Yabudi Sorunu* (Ankara: Sol Yayınları, 1997), 20.

³³ Marx, *Yabudi Sorunu*, 20.

Marx'a göre, insanları hakiki güçlerine (kapasitelerine) döndürmek için onları kör eden ve burjuva tarafından çektiği sıkıntıları unutturmak adına onlara afyon olarak verilen dinden insanların kendini kurtarması gerekir.³⁴

Bu cahilliğin temelini oluşturan ise yanlış dini inanışlardır. Çarpık düzenin korunmasında ve insanların haksızlığa boyun eğişinde, bu dini inanışın büyük etkisi vardır. Zaten sosyalist bakışa göre din afyondur.³⁵

Ama sonra öldürücü darbe gelir: "Halkın afyonudur" (...) Esaslı sosyal kusurlara aldatici bir çözüm olarak dinin varlığı sona ererken; komünizmde illüzyona [dine] ihtiyaç olmayacaktır.

Hangi din afyondur? Hâkim sınıfların elindeki dini, [Ali] Şeriatı "şirk dini" olarak adlandırmakta; şirk dinini ezilen ve sömürülen kitlelerin zihnini felç eden bir afyondur, şeklinde değerlendirmektedir.³⁶

Bu örneklerden de anlaşılacağı üzere Marx ve din kavramları bir araya geldiği zaman anlaşılan belli başlı düşünceler var. Bu düşünceler Marx'ın dini bir uyuşturucu olarak gördüğü, burjuva sınıfının dini kullandığı ve işçilerin bu durumdan kurtulması için dinin yok olmasını istediğidir. Fakat Marx aslında böyle bir şeyi iddia etmemektedir. Bu noktada Marx'ın bu söz bağlamında söylemek istediğini daha iyi açıklayabilmek için bu sözü kullandığı pasaja bakabiliriz:

*"Dinsel ıstırap, aynı zamanda, gerçek acının ifadesi ve gerçek acıya karşı bir protestodur. Din tıpkı ruhsuz bir anın ruhu olması gibi, [kapitalizmin altında] ezilen insanın içli ezgisini ve ıssız bir dünyanın kalbini oluşturur. Halkın afyonudur. Halkın hayali mutluluğu olan dinin ortadan kalkmasını istemek, onların gerçek mutluluğunu talep etmektir. Onları durumlarıyla ilgili yanılsamalarından vazgeçmeye çağırmak, aslında onları yanılsama gerektiren o durumdan vazgeçmeye çağırmaktır. Dinin eleştirisi, bu nedenle, dinin bir hale olduğu çile içindeki dünyanın eleştirisidir."*³⁷

Herkes tarafından bilinen bu paragrafta Marx dini açık bir şekilde afyon olarak ifade etmiştir. Fakat paragrafın geri kalanında, Marx'ın tarih felsefesiyle birleştirilmediğinde sanki dinin "burjuvalar tarafından halkı sömürmek için kullanılan bir fonksiyon" olduğu düşünülmektedir. Halbuki Marx'ın buradaki ifadeleri gerçek dışı olan iddiaların uzağındadır. Marx kendi fikrinde

³⁴ Armend Crnovrsanin, *Sekülerleşmenin Sonu mu? Peter Berger ve Bosna-Hersek Örneğinde Sekülerleşmenin Sonu Tartışması* (İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Medeniyetler İttifakı Enstitüsü Medeniyet Araştırmaları Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 8.

³⁵ Musa Bozkurt, *Muzaffer Hacıhasanoğlu Hayatı, Sanatı ve Eserleri* (Yozgat: Bozok Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 69.

³⁶ Şaban Ali Düzgün, "Sol İlahiyat: Dinin Sol Yorumunun İmkânı, Riskleri ve Sınırları", *Kelam Araştırmaları* 12/2 (2014), 9.

³⁷ Marx, *Hegel'in Hukuk Felsefesi Eleştirisi*, 192.

dini bir sebep değil sonuç olarak görür. Aydınlanma filozofları dini başka tarihsel süreç, olay ve kültürel değişimlerin ortaya çıkmasının sebebi olarak görürken Marx dinin başka süreçlerin bir neticesi olduğunu düşünüyordu. Kapitalistlerin dini kullanmamasına rağmen din, kapitalizmin meydana getirdiği durum neticesinde işçilerin sığınağı haline gelmiştir. Genelde bilinenin tam tersine “Halkın afyonudur” ifadesi, kapitalistlerin işçileri sömürmek için dini kullandıklarını ifade etmemektedir. Cümlelerin ortaya koyduğu düşünce, işçilerin kapitalistlerin sebep olduğu acıyı geçirmek için dini bir “ağrı kesici/dindirici” olarak kullandığıdır. Burada esas problem dinin var olmasını mecbur kılan, kapitalizmdir. Bundan dolayı dinin değil, dinin var olmasını mecbur kılan kapitalizm yani “çile içindeki dünyanın eleştirisi” ne ihtiyaç vardır.

Ekonomik düzenin yıkılışıyla oluşan ekonomik yabancılaşmada dine duyulan ihtiyacın devam ettiği düşüncesindeydi. Üretim süreci kırsal alanlardan kentsel alanlara doğru geçmiştir. Köleler ücretli emekçiler haline gelmiş ve topraklarından çıkmak durumunda kalmışlar. Karmaşık iş bölümü üzerine kurulmuş olan kapitalist üretim sistemi içinde “çaresizlik” ve “aşırı ümitsizlik”le çalışmaya başlayacak işçiler yoğun çalışma sürecine ve işlerinin ürününe yabancılaşacaklar. Yabancılaşma terimi emeğin sahibinin emeğin ürünü karşısındaki durumu için kullanılmaktadır. İşçinin ürüne yabancılaşması sadece emeğinin nesneleşmesi değil, aynı anda o nesnenin emeğin sahibinden bağımsız yabancı bir şey olarak var olması demektir ve onun karşısında kendi başına düşmanca ve yabancı bir şey olarak çıkması anlamına gelmektedir. Geleceğe dair umutsuzluk hissi ile toplumdan ve hatta bireyin kendisinden uzaklaşma/yabancılaşma hissi yaşamın gerçeği haline gelecektir. Bu düşünce ile paralel olarak da insanların maddi koşullarının değişmesine bağlı olarak, dinin ve diğer metafizik öğretilerin hayattaki konumlarının da değişeceğini ve doğaüstü anlatıların gereksiz hale geleceğini düşünüyordu.³⁸

Bunlara ek olarak, Marx dinin veya dini duyguların tek başına değil, bir toplum üretimi olduğunu savunmaktadır. Yani burada dinin içinde bulunduğu toplumun maddi şartlarının bir sonucu olduğunu anlatmaya çalışmıştır. Altyapıdaki değişimlerin dini inançları, uygulamaları, arzuları vb. şeyleri de değiştireceğini ifade etmekte ve farklı sosyal durumların farklı inançlar ve ritüeller meydana getireceğini öne sürmektedir. Bundan dolayı insanların faaliyetlerini anlayabilmek için tarih ve maddi faktörlerin üzerinde durulması gerektiğini savunmaktadır. Marx’ın bu ifadelerine baktığımızda, dini ortadan kaldırmak istediği anlaşılmamaktadır. Bu görüşün aksine Marx’ın eserlerinde din düşmanlığına veya dini yok etme arzusuna yer verilmemiştir. Onun öncelikli amacı din veya metafizikle alakalı değildir; Comte’tan ve Simon’dan

³⁸ Közleme, “Sosyal Gereklik Açısından Toplum Biliminin Öncü ve Kurucu Babalarının Din Anlayışı”, 865-866.

ayrılan en belirgin özelliği felsefesinde dinin bir "sebebe" değil "sonuç" olmasıdır. Bundan dolayı kişinin kendisine yabancılaşmasına sebebiyet veren durumlar ortadan kalktığına dine de ihtiyaç kalmayacağı sonucuna varmaktadır. Marx, dogmalar ve metafizik kaynaklara dayanan dini inanç ve ritüellerin komünist bir devrimle yok olacağını düşünse de dinin ortadan kaldırılması onun felsefesinin temel taşıını oluşturmamaktadır.³⁹ Marx'ın bir sözüyle bu konuyu noktalayabiliriz: *"Ancak komünizm, ebedi hakikatleri ortadan kaldırır, onları yeni bir temel üzerine inşa etmek yerine tüm dini ve ahlaki öğretileri ortadan kaldırır; bu nedenler, tüm geçmiş tarihsel deneyimlerle çelişir."*⁴⁰

3. Bulgular

3.1. Katılımcıların Din ile İlgili Görüşleri

Araştırmamıza dahil olan katılımcılara ilk olarak "Din sizin için ne kadar önemlidir? Hayatınızı şekillendirir mi?" şeklinde bir soru yönelttik. Bu soruyu sormamızdaki temel sebep, katılımcıların din ile ilgili düşüncelerini ve hayatlarında dine ne kadar önem verdiklerini analiz etmektir. İlk sorumuza verile cevaplar kişilerin dini ne kadar önemseydiğini ve hayatlarına ne derecede aksettirdiğini anlamamızı sağlayacak. Eğer dine önem verip hayatlarını din ile şekillendiriyorlarsa iş hayatlarında karşı karşıya kaldıkları durumlara vereceği tepkiler daha farklı olacaktır.

Bu soruya 12 katılımcının hepsi, dinin onlar için çok önemli olduğunu, hayatlarını şekillendirmede en büyük rolü dinlerine önem vermelerinin olduğunu, Allah'ın emir ve yasaklarına uyarak hayatımıza daha kolay yön verebileceğimizi belirtmişlerdir. Soruyu yönelttiğimiz katılımcılar İslam dinine inanan ve dine yönelik kişiler olduğundan bu cevapları aldık. Dinine önem verdiğini söyleyen birkaç katılımcımızın cevaplarına yer vermek yerinde olacaktır. İlk katılımcımız K1 [Erkek-40] dinin doğru ve yanlış ayırt etmede, İslamiyet'i daha kolay anlamada dinin önemli olduğunu belirterek bunun yanı sıra cevabında şu ifadelere yer vermiştir: "Din benim için ve Müslümanlar için önemlidir. Çünkü Müslümanlığı yaşamakta, İslamiyet'i yaşamakta, helali haramı ayırt etmekte ve doğruyu yanlış bilmekte din önemlidir. Hayatımızda ise eğer bunları doğru yapabilirsek önce kendimizi sonra ailemizle ve çocuklarımızla hayatımızı güzel yaşamamıza vesile olur".

Bir diğer katılımcımız ise K7 [Kadın-29] tesettürünü tam anlamıyla uygulayamasa bile dinin kendisi ve hayatı için önemli olduğunu ifade ederek cevabını şu şekilde veriyor: "Din benim için çok önemlidir. İnsan olarak aciz biri varlığız. İlahi adaletin olduğunu bilmek ve buna inanmak

³⁹ Volkan Ertit, "Sosyolojinin Kurucu Figürlerinde Din", *Akademik Hassasiyetler* 7/14 (2020), 15.

⁴⁰ Karl Marx- Friedrich Engels, *Komünist Manifesto*, çev. Celal Üster- Nur Deriş (Can Yayınları, ts.), 74.

insana ilk huzur veriyor, bu yüzden ki dinimiz bizim için çok önemlidir, evet hayatımı şekillendirir. Örneğin yaşam tarzımı tesettürlü bir bayanım inançlarım gereği. Çoğu şeyi de buna göre belirliyorum. Dörtörtlük uygulayamasam da elimden geleni yapmaya çalışıyorum”.

K6 ve K8 cevaplarında şu ifadeleri kullanarak düşüncelerini dile getirdiler: K6 [Erkek-46] “Din nefes kadar önemli. Nefes alamazsan bu dünyada yaşayamazsın. Dini yaşamazsan da ahiretini kurtaramazsın. Bu yüzden din hayatımızı da şekillendirir.” K8 [Erkek-43] “Din benim için hayatımı şekillendiren yegâne kurtarıcımdır. Hayatıma hem şekil hem de yön verir. Neyi ne şekilde yapmam gerektiğine dinimiz karar verir. Bende o şekilde yapmaya çalışırım”.

3.2. Katılımcıların İş Hayatları

Katılımcılarımıza ikinci olarak “Ne kadar süredir fabrikada çalışıyorsunuz? Niye fabrikada çalışmaya başladınız?” şeklinde bir soru yönelttik. Yaptığımız gözlemler neticesinde katılımcılardan erkek olanlar ailesini geçindirmek için, bayan olanlar ise eşlerine destek olabilmek adına çalışmaya başlamışlar. Fabrikada çalışma sebepleri konusunda da bazılarının yaşadıkları yerde çalışabilecekleri bir yer olmaması, bazılarının ise eğitim durumlarından dolayı fabrikada çalışmaya başladığını gözlemledik. Mülakatı gerçekleştirdiğimiz kişilerin 10 tanesi uzun yıllardır fabrikada çalışmakta yalnızca iki katılımcı yakın zamanda işe başlamış. Bu soruya verilen birkaç cevabı zikretmek istiyoruz.

Katılımcılarımızdan K7 [Kadın-29] cevabında “İki senedir fabrikada çalışıyorum normalde ev hanımıydım; iki tane kızım var onlarla ilgileniyordum fakat son iki yıldır ağırlaşan ekonomik şartlarından dolayı işe başlamak durumunda kaldım.” ifadelerine yer vermiştir. Burada da görebileceğimiz gibi kişiler yaşadıkları ekonomik sıkıntıdan dolayı çalışmayı tercih etmeye başlamışlardır.

Katılımcılarımızdan K3 [Erkek-48] cevabında “26 yıldır çalışıyorum. Memleketimde iş imkânı olmadığı için geldim ve tanıdığım birinin vesilesi ile fabrikada çalışmaya başladım.” ifadelerini kullandı. Bu katılımcımızdan da anlayabileceğimiz gibi yaşanan yer iş imkânı konusunda yetersiz kaldığında insanlar tanıdıkları vasıtasıyla iş göçü gerçekleştirip yaşamlarını idame ettirebilecekleri bir işe sahip olmaya çalışıyorlar.

Katılımcılarımızın hepsi aynı şekilde eğitim durumlarından dolayı da fabrikalara girip burada iş öğrenerek iş hayatlarına burada devam etmek durumunda kalmışlardır. Katılımcılarımızdan K1 ve K2 de eğitim durumlarından dolayı fabrikalara girip burada iş öğrendikleri için orada kalmaya devam etmişler ve sorumuza şu şekilde cevap vermişlerdir: K1

[Erkek-40] "27 senedir fabrikalar da çalışıyorum fabrikada çalışmamın sebebi ise bir meslek sahibi olmadığım ve elimden başka bir şey gelmediği için fabrikalarda çalışmayı seçtim." şeklinde kendini ifade etmiştir. K2 [Erkek-45] "7 senedir fabrikada çalışıyorum, okumadım ve bir yerden ekmek paramı kazanmam aileme bakmam gerekiyordu." ifadelerini kullanmıştır.

Bu durumların yanı sıra aile büyüklerinden dolayı fabrikada çalışmaya başlamış olan katılımcılarımız da mevcut. Aileler fabrikayı kesin çalışma imkânı olarak gördüklerinden dolayı çocuklarını buraya yönlendirerek burada bir iş öğrenerek hayatlarını burada devam ettirmelerini sağlamışlardır. K11 [Erkek-45] şu şekilde cevap vermiştir: "30 yıldır fabrikada çalışıyorum, erken yaşta büyüklerimin de fabrikada çalışmasından dolayı onların yönlendirmesiyle çalışmaya başladım ve hayatımı idame ettirebilmek için orada çalışıyorum."

3.3. Katılımcıların İş Konusundaki Memnuniyetleri

Mülakatımıza katılan katılımcılara üçüncü olarak şöyle bir soru yönlendirdik: "Fabrikada çalışmaktan memnun musunuz? Başkalarına tavsiye edecek olursanız kolaylıkları-zorlukları nelerdir?". Bu soruyu katılımcılarımıza sormamızdaki amaç işlerinden ne derece memnun olduklarını ve memnuniyetlerine bağlı olarak bu işi tercih edecek olan insanlara tavsiye edip etmeyecekleri, hangi konularda zorlanacaklarını ve kolaylık yaşayacaklarını işin içinde olan kişilerden öğrenerek gözlemlerde bulunmaktır. Katılımcılarımızın ifadelerinden bu konuda farklı görüşleri olduğunu görebiliyoruz. Bazıları fabrikada çalıştıkları bölümden dolayı çok yorucu bir iş olduğunu, vücut açısından yorulduklarını bu sebeplerden dolayı ailelerine vakit ayıramadıklarını belirtmişlerdir. Aynı zamanda işlerinden dolayı belirli bir yaştan sonra kendilerinde belli başlı hastalıkların meydana geldiğini belirten katılımcılarımızda mevcut. İşe başladıklarında genç olduklarından dolayı herhangi bir sağlık problemi oluşmayan kişilerin 35-40 yaşından sonra aynı tempoda çalışmaya devam ettiğinde vücudun bu tempoyu kaldırmamasına bağlı olarak belirli sağlık problemleri oluşmaya başlamaktadır. Bu görüşlerin yanı sıra katılımcılarımızdan bazıları da çalıştıkları bölüm ağır bir tempo gerektirmediğinden dolayı çok yorulmadıklarını ve işlerinden memnun olduklarını ifade etmişlerdir. Bu soruya katılımcılarımızın verdiği bazı cevaplara değinmek yerinde olacaktır.

Katılımcılarımızdan bazıları fabrikada çalışmaktan memnun olduklarını belirterek cevaplarında şu ifadelere yer vermiştir: K1[Erkek-40] "İşimden memnunum ve severek yapıyorum. Portif operatörlüğü yaptığım için çok yorulmuyorum bunun için başkalarına da bu işe tavsiye edebilirim." K3 [Erkek-48] "Hem memnunum hem de mecburum. Tavsiye edecek olsam fabrikada çalışmanın kolay yönü yok birçok zorluğu var. Sana karşı kötü davranan ve emeğini

sömürmeye çalışan yöneticiye evine ekmek götürebilmek için sabretmen gibi.” K4 [Kadın-49] “Evet memnunum. Her ay düzenli bir şekilde maaş almak, hafta sonu tatil olması. Zorlukları: Sürekli durmadan çalışmak, her istediğinde izin alamamak.” K9 [Erkek-69] “Fabrikada çalışmaktan memnunum. İşin kolaylıkları eğer işinizi severek yapıyorsanız çok rahat edebilirsiniz, işin zorluğu olarak da emir altında bulunmaya alışık olmayan birini zorlayabilir.”

K2, K7 ve K8 ise çalıştıkları fabrikadan memnun olmadıklarını dile getirerek sorumuza şu şekilde cevap vermişlerdir: K2 [Erkek-45] “Fabrikada çalışmaktan memnun değilim, vücut olarak yoruluyorum aileme az vakit ayırabiliyorum. İyi yönleri ise saatli bir işimin olması.” K7 [Kadın-29] “şartlar çok ağır tavsiye etmem açıkçası. Fabrikada çalışıyorsanız alın terinizin karşılığını alamazsınız. Benim tek tavsiyem insanların okuyup kendi ayakları üzerinde durması bir meslek sahibi olması bir fabrika ortamında değil daha iyi şartlarda çalışması.” K8 [Erkek-43] “Benim çalıştığım bölüm üzerine konuşacak olursam. Cevabım kesinlikle hayır. Başkasına tavsiye konusuna gelince düzenli bir maaşım olsun istiyorsa tamam. Ama yeteneği varsa ve bu yeteneği kullanabilecek kabiliyete sahipse hayır derdim.”

K11 [Erkek-45] ise sorumuza cevap olarak kararsız olduklarını, fabrikada çalışmaktan ne memnun ne de memnun değilim diye bir şey söyleyemem şeklinde cevaplar vermiştir: “Orada çalışmaya başlamak durumunda kaldım ve orada öğrendiğim işle devam ettim. Hayatımı devam ettirebilmek için çalışmaya başladığımdan ötürü memnunum veya memnun değilim diyemem. Başkasına tavsiye edecek olursam hayatta her yerde zorluk var fakat bu işin zorluğu emredilen her işin yapılması durumunda olmak, kolaylığı ise işini gereğince yaparsan karşılığında aileni kimseye muhtaç etmeden yaşayabiliyorsun.”

3.4. Katılımcılara Göre Kader Tanımı

Katılımcılarımızın kaderle ilgili görüşlerini analiz edebilmek adına dördüncü soru olarak şu soruyu yönelttik “Sizce kader ne demektir? Örneğin sizin fabrikada çalışıyor olmanız bir kader midir?” Bu soruyla dine önem veren katılımcılarımızın kader anlayışını ve yaşamlarında gerçekleşen durumları kadere bağlayıp bağlamadıklarını gözlemlemeye çalıştık. Kader kişiler açısından anlamı en çok tartışılan kelimeler arasındadır. Sözlükte alın yazısı anlamına gelen kelime TDV ansiklopedisinde “Allah’ın nesneleri ve olayları özellikle sorumluluk doğuran beşerî fiilleri, ezelde planlayıp zamanı gelince yaratması” şekline tanımlanmıştır.⁴¹

⁴¹ Yusuf Şevki Yavuz, “Kader”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2001).

Katılımcılarımız kader tanımlarını hemen hemen buna benzer yaptılar. Fakat fabrikada çalışmalarının kader olması konusunda iki katılımcımız farklı ifadelerde bulundular. Bir katılımcımız cevabında K3 [Erkek-48] "Kader bizim tercihimizin sonucudur. Fabrikada çalışmayı ben tercih ettim ama bu yine de benim kaderim." ifadelerine yer vermiştir. Diğer katılımcımız K8 [Erkek-43] ise sorumuza şöyle cevap vermiştir: "Bence kader Allah Teâlâ'nın bizim hakkımızda dilediği şekilde yaşamamızdır. Örnek verecek olursak bir iş yapmak istiyorum ama her defasında olumsuz şekilde sonuçlanıyor. Buna rıza göstermek kaderdir benim için. Fabrika da çalışıyor olmam ise tamamen tercih meselesi kaderle alakası yok."

Kalan katılımcılarımız ise fabrikada çalıştıklarının kader olduğunu belirtmişlerdir. Bu şekilde verilen cevapların birkaç tanesine yer verebiliriz. K11 [Erkek-45] "Kader alın yazısıdır. Elimizde yaşayacaklarımızı değiştirme ihtimalimiz var fakat bunu da Allah biliyor. Benim fabrikada çalışıyor olmam da bir kaderdir." K1 [Erkek-40] "Kader doğduğumuz zamandan itibaren yaşadığımız zaman sürecinde cenabı Hakk'ın bizim için uyguladığı iyi ya da kötü yaşam ve neler ile karşılaşacağımız şeylerdir fabrikada çalışıyor olmam da bir kaderdir." K2 [Erkek-45] "Kader Allah katında belirlenen yaşamam gereken kavramdır. Fabrikada işe başlamam da kadere dahildir diye düşünüyorum hayatta her şey şans eseri yaşanmaz."

3.5. Fabrikalarda Karşılaşılan Haksızlıklar

Katılımcılarımıza beşinci olarak "Fabrikada çalışan birisi ne tür haksızlıklarla karşılaşacaktır?" şeklinde bir soru yönelttik. Çünkü gözlemlerimize göre fabrikaların çalışma ortamında çalışanlar belirli haksızlıklara uğramaktadırlar. Emek verdikleri işlerde karşılığını almak isteyen çalışanlar, işverenlerin onlardan faydalanma ve emeklerini sömürme durumuyla karşı karşıya kalmaktadırlar. Bu şekilde çalışanlarının emeklerini sömürmeyen fabrikalar olsa bile bunların sayısı genele bakıldığında daha az olduğu kanaatindeyiz. Genel itibariyle sorumuza verilen cevapları gözlemlediğimizde fabrikada çalışanlar emeklerinin karşılığını alamamakla, mesai ücretlerinin verilmemesiyle, izinlerini istedikleri gibi kullanamamakla, işi bilmeyen kişilerin kendisine emir vermesiyle ve iş yerlerinde oluşan liyakatsizliklerle karşılaştıklarını ifade etmişlerdir. Katılımcılarımızın hepsi çalıştığı fabrikada haksızlığa uğramış, uğradıkları haksızlıkları şu şekilde ifade etmişlerdir.

K11 [Erkek-45]: "Fabrikadaki yetkili kişinin tanıdık, eş, dost, akrabaya normal bir işçiden farklı muamele göstermesi, işi sana yaptırıp karşılığındaki ücreti kendi tanıdığı işi yapmışçasına ona vermesi, bunun aksine tanıdıkları kişiler tarafından hata yapıldığında bu hatanın alt tabakadaki işçiye mal edilmesi." Bu katılımcımızın cevabından da göreceğimiz üzere işverenler işi bilmeseler

dahi tanıdıkları kişileri işe alarak işi bilenlerden üstte tutup diğer çalışanları daha alt kademede tutmaktadır. Bu şekilde işini hakkıyla yapıp emeğinin karşılığını almak isteyen kişiler bu sebeplerden dolayı alamamaktadırlar. Bu durumu yaşayıp benzer cevaplar veren K6 ve K8' in cevapları da şu şekilde: K6 [Erkek-46] cevabında “İşini bilmeyen yöneticiler, hak etmediği yerlere gelen insanların kendini farklı görüp, seni küçümseyip ezmeye çalışması gibi haksızlıklarla karşılaşacaktır.” ifadelerine yer verirken, K8 [Erkek-43] ise cevabında şu sözlere yer vermiştir: “Liyakatin olmadığı. Hak edenin değil, adamcılığın olduğu bir yer. (Her yer bu şekilde sadece fabrika ile kısıtlamamak lazım.)” Diğer katılımcılarımızın da cevaplarından söz etmek yerinde olacaktır.

K1 [Erkek-40] uzmanlık ayırt etmeksizin her departmanda çalıştırılabileceğinden söz etmiştir: “Her türlü haksızlıkla karşılaşabilir. Örneğin bir mesleğin olmadığı için her işi yapmak zorunda kalabilirsin bu durumda itiraz etme hakkında pek bulunmamaktadır.”; K3 [Erkek-48] ise şu haksızlıkları dile getirmiştir: “İş dağılımı, maaşların düşük olması ve yöneticilerin yaptığı haksızlıklar gibi birçok çalışma alanında yaşanan haksızlıklarla fabrikada da karşılaşacaktır.”

3.6. Katılımcıların Maruz Kaldığı Haksızlıklar

Katılımcılarımıza altıncı ve son soru olarak “Siz haksızlığa maruz kalıyor musunuz? Örnek verir misiniz?” şeklinde bir soru yönelttik. Bu soruyu sormamızın nedeni katılımcılarımız haksızlığa maruz kalıyorsa eğer ne tür haksızlıklarla yüz yüze olduklarını öğrenebilmek. Bu soruya cevap olarak katılımcılarımızdan bazıları haksızlığa maruz kalmadıklarını ifade ederken, büyük çoğunluğu ise haksızlığa maruz kaldıklarını belirtmiştir. Bu haksızlıkların sebebi olarak ise katılımcılarımızın bir önceki soruya verdikleri cevapları neden olarak sayabiliriz. İşverenlerin bu konudaki tutumları çalışanların haksızlığa maruz kalmasının en büyük etkeni olarak karşımıza çıkmaktadır. İşverenler kendi kurallarını oluşturup çalışanlarını zor durumda bırakmasa, herkese eşit ve adaletli davranırsa bu tür sorunlar ortaya çıkmayabilir. Katılımcılarımızdan kimisi çalıştıkları yerde hiç haksızlığa maruz kalmadıklarını belirtmişlerdir. K5 [Erkek-52] ise bu konuda net bir cevap verememiştir: “Uğrayıp uğramadığımı bilemiyorum ama başkasının işi her şeyle karşı karşıya kalabilirsin.” K8 [Erkek-43] ise bu soruya şöyle cevap vermiştir: “Bu sorunun yöneticilere sorulması gerekir. Haksızlık yapıp yapmadıklarını en iyi onlar bilir.”

Kalan katılımcılarımızın hepsinin verdikleri cevaplar doğrultusunda haksızlığa maruz kaldığını gözlemledik. Bu cevaplardan birkaçına değinmek yerinde olacaktır. K2 [Erkek-45] “Evet maruz kalıyorum. Fabrikada çalışıyorum ve mesai ücretlerim sorunlu yatıyor, bayramlarda zorunlu mesaiye kalmak zorunda kalıyorum. Müdürler ve ustabaşları ne derse onu yapmak zorunda

kahıyoruz ve onların egoları altında ezildiğimiz oluyor." K6 [Erkek-46] "Tabi ki her insan haksızlığa maruz kalır. Sen çırpınırsın, koşarsın, çalışırsın ama diğer insan az çalışır şirin gözüdür haksızlığa uğrarsın. Hakkettiğini sen alamazsın diğeri yöneticilerin adamıdır torpil geçer o alır."

K10 [Kadın-35] "Ben haksızlığa maruz kaldığımı düşünüyorum. Örnek verecek olursam asgari ücretin altında maaş alıyorum ve bunun çok büyük bir haksızlık olduğunu düşünüyorum."

K11 [Erkek-45] "Evet kaldım. Yıllarca aynı yerde çalıştım fakat emeğimin karşılığını fabrikada bulunan liyakatsizlikten dolayı olması gerektiği gibi alamadım. Bunun yanı sıra patron devlete verilmesi gereken gelir vergisini diğer fabrikalarda olduğu gibi kendisi ödemeyerek işçinin maaşından kesintiye sebep olmaktadır." K12 [Erkek-35] ise cevabında "Evet uğruyorum. Yaptığım işin ve verdiğim emeğin karşılığında az ücret aldığımı düşünüyorum bu da benim açımdan haksızlık." ifadelerine yer vermiştir.

Bu cevaplardan da anlaşılacağı üzere katılımcılarımızın çoğunluğu çalıştığı fabrikada aldıkları ücret konusunda, fabrika içerisindeki liyakatsizlik, zorunlu mesaiye bırakılıp ücretlerini alama gibi konularda haksızlıklara maruz kalıyor. Mülakat yaparken dikkatimizi çeken ise bu soruya cevap verirken haksızlığa maruz kalmış olan katılımcılarımızın bu durumdan çok muzdarip ve bıkmış bir halde olduklarıydı. Maalesef ki çalışıp evini geçindirmeye çalışanlar, işveren kişiler tarafından bu tarz haksızlıklara maruz bırakılıp sırf oradan maaş aldıklarından dolayı susmak durumunda kalıyorlar. Sorunun cevabından bağımsız olarak ise bu durumun onları hem fiziksel hem de psikolojik anlamda çok yorduğunu bunun üstesinden gelebilmek için ise Allah'a sığındıklarını, işlerini kolaylaştırması konusunda dua ettiklerini ifade etmişlerdir.

Sonuç ve Değerlendirme

Karl Marx'ın "Din Halkın Afyonudur" sözü bağlamında emek olgusunun tahlilini, Türkiye'nin farklı şehirlerinden, farklı demografik özelliklere sahip katılımcılar aracılığıyla incelediğimiz bu çalışmanın sonuçlarına göre din katılımcıların hayatını şekillendirmede ve emek olgusuna bakışta önemli bir unsurdur.

Dinin katılımcılar için ne kadar önemli olduğu ve hayatlarını şekillendirmekle ilgili soruya katılımcılarımızın tamamı dinin kendileri için çok önemli olduğunu, yaşamları için doğrunun yanlışın ne olduğunu öğrenmede en temel faktör olduğunu ve hayatlarını şekillendirmekte büyük bir rol oynadığını belirtmişlerdir. Buradan yola çıkarak dine önem veren kişiler hayatlarının her alanında dinin kurallarını ve gereklerini uygulayarak yaşamlarını buna göre idame ettirmişlerdir. Sadece özel hayatları için değil iş hayatlarında da bu gereklere yer vermektedirler.

Katılımcılarımıza fabrikada çalışmak konusundaki memnuniyetlerini ve başkalarına tavsiye edecek olursa işin kolaylıkları ve zorluklarını belirtmeleri ile ilgili soruyla kişilerin işlerinden memnuniyetlerinin çalışma mecburiyetlerine göre değiştiği kanaatine ulaştık. Eğer kişi eğitim durumundan dolayı, bulunduğu yerde çalışabileceği başka bir yer olmadığından fabrikada çalışıyorsa ve çalıştığı fabrikada ağır işler yapmasını gerektiren bir bölümde çalışıyorsa burada çalışmaktan memnun değil ve başkalarına bu işi zorluklarından dolayı tavsiye etmiyorlar. Tek kolay yönün buradan para kazanmak olduğunu görebiliyoruz. Ama işini orada öğrenen, elinden başka bir iş gelmediğinden dolayı öğrendiği işi yapan ve ağır işler gerektirmeyen bölümde çalışan kişiler burada çalışmaktan memnun durumdadır.

Dine önem veren katılımcılarımıza “kader” kavramının onlarca ne anlama geldiği ve fabrikada çalışmalarının onlar için bir kader olup olmadığıyla ilgili soruyla katılımcılarımızın kader anlayışının alın yazısı olduğu görüşüne vardık. Fakat katılımcılarımızdan bazıları fabrikada çalışmalarının kendi tercihleri olduğunu bundan dolayı kaderleri olmadığını belirterek yaptıkları kader tanımıyla çatışmışlardır.

Araştırmamızın ilerleyen bölümlerinde, katılımcılarımıza fabrikada çalışabilecek kişilerin maruz kalabileceği durumları sorduk ve birçok haksızlıkla yüz yüze gelebilecekleri sonucuna vardık. İşverenler, işçilerin emeklerini sömürerek bunu istedikleri yön ve şekilde kullanıyorlar. Fakat bunun karşılığını herhangi bir ücret ödeme veya kademe yükseltme olarak yapmıyorlar. İşverenler çalışanların aldıkları ücretin karşılığında istedikleri her şeyi yapmaları gerektiğini savunuyorlar. Fakat bu haksızlığı, işverenlerin çalışanların emeğinin karşılığını vererek çözmesi gerekiyor.

Bunun akabinde katılımcılarımıza kendilerinin maruz kaldığı durumları sorarak yaşadıkları sıkıntıları analiz ettik. Almaları gereken ücretten daha az ücret aldıkları, iş yerlerinde liyakatle ilgili sorunlar olduğu, işverenlerin kendi tanıdıklarını, akraba ve arkadaşlarını işlerinin ehli olmasa dahi fabrikalarında üst kademelere yerleştirdiklerini ve bu durumların çalışıp emek veren kişileri, emeklerinin karşılığını alamadıklarından ve yaptıkları işin başkaları yapmış gibi gösterilmesinden dolayı büyük bir buhrana uğrattığı sonucuna ulaştık. Katılımcılarımız maruz kaldıkları bu haksızlıklar karşısında ise ailelerini geçindirebilmek ve para kazanmaya devam edebilmek için sabrederek susmayı tercih ediyorlar. Susmayıp haksızlığın karşısında sesini çıkaran kişiler ise ya istediklerini elde edemiyorlar ya da işveren tarafından işten çıkarılıyorlar. Bu durumun bu şekilde neticeleneceğini bilen çalışanlar ise bu haksızlıklara göz yummaya devam etmektedirler. İşverenler çalışanlarını mağdur etmemek ve çalıştıkları ortamda huzurlu olmalarını sağlamak adına yaşanan

olumsuz durumları ortadan kaldırmaya çalışmalıdır. Bu adımın hem işverenin hem de çalışanların bulundukları ortamı daha huzurlu ve çalışılabilir kılacağı kanaatine varmamız mümkün olacaktır.

Bütün bu sonuçlar nihayetinde yapmış olduğumuz bu çalışma belirli sınırlar çerçevesinde yapılmış bir çalışmadır. Bu yüzden araştırmamız sonucunda elde ettiğimiz bulgular fabrikada çalışan emekçiler üzerinden baktığımızda dinin halkın afyonu olup olmadığıyla alakalı fikir sunmakla birlikte bu yargının emekçiler üzerinde bir doğruluk payının olmadığı kanaatine varmamızı sağlamaktadır. Çünkü katılımcılarımız dine önem verseler dahi fabrikada çalışırken maruz kaldıkları durumlar konusunda geçim sağlama durumları olduğundan dolayı belirli bir tepki gösteremeyerek susmayı ve göz yummayı tercih etmektedirler. Ancak işten çıktıklarında almaları gereken tazminatı vermeyen işverene karşı ise göz yumarak susmak yerine haklarını savunmak için dava açarak tazminatlarını almaya çalışmaktadırlar. Verdikleri emeğin karşılığını almak için her türlü yolu denemektedirler. Tazminatını almak isteyen emekçiler haklarını ahirete bırakmazlar. İnsanlar dine önem vermekteler ancak söz konusu insanların bu dünyadaki hakları olduğunda adalete başvurumaktadırlar. Bu söze bu bakış açısıyla bakıldığında dinin halkın afyonu olmadığı sonucu ile karşılaşılacaktır.

Kaynakça

- Beer, Max. *Karl Marx*. çev. Sevinç Kayır. Maya Kitap, 1. Basım, 2019.
- Bozkurt, Musa. *Muzafer Hacıbasanoğlu Hayatı, Sanatı ve Eserleri*. Yozgat: Bozok Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Crnovrsanin, Armend. *Sekülerleşmenin Sonu mu? Peter Berger ve Bosna-Hersek Örneğinde Sekülerleşmenin Sonu Tartışması*. İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Medeniyetler İttifakı Enstitüsü Medeniyet Araştırmaları Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Dinçer, Süleyman - Dağdelen, Berk Can. “Karl Marx’ın Din Toplum Bağlamındaki Eleştirel Sosyal Teorilerine İslami Eleştiri”. *Hak İş Uluslararası Emek ve Toplum Dergisi* 9/24 (2020), 331-351.
- Düzgün, Şaban Ali. “Sol İlahiyat: Dinin Sol Yorumunun İmkânı, Riskleri ve Sınırları”. *Kelam Araştırmaları* 12/2 (2014), 1-22.
- Ertit, Volkan. “Sosyolojinin Kurucu Figürlerinde Din”. *Akademik Hassasiyetler* 7/14 (2020), 1-35.
- Furseth, Inger - Repstad, Pal. *Çağdaş Sosyologların Toplum ve Din Görüşleri*. çev. Ömer Faruk Darende - Abdulvahap Taştan. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2023.
- Garaudy, Roger. *Karl Marx Entelektüel Bir Biyografi*. çev. Adnan Cemgil. Ankara: Fol Yayıncılık, 1. Basım, 2020.
- Kale, Mustafa - Nur, İmray. “Karl Marx ve Marksist Teori Açısından Eğitim ve Toplumsal Cinsiyet”. *Çağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 13/1 (2016), 40-55.
- Közleme, Arif Olgun. “Sosyal Gereklilik Açısından Toplum Biliminin Öncü ve Kurucu Babalarının Din Anlayışı”. *International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 11/2 (2016), 855-874.
- Marshall, Gordon. *Sosyoloji Sözlüğü*. çev. Osman Akınhay - Derya Kömürcü. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2. Basım, 2005.
- Marx, Karl. *Halkın Afyonu*. İstanbul, 2. Basım, 2014.
- Marx, Karl. *Hegel’in Hukuk Felsefesi Eleştirisi*. çev. Kenan Somer. Ankara: Sol Yayınları, 2009.
- Marx, Karl. *Yahudi Sorunu*. Ankara: Sol Yayınları, 1997.
- Marx, Karl - Engels, Friedrich. *Komünist Manifesto*. çev. Celal Üster - Nur Deriş. Can Yayınları, 49. Basım, 2008.
- Marx, Karl - Engels, Friedrich. *Yazın ve Sanat Üzerine*. Sol Yayınları, 2009.
- Marx, Karl - Engels, Friedrichs. *Din Üzerine*. çev. Murat Belge. Ankara, 2. Basım, 2021.
- Tekin, Ahmet Coşkun - Dokuyan, Sabit. “Haşhaş Sorunu ve Türk Diplomasisindeki Yeri (Osmanlı’dan 1980’e Kadar)”. *Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı* 132/260 (2022), 41-78.

- Yavuz, Yusuf Şevki. “Kader”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24/58. TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2001.
- Yenen, İbrahim. “Klasik Sosyal Kuram ve Din: Karl Marx ve Emile Durkheim’in Din Yaklaşımları”. *Uluslararası Sosyal Bilimler ve Eğitim Dergisi* 4/7 (2022), 749-751.

Ekler

Ek 1: Mülakat Soruları

1. Din sizin için ne kadar önemlidir? Hayatınızı şekillendirir mi?
2. Ne kadar süredir fabrikada çalışıyorsunuz? Niye fabrikada çalışmaya başladınız?
3. Fabrikada çalışmaktan memnun musunuz? Başkalarına tavsiye edecek olursanız kolaylıkları-zorlukları nelerdir?
4. Sizce kader ne demektir? Örneğin sizin fabrikada çalışıyor olmanız bir kader midir yoksa sizin tercihiniz midir?
5. Fabrikada çalışan birisi ne tür haksızlıklarla karşılaşacaktır?
6. Siz haksızlığa maruz kalıyor musunuz? Örnek verir misiniz?

Ek 2: Katılımcıların Demografik Bilgileri

Katılımcı No	Cinsiyet	Yaş	Medeni Durum
K1	Erkek	40	Evli
K2	Erkek	45	Evli
K3	Erkek	48	Evli
K4	Kadın	49	Evli
K5	Erkek	52	Evli
K6	Erkek	46	Evli
K7	Kadın	29	Evli
K8	Erkek	43	Evli
K9	Erkek	69	Evli
K10	Kadın	35	Evli
K11	Erkek	45	Evli
K12	Erkek	35	Evli

Din Sosyolojisi Araştırmaları

E-ISSN: 2791-8998

Cilt/Volume: 5, Sayı/Issue: 8, Yıl/Year: 2025 (Nisan/April)

Sekülerleşme Olgusu Bağlamında Ailenin Geleceği

The Future of the Family in the Context of Secularisation

Salih Yalçın

Doktora Öğrencisi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din
Bilimleri ABD, Sivas/Türkiye

winlivehot@hotmail.com / <https://orcid.org/0000-0002-6050-9445>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 11.03.2025

Kabul Tarihi/Date Accepted: 24.03.2025

Yayın Tarihi/Date Published: 30.04.2025

Atıf / Citation: Yalçın, Salih. “Sekülerleşme Olgusu Bağlamında Ailenin Geleceği”. *Din Sosyolojisi Araştırmaları* 5/8 (Nisan/April 2025) 58-73.

İntihal: Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Öz

Din ve toplum ilişkilerinin içerisinde bulunduğu karşılıklı etkileşim alanı, din sosyolojisi araştırmalarının temel ilgi sahası içerisinde bulunmaktadır. Dinin bireysel ve toplumsal olarak teklif ve talep ettiği alana karşı verilen cevaplar olumlu veya olumsuz olabilmekte, bununla birlikte kültürel formların içeriğine dahil edilerek benimsenen bir karaktere de büründürülebilmektedir. Bundan dolayı din ve toplum, dinin baskın karakterine uyum sürecinde birtakım farklılıklara uğrayabilmektedir. Bu farklılaşmaların ilk ve öncelikli olarak kadın/erkek ilişkilerine, dolayısıyla da aileye doğrudan etki ettiği öne sürülebilir. Daha yeryüzüne gönderilmeden önce cennette bulundukları konum itibarıyla birlikte ifade edilmiş olan kadın ve erkek, bu birlikteliklerini yeryüzünde varlık sahnesine çıktıktan sonra da devam ettirmişlerdir. Bir kadın ve bir erkekten çoğalarak yeryüzüne yayılan, yayıldıkları ve yerleştikleri bölgelerde tekrar çoğalarak yeni bir hayat kuran insanoğlunun yeryüzü serüveni, kültürel bir yapının da oluşturucusu olarak kadın ve erkek birlikteliği üzerinden tarihsel bir sürecin konusu olmuştur. Tanrı'nın / Yaratıcının muhatabı olarak ortak zeminde ve eşit şartlarda bulunan kadın ve erkek, dinlerin ve kutsal metinlerin de en önemli ilgi alanlarından birini oluşturmuştur. Dinlerin geleneksel anlam evrenleri içinde yorumlandığı dönemde aile yapısı da bu gelenekselliğe bağlı şekillerde anlaşılmıştır. Bununla birlikte sanayileşme, şehirleşme, bireyselleşme ve sekülerleşme gibi modern olgular kadının, erkeğin ve ailenin ifade ettiği anlamı da dönüştürmüş ve dünyanın algılanış şekline bağlı olarak aile kurumu da yeni içerikler kazanmaya başlamıştır. Bu bağlamda çalışmanın konusunu sekülerleşme sürecinin aile kurumuna olan etkisi üzerinden incelemek oluşturmuştur. Çalışmada sanayileşme öncesi geleneksel dönemden sanayileşmeye geçişle birlikte toplumsal yapıda ve ailenin kurumsal kimliğinde meydana gelen farklılaşmanın ortaya konulması amaçlanmış ve çalışma geleneksel-modern kıyaslamasında aile kurumunun geçirdiği dönüşümün sekülerleşme perspektifinden anlaşılmasıyla sınırlandırılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Aile, Sekülerleşme, Kadın, Erkek, Gelecek.

Abstract

The field of mutual interaction in which the relations between religion and society exist is within the main field of interest of sociology of religion research. The responses to the space offered and demanded by religion individually and socially can be positive or negative, but it can also be adopted by being included in the content of cultural forms. Therefore, religion and society may undergo some differences in the process of adaptation to the dominant character of religion. It can be argued that these differentiations first and foremost have a direct impact on male/female relations and thus on the family. Men and women, who were expressed together in terms of their position in paradise even before they were sent to the earth, have continued this unity since they appeared on the stage of existence on earth. The earthly adventure of human beings, who spread over the earth by reproducing from a woman and a man, and established a new life by reproducing in the regions where they spread and settled, has been the subject of historical existence through the unity of women and men as the creator of a cultural structure. As the interlocutors of God/Creator, women and men, who are on common ground and equal conditions, have constituted one of the most important areas of interest of religions and sacred texts. In the period when religions were interpreted within traditional universes of meaning, the family structure was also understood in ways related to this tradition. However, modern phenomena such as industrialisation, urbanisation, individualisation and secularisation have transformed the meaning of women, men and family, and the institution of family has started to gain new contents depending on the way the world is perceived. In this context, the subject of this study is to examine the effect of the secularisation process on the family institution. In the study, it is aimed to reveal the differentiation in the social structure and the institutional identity of the family with the transition from the traditional pre-industrialisation period to industrialisation, and the study is limited to understanding the transformation of the family institution in the traditional-modern comparison from the perspective of secularisation.

Keywords: Sociology of Religion, Family, Secularisation, Woman, Man, Future.

Giriş

İnsanın yeryüzünde bulunduğu zaman içinde kendi varlığını sürdürüp ihtiyaçlarını karşılayarak anlamlı bir hayat inşa etme çabası hem bireysel hem de toplumsal süreç içinde gerçekleşmektedir. Bu süreçte ilgili ihtiyaçların giderilerek hem insan ve toplum varlığını hem de türün devamını sağlamak bir kadın-erkek ilişkisi içinde aile kurumunun varlığıyla gerçekleşmekte ve bu bağlamda aile toplumun prototipini oluşturmaktadır. Kan bağı, evlilik veya yasal bağlarla birbirine bağlanan insanların oluşturduğu, mahrem ilişkilerle örülü bir grup olarak tanımlanan aile,¹ siyaset, ekonomi, eğitim ve din gibi toplumsal yapıyı oluşturan temel unsurlardan birini oluşturmaktadır. Bireyin ilk sosyalleşme çevresini oluşturan aile, fiziksel, ruhsal ve sosyal ihtiyaçların giderildiği temel birliktir. Kültür, örf, âdet, gelenek, ahlak ve inanç gibi unsurlardan oluşan değerler dünyasının muhafazası ve aktarılması ve buna bağlı olarak toplumun düzenli bir süreklilik içinde varlığını devam ettirebilmesi aile kurumunun sağlıklı bir şekilde varlığını korumasıyla mümkün olmaktadır. Bu değerler dünyası aile aracılığıyla aktarılırken aynı zamanda ailenin devamını sağlayan bir anlam dünyası olarak da varlık kazanmaktadır. Değeri üreten değil aktaran olarak önemli bir fonksiyona sahip olan aile, değerün üreticisi olan toplumun ve özellikle de dinin temel ilgi sahası içinde bulunmaktadır. Bundan dolayı dinî inanç ve pratiklerden oluşan anlam evreni dünya genelinde aileye özel bir ilgi duymakta ve buna bağlı olarak da ailenin yasal düzenlemelerle ele alındığı mevzuatlar muhafazakâr bir karakterde oluşturulmaktadır.²

Özellikle son birkaç yüzyıl içinde dünya üzerinde yaşanan değişim ve dönüşümlerle birey, aile ve toplumun ifade ettiği anlam ve toplumsal kurumların yapısı önemli bir değişim geçirmiştir. Modernleşme, postmodernleşme, küreselleşme ve sekülerleşme gibi olgular yaşanan değişimin temel belirleyicileri olan dinamikler olarak anlam kazanmıştır. Bu olgular içinde toplumsal kurumların anlamını dinsel temelden farklı bir zemine çekerek farklı anlam formları içinde yeniden ifadelendiren sekülerleşme, aile ve din arasındaki ilişkilerin dönüştüğü sürecin izlenmesinde oldukça önemli bir yere sahiptir. Kutsaldan bir kopuş olarak anlaşılan sekülerleşme süreci dinin etkisinin birey, toplum, kurum ve devletle olan ilişki bağlamında bir azalmaya uğramasıyla karakterize olmuştur. Bu bağlamda doğaüstüne atfedilen güç ve otorite toplumsal hayat üzerindeki etkisini kaybetmiş, geleneksel dinî anlayışların *ontolojik güvenliği* sağlamada sahip olduğu fonksiyon yerini akıl ve bilim gibi dünyevî olgulara bırakmıştır.³ Dinin anlaşılma,

¹ Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akınhay (Ankara: Bilim ve Sanat yayınları, 2020), 7.

² Abdurrahman Kurt, “Dünden Bugüne Türk Ailesi”, *Dünden Bugüne Türkiye’nin Toplumsal Yapısı*, ed. Mehmet Zencirkıran (Bursa: Dora Yayıncılık, 2013), 337.

³ Mehmet Akgül, “Modernlik-Modernleşme, Postmodernlik, Sekülerleşme ve Din”, *Din Sosyolojisi*, ed. Niyazi Akyüz - İhsan Çapçioğlu (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 196.

yorumlanma ve pratize edilme şekillerinde yaşanan dönüşümle birlikte dinin doğrudan etki alanı içindeki toplumsal kurumlardan biri olan aile de hem anlam hem de şekil olarak dönüşmüştür. Geleneksel dönemde ifade ettiği geniş ve kuşatıcı anlamlardan ziyade daha bireysel bir görünüm içinde yorumlanan aile, sekülerleşme süreciyle birlikte her ne kadar bir dönüşüm geçirmiş olsa da toplumun ve toplumsal düzenin sürdürülmesindeki önemli konumunu muhafaza etmeye devam etmektedir.

1. Sekülerleşme

Latince aslında “kendi zamanına ait olan” anlamındaki *saeculum* kelimesinden türetilmiş olan *sekülerlik*, ilk zamanlarda Roma İmparatorluğu döneminde düzenlenen festivallerdeki ilahileri ve ritüelleri ifade ederken zamanla anlamında meydana gelen değişimle *bu dünyaya ait olaylarla ilgili* olan durumları ifade eden bir anlam kazanarak dinin dünyevî şeylerden uzaklaşmasını belirtmektedir. Özellikle modern sanayi toplumlarında dinsel inançların, pratiklerin ve kurumların toplumsal önemini yitirdikleri süreci ifade eden sekülerleşme ise,⁴ dinin kurumsal ve örgütlü birlikteliklerine üyelikte gerileme, dinsel ayin ve törenlere katılımda azalma ve evlilik ve cinsellik gibi toplumsal ve ahlâkî pratiklerde dinî prensip ve emirlerin etkisini yitirmesiyle belirginleşen bir olgu olarak kabul edilmektedir. Toplumun organizasyonunda ve işleyişinde dinin rolünün temel problem olarak yer aldığı sekülerleşme, her türlü problemin çözümünde din adamlarının sahip olduğu ayrıcalığın ortadan kalkmasını, kutsal ve doğaüstü unsurların önemini kaybetmesini, dinî inanç ve pratiklerin yerini toplumsal kurumların almasını ve dinin kamusal alandan uzaklaşarak özel alanla sınırlanmasını ifade eden geniş bir anlam yelpazesini ifade etmektedir.⁵ Bu anlayışla birlikte sekülerleşmenin doğrudan dinin kendisine bir tepki ve dinden uzaklaşma değil, *kurumsallaşmış dinden* bir kaçış olduğu, her ülkenin kendi şartları içinde farklı şekillerde anlaşıldığı ve bu anlamda toplumdan topluma değişkenlik gösteren bir yapıya sahip olduğu da ifade edilmektedir.⁶

Birey ve toplumların hayatında dinin bir tür otorite yapısı olarak ifade ettiği anlam alanında bir daralmayı ifade eden sekülerleşme, rasyonalizasyonla birlikte Weber’in *büyük bozumu* olarak ifade ettiği olguyu göstermektedir. Toplumsal yapıda dinin sahip olduğu etkinin azaldığı bu süreçte insanlar arası ilişkilerin düzenlendiği sistem içinde dinin nüfuz alanından çıktığı gözlenmektedir. Dinî prensip ve normların organize ettiği bir toplumsal formasyondan ayrı olarak *kutsaldan arındırılmış* bir dünyanın inşâ edildiği bu süreçte dinî kurumların sahip olduğu inanç

⁴ Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akınhay, 645-646.

⁵ Ali Köse, “Modernleşme, Sekülerleşme ve Din İlişkisi Üzerine Yeni Paradigmalar”, *Kutsalın Dönüşü*, haz. Ali Köse (İstanbul: Timaş Yayınları, 2014), 14.

⁶ İhsan Çapcıoğlu, “Sekülerleşen Toplumda Birey ve Aile”, *Turkish Studies* 13/2 (2018), 24.

yapılarında, ahlâkî kodlarda ve ritüellerde bir gerileme göze çarpmaktadır. Toplumsal ve kurumsal olarak oluşan bu etkilerle birlikte din vicdanının konusu olan *özel alana* sıkıştırılarak bireysel bir motivasyonun konusu haline gelmiş ve bu haliyle *özelleşmiş din* karakteri kazanarak zayıflayan dinî otoritenin karşısında artan bireysel dindarlık biçimleri oluşmaya başlamıştır.⁷ Modernizasyon sürecinde demokratik ve liberal politikalarla birlikte geleneğin zayıflamasına karşılık din, sınıfsal ve ulusal kimliklerin sınırını belirleyip onlara meşruiyet kazandıracak bir gerçeklik olmaya devam etmektedir. Dinin tamamen ortadan kalkmasını değil oluşan yeni şartlara uyumunu ifade eden sekülerleşme, *görünmeyen din*, *sivil din*, *seküler din*, *neoliberal din* gibi isimlendirmelere konu olacak yeni formlarda varlığını devam ettiren bir maneviyat ve dinî inanç bütünlüğünün varlığını da kapsayan bir anlam alanına sahiptir. Kilise gibi kurumsal dinî yapılara üyelik azalsa bile dinin kendisine olan inancın devam ettiğini görmek modern toplumların içinde bulunduğu durumun bir ifadesi olarak kabul edilmektedir. Bu anlamda modern iletişim kaynaklarıyla iç içe devam eden süreçte ortaya çıkan yeni anlayışlar, *hibrit dindarlık* biçimleri ve fundamentalist uyanış hareketlerinin daha fazla inanan bulduğu yapılar olarak ortaya çıkmaktadır.⁸

Sürecin cennette başlayan ilk zamanlarından itibaren çeşitli rivayetlerin konusu olan kadın – erkek ilişkisi; kadının erkeğin kaburga kemiğinden yaratılmasından ölen kocasıyla birlikte gömülmesine, cennetten kovulmanın faili olarak görülmesinden kocanın ve babanın tasarrufu altında bir eşya gibi hayatını devam ettirmesine varacak kadar olumsuz bağlamlarda ele alınmaktadır.⁹ Bununla birlikte rivayet kültürü dışında temel dini metinlerde ele alınış tarzı olumlu özellikler göstermektedir. Kitab-ı Mukaddes’in Tekvin kısmının ilk bölümlerinde ve özellikle de Kur’an-ı Kerim’de yaratılış ve sorumluluk itibarıyla kadın ve erkek eşit bir konumda değerlendirilmiş ve bu doğrultuda ele alınmıştır.

Bu bağlamda cennetten kovulmanın sebebi olarak Şeytan – Havva iş birliğinin kodlandığı İncil ve Tevrat kaynaklı haberler, Hz. Muhammed’e isnad edilen “...İsrailoğullarından da haber verebilirsiniz, bunda bir sıkıntı yoktur...” şeklindeki rivayetlerin öncülüğünde İslam bilgi sistemi içerisine dahil edilerek kaynak muamelesi görmeye başlamıştır.¹⁰

Laik – kutsal, kamusal – özel, kadın – erkek, ruh - beden gibi dikotomik ayrımların önemli yer tuttuğu Batı kaynaklı dünya görüşünün aksine bu ve benzer ikilikler İslam kültürü içerisinde ayrımın değil bütünleşmenin, hayatın bütüncül kavranışının ve ahirete uzanan yolculuğun ayrılmaz

⁷ Mehmet Özey, *Sekülerleşme ve Din* (İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2020), 153-158.

⁸ Bryan S. Turner, *Din ve Modern Toplum*, çev. Arzu Tüfekçi (Bursa: Sentez Yayıncılık, 2017), 45-46.

⁹ Hidayet Şefkatli Tuksal, *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Gelenegindeki İzdişimleri* (Ankara: Otto Yayınları, 2014), 20.

¹⁰ Tuksal, *Kadın Karşıtı Söylem*, 100.

unsurları olarak, yaşanan hayatın tamamını birleştiren bir kuşatıcılıkla ele alınarak değerlendirilir. Bununla birlikte vahyin ruhuna ve maksadına uygun düşmeyen ve Hz. Muhammed'e atfedilen hadis külliyyatı içerisinde, kadın ve erkeğin kul olma konusunda eşit, hak ve sorumluluklar konusunda farklılaştığı ama adil bir zeminin her zaman muhafaza edildiği toplumsal gerçekliğin, kadın aleyhine bozulduğu rivayetlerin varlığı da bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır.

Geleneksel ve dinî referansların bireylerin ve toplumların hayatını düzenleme konusunda kaynak olmasında yaşanan azalmayla ifadelendirilen sekülerleşme anlayışına karşı “kurumsallaşmış dinî anlayışlara” karşı bir itiraz şeklinde anlaşılan bir sekülerleşmeden de bahsetmek gerekmektedir. Bu anlamda Peter L. Berger sekülerleşmeye tepki olarak ortaya çıkan dinî hareket ve grupların geliştirdiği doğaüstüne dair inançların gelişim gösterdiğini ve başarılı olduklarını belirtmektedir. Modernleşmeyle sekülerleşmeyi ayırarak her modernleşme çabasının seküler bir görüşe dönüşmeyi zorunlu kılmadığını hatta modern dünyada sekülerleşme karşıtlığının üzerinde önemle durulması gerektiğini belirten Berger, İslam ve Hristiyanlık içinde gelişen fundamentalist hareketlere vurgu yaparak dinin yok olması anlamında bir sekülerleşmeden ziyade dinin anlaşılma ve yorumlanma biçimlerinde yaşanan bir “yer değiştirme”den söz etmek gerektiğini ileri sürmektedir.¹¹ Benzer şekilde Rodney Stark da dindarlık biçimlerinde azalma yaşanacağı, modernleşmenin ve bilimsel gelişmelerin sekülerleşmeye yol açacağı şeklindeki tezlerle karşı çıkarak bugün yaşadığımız dünyada etkisini kaybederek ortadan kaybolacak olgunun din değil sekülerleşme anlayışlarının olduğunu belirtmektedir.¹²

2. Aile

Aile, aralarında belli bir kan ya da akrabalık bağı bulunan insanların bir araya gelerek birbirlerinin duygusal, ekonomik ve sosyal ihtiyaçlarını karşıladıkları toplumun küçük birimini oluşturan sosyal bir kurumdur. Bireylerin toplumsal rollerini öğrenip yerine getirmelerinde aile en önemli etkiyi oluşturmaktadır. Ailenin kültürel ve ekonomik yapısı, inanç düzeyi ve şekli gibi unsurlar da bireyin sosyalleşme sürecinde önemli bir etkiye sahiptir. Aile bireyleri, bireyler ise davranışlarıyla toplumu oluşturur. Bu yüzden aile yapısında meydana gelen değişimler toplumun yapısında da değişmelere sebep olmaktadır.

İlkel toplumsal yapılar içinde ailenin sahip olduğu konum, kutsal bir anlamla karakterize olmuştur. Aile üyelerinin birbirine bağlandığı yapı, kan bağından çok inanç temelleri etrafında

¹¹ Peter Berger, “Sekülerizmin Gerilemesi”, çev. Ali Köse, *Kutsalın Dönüşü*, haz. Ali Köse (İstanbul: Timaş Yayınları, 2014), 50.

¹² Rodney Stark, “Toprağın Bol Olsun Sekülerleşme”, çev. Ali Köse, *Kutsalın Dönüşü*, haz. Ali Köse (İstanbul: Timaş Yayınları, 2014), 90-91.

şekillenen kutsal bir birlik olarak anlaşılmış, kutsalın inşâ ettiği bu birlik kan bağından çok daha güçlü bir dayanışma modeli ortaya çıkarmıştır. Aileyi meydana getiren bireyler tek başlarına kendi bireysellikleriyle değil içinde bulundukları ailesel cemaat içinde bir anlam ifade etmiş, bir aile yapısı olan birliktelikten dışlanmak ve ayrı kalmak felaketle eşdeğer görülmüş ve kurtuluşun da ancak kutsalın kendisinde gerçekleştiği ailevi cemaatle mümkün olabileceğine inanılmıştır.¹³ İçinde bulunduğu zamana, bölgeye, inanç sistemine, sosyal ve ekonomik yapıya göre farklı şekiller alan ve farklı anlamlar ifade eden aile, Yahudi inanç geleneği içinde de sosyal olduğu kadar dini bir topluluk olarak anlam kazanmaktadır. Aile bağlarını koparmanın ataların korumasından mahrum kalmak anlamına geldiği bu yapı, bireysel kimliklerin korunduğu, dinî ve kültürel değerlerin aktarıldığı kutsal bir kurum olarak kabul edilmektedir.¹⁴ Benzer şekilde Hristiyanlıkta da aile sosyal ve medeni bir kurum olmasını, dinî temeller üzerinden ifade edilen anlamla kazanmaktadır. Aile bireyleri arasındaki ilişkinin belirleyici unsuru, Tanrı ile insan arasındaki ilişki ve insanın manevî gelişimine yapmış olduğu katkıyla ifade edilmektedir.¹⁵ İçine doğmuş olduğu cahiliye kültürünün tüm olumsuz uygulama ve unsurlarını ortadan kaldırmak amacıyla Hz. Muhammed aracılığıyla öncelikle indığı topluma ve sonrasında tüm insanlığa bir çağrı olarak varlık kazanan İslam vahyi, kadının ikincil, madun, mağdur ve mazlum konumunu da düzenlemiş ve kadını Allah'ın kulu olma ve Onunla muhatap olup sorumluluk alma noktasında erkekle aynı zemine yerleştirmiş ve aralarında bir ayrım gözetmemiştir.¹⁶ Kur'an ve hadisler perspektifinde kadın ve erkeğe ve ikisi arasındaki ilişkilere emanet bilinciyle yaklaşan İslam, bireylerin kendilerine, birbirlerine ve topluma karşı olan sorumluluklarını yerine getirmiş olmalarını Allah'a karşı bir sorumluluk bilincine sahip olmalarıyla ilişkilendirmiş ve bu anlamda aileyi ahiretle kurulan bir bağ temelinde mutluluğun kaynağı olarak kabul etmiştir.¹⁷

Özellikle Sanayi Devrimi ile birlikte dünyada yaşanan büyük ve hızlı değişimle birlikte tarım tipi toplumlardan modern tipi toplumlara geçilmiş, bu süreçte aile yapısında da değişimler görülmüştür. Sanayi öncesi toplumlarda daha çok geniş aile modeli yaygın olmuştur. Burada ailenin tüm üyeleri üretime aktif olarak katılmıştır. Ailenin yaşadığı ev bir çeşit üretim merkezi olmuştur. Tarıma dayalı olarak devam eden bu modelde aile, ihtiyacı kadar üretim yaparak hayatını devam ettirmiştir. Büyükanne, büyükbaba ve diğer akrabalarla birlikte aynı evin

¹³ Abdurrahman Kurt, "Aile ve Din", *Din Sosyolojisi*, ed. Niyazi Akyüz - İhsan Çapcıoğlu (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 387.

¹⁴ Kübra Karaköz, "Yahudi Geleneğinde Aile: Tobit Kitabı Örneği", *Oksident*, 6/2 (2024), 258.

¹⁵ Mehmet Âkif Aydın, "Aile", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Erişim 13.04.2025)

¹⁶ Çiğdem Gülmez, *Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet, Ahlaki Çözülme ve Dindarlık* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 136.

¹⁷ Huriye Martı, *Ailem* (Ankara: DİB Yayınları, 2014), 23-24.

paylaşıldığı görülmektedir. Yaşlıların otorite olma özelliği bu tip ailelerde önemli bir etkiye sahiptir. Büyüklere saygı ve onların otoriteleri kutsal bir özellik göstermiştir. Cinsiyetin belirleyici olduğu hiyerarşik bir yapılanma modeline sahip olan geleneksel aile formunda erkek egemen bir anlayışın geçerli olduğunu söylemek mümkündür. Burada evin içini ve çocukların bakımını ilgilendiren işler kadına ait roller olarak belirlenirken evin geçimi, korunması ve bakımına dair işler ise erkeğin üstlendiği görevler olarak öne çıkmıştır.¹⁸

Sanayi toplumlarının ortaya çıkmasıyla birlikte aile yapısında da değişimler görülmeye başlamıştır. Toprağa dayalı yerleşimler yerini fabrikaların bulunduğu yerleşimlere bırakmış, hızlı kentleşmeler yaşanmış ve bu durum köyden kente göçlere sebep olmuştur. Hızlı kentleşme ve plansız bir yapılanma gecekondulaşma, çevre sorunları, hızlı nüfus artışı, yeni hastalıklar gibi birçok soruna da yol açmıştır.

Sanayileşmeyle birlikte geniş aile yapısından çekirdek aile yapısına doğru bir değişim ortaya çıkmıştır. Ev ve işyeri birbirinden ayrılmış, kadınların da çalışma hayatına girmesiyle birlikte evlilik yaşı artmaya başlamış, çocuk bakımıyla ilgili yeni iş alanları oluşmuştur. Kadın haklarıyla ilgili yaşanan gelişmeler de sanayileşmeyle birlikte ortaya çıkan önemli değişimlerden birini oluşturmuştur.

Annenin iş hayatına girmesiyle birlikte ortaya çıkan çocukların bakımı sorunu ilk zamanlarda bakıcılarla çözülmüştür. Zamanla artan masraflar ve yaşanan güven sorunları, babaanne veya anneannenin aile içine çocuk / torun bakıcısı olarak girmesinin önünü açmıştır. Hem tecrübesinden hem de kendi torununa bakıyor olmasının avantajlarından bu şekilde faydalanılmıştır. Bu durum aynı zamanda yaşlıların hayattan kopmadan yaşlılıklarını geçirmeleri konusunda da önemli bir boşluğu doldurmuştur.

Türkiye’de de özellikle kırsal ve kent arasında bu ayrımı görmek mümkündür. 80’li yıllarla birlikte hızlanan köyden kente göç, hızlı ve çarpık kentleşme ve gecekondulaşma gibi sorunlara sebep olmuştur. Bu durum da Türkiye’ye özgü sayılabilecek gecekondulu tipi ailelerin ve bir arabesk kültürün ortaya çıkmasının nedeni olmuştur. Hemşehri ilişkilerinin belirleyici olduğu bu toplumsal yapıda geniş aile özellikleri, ailenin kutsallığı ve koruyucu olma özellikleri varlığını devam ettirmiştir. Bu özelliklerin devam etmesi aile bireylerinin metropol ortamında yaşayabileceği anomik durumlara karşı bir koruyucu olarak işlev görmüş, zaman içinde azalan bu işlev ailenin dönüşümüyle birlikte farklı toplumsal kurumlar aracılığıyla giderilmeye başlanmıştır.

¹⁸ Erdem Gül, *Geleneksel Toplumdan Modern Topluma Ailenin Dönüşümü* (Denizli: Pamukkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024), 19.

3. Ailenin Dönüşümündeki Etkenler

Özellikle Sanayi Devrimi sonrası Avrupa’da ortaya çıkan sosyal, ekonomik, kültürel ve siyasal değişimler, zaman içinde bütün dünyayı etkilemiş, Türkiye’de de yaşanan değişimler, bireysel ve toplumsal planda köklü yeniliklerin ortaya çıkmasına kapı aralamıştır. Yaşanan gelişmelerle kültürel formlarda ortaya çıkan değişimler, kadın erkek ilişkilerini de etkileyerek dönüştürmüştür. Kadının çalışma hayatına yoğun katılımı, evden ayrılan işyeri, evliliklerin ve çocuk bakımının yapısında ortaya çıkan değişiklikler, ekonomik kazanç temelinde kadının bireyselleşmesine imkân sunan modern dönüşümler Türkiye’de toplumsal yapının kültürel temellerinde ortaya çıkardığı önemli yeniliklerle modernizm etkilerinin ortaya çıkmasının belirtileri olmuştur.

On sekiz ve on dokuzuncu yüzyıllar boyunca devam eden gelişmelerin sonucunda ortaya çıkan Fransız Devrimi ve Sanayi Devrimi gibi olayların genel bir ifadesi olarak kullanılan Aydınlanma dönemi, modernizmin oluşup gelişmeye başlamasıyla dünya genelinde önemli değişimlerin yaşanmasına sebep olmuştur. Geleneksel değer kalıplarının ve dinsel figürlerin zayıflaması, artan kentleşme ve sanayileşme, teknolojik gelişim, kapitalist tüketim ilişkileri, ikincil ilişkilerin ve bireyselleşmenin artması gibi özelliklerle karakterize olan modernizm, aynı zamanda iletişim standartlarının da değişmesine sebep olan geniş bir etki alanı oluşturmuştur. Kuşaktan kuşağa aktarılacak varlığı devam ettirilen kültürel unsurlar, aktarım yöntemlerinin hem şekil hem de içeriğinde yaşanan değişimin de etkisiyle geleneksel konumlarını kaybederek modern bir sürece evrilmeye başlamıştır.¹⁹

Yaşanan modernleşme süreci içinde ortaya çıkan sosyoekonomik değişimler içinde geniş aile yapıları dönüşerek çekirdek aile modelleri ortaya çıkmaya başlamıştır. Tarımsal üretimden sanayi tipi üretime geçişle birlikte yaşanan toplumsal dönüşüm, yaşam süresi, nüfus, okuma yazma oranı, kadın istihdamı ve ailelerdeki çocuk sayısı gibi unsurlarda farklılaşmalar ortaya çıkarmaya başlamıştır. Sanayileşmeyle birlikte bir üretim birimi olmaktan çok tüketim merkezli bir anlayışın konusu olmaya başlayan aile, ebeveynlerle yaşanan bir hane olmaktan çok eş ve çocuklardan oluşan çekirdek aile modeline doğru evrilmiş, bu model Kuzey Amerika ve Batı Avrupa

¹⁹ Harun Kırılmaz – Fatma Ayparçası, “Modernizm ve Postmodernizm Süreçlerinin Tüketim Kültürüne Yansımaları”, *İnsan ve İnsan* 3/8 (2016), 35.

toplumları da dâhil olmak üzere dünyanın birçok bölgesinde en uygun ve temel aile modeli olarak kabul edilmeye başlanmıştır.²⁰

TÜİK tarafından yapılan araştırmalarda Türkiye’de ailenin yapısal özelliklerinde görülen değişim ortaya çıkarılmaktadır. Buna göre 2008 yılında ortalama 4 kişi olan hanehalkı sayısı 2023 yılına gelindiğinde 3.14 kişiye gerilemiş, tek kişilik hane oranı 2015’te %14.4 iken 2023’te %19.7’ye yükselmiş, 2015’te %16.5 olan geniş aile oranı ise 2023’te %13.2’ye düşmüştür.²¹ Benzer şekilde boşanma oranlarında yaşanan artış da ailenin yapısal özelliklerinde dönüşümlere sebep olmuştur. 1993 yılında 27.725 olan boşanma sayısı 2017 yılında 128.411’e yükselmiş, bu zaman aralığında genel nüfus 1.4 kat artarken boşanma sayısı 4.5 kat artış göstermiştir. Ailelerin sahip olduğu ortalama çocuk sayısı da 1960’lı yıllarda 6 iken 2017 yılında 2.1’e kadar gerilemiştir.²² Bu şekilde geleneksel aile yapısı dönüşüme uğrarken modern anlamda çekirdek aile modelleri ve alternatif yaşama biçimleri oluşmaya başlamıştır. Bu bağlamda sekülerleşme sürecinin ailenin anlam ve tanımında değişimler meydana getirdiğini ve gelenekselden ayrı aile modellerinin oluşmasına etki ettiğini söylemek mümkündür.

4. Din Perspektifinden Toplum ve Ailedeki Dönüşüm

Değişim, toplumlar için kaçınılmaz bir durumdur. Her toplum, zaman içerisinde az veya çok, ileriye veya geriye doğru değişim gösterir. Dolayısıyla toplum, dinamik karaktere sahip bir varlık olarak karşımıza çıkmaktadır.

Değişim, zaman içerisinde yaşanan bir durumdur. Toplumsal değişim de zamana bağlı olarak meydana gelen tarihsel bir süreçtir. Toplumsal yapıyı meydana getiren sosyal ilişkiler ağında ve bunları belirleyen sosyal kurumlarda oluşan değişiklik olarak ifade edilen toplumsal değişim, tarihsel bir referans noktasına sahip olmak, kesintisiz ve kolektif olmak gibi özelliklerle karakterizedir.²³

Nesnel bir karaktere sahip olan ve objektif anlamlar barındıran toplumsal değişim, toplumun kendisinde olduğu gibi toplumu oluşturan bireylerin zihinsel dünyalarında, anlam arayışlarında, sosyal ilişkilerinde de farklılıklara neden olmakta ve yeni yapısal unsurların ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Olumlu ve olumsuz / ileriye ve geriye doğru gerçekleşebilecek olan bu farklılaşma, savaş ve doğal afet gibi sebeplerle meydana geldiğinde geriye doğru bir değişime

²⁰ William A. Haviland vd., *Kültürel Antropoloji*, çev. İnan Deniz Arguvan Sarıoğlu (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2008), 476.

²¹ Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK), “TÜİK Ana Sayfa Veri Portalı” (Erişim 17 Nisan 2025).

²² Volkan Ertit, *Sekülerleşme Teorisi* (Ankara: Liberte Yayınları, 2019), 282-283.

²³ Ejder Okumuş, *Toplumsal Değişim ve Din* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 22.

neden olabilirken, önemli keşifler ve büyük dinlerin ortaya çıkmasında olduğu gibi ileriye doğru bir değişimin de habercisi olabilmektedir.

Hiz. Adem ve eşi Havva'nın cennette İblis'le yaşadıkları olay ve sonrasında kendilerine yasaklanan ağaçtan yemeleriyle dünyaya gönderilmeleri, insanlığın yeryüzünde yaşama serüveninin başlangıcını oluşturmaktadır. İkamet ettikleri ve canlarının istediği her şeyden dilekleri gibi faydalandıkları ortamda eşsiz bir imkana sahipken yasaklanan ağaçtan tadarak bulundukları konumu kaybetmeleriyle başlayan süreç, gönderildikleri dünya ile birlikte değerlendirildiğinde mekana dayalı fiziksel bir hareketlilik olarak anlaşılmaya müsait bir imkan sunmaktadır. Bu bağlamda insanın yeryüzünde yaşama sürecinin, fiziksel bir sosyal hareketlilik bağlamında göçle başladığını söylemek mümkündür.

Kavimler Göçü, Türklerin Orta Asya'dan dünyanın farklı bölgelerine yaptıkları göçler ve coğrafi keşifler sonucu Avrupa'dan Amerika ve Avustralya gibi bölgelere yapılan göçler tarihte önemli sonuçlara yol açmış büyük göçler olarak bilinmektedir. Coğrafi mekan üzerinde birçok farklı sebepten dolayı meydana gelen bir hareketlilik olarak göç, hem terkedilen eski mekanda hem de özellikle yerleşilen yeni mekanda önemli değişimlere sebep olan bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır.

İşsizlik, ekonomik krizler, siyasi istikrarsızlık, savaş ve ekolojik faktörler gibi göçe itici bir etkiye sebep olan etkenler olduğu gibi gidilen ülkenin refah seviyesi, kültürel çoğulculuk ve dini hoşgörü ortamı gibi çekici etkenler de göçe sebep olabilmektedir.²⁴

Tüm bu bahsedilen etmenlerin yanı sıra köyden kente olan göç ve Sanayi Devrimi'nin etkileri, geleneklere bağlı olarak yaşanan kırsal hayatı ve öz emeğe bağlı geniş aile kurumunu zayıflatmış; ailelerin fertleri kolektif bilinçle bir arada yaptığı işlerin yerine bireysel uğraşlara yönelmişlerdir. Sonrasında her bireyin eğitime ulaşmasıyla beraber ortalama onbeş yılını ev dışında geçiren yeni nesillerin yetişmesi, tarım ve hayvancılıkla uğraşının azalması, büyük ailelerin ayakta kalmasını zorlaştırmıştır. Din ve dine bağlı değerler dünyası da bu dönüşüme bağlı olarak kitleler üzerindeki etkisini yitirmeye başlamış ve bir tür “büyü bozumu”nun yaşanmasına neden olmuştur.

Toplumu ve bireyi koruma amacıyla her din gibi İslam da aile konusunda muhafazakar bir tutum takınmış, evliliği teşvik etmiş, neslin devamı ve haramlardan uzaklaşma konusunda aileyi toplumsal bir temel olarak kabul etmiştir. Dinin yarısının evlenmeyle tamamlanacağını belirten Hiz. Peygamber, kendilerini Allah'a adanmak isteyen sahabenin evlenmemek üzerine ettiği

²⁴ Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akınhay, 685.

yeminin yanlış olduğunu belirterek ruhbanlık türü bir hayatı yasaklamış, kendisi de örnek olarak evliliği teşvik etmiştir.²⁵

5. Sekülerleşme Perspektifinden Toplum Ve Ailedeki Dönüşüm

Sekülerleşme, metafizik alanın fizik alan üzerindeki belirleyici etkisinin ortadan kalktığı süreci ifade eder. Batıda meydana gelen bilimsel gelişmeler, bu sürecin ortaya çıkmasında en büyük etkiye sahip olmuştur. Doğa yasalarının keşfiyle birlikte doğaüstüne ve o alana ait güce sahip olduğunu iddia eden ortaçağ kilise zihniyeti, önemli bir yara alarak etkisini yitirmiştir. Süreç modernleşmenin ortaya çıkıp devam etmesiyle varlığını sürdürmüştür.

Egemen küresel güç haline gelen Batı'nın etkisi tüm dünyada olduğu gibi Türkiye'de de görülmektedir. Özellikle bilimsel ve teknolojik gelişmelerin yansımalarını ülkemizde de görmek normal bir durum olmuştur. Bununla birlikte Batıda yaşanan sekülerleşme sürecinin ülkemizde nasıl ve ne kadar etkili olduğu tartışmalı bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak modernleşmenin ve buna bağlı ortaya çıkan teknik gelişmelerin, doğaüstünün etkisinin azalması anlamında bir sekülerleşmeye neden olduğu gerçeği inkar edilemez.

Yaşanan teknolojik gelişmeler ve bu gelişmelerin hayatın tamamını etkilemesi, yeni nesillerde doğaüstüne dair algıların farklılaşmasına neden olmuştur. Önceden korkulan gökgürültüsü birazdan yağacak olan yağmurun habercisi, korkutucu depremler yer kabuğu hareketleri, meydana gelen seller ağaç kesmenin ve çarpık kentleşmenin doğal sonuçları olarak algılanmaktadır. Önceden doğaüstü olan şey bugün "doğal" olarak kabul edilmekte ve yorumlanmaktadır.

Bu anlamda Türk toplumunda bir sekülerleşmeden bahsetmek mümkündür. Bununla birlikte özel televizyon kanallarında, gazetelerde, internet sayfalarında fal ve astroloji ile ilgili bölümlerin bulunması, sekülerleşmenin doğaüstüne olan ilgiyi azaltmakla birlikte yeni inanış şekillerini ortaya çıkardığını da göstermektedir. Özellikle televizyonların sabah programlarında yapılan burç yorumları bunun basit bir örneğidir.

Dünyada yaşanan sekülerleşmeye bağlı olarak Türkiye'de de yaşanan sürecin, kadın-erkek ilişkileri, flört, arkadaşlık ve cinsellik gibi aileye atfedilen anlamları belirleyen olgularda değişimlere neden olduğu söylenebilir. Sekülerleşmenin neden olduğu geleneksel ve dinî referans dünyalarında yaşanan anlam kaybına bağlı olarak nişanlıların el ele dolaşmalarının bile hoş karşılanmadığı durumlardan evlilik dışı ilişkilerin normalleştiği bir zihin dünyasına doğru değişim görülmeye

²⁵ Fatma Bayraktar Karahan, *İslam'da Aile* (Ankara: DİB Yayınları, 2019), 19.

başlanmıştır. Bu bağlamda yapılan çalışmalar mahremiyet ve kutsal anlayışlarındaki dönüşümü gösteren bir veri olarak kabul edilmektedir. Bu araştırmalarda nikahsız birlikteliklerin ve boşanmaların arttığı, ailelerin sahip olduğu çocuk sayılarının azaldığı ve muhafazakâr düşüncenin “kabul edilemez” olarak kabul edip Allah’ın gazabına neden olacağına inandığı eşcinsel birlikteliklerin arttığı gözlenmektedir. 2014 yılında Türkiye’de ilk eşcinsel evliliğin yapılması, eşcinsel yaşantı biçimlerinden rahatsızlık duymayanların oranındaki artış, tesettür biçimlerinde yaşanan dönüşüm ve geleneksel halk inançlarının etkisindeki azalma ve çocuklara verilen isimlerde modern çağrışımlı tercihlerde artış gibi faktörler, Türkiye’de yaşanan sekülerleşmenin aile anlayışlarına etkisini göstermesi bakımından önemli kabul edilmektedir.²⁶

Sonuç olarak Türk toplumunda, yaşanan gelişmelerle birlikte bir sekülerleşmeden bahsetmek mümkündür. Ancak bununla birlikte Türk toplumunda din / inanç alanı bireysel ve toplumsal tercih, tavır ve davranışlarda önemini korumaya devam etmektedir. Küresel düzlemde yaşanan sekülerleşmeye paralel olarak Türkiye’de de bir sekülerleşme sürecinin yaşanıyor olmasını, sekülerleşmenin farklı tanımları ve dinin / kutsalın önemini koruduğu gerçeğiyle birlikte değerlendirmek daha doğru yorumlar yapabilmeye imkan verecektir.

Sonuç

Sekülerleşme, modern toplum yapıları içinde geleneğin ve dinî değerlerin ifade ettiği anlamı dönüştürmüş ve buna bağlı olarak toplumların bu değer yapılarıyla olan ilişkilerini de etkilemiştir. Yaşanan dönüşüm aile yapılarında da farklılaşmalara sebep olmuş, dinî norm ve değerler etrafında örgütlenen aile kurumunun geleneksel yapısı artan bireyselleşme, kadının çalışma hayatına katılması ve ekonomik refah gibi etkenlerle birlikte yeni formlar almaya başlamıştır. Özellikle sanayileşme ve kentleşme ile birlikte hızlanan sekülerleşme süreci bir yandan aile bireyleri arasındaki ilişkileri dönüştürürken diğer yandan da aile içi rol dağılımlarını etkileyerek üyelerin sorumluluklarını da yeniden şekillendirmiştir. Bu bağlamda geleneksel yapılar içinde dinî normların ve geleneksel değerlerin belirlediği kurallar etrafında gerçekleşen evlilik ve ebeveynlik rolleri, yaşanan sekülerleşme süreciyle birlikte bireysel tercih ve özgür iradeye dayalı bir yapıya evrilmiştir. Buna bağlı olarak geniş aile yapıları yerini çekirdek aile yapılarına bırakmış, artan evlilik dışı ilişkiler ve boşanmaların etkisiyle de tek ebeveynli aile modellerinde artışlar görülmeye başlamıştır.

²⁶ Ertit, *Sekülerleşme Teorisi*, 278-299.

Her ne kadar sekülerleşme süreci geleneksel aile yapılarında bir dönüşüme neden olmuş ve dinî değerlerin etkisinde bir azalmaya sebep olmuşsa da bireylerin evlilik tercihlerinde daha özgür davranabilecekleri imkanların ortaya çıkmasına, kadın haklarında artan bir farkındalığa ve çocukların gelişim sürecine verilen önemin artmasına da kapı aralamıştır. Olumlu ve olumsuz etkileri göz önüne alındığında sekülerleşme süreci, toplumsal dayanışmada ve geleneksel değer kalıplarının etkisinde yaşanan azalma, toplumsal yapıyı bir arada tutan bağların çözülmesi, artan bireyselleşme ve buna bağlı olarak ortaya çıkan yalnızlıklara sebep olması yönünden eleştirilere uğramıştır. Sürece ailenin geleceği açısından bakıldığında ise farklı kültürel ortamlarda farklı şekillerde yaşanmasına bağlı olarak çeşitli aile biçimlerinin ortaya çıkmasına neden olduğu söylenebilir. Bu anlamda sekülerleşme bir yandan aile kurumunu ve geleneksel değer dünyasını aşındıran bir etki üzerinden değerlendirilirken diğer yandan bireysel hak ve özgürlüklerin arttığı bir olgu olarak kabul edilebilmektedir.

Sonuç olarak sekülerleşmenin toplumların ve aile kurumunun yapısal temellerinde bir dönüşüme sebep olduğu söylenebilir. Bununla birlikte ailenin sekülerleşme etkisinde geleceğinin nasıl bir yol izleyeceği, bireylerin ve toplumların geleneksel değer kalıplarıyla modern yaşam tarzları arasında kuracakları dengeye, aile kurumunun yaşanan bu dönüşüme nasıl uyum sağlayacağına göre değişecektir. Bu anlamda sekülerleşme aileyi ortadan kaldırmayı amaçlayan bir olgu değil onu yeni anlam dünyaları etrafında düzenleyen bir dinamik olarak kabul edilebilir. Bu bağlamda modern toplumların ortaya çıkan yeni yaşam dünyalarına uyum sağlayacak ve aileyi bu dünyalar etrafında yeniden örgütleyecek norm ve değerler üretmesi gerekebilecektir.

Kaynakça

- Akgül, Mehmet. "Modernlik-Modernleşme, Postmodernlik, Sekülerleşme ve Din", *Din Sosyolojisi*. Ed. Niyazi Akyüz, İhsan Çapçioğlu. 181-210. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Aydın, Mehmet Âkif. "Aile". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 13 Nisan 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/aile>.
- Berger, Peter. "Sekülerizmin Gerilemesi". çev. Ali Köse. *Kutsalın Dönüşü* Ed. Ali Köse. 40-59. İstanbul: Timaş Yayınları, 2014.
- Çapçioğlu, İhsan. "Sekülerleşen Toplumda Birey ve Aile". *Turkish Studies* 13/2 (2018), 19-34.
- Ertit, Volkan. *Sekülerleşme Teorisi*. İstanbul: Liberte Yayınları, 2019.
- Gül, Erdem. *Geleneksel Toplumdan Modern Topluma Ailenin Dönüşümü*. Denizli: Pamukkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024.
- Gülmez, Çiğdem. *Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet, Ahlaki Çözüm ve Dindarlık*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Haviland, William A. vd. *Kültürel Antropoloji*. çev. İnan Deniz Arguvan Sarıoğlu. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2008.
- Karaköz, Kübra. "Yahudi Geleneğinde Aile: Tobit Kitabı Örneği". *Oksident* 6/2 (2024), 257-271.
- Karahan, Fatma Bayraktar. *İslam'da Aile*. Ankara: DİB Yayınları, 2019.
- Kırılmaz, Harun - Ayparçası, Fatma. "Modernizm ve Postmodernizm Süreçlerinin Tüketim Kültürüne Yansımaları". *İnsan ve İnsan* 3/8 (Kasım 2016), 32-58.
- Köse, Ali. "Modernleşme, Sekülerleşme ve Din İlişkisi Üzerine Yeni Paradigmalar". *Kutsalın Dönüşü* Ed. Ali Köse. 11-39. İstanbul: Timaş Yayınları, 2014.
- Kurt, Abdurrahman. "Aile ve Din", *Din Sosyolojisi*. Ed. Niyazi Akyüz, İhsan Çapçioğlu. 387-399. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Kurt, Abdurrahman. "Dünden Bugüne Türk Ailesi" *Dünden Bugüne Türkiye'nin Toplumsal Yapısı*. Ed. Mehmet Zencirkıran. 337-364. Bursa: Dora Yayıncılık, 2013.
- Marshall, Gordon. *Sosyoloji Sözlüğü*. çev. Osman Akınhay, Derya Kömürcü. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2020.
- Okumuş, Ejder. *Toplumsal Değişme ve Din*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- Özay, Mehmet. *Sekülerleşme ve Din*. İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2020.
- Stark, Rodney. "Toprağın Bol Olsun Sekülerleşme". çev. Ali Köse. *Kutsalın Dönüşü* Ed. Ali Köse. 60-99. İstanbul: Timaş Yayınları, 2014.
- Tuksal, Hidayet Şefkatli. *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdeşimleri*. Ankara: Otto Yayınları, 2014.

Turner, Bryan S. *Din ve Modern Toplum*. çev. Arzu Tüfekçi. Bursa: Sentez Yayıncılık, 2017.

TÜİK, Türkiye İstatistik Kurumu. "TÜİK Ana Sayfa Veri Portalı". Erişim 17 Nisan 2025.

<https://data.tuik.gov.tr>

Din Sosyolojisi Araştırmaları

E-ISSN: 2791-8998

Cilt/Volume: 5, Sayı/Issue: 8, Yıl/Year: 2025 (Nisan/April)

Dini Bilgiye Dijital Erişimin Bireysel ve Toplumsal Yansımaları*

Individual And Social Reflections Of Digital Access To Religious Information

Hasan Kafalı

Doç. Dr., Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Bilim Dalı,
hkafali@pau.edu.tr, Orcid.org/0000-0002-2340-6834.

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 22.03.2025

Kabul Tarihi/Date Accepted: 25.04.2025

Yayın Tarihi/Date Published: 30.04.2025

Atıf / Citation: Kafalı, Hasan. “Dini Bilgiye Dijital Erişimin Bireysel ve Toplumsal Yansımaları”. *Din Sosyolojisi Araştırmaları* 5/8 (Nisan/April 2025) 74-99.

İntihal: Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

* Bu makale 26-28 Mart 2024 tarihlerinde Ankara’da yapılan VII. Din şurasında özet bildiri olarak sunulmuş ve tam metin olarak yayınlanmamış tebliğe dayanmaktadır.

Öz

Din ile ilgili sosyal bilimler ekseninde yapılan tanımlarda öne çıkan başlıca özellikler insan ve toplum hayatını organize etmesi, dünyayı bireyler için daha baş edilebilir ve yaşanabilir kılmasıdır. Bu temalarla öne çıkan din insanlık tarihinde her daim görülmüştür. Bu açılardan dinin birey ve toplum hayatının etkililiği, verimliliği ve sürdürülebilirliği için yeri doldurulamaz bir kurum olduğu gerçeğine ulaşılır. Öte yandan teknolojinin çok hızlı ilerlemesi ile dijitalleşme adı verilen yeni bir eşik insanoğlunun önünde durmaktadır. Dijitalleşme süreci, eğitimden eğlenceye, iletişimden alışkanlıklara her şeye yeni bir format getirdiği gibi mutlaka dinî hayata ve din hizmetlerine de yeni boyutlar kazandıracaktır. Bu boyutların en çok etki edeceği alan dinî bilgi alanı olarak öne çıkar. Çünkü dijitalleşme en çok bilgiye erişimi kolaylaştırmakta ve hızlandırmaktadır. Diğer taraftan din sadece bilgi boyutundan ibaret bir kurum değildir. O, hayatın her alanını şamildir. Dinin tam anlamıyla verimli olabilmesi için ibadet, ahlak, inanç ve duygu boyutlarının da gereğince uygulanması gerekir. Çalışma, bireysel ve toplumsal alanlarda dijitalleşmenin bilgi üzerinde yoğunlaşan tek boyutluluğu ile dinin ve hayatın çok boyutluluğu arasındaki uyum, kapsam, çatışma alanları ve fırsatları konu edinmektedir. Bu konulardaki problem ve imkanları gündeme getirmektedir. Dijital dünyada dinin görünümüne dair teorik yaklaşımlar ele alındıktan sonra dijital dinî bilginin değer ve yaşam tarzları üzerinden bireysel ve toplumsal yaşama yansımaları değerlendirilmektedir. Kimlik ve karakter inşası sürecinde örneklikler bağlamında süreç ele alınmakta, yabancılaşma, sığlaşma, entropi gibi gündelik hayat sosyolojisi terimleri üzerinden ilerlenmektedir. Son aşamada ise birtakım öneriler ile ortaya konan problemin çözümüne katkı sunulmaya çalışılmaktadır. Çalışmada literatür taraması, betimleme ve yordama yöntemleri karma olarak kullanılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Dijitalleşme, Teoriler, Sürdürülebilirlik, Dini Bilgi.

Abstract

The main features that stand out in the definitions made on the social sciences about religion are that it organizes human and social life and makes the world more manageable and livable for individuals. Religion, which stands out with these themes, has always been seen in human history. From these perspectives, it is understood that religion is an irreplaceable institution for the effectiveness, efficiency and sustainability of individual and social life. On the other hand, with the very rapid advancement of technology, a new threshold called digitalization stands before humanity. The digitalization process, just as it brings a new format to everything from education to entertainment, from communication to habits, will definitely add new dimensions to religious life and religious services. The area where these dimensions will have the most impact stands out as the field of religious knowledge. Because digitalization facilitates and accelerates access to information the most. On the other hand, religion is not an institution consisting only of the information dimension. It encompasses every area of life. In order for religion to be fully productive, the dimensions of worship, morality, belief and emotion must also be implemented accordingly. The study deals with the harmony, scope, conflict areas and opportunities between the one-dimensionality of digitalization in individual and social areas, which focuses on information, and the multidimensionality of religion and life. It brings the problems and opportunities in these issues to the agenda. After the theoretical approaches regarding the appearances of religion in the digital world are discussed, the reflections of digital religious knowledge on individual and social life through values and lifestyles are evaluated. The process is addressed in the context of examples in the process of identity and character construction, and it progresses through the terms of everyday life sociology such as alienation, shallowness and entropy. In the last stage, it is tried to contribute to the solution of the problem presented with some suggestions. In the study, literature review, description and prediction methods are used in a mixed way.

Keywords: Sociology of Religion, Digitalization, Theories, Sustainability, Religious Knowledge.

Giriş

İnsan aklının ürünü olan her türlü icat, keşif ve yeniliğin bireysel ve toplumsal hayatta birtakım karşılıkları olmaktadır. Bu değişiklikler olumlu olabildiği kadar olumsuz şekillerde de tezahür edebilmektedir. Saban'ın kullanılmaya başlamasından tekerleğin bulunmasına, matbaanın kurulmasından içten yanmalı motorların icadına kadar bütün yeniliklerin toplumsal ve bireysel olarak hayata etkileri olduğunu söyleyebiliriz. Hatta insan ve toplumbilimleri alanındaki pek çok bilim dalının bu icatların etkileri üzerine kurulduğunu ve araştırmalar yaptığını söylememiz mümkündür. İletişim bilimlerinden psikolojiye, sosyolojiden siyaset ve yönetim bilimine kadar sosyal bilimler teknolojik yeniliklerin insan ve toplum hayatına etkileri üzerine yoğunlaşmaktadır. Mühendislik ve doğa bilimleri ise zaten bu icat ve yeniliklerin geliştirilmesi üzerine çalışmaktadır. Dolayısıyla bilimin mevcut hali ile insan aklının üretimi ve bu üretilen ürünlerin insan ve toplum hayatına entegrasyonu ve muhtemel etkileri üzerine yoğunlaştığı söylenebilir. Teknolojik araçların yoğun olarak üretilmesi ile insanoğlunun yaşamsal, bireysel ve toplumsal fonksiyonlarını bu araçlar üzerinden devam ettirmeye başlaması modernleşme ile eşzamanlı ortaya çıkan süreçlerdir. Dijitalleşme bu süreçlerin son aşamasında daha çok bilgi ve enformasyon teknolojileri ile ilişkilendirilen bir süreçtir ve neredeyse hayatın tüm boyutlarının ekranlardan ve çevrimiçi sürdürülmesini ifade eder. Bu açıdan onun köklerini sanayi devrimine, oradan aydınlanmaya ve yine buradan rönesans ve reform hareketlerine götürmemiz mümkündür. Bu bağlamda onu kapitalist üretim biçimi ve yabancılaşma süreçleri ile de ilişkilendirmek mümkündür.¹ Ancak onun sadece bu ikisi ile tanımlanması yeterli olmaz. Dijitalleşmenin daha çok son elli yılda ortaya çıkan yüksek hızlı internet, görüntüleme ve görüntülenme araçları, yapay zekâ teknolojileri, sosyal medya ortamları, depolama ortamları ve hatta uydu teknolojilerine kadar somut alt düzey unsurları vardır. Bu somut unsurların şekillendirdiği bireysel ve toplumsal alanda ise yeni düşünme biçimleri, etkileşim ve ilişki tarzları, toplumsal gruplaşma ve tabakalaşma formları, aile- eğitim- siyaset gibi temel kurumlara etkileri gibi soyut etki alanları ortaya çıkmaktadır. Daha önceki icatların da insan hayatını büyük oranda değiştiren etkileri olmuştur. Örneğin sabanın icadı ile hayvan gücünün birleştirilmesinin üretimde artı değer oluşturup tüketilenden fazlasının üretilmesine ve yerleşik hayat ve ticaretin başlamasına neden olduğu değerlendirilmekte, yine tekerleğin icadı ile medeniyetler arası ticaret ve ulaşımın hızlandığı düşünülmektedir. Ancak bunların hiçbirisi bugün dijitalleşmenin dayattığı değişim kadar bireyi dış dünyadan, doğadan ve diğer bireylerden ve kendinden uzaklaştıran süreçler olmamıştır. Bilakis onlar toplu yerleşimlerin

¹ Zafer Demir, "Dijital Dünyada Yabancılaşma ve Din", *Dijitalleşme ve Din*, ed. İhsan Çapcıoğlu - Fatma Çapcıoğlu (İstanbul: Kriter Yayınevi, 2022).

kurulması, uzak diyarlardaki topluluklara ulaşım gibi fiziksel teması artıran süreçlere neden olmuştur. Bugün ise dijitalleşme süreci ile insanoğlu tarihin hiçbir döneminde olmadığı kadar kendi yarattığı teknolojinin nesnesi olma tehlikesi ile karşı karşıyadır.² Bu tehlike dijitalleşmenin birey ve toplum hayatına olağanüstü imkanlar vermesi, dolayısıyla hayatın tüm ayrıntılarına nüfuz edebilmesi sebebiyle bu denli büyüktür denebilir. Yani dijitalleşme bir diğer yönüyle şimdiye kadar görülmemiş ölçüde konfor ve kolaylıklar sağlamaktadır. Bu konfor ve kolaylaştırıcı yönü onu insanoğlu için vazgeçilmez kılmakta bunun sonucunda da kendine bağımlı hale getirmektedir. Bugün artık bireysel ve toplumsal hayatta dijitalleşmenin olmadığı bir formatı hayal etmek bile mümkün görünmemektedir. Bağımlılık düzeyinde bir bağlanma ise sorgulanamaz olmayı beraberinde getirmektedir. Yani dijitalleşme ve dijital dünya farkında olunmadan dünyanın tek gerçekliği ve alternatifsiz bir yaşam formu olarak gündelik hayatta yer edinmeye doğru gitmektedir. Bilimsel ve kapsayıcı bir bakış ile bakıldığında dijitalleşmenin sabanın, tekerleğin ve içten yanmalı motorların hayatımıza dahil olması ve yön vermesi gibi geri döndürülemez bir süreç olduğu görülebilir. Ancak onun getiri ve imkanlarının büyüklüğü oranındaki tehdit ve tehlikelerinin de göz önünde bulundurulması gereği ortadadır.

Bu çalışma dijitalleşmenin toplumsal ve dini alandaki yansımalarını konu edinmektedir. Çalışmanın amacı ise dijitalleşmenin insan hayatının yine vazgeçilmez bir boyutunu oluşturan din ve dini bilgi alanında bireysel ve toplumsal hayatta meydana getirebileceği olumlu ve olumsuz yansımaları ışık tutabilmektir. Yöntemsel olarak konu ve amaç çerçevesinde alandaki pratik ve teorik verilerden istifade edilerek betimlemeler yapılmaya çalışılacaktır. Ortaya çıkan veri ve gözlem sonuçları üzerinden yordamalara ve çıkarımlara ulaşılmaya çalışılarak kuramsal yapılandırmalara gidilecektir.

1. Dijital Dünyada Dinin Görünümlerine Teorik Yaklaşımlar

Dijitalleşme sürecinde din ile teknolojik araçların etkileşimini tanımlamaya ve etkileşimin yönünü yordamaya yönelik teoriler ortaya atılmıştır. Gerek sosyolojinin objektif iklimi açısından gerek ilahiyat bilimleri ve din hizmetleri sahasının daha normatif iklimi açısından bu teorilerin gözden geçirilmesi önemlidir. Bu teorilerin medya ekolojisi, medyalaşma, derin medyatikleşme ve müzakere gibi dinin medya araçları ile ilişkisini tanımlamaya yönelik değerlendirmeler olduğu görülür. Bunlardan medya ekolojisi teorisi ünlü iletişim kuramcısı Marshall McLuhan'ın meşhur “araç mesajdır” betimlemesi üzerinden ilerlemektedir. Bu teoriye göre, medya ortamında iletilen

² Mahir Fatih Ünal, “Dijitalleşmenin Transhümanizme Etkisi”, *ISophos:International Journal of Information, Technology and Philosophy* 2/2 (03 Haziran 2019), 631.

mesajlar medya araçlarının özellikleri üzerinden şekillenmektedir.³ Buna göre dinin de medya araçları vasıtasıyla araçların özellikleri ile yeni formlar kazandığı kabul edilmektedir. Bu teoriye göre örneğin sadece yayıncının verici olduğu eski medya araçları ile yeni medya adı verilen her katılımcının hem alıcı hem verici olabildiği bir dijital ortamda dinin kazandığı formlar farklı olacaktır. Bu çağın teknolojilerine bu çağın yöntemlerini kullanarak karşılık vermeyi benimseyen bu teoriye göre din, teori sahiplerinin iddia ettiği şekliyle geleneksel yapısındaki öfkeli dil yerine medya araçlarının kullandığı eğlence taktiğine dayalı bir yöntem uygulamalıdır.

Meyer, Hoover, Lynch gibi isimlerin öncülüğünü yaptığı medyalasma teorisi ise dinin kutsal metinler başta olmak üzere bazı araçlar üzerinden anlaşıldığını kabul eder. Ancak onlar dinin tamamen medya üzerinden şekillendiğini de kabul etmezler. Onlara göre din, kurumlar, inanç sistemi ve şekilden farklı bir şeydir. Aşkın olanın çeşitli bağlamlarda iletmek için farklı şekiller alabildiğini iddia ederler ve dinin de günümüzde hâkim olan dijital dünyaya uyum sağladığını kabul ederek dinin aşkınlığına ayrı bir parantez açarlar.⁴ Bu teoriyi suyun konulduğu kabın şeklini alabileceği ancak onun konulduğu kaptan farklı bir şey olduğu benzetmesi ile anlamak mümkündür. Bu teorinin dinin medya üzerinden taşınmasına yönelik normatif bir tanımlamadan uzak olduğu görülür. Yani dinin medya araçları üzerinde taşınmasına yönelik iyi veya kötü olduğuna dair değerlendirmeler yapmazlar ancak medyanın dini mesajın taşınmasına kolaylık sağlayabileceğini kabul ederler. Bunun yanında bu sürecin dinin bazı yönlerini öne çıkarırken bazı yönlerini de arkada bırakıp görünmez kılabileceğini öne sürerler.⁵ Zira örneğimiz üzerinden gidildiğinde bu durumu suyun konulduğu kabın su için önemli olmaması ancak onun muhafazası ve tüketilmesi için işlevsel olabileceği gerçeği ile bu durum açıklanabilir.

Medyalasma teorisinin üzerine oturan ve onun ötesine geçen medyatikleşme teorisi ise dinin medyatikleşerek yeni formlar kazandığı söylemi üzerine kuruludur denebilir. Bu teoriye göre ne din ne de medya kendi iç kurumsal mantığı tarafından yönetilmektedir ve bu sebeple kendilerine yeten kurumlar değildirler. Varlıklarını sürdürmek için farklı kurumlarla etkileşime girme ihtiyacındadırlar. Bu etkileşim farklı coğrafya ve toplumlarda farklı tezahür edebilir. Özellikle din, toplumsal olarak her yerde onu benimseyenler tarafından farklı algılanıp yaşanabildiği için merkezi bir yapılanma içinde değildir. Bu yönüyle onu yaşayan ve kılavuz edinenlerin anlayışları üzerinden sosyal olarak inşa edilir. Medyanın bu denli popüler ve kullanışlı

³ Fatma Çiçek, “Din Sosyolojisinde Dijitalleşme Teorileri ve Yaklaşımlar”, *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi* 5/2 (30 Aralık 2022), 3.

⁴ Çiçek, “Din Sosyolojisinde Dijitalleşme Teorileri ve Yaklaşımlar”, 463.

⁵ Birgit Meyer, “Mediation and Immediacy”, *Social Anthropology* 19/1 (01 Şubat 2011), 26.

bir hal aldığı son zamanlarda dinin müntesipleri tarafından medya üzerinden temsili ve ilanı onu medyatik bir konuma taşımaktadır. Medyatikleşme teorisi dijitalleşmenin en önemli unsuru olan medyanın, dinî kurumların toplumda mevcut otoritesini elinden aldığı veya kurumların işlevlerini devralarak dinin merkezine medyayı taşıdığı iddiasını gündeme getirmektedir.⁶ Bu süreçte din, aktörlerinin dinin nasıl olması gerektiği üzerindeki kabulleri üzerinden sosyal olarak inşa edilmektedir. Dolayısıyla bu durum, medyatikleşen dinin kurumsal boyutundan çok sosyal ve algısal boyutunun ortaya çıkmasına neden olmaktadır denebilir. Yani medyatikleşme sürecinde dinin yeni formlarla toplumsal dolaşıma sokulduğu iddia edilebilir. Zira bu durum Berger ve Luckmann'ın literatüre kazandırdığı gerçekliğin sosyal inşası yaklaşımıyla büyük oranda ilişkilendirilmiştir.⁷ Gerçekliğin sosyal inşası yaklaşımında toplumsal failin toplumsal yapıyı oluşturduğu ve dönüştürdüğü bir döngü ortaya konulur. Dışsallaşma, nesnelleşme ve içselleşme aşamaları olan bu yaklaşıma göre toplumsal faillerin uygulamaları görünürlük ve yaygınlık kazanarak dışsallaşır. Dışsallaşma failer tarafından yaygın olarak kabul gördüğünde artık nesnelleşmiş ve normlar haline gelmiş olmaktadır. Nesnelleşme sürecin toplumsal yapı haline geldiği aşama olarak da kabul edilebilir. İçselleşme aşamasında ise bireyler yani toplumsal failer tarafından üretilen ürünler onu üretenlere hâkim olmaktadır.⁸ Medyatikleşme teorisinde dinin yeri de sosyal gerçekliğin inşası yaklaşımında olduğu gibi onu üretenlerin tekrar dönerek ona teslim olmaları ve ona göre yaşamaları olarak değerlendirilebilir. Dinin de yoğun katılım ve bu katılımın sonucunda oluşan derin anlamlar ve medya süreçleri sonucunda medyatikleşme gibi bir form kazandığı algısı bu teorinin özünü oluşturmaktadır denebilir. Bu durum medyatikleşme teorisini ortaya atanlar tarafından dinin, kurumsal veya bireysel olarak medya düzeyinde nasıl kullanılırsa kullanılsın medyatikleşme ve sekülerleşmeye kapı araladığı ve dinin aleyhine bir işleyişe neden olduğu şeklinde değerlendirilir.⁹

Dijitalleşme ve din üzerine son olarak değinilecek teori ise ağa bağlı teoloji ya da müzakere teorisidir. Campell, Garner, Hutching gibi teorisyenler tarafından çerçevesi çizilen bu yaklaşım, dijital dünyada var olan dijital dinlerin kendilerine uygun bir teoloji seçtiklerini ve belirlediklerini savunur. Buna göre dijital teknoloji içinde bulunan topluluk ve bireyler dünya görüşlerini inanç sistemleri ve sosyal unsurlar tarafından belirlemektedir. Ancak burada dinin yani dolayısıyla onun temsilcilerinin kabul etme, reddetme veya yeniden düzenleme gibi tercihlerde bulunduğunu kabul ederler. Kullanıcılar dahil oldukları dijital ortamlarda benimsedikleri dinin

⁶ Mehmet Haberli, *Medyatikleşme ve Din Kavram-Teori-Tartışma* (Konya: Kitabı Yayınevi, 2024), 10.

⁷ Çiçek, "Din Sosyolojisinde Dijitalleşme Teorileri ve Yaklaşımlar", 464.

⁸ Peter L. Berger, *Kutsal Şemsije*, çev. Ali Coşkun (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015), 71-78.

⁹ Çiçek, "Din Sosyolojisinde Dijitalleşme Teorileri ve Yaklaşımlar", 465.

uygun gördükleri biçimlerini paylaşırlar. Dinin uygun görmedikleri formlarını reddedebilir veya yeniden yorum getirebilirler. Yorum sahiplerinin mantığa bürünmüş yorumlarını kabul edebilirler. Bunları yaparken de çoğunlukla farklı hesaplarla oturum açabildikleri veya zaten fiziksel çevrelerinde açıklamak durumunda olmadıkları için rahat davranabilirler. Yani medya din ilişkisinde medyatikleşme teorisinin ima ettiği gibi medyanın etken olduğu bir ilişki biçimini değil dinin seçici olduğu bir ilişki biçimini öngörürler.¹⁰ Bu yaklaşımın sosyoloji teorilerinde yer alan rasyonel seçim teorisi ile pek çok yönden benzerlikleri bulunduğu iddia edilebilir.¹¹

Dijitalleşme ve din arasındaki ilişkiyi tanımlamak ve akışın yönünü belirlemek üzere ortaya atılmış teorilerin önde gelenlerine bakıldığında dinin etken veya edilgen olması üzerinden değerlendirmelere gidildiği görülmektedir. Buna göre medya ekolojisi ve medyatikleşme teorisinin dinin edilgen olduğu, değerlerin aşıldığı ve dönüştüğü, dijitalleşme sürecinin belirleyici olduğu ve dine yönelik eleştirelliğin öne çıktığı tablolar resmettikleri görülür. Buna karşın medyalaşma ve müzakere teorisinin ise dijitalleşmede dinin etken olduğu veya olabileceği, dijital dünyanın din için imkanlar barındırdığı, yeni değerlerin doğuşunun mümkün ve fırsat olabileceği şeklinde süreci olumlayan yaklaşımlar geliştirdiği görülmektedir. Bu çeşitlilik dijitalin sınırsız dünyasında dinin varlığı ve temsiline yönelik sınır ve istikamet belirlemenin hayli zor olduğunu göstermektedir. Teknolojinin içine doğduğu postmodernitenin olasılıklar zenginliğinin dijitalleşme ile devam ettiğini söylemek mümkündür.

Teorik açıdan daha eski ve geride duran başka bir teori ise Online religion & Religion online teorisidir. Konumuz açısından dini bilginin dijital dünyadaki mahiyetini belirlemeye daha uygun bir yaklaşım olan Online religion & Religion online tanımlamasının dijital bilginin bireysel ve toplumsal yansımalarını ortaya koymak açısından daha uygun olduğunu söyleyebiliriz. Helland'ın erken sayılabilecek bir tarihte (2000) yaptığı Online religion ve Religion online ayrımının çevrimiçi ve dijital alanda dinin tasnifi ve tanımı noktasında belirleyici olduğu söylenebilir.¹² Bu değerlendirmenin sonrasında yeni gelişmeler çerçevesinde ortaya çıkan paradigmatları tanımlayan kavramsallaştırmalar yapılmıştır. Ancak genel sosyolojik değerlendirme açısından bu iki kavramsallaştırmanın ilk olması dolayısıyla genel çerçeveyi belirlediği söylenebilir. Helland'ın tanımlamaları doğrultusunda dinin ve dini bilginin dijital dünyada temsili

¹⁰ Heidi Campbell, "Surveying theoretical approaches within digital religion studies", *New Media & Society* 19 (27 Mayıs 2016), 115.

¹¹ Wallace, Ruth A, Wolf, Alison, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları Klasik Geleniğin Genişletilmesi*, çev. Elburuz, Leyla, Ayas, Rami (Ankara: Doğubatı Yayınları, 2012), 343.

¹² Mehmet Haberli, "Dijital Din Araştırmalarında Konu ve Yaklaşımlar", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 9/2 (30 Haziran 2020), 888; Campbell, "Surveying theoretical approaches within digital religion studies", 17.

noktasında iki tür yapının ortaya çıktığını görüyoruz. Bu tablo online religion ve religion online olarak isimlendirilmektedir.

Online religion, yazarlarının kurumsal aidiyet hissetmeden veya kimlik belirtmeden inandıkları ve sahip oldukları dini bilgi, inanç, tecrübe gibi dini içerikleri paylaşımlarını ifade eder.¹³ Bunu çevrim içinde yaşayan din veya dijital dünyada kendiliğinden ortaya çıkan din olarak anlamamız mümkündür. Özellikle dijital yerlilerin kendi dini müktesebatlarını dijital ortama aktarmaları sonucunda çevrimiçi bir din oluşur. Dijitalleşme ile gelen sanal ortam bir şekilde dini bilgilerin ve inançların resmi doktrinlerden bağımsız olarak tartışılmasına olanak tanımaktadır.¹⁴ Bu anlamda çevrimiçi dijital din eleştirel ve sorgulayıcı düşünceyi içerir. Örneğin Türkiye özelinde kullanıcıların kurumsal olarak aldıkları bağımsız din eğitiminin izleri görülür. Ancak bunun yanında sosyal medya ortamlarında üretilen filtre edilmemiş, yanlış ve kasıtlı bilgilerin izlerini de taşır. Çevrim içi din, dijital dünyada üretilen kurumsal olmayan, dijital yerlileri rahatsız etmeden dini anlatan, şekil ve biçim baskısı oluşturmeyen ve dini, bölgesel coğrafi ve kültürel kodlarla değil daha felsefi ve varoluşsal bir düzlemde ifade eden bir din portresi çizer. Dini söylemleri kimin söylediğinin önemi yoktur. Çoğunlukla kendi adını kullanmayan ve farklı kimliklerle dijital dünyada var olan kullanıcılar tarafından üretilir ve onların dikkatini çeker. Bu yönüyle çevrimiçi din bir informallik ve anonimlik içerir. Online religion tanımlaması Campbell ve Tsuria'nın eserinin Türkçeye tercümesi aşamasında “Çevrimiçi din” olarak Türkçe'ye çevrilmiştir.¹⁵ Kavramsallaştırma, dijital dinin bu biçiminin çevrimiçi din olarak kapsayıcı ve diğer kullanımından ayırıcı bir şekilde literatüre kazandırılması açısından önemlidir ve çalışmada bu şekilde kullanılacaktır.

Bunun yanında religion online olarak tanımlanan ve dinin, kurumsal ve toplumsal yapısının dijital dünyaya yansıtıldığı form ise diğer formdan farklılıklar taşır. Religion online olarak tanımlanan bu formda dış dünyada yaşanan çevrimdışı dinin dijitalle aksettirilmesi söz konusudur. Dinin kurumsal ve toplumsal formları dijital dünyaya aktarılır. Böylece dinin formal ve özgün biçimine bağlı kalınır, normatif yapısı korunur. Yani kurallarına daha çok vurgu yapılır. Bu formun da Türkçe 'ye “çevrimiçi alanda din” olarak kazandırıldığı görülür. Kavramsallaştırmanın onun çevrimdışı dinden izler taşıması ve bunu dijital dünyaya aktarması açısından uygun olduğunu söyleyebiliriz. Yani bugün dijital dünyada dini bilginin “çevrimiçi din” ve “çevrimiçi alanda din”

¹³ Filiz Çömez-Polat - Göklem Tekdemir, “What It Takes to Be Religious: Religion Online vs. Online Religion1”, *Journal of Arab & Muslim Media Research* 16/2 (01 Ekim 2023), 165.

¹⁴ Mehmet Akgül, “Dijitalleşme ve Din”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 17/2 (31 Aralık 2017), 204.

¹⁵ Heidi A. Campbell - Ruth Tsuria, *Dijital Din - Dijital Medyada Dinî Pratikleri Anlamak*, ed. Kemal Ataman (İstanbul: İz Yayıncılık, 2023), 18.

şeklinde var olduğunu var sayarak değerlendirmelere başlamak önemlidir. Bugün tabakalaşmanın dijital yerliler ve dijital göçmenler olarak tanımlandığı bir dünyada, dünyanın aktığı yer olan dijital alandaki bilgiyi onların kullanım ve algı biçimine göre ele almak sosyolojik tespitlere uygun olacaktır.

Dijital yerliler yani dijital dünyanın içine doğanlar dini çoğunlukla dijital ortamlarda öğrenmekte ve sosyalleşmeyi de çoğunlukla orada tamamlamaktadırlar. Bu açıdan onlar için “çevrimiçi din” in onlara daha çok hitap eden bir dini sosyalleşme olduğu söylenebilir. Her ne kadar yerli ve göçmen ayrımı 1980 sonrası doğan ve kısmen sokak sosyalleşmesini yaşayanları tanımlasa da dijital dünyada daha yoğun olarak bulunan gençleri içine aldığı için kullanışlıdır. Dijital yerliler Presky’nin tanımlaması ile “hipermetin zihinlere” sahiptirler ve bilişsel yapılarında daldan dala atlayan ve sanki sıralı değil de paralel bir yapılanmaya sahiptirler.¹⁶ Dijital göçmenler ise sosyalleşmelerini dijital dünyanın henüz tam oluşmadığı bir dünyada tamamladıkları için kurumsal din ile daha çok ilişki kurmuş, yerleşen değer ve uygulamalara daha fazla katılmışlardır. Sonradan dijital dünya ile tanışmış ve önceki yaşantılarını bu dünyada devam ettirme eğilimindedirler. Çevrimdışına ait önceki yaşantılarını dijital alana aksettirerek hayatlarına devam ederler. Alışkanlıkları da bu yönde olmaktadır. Bunu ortaya koyan bir araştırmada dijital göçmenlerin sosyal medya ortamlarında edindikleri arkadaşlıkları yüz yüze tanıdıkları ile kurdukları ve bu arkadaşlıkların daha kalıcı olduğu, dijital yerlilerin ise dijital ortamlarda tanıştıkları ile arkadaşlık kurdukları ve bu ilişkilerinin daha kısa süreli ve yüzeysel olduğu bulgulanmıştır.¹⁷ Buna dayanarak dijital yerli ve dijital göçmenlerin çevrimiçindeki davranışlarının dijital öncesini tecrübe edip etmemelerine göre değişebildiğini söylemek mümkündür. Bu farklılığın göçmen ve yerlilerin dijital dünyadaki dine yaklaşımları konusunda geçerli olacağını söyleyebiliriz. Dijital göçmenlerin bu özellikleri dolayısıyla kurumsal dini dijital ortamda devam ettirme eğilimde oldukları ve “çevrimiçi alanda din” yaşama eğilimlerinin daha fazla olduğunu söyleyebiliriz. Nihai olarak geldiğimiz noktada normatif olarak dini koruma, devam ettirme, din hizmetleri üretme ve dini bilimsel bilgi üretme amacıyla olanların dijital dünyada dinin var olma biçimine dair bilgi sahibi olmalarının bir zorunluluk olduğu düşünüldüğünde bu ayrımların teorik ve pratik olarak alanı tanımlamada oldukça kullanışlı olduğu söylenebilir.

¹⁶ akt. Burak Karabulut, “Bilgi Toplumu Çağında Dijital Yerliler, Göçmenler Ve Melezler”, *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 21 (01 Mayıs 2015), 11-23.

¹⁷ Mustafa Çetin - Hatice Özgiden, “Dijital Kültür Sürecinde Dijital Yerliler Ve Dijital Göçmenlerin Twitter Kullanım Davranışları Üzerine Bir Araştırma”, *Gümüşhane Üniversitesi İletişim Fakültesi Elektronik Dergisi* 2/11 (Mart 2013), 186.

Sonuç olarak dijital dünyada din, çevrimiçi din (Online Religion) ve çevrimiçi alanda din (Religion Online) olarak temayüz etmektedir denebilir. Dinin kurumsal ve özgün yapısının korunması, istismarlara izin verilmemesi, etkili bir şekilde günümüz insanına ulaştırılabilmesi bağlamında “çevrimiçi alanda din” formu üzerinden kurumsal dini yapıların dijital dünyaya müdahil olma ve mücadele etme imkanının olduğu söylenebilir. Ancak internetin yapısı gereği her zaman bir “çevrimiçi din” olgusunun varlığını devam ettireceğinin de farkında olunması gerekmektedir. Fakat bu anlamda dış dünyadan ve gerçek kaynaklardan beslenen kullanıcı sayısı ne oranda artarsa o kadar kulaktan dolma ve manipülatif bilginin azalacağı söylenebilir. Bu bağlamda dijital dünyanın kullanıcılarının dijital dünyaya girmeden önce veya dijital dünya dışında eğitilmeleri ve bilinçlendirilmelerinin gereği ortaya çıkmaktadır.

2. Dijital Dini Bilginin Bireysel ve Toplumsal Yansımaları

Bireysellik ve toplumsallık insan doğasının iki yüzünü oluşturmaktadır. İlk çağ düşünürlerinden bugüne insanoğlunun tabiatı itibariyle toplumsal bir varlık olduğu vurgulanmıştır. Bu gerçeklik onun bireysel özellik, tercih ve faaliyetlerinin toplumsal tezahürler olarak ortaya çıktığını da gösterir. Bireylerin önceliklerindeki değişmelerin toplumda yapısal ve sosyal değişimlere neden olması bu iki boyutluluğun bir göstergesidir. Din ve dini bilgi ile etkileşime girmenin yolunun değişimine işaret eden dinin dijitalleşmesi süreci de bireyden topluma giden böyle bir değişimi bize haber verir. Yani bireyler olarak tek tek dine ve dini bilgiye ulaşmadaki yöntemsel farklılıklar dinin her bir birey üzerindeki etki biçimini ve etki miktarını değiştirme ve nihayetinde tüm toplumdaki dini algı, uygulama ve yoğunluğu arttırabilme veya azaltabilme potansiyeli taşır. Bu anlamda her toplumsal olanın bireysel olduğu, her bireysel olanın da toplumsal olduğu söylenebilir. Burada bireysel ve toplumsal olarak ayrı başlıklarda değerlendirme yapmak sosyolojik bağlamın kaçırılmasına neden olabilecektir. Bundan dolayı değerlendirmeler bireysel ve toplumsal yüzleri göz önüne alınarak tek başlık altında ele alınmıştır.

2.1. Değerlere Dayanan Yaşam Tarzına Yansımaları

Dijitalleşmenin toplumsal alanda genel olarak dine ve değerlere dayanan bir yaşam tarzını tehdit ettiği konusunda kaygılar vardır. Örneğin Türkiye özelinde kendini Müslüman olarak tanımlayanlar arasında dijital teknolojilerin ve sosyal medyanın yükselen kullanımının İslam’a dayanan muhafazakâr bir yaşam tarzını devam ettirmeye tehdit oluşturduğu kabul edilmektedir.¹⁸ Ancak aynı araştırmalarda muhafazakâr bir yaşam tarzı için çevrimiçinin olmadığı bir alternatifin

¹⁸ Çömez-Polat - Tekdemir, “What It Takes to Be Religious”, 174.

düşünülmediği de tespit edilmiştir. Bu noktada dijitalleşmenin dinin ve değerlerin devamlılığı için çok önemli görülen dini bilginin özgün halinin korunamamasını ifade eden informellik ve anonimliği beraberinde getirdiği kabul edilmektedir.¹⁹ Dinin ortaya çıktığı kutsal bağlamında devam ettirilebilmesi, onun faydalı ve sürdürülebilir olması açısından önem taşır. Bu açıdan formallik, dinin kurumsal yapısını devam ettirebilmesi ve orijinallliğini koruması anlamına gelmektedir ve önemlidir. Dinin formallığı onu ikame eden, onun hakkında konuşan ve örneklik gösteren bireylerin bilinmesi ile mümkündür. Bu bireyler dinin tanımı, sınırları, işleyişi, istismarı gibi konularda sorumluluk alır ve dinin fonksiyonlarını yerine getirmesini sağlarlar. Din hakkında konuşan ve sorumluluk alan bireyler sayesinde din özgün bir mahiyette kalır ve bir başıboşluğa bırakılmamış olur. Dinin insanoğlu için var olan anlam üretici ve organize edici fonksiyonu informal ve anonim süreçlerle de devam edebilir. Özellikle kültürel formların bu mahiyette şekillendiği söylenebilir. Ancak dijitalleşme süreçlerinde meçhul faillerin ve temelsiz içeriklerin gündem ve izlenim oluşturmada kullanılabildiği düşünüldüğünde dinî konularda bir boşluğun oluşmasının olumsuz sonuçlar doğuracağı iddia edilebilir.

Dijital ortamlarda kimlik, eğitim, statü vb. toplumsal konumlardan bağımsız olarak yapılan dini tartışmalar, dini bilginin geleneksel olarak dini elit olarak nitelenebilecek eğitimlilerden daha az eğitilmiş ve nispeten daha az bilgi sahiplerine şeklindeki akışını değiştirmiştir. Nihayetinde bütün dini müktesebatın dijital sohbet ve tartışma ortamlarında tartışma konusu edilmesi mümkün olmuştur.²⁰ Dini bilginin dijitalleşmesi ile din görevlilerine gerek kalmadan dinin sürekli sunumu imkânı ortaya çıkabilir. Bu durum dini keyfi yorum ve anlamalara karşı korumasız kılar. Sonuçta dinin olumsuz temsiller üzerinden rahatsız edici görünüm alabildiği görülebilmektedir. Ancak yeni olguların sadece olumsuz örnekler üreteceği öne sürülemez. Yukarıda belirtildiği gibi çevrimiçi dinin (online religion) varolma imkânı bulunduğu yer de burasıdır ve kavramsallaştırma buradan hareketle yapılır. Bu sayede dini örnekler olmadan da dine ulaşma imkanları doğabilir. Yani insanların dine ilgisinin uyanması için illa bir modele ihtiyaç kalmayabilir. Özellikle yapay zekanın da içerik üretmesi ile ikna edici dijital sunumlar ortaya çıkabilir ve bu içerikler ile birçok birey dini içeriklere ulaşabilir. Din görünenin çok ötesinde, sosyal teorilerle açıklanabilenin bile ötesinde etki alanlarına sahip olabilir. Bu tek boyutlu ve dijital dinden beslenen dindarlığın sosyal örneklerden mahrum olmasıyla çeşitli ve farklı dindarlık biçimlerini ortaya çıkarması ihtimal dahilindedir. Dinin kurumsal bir otoriteden veya mezhepler gibi anlayışlardan uzaklaşmasının

¹⁹ İhsan Çapcıoğlu, “Dijitalleşme, ‘Yeni İnsan’ ve Etik Sorunlar”, *Dijitalleşme ve Din*, ed. İhsan Çapcıoğlu - Fatma Çapcıoğlu (İstanbul: Kriter Yayınevi, 2022), 11.

²⁰ Mehmet Haberli, *Sanal Din Tarihsel, Kurumsal ve Pratik Boyutlarıyla İnternet ve Din* (İstanbul: Açılım Kitap, 2014), 72.

beraberinde bütün dinlerin sadece inanç, anlam verme ve ait olma ortak paydasında indirgenmesine sebep olabileceği de düşünülebilir. Bu bizi, dinin yeni işlevsel fonksiyonları hakkında kestirimde bulunmaktan alıkoyabilir. Ancak dini bilgiye aracısız ulaşımın dinin tarihsel ve geleneksel formundan uzak yeni yapılanmalara kapı aralayabileceği de düşünülebilir. Bu konuda bilimsel yaklaşım bizi önyargılardan uzak tutmaya yardımcı olacaktır.

Sonuç olarak dinin özgün ve biçimsel mahiyeti korunarak orijinal, verimli ve sürdürülebilir formu korunabilir. Dijitalleşme ile bunların tehdit altında olduğunu söylemek mümkündür. Fakat onun dijitalleşme sürecinde karşılaşılabileceği biçim dışılık ve anonimlik çevrimiçi dinin kaçınılmaz bir boyutu olarak karşımıza çıkar. Bu boyutlara dikotominin bir ucu olarak bakmak gerekmektedir. Dijital dünyada dinin akışkanlık kazanarak biçim dışı ve anonim suretlerde var olacağını kabul etmek dijital sosyolojinin bir gereği olarak görünmektedir. Şu hâlde eser miktarda informelliğin ve anonimliğin dini bilginin kötü temsillerden uzaklığı sağlayabileceği veya gençlerin istemediği tarzdaki dayatmanın izlerini taşımadığı için olumlu fonksiyon görebileceği iddia edilebilir. Sürecin yönetilebilmesi için din hizmeti veren kurumların çevrimiçi alanda din (Religion online) sunumunu devam ettirmeleri, kaçınılmaz olarak var olacak olan çevrimiçi din (Online Religion) alanındaki dinin özgün formunun korunması için de dini kendine bir hayat kılavuzu olarak gören ve din hizmeti alanında çalışan bireylerin dijital dünyada var olmaya teşvik edilmelerinin oradaki akışkanlığa katkı sağlayacağı söylenebilir.

2.2. Dijitalleşmenin Kimlik ve Karakter İnşasında Ortaya Çıkardığı Sorunlar

Bir başka sorun dijitalleşmenin körüklediği küreselleşmeyle birlikte gelen kimliksizleşme ve yine bununla beraber ortaya çıkan aidiyet duygusunun kaybedilmesidir. Dijital dönüşüme en açık olanlar gençlerdir. Çünkü kimlik arayışı içinde olunan yaşlarda dijital dünyadaki sınırsızlıkla karşılaşılır. Erişkinlere muhalif olma ve farklı olma arayışları içinde dijital ortamlara çok iyi uyum sağlarlar. Bu yaşlar arayış içinde olunan, hedef aranan yaşlardır. Dijital ortamdaki görüntülenme çılgınlığı içinde kendilerini kaybederler. Bir yandan görüntülenmek için kendilerini dijital ortamlara korumasız bir şekilde aktarırken diğer taraftan yüksek görüntülenme sayısına ulaşanlara öykünerek pusulalarını şaşırırlar. YouTuber, fenomen ve benzeri isimlerle sıra dışı şeyler yaparak sivrilen ve bu sayede bütün gençlerin dikkatini çekenler gençlerin moda ikonları, bir diğer yönüyle rol modelleri olmaktadır. Bu rol modellik tüm gençlerde tek tipleşme şeklinde sıra dışı şeyler denemeye yol açabilmektedir. Daha doğrusu sıra dışı olarak, anormalleşerek tek tipleşme ortaya çıkmaktadır denilebilir. Toplumsal beklentilerden uzaklaşarak sıra dışı olma durumu, yabancılaşma dediğimiz olguyu beraberinde getirmektedir. Yabancılaşan bireyler ekrana yönedikleri oranda

sosyal olarak izole olmakta ve her boyutuyla toplumsal olan insanın mutlu olması için gerekli olan çevresel uyarıcılardan mahrum kalmaktadır. Mahrumiyet hissi yaşam memnuniyetinde azalmalar ortaya çıkarabilir. Diğer taraftan görsel dünyadaki sayısal veriler üzerinden sürekli kıyaslanma, kendini öne çıkarma edimi gibi içsel faktörlere gönderme yaparak bencilleşme ve zevk odaklı hedonist eğilimleri beraberinde getirebilir. Sonuç olarak içine kapanarak çevresinin ne yaşadığı ve ne hissettiği ile ilgilenmeyen, diğerkamlık, nezaket, paylaşma gibi değerleri yitirmiş bireylerin çoğalmasi söz konusu olabilmektedir. Kullanım aşamasında yanmaz ve yapışmaz özelliğinden dolayı teflon olarak bilinen mutfak gerecine benzetilebilecek bu insan tipolojisi diğerinin hissettiğini hissedememesi, ilişki ve iletişim kuramaması yönlerinden gerçek toplumsal insandan farklılaşmaktadır.²¹ Bu açıdan dijitalleşme ile gelen yabancılaşmanın öncelikle insanlığa yabancılaşma olarak tezahür ettiği söylenebilir.

Dijitalleşme ile ortaya çıkan yabancılaşmanın ulusal güvenlik sorunu olduğu söylenebilir. Araştırmalarda gençler arasında “imkân bulsam yurt dışında yaşarım” diyenlerin oranı % 60 ila 70 arasında çıkmaktadır.²² Yabancılaşma bir karşı kültür, alt kültür veya alternatif kültür olarak gelmektedir. Siyasal ortamlar üzerinden de meşruiyet kazanarak toplum hayatına girmektedir. Oysa bir toplumda iç yapışkanlığın hasıl olması için bireylerin dini, milli, tarihi, kültürel ve kurumsal aidiyet hisleriyle birbirlerine bağlanmaları gerekir. Bu şekilde toplumun sürekliliği sağlanabilir. Bunlardan birinin eksikliği bireylerin topluma ve o toplumdaki resmi ve sosyolojik kurumlara aidiyeti ve sorumluluk bilinci noktasında eksikliğe neden olur. Bu gerçeklerden hareketle aidiyetlerin hepsine birden kaynaklık eden dinin dijital dünyada etkin düzeyde aktif olarak kullanılması gerekir. Kültürel gerçeklik insanların anlam dünyalarına kaynaklık eder ve onların bireysel yol haritalarını çizmelerinde başrol oynar. Bugün artık dijitalleşme de kültürel gerçekliğe eklenmiştir. Bir yandan onunla ilişki kurarken bir yandan onu değiştirmektedir ve dijitalleşme geri döndürülemez bir süreçtir.

Bu değişim süreçlerinde dijital dünyada, toplumların milli ve manevi kökleri ile bağlarının kopması kültürel devamlılık açısından söz konusu olabilir. Tarihi şahsiyetlerin görsellerinin ve özdeyişlerinin dijital ortamlara işlenmesi ile bu tür tehlikelere karşı önlemler alınması önerilebilir. Kültürel devamlılığı sağlayacağı düşünülen karakterlerin görsellerinin ve sözlerinin okul, cami ve kuran kurslarına yerleştirilmesi bir gizil öğrenmeye imkân verebilir. Yerel yönetimler tarafından

²¹ Çapçioğlu, “Dijitalleşme, ‘Yeni İnsan’ ve Etik Sorunlar”, 9.

²² Komisyon, *Dijitalleşme Çağında Gençler Çalıştayı ve Araştırma Raporu* (İstanbul: Çekmeköy Belediyesi, 2022), 73; *Toplumsal Değerler ve Gençlik Araştırma Raporu Konda Araştırma & Danışmanlık*, Araştırma Raporu (İstanbul, 2024), 9.

okul çevrelerinde değerleri aksettiren eserlerin yerleştirilmesi kavşak ve meydanlara onlara ait öz değişlerin konulması göz temasını sağlayabilir ve içselleştirme imkanı verebilir. Kurumsal hizmet veren yapılar bünyesinde milli ve manevi duyguları canlandırabilecek olan müzik kültürünün imkânlarından faydalanmak duysal açıdan kuşatma imkanı veren uygulamalardır. Kimliğin ve karakterin oluşturulmasında sadece bilgi etkin değildir. Aynı zamanda sanatsal etkinlikler ve alışkanlıklar da çok etkilidir. Sanat ve musiki toplumsal hareketliliğin canlı tutulmasında ve değerlerin toplumsal hayata aksettirilmesinde önemli bir fonksiyon görür. Kültürümüzde bunu doğrulayan şekilde musiki ve ilahi önemli bir yer tutmaktadır. İlahiler, kasideler sözel ve sanatsal kültürümüzün değerli bir ürünü olarak ortada durmaktadır. Bu ürünler birer sosyal sermaye olarak ortada durmaktadır. Bu amaçla camilere gelen çocuklar ve gençler arasından ilahi koroları oluşturulup bunların ilçe, il ve Türkiye finalleri şeklinde organize edilmesi bu sermayeden istifade edilmesi anlamına gelir. Yine din ve değerler temalı tiyatro faaliyetlerinin organize edilmesi ve uygulanması çok büyük önem arz eder. Bu tespitler çerçevesinde dijital dünyada dinin ikamesinin sadece dijitallik adı altında değil dini hizmet yürüten diğer bütün kurumlar kapsamında yürütülmesi gerektiği söylenebilir.

2.3. Olumlu Örneklerin Kaybolması

Çevrimiçi alanda din çerçevesinde (Religion Online) dijital ortamlara dini bilgiler genellikle iki kanaldan aktarılır. Birincisi kurumsal hizmetler bünyesinde tanımlı hesaplar kanalıyla aktarılan dijital dini bilgilerdir. Türkiye’de Diyanet işleri başkanlığı, bazı İslam ülkelerinde din işleri bakanlıkları veya papalık ve patriklik gibi kurumsal yapılar bünyesinde kurulan dijital platformlar bunlara örnek verilebilir. İkincisi ise kurumsal otoriteler dışında dini lider kabul edilen çeşitli oluşumlar etrafında aktarılan çeşitli yorumlar ve sunumlarla verilen dijital dini platformlardır. Resmi bir kurumsal yapı tarafından sunulduğunda dini bilgi en yalın, saf, katıksız haliyle sunulmaya çalışılır. Böyle olması bir mecburiyettir. Çünkü bu bilgilerin herhangi bir subjektif yönlendirme içermesi bilginin doğruluğuna ve gerçekliğine, bir diğer deyişle geçerliliğine ve güvenilirliğine gölge düşürebilir. Dini anlamda sübjektif yorumların çoğalması dinin orijinallliği adına bir tehlikedir. Resmi kurumsal yapılar dışındaki dini gruplar bünyesinde dijital dünyaya sunulan dijital dini bilgiler ise yorumlara açık olması, denetim ve eleştirelilikten uzak olması gibi boyutları ile dini bilginin istismarına açıktır ve dinin yumuşak karnını oluşturmaktadır. Bu şartlarda dijitalleşmenin kendine has dindarlıklar ürettiği söylenebilir. Dijital ortamlarda dini grupların üyelerinin ve liderlerinin hataları çok hızlı yayılmaktadır. Bu şeffaflaşma bu tür oluşumların gizemlerini kaybetmesine ve dindarlık biçimlerinde rasyonelleşmeye neden

olmaktadır.²³ Din ve dini bilgi ihtiyacının kendi başına rasyonel bir gerçeklik olduğu düşünüldüğünde sürecin nitelikli dini bilgi ve hizmet üreten kurumların önemini artıracığı söylenebilir. Fakat bu noktada dinin salt kuramsal bir yapının ötesine geçen tabiatı ile ilgili bir husus ortaya çıkmaktadır. Din bir kurallar listesi, yasaklar silsilesi veya doküman yığını olarak ortaya çıkmamıştır. O somut örneklikler oluşturan liderler veya peygamberler kanalıyla hayata aksettirilmiş, böylece toplumsal yayılma ve katılım sağlamıştır. İslam dininde onun bir peygamber vasıtası ile gönderilmesinin sebebi birçok yerde onun örnekliğinden faydalanılması olarak gösterilir. Yani din, bilgi kadar somut örneklikler üzerinden varlığını sürdürür.

Dijital ortamlarda dini bilgi en yalın ve yorumsuz haliyle ulaşılabilir konumdadır. İsteyen herkes dijital ortamlarda dini bilgiye kendisi ulaşabilir. Ancak dinin ortaya çıkış, ilahi dinlerde tebliği süreçlerinde peygamber ile insanlara ulaştırılması, yaşanarak gösterilmesi gibi bir boyutu vardır. Bu durum, onun yaşanılması ve öğretilmesinde somut ve örneklik içeren bir yönünün olduğu gerçeğini gözler önüne serer. Yani dinin salt bilgi sunularak aktarımı bizzat dinlerin indirilişi ve ortaya çıkış süreçlerine uyum göstermez. Dinler onu yaşayarak örnek olan, anlaşılmadığı yerde açıklayan, kötüye kullanımında buna engel olan rol modellerle dünya üzerinde yayılım göstermiştir. Peygamberler veya din kurucularından sonraki topluma huzur ve istikamet verdiği dönemlerde de yine dini önderliği şahsında yaşatan örnek uygulayıcıların kılavuzluğu ile hayat bulmuştur. İslam tarihi üzerinden gidildiğinde Hz. Ebubekir, Hz. Ömer, Ömer bin Abdülaziz, Harun Reşit, Murat Hüdavendigar, Fatih Sultan Mehmet gibi isimlerin dini bilgiyi istiflemeleriyle değil, onu bizzat uygulamaları ile kendi toplumlarına ve dünyaya yön verdikleri, böylece kitleleri arkalarından sürükledikleri söylenebilir. Yani dolayısıyla dijital dünyadaki bilginin sadece istiflenmesi ile değil gerek sunumunda gerek uygulanmasında örneklik yapacak somut örneklerle fonksiyonel hale geldiği görülür. Din toplum tarafından tam olarak anlaşılmadığında onu hazma uygun hale getirecek yorumculara, yanlış anlaşıldığında veya kötü niyetliler tarafından suiistimal edildiğinde buna engel olabilecek otorite ve yardımcılara ihtiyaç vardır. Dini kaynaklara, teknolojik gelişmelere, güncel sosyolojik, psikolojik ve konjektürel gelişmelere vâkıf, yetkin ve eğitimli kadrolarla donatılmış din hizmetleri kurumlarının bu rolü yerine getirmesi önemlidir. Sosyal alanda yoğun dijital dini bilginin temsillerle hayata geçirilmesi önem kazanmaktadır. Bir konudaki bilginin çoğalması o konudaki netliği, ayrıntıları ve beklentileri de arttırmaktadır. Dijital bilgiye kolay ulaşım dini hüviyet gösteren, din hizmetlerinde çalışan bireylerin bu anlamda temsil sorumluluklarını daha da arttırmaktadır. Zira dijitalleşme, mahremiyeti çoğunlukla esnettiği ve

²³ Komisyon, *Dijitalleşme Çağında Gençler Çalıştayı ve Araştırma Raporu*, 48.

hayatın her alanını göz önüne serdiği için dini temsil noktasındaki bireylerin hayatları daha görünür hale gelmektedir. Sonuç olarak dini bilginin dijital ortama nakli ile temsil ihtiyacı ortadan kalkmamış bilakis daha da önem kazanmıştır denebilir. Bu bağlamda dini hüviyet ve kimlikle temsil durumunda olanların sorumluluklarının hatırlatılması ve bu yönde eğitim ve planlamalar yapılması uygun olacağı değerlendirilebilir.

2.4. Dini Entropi veya Tükenme Durumu

Entropi zaman içerisinde nesnelerin bozulması, tükenmesi, bütünlüğünü kaybetmesini tanımlayan bir kavramdır. Fizik biliminden ödünç alınan bir kavram olmakla beraber sosyal bilim alanında da olgusal gerçekliklere anlam kazandırdığı için kullanışlı bulunmaktadır. Emek verilmediğinde ilişkilerin, kurumların zaman içerisinde etkinliğini kaybetmesi, zayıflaması hatta yok olmasını ifade eder. Dijital dünyada din bilgi olarak ulaşılabilir, istiflenmiş ve yığın olarak bulunmasına rağmen bireysel olarak iletişim ortamlarında simge, sembol vb. işaretlerdeki yerini bulamaz. Dijital dünyada bireylerin birden fazla kimlik ile bulundukları oldukça sık dile getirilen olgulardan biridir. Bu karmaşık durum bazen akışkanlık, bazen çoğul kimlik ve bazen yanar döner kimlikler olarak tanımlanabilmektedir.²⁴ Dijital dünyada bireyler farklı sosyal medya platformlarında farklı kimlikler sergileyebilmektedirler. Bu kontrol edilebilir kimlik edinme süreçlerinde din doğal olarak edinildiği surette dijital dünyaya yansıtılmamaktadır. Dijital dünyada daha çok beğenilme, takdir ve takip edilme kaygısı içinde hareket eden birey için dini kimlik daha arka planda kalabilmektedir. Bu da dinin dijital sosyal hayatta etkinliğini ve görünürliğini azaltmaktadır. Yani doğal olarak bir entropi süreci baş gösterebilmektedir. Emek verilmediğinde sosyal ilişkilerin zayıflaması gibi kutsal ile olan ilişkilerin de zayıflaması olarak daha basit şekilde ifade edebileceğimiz dini entropi, dinin fonksiyonlarını yitirmesi olarak tanımlanabilir. Bu durum dijitalleşmenin dinin aleyhine işleyen bir sekülerleşme süreci olduğunu iddia eden medyatikleşme teorisi ile örtüşen bir tanımlama oluşturur. Literatürde “çiçek alamayan zengin” olarak metaforize edilen durum dinin salt bilgi olarak kalması ve böyle anlaşılmasının işlevlerini yerine getirmesinin önünde bir engel oluşturmasını ifade etmektedir.²⁵ Buna göre çok malvarlığı olan birinin günümüz dijital koşullarında parasını bankada veya finansal kurumlarda tutması muhtemeldir. Günlük alışveriş ihtiyacını da kredi kartları üzerinden yapacaktır. Üzerinde nakit taşımayan böyle birinin

²⁴ Mustafa Derviş Dereli, “Dini Kimliklerin Siber Uzamda Akışkanlaşması”, *İnsan ve Toplum* 9/1 (10 Mart 2019), 111; Filiz Erdoğan Tuğran, “Dijital Yerlilerin Siber-Uzamda Çoklu Kimlik Kullanımı ve Oyun Oynama Pratikleri”, *Middle Black Sea Journal of Communication Studies* 1/1 (31 Mart 2016), 8-17; Umur Bedir, “Yeni Medya Çağında Zygmunt Bauman’ın ‘Akışkan Kimlik’ Kavramı: Eleştirel Bir Değerlendirme”, *Dijital İletişime Kuramsal ve Kavramsal Yaklaşımlar* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2021), 331.

²⁵ Hasan Kafalı, “Dijitalleşen Dünyada Sosyal ve Dini Entropi”, *Dijitalleşme ve Din*, ed. İhsan Çapcıoğlu - Fatma Çapcıoğlu (İstanbul: Kriter Yayınevi, 2022), 30.

trafik ışıklarında satış yapan bir çiçekçiden eşinin veya annesinin çok beğendiği bir buket çiçeği alması mümkün olmayacaktır. Paranın çok olması o anda fayda vermeyecektir. Dini bilginin dijital dünyada bol, kolay ulaşılabilir ve sağlıklı olması da sosyal hayatta etkin olmasına yetmeyebilir. Onun sosyal hayatta davranış olarak, alışkanlık kazanılmış bir şekilde var olması ile verimli ve sürdürülebilir olması mümkün olabilir.

Dinin tanımlanmasında bilgi, inanç, ahlak, etki, duygu boyutları gibi boyutlar ile sosyal hayatın içine sirayet ettiği görülür.²⁶ Yani din hayatın çok boyutluluğu içinde her boyutta ve doğal suretlerde var olarak etkin olmaktadır. Dijital dünya ise çoğunlukla tek boyutu oluşturmaktadır. Diğer taraftan içeriklerin seçilmiş, düzenlenmiş, kısmi ve çoğunlukla kurgusal olması dijital dünyaya bir yapaylık verir. Dolayısıyla sosyal ve kültürel hayatın bütün işleyişine ve tarihine sirayet etmiş dinin doğallığının, dijital dünyanın yapaylığı içinde temsil edilmesi için bilgi boyutunun yeterli olamayacağı söylenebilir. Bu açıdan salt dini bilginin yanında dinin sosyal hayatta ve bireyin içsel dünyasında etkin hale getirilmesine yönelik adımların atılması, bu süreçte muhtemel fonksiyon kaybının önüne geçebilecek uygulamalardır. Kurumsal yapısı ile Türkiye’de Diyanet İşleri Başkanlığının 2012 yılından beri önde gelen ve en çok kullanılan sosyal medya platformlarında var olduğu görülmektedir.²⁷ Bu varlığın, dinin boyutları kabul edilen sosyal hayatta inancın arttırılması, bu inancın duygulara hitap edebilmesi, davranışlara katkı sağlayıp ahlaki yansımalarının ortaya çıkması ve böylece dinin bir etki boyutu oluşturabilecek şekilde içerikler üretilmesi ile ilerletilmesi gerekmektedir. Bu yönde ilerlemeler için iletişim, psikoloji, sosyoloji ve eğitim bilimleri gibi disiplinlerle beraber çalışmalar yürütülmesi bilimin kılavuzluğundan istifade edilmesini mümkün kılabilir.

2.5. Bireysel ve Toplumsal Derinliğin Kaybedilmesi ile Dinî Sığılaşma ve Nitelik Kaybı

Neil Postman televizyon öncesinde toplumda günler boyu süren münazaraların yapıldığından ve insanların bu münazaralara izleyici olarak katılabildiğinden söz eder. Televizyonun yaygın kullanımı ile dikkat süresinin azaldığını bildirir.²⁸ Bu tespiti ile McLuhan’ın araç mesajdır ilkesini dolaylı olarak desteklemiş olur. Yani medya araçları kullanım biçimleriyle bireylerin ve toplumun alışkanlıklarına da yön verir. Örneğin televizyon ilk kullanıldığı zamanlarda her evde bulunmaması nedeniyle komşuların birbirini ziyaret sebebi iken çok yaygınlaştıktan

²⁶ Kemaleddin Taş, “Dindarlığın Kriterleri Üzerine Tipolojik Bir Araştırma”, *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi* (Adana: Karahan Yayınevi, 2006), 177.

²⁷ Hakan Aydın - Metin Eken, “Din Görevlilerinin Sosyal Medya Kullanım Alışkanlıkları”, *Medya ve Din*, ed. Mete Çamdereli vd. (İstanbul: Köprü Yayınları, 2014), 385.

²⁸ Neil Postman, *Televizyon Öldüren Eğlence*, çev. Osman Akınhay (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2020), 97.

sonra aynı evdeki bireylerin odalarına ayrı TV koyması ile aileye kasteden bir araca dönüşmüştür. Bugün bu durum dijital dünya üzerinden devam etmektedir. Dijitalleşmenin getirdiği bireyselleşme ile bireyler hem birbirinden uzaklaşmakta hem de dikkat süreleri azalmaktadır. Bu durum dinin anlam sunma faaliyetinin bir parçası olan derinlik kazandırma boyutunu ilgilendirmektedir. Din, görünenin ötesini ve aşkın kutsal gündeme getirerek bireyi hayatın gündelik ve bazen sığ kalan keşmekeşinden kurtarır. Onu tefekkür alanına çekerek iç sesini ve vicdanını dinlemeye davet eder. Böylece derinlik oluşturarak onda değişim ve dönüşüme olanak sağlar. Oysa bugün dijitalleşme, yoğun bilgi ve ekran maruziyeti oluşturarak bireylerin ve toplumun dikkatini çalmaktadır. Hiçbir şeyin ötesini düşünemeyen, düşünmek için vakti de olmayan bireyler bir yandan tüketim çarkının içine çekilirken diğer taraftan odaklanamama, dikkat kaybı, banalleşme gibi sorunlar yaşarlar. Bu süreçte dinin aşkın olana, hayatın ve olayların ötesine çağıran derinlikli bakışına bireysel anlamda duyarsız kalma ve vakıf olamama tehlikesinden bahsedilebilir.

Dijitalleşme ile gelen bir başka değişim unsuru dinin yayılması konusundaki değişimdir. Din öncelikle bireyin bilincinde kök salar, sonrasında inanan bireylerin bunları başkalarına bildirmesi yani tebliğ edilmesi ile yayılır ve topluluk oluşturucu özelliği ortaya çıkar.²⁹ Başkalarına tebliğ süreci bir yönü ile bilgi ulaştırma sürecidir. Dinî bilgiye ya da bakış açısına sahip olmayanlara dini bilgi ulaştırılarak o kişinin bu bilgiyle dönüşmesi ve dinin öngördüğü forma girmesi beklenir. Yani tebliğ bir bilgi türünün ulaştırılmasıdır. Diğer taraftan Kur'an'da bu süreç bir çağrı olarak nitelenir ve hikmetle ve en güzel şekilde yapılması önerilir.³⁰ Yani dini bilginin sunumu bir tebliğdir ve onun hikmetle ve en güzel şekilde yapılması dini bir vecibedir. Bilginin birey üzerinden değil de dijital ortam üzerinden yayılması bireyin ortadan kaldırılmasını ve dinin topluluk oluşturucu boyutunun sekteye uğramasını gündeme getirebilir. Dini bilginin gerek anlatı gerek kitap ile aktarımı bireyler arası iletişim ve etkileşimi mümkün kılar. Bu etkileşim ile bireyler arasında muhabbet ve yakınlaşma oluşur. Bunun sonucunda toplumsal bütünleşme artar ve toplumsal barış ortamı hasıl olur. Dinî bilginin dijital ortamlara istiflenip etkileşimden arındırılması dinin insana özgü doğal iletişim unsurlarından koparılması anlamına gelebilir. Sonuç olarak dijitalleşmenin bireyler arası doğal etkileşimi kesintiye uğratması ile toplumsal zeminde dinin etkinliği, dini sosyalleşme, dinî bütünleşme ve toplum marifetiyle rehabilitasyon süreçlerinde aksamalar olabilir. Dijitalleşmenin geri döndürülemez bir süreç olduğu hatırlanırsa bunun çözümünün dijital dünyadan uzaklaşma olamayacağı aşikardır. Bu durumda dijitalleşme din

²⁹ Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014), 31.

³⁰ H. Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe ve Meal Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2014), 16/125.

ilişkisinde dijitalleşmenin hayatta zemini değil şekli oluşturduğu bir şekil-zemin ilişkisi içerisinde yorumlanması onun dini alanda kullanımında insani faktörler atlanmadan kullanımına kapı aralayabilir. Din hizmetleri, bilgi boyutunda kaldığı zaman bireysel ve toplumsal sorunlara karşı tedavi özelliği ile etkili olan bir hizmet olarak kalması söz konusu olabilir. Halbuki dinin tedavi özelliğinin yanında koruyuculuk özelliği de vardır. Din sosyal ilişkilerden içsel dünyalara, anlam arayışından rüyalara kadar birey ve toplum hayatının her yönüne ışık tutabilen bir fenomendir. Sosyal hayata düzen ve intizam kazandırır. Bu yönü ile sorun, problem ve kötülüklerin oluşmadan önlenmesini sağlayabilir. Bu açılardan dinin bilgi boyutunda kalınmadan pratik kazandırılarak uygulamalar yapılması ondan fonksiyonel olarak faydalanılmasını mümkün kılabilir.

Tarihte en büyük medeniyetler meşhur kütüphaneleri ile özdeşleşmiştir. Asurbanibal kütüphanesi ile Asurlular, İskenderiye kütüphanesi ile Büyük İskender ve Mısır medeniyeti, Endülüs kütüphaneleri ile Endülüs Emevileri, Bağdat Beytül Hikme kütüphaneleri ile Abbasiler ve İslam dünyası hatırlanır. Yani bilginin organize edildiği ve hayatı yönlendirdiği medeniyetler tarih boyunca parlak dönemler yaşatmıştır. Bugün bilginin dijitale aktarımı bu kütüphanelerin parmak ucuna kadar ulaştırılmasının mümkün kılmasıdır. Artık neredeyse istenilen her yerde dünyadaki bütün bilgilere saniyeler içinde ulaşma imkânı vardır. Bu durum bizi çok parlak bir geleceğin insanlığı beklediği çıkarımına götürebilir. Fakat burada dikkat edilmesi gereken başka bir ayrıntı daha vardır. Bahsi geçen kütüphaneler ve medeniyetler başka medeniyetler tarafından yıkılmış ve bu kütüphaneler talan edilmiş, yakılmış ve yıkılmıştır. Aslında biz genelde bu kütüphanelerin talan edilmesini hatırlarız. Yani bilgi ne kadar büyük medeniyetler oluştursa da tarihte onları yok eden başka etmenler görülmüştür. Bu etmen genelde bildiğimiz gibi şiddet ve savaştır. Yani şiddet bilgiyi tehdit etmektedir. Bilgi ne kadar istiflense, çoğaltılsa, gösterişli ortamlarda saklansa ve sunulsa da onu içselleştiremeyen bireylerin tehdidi altındadır. Dijitalleşmenin gündeme getirdiği tehlikelerden biri onun kötüye kullanımı ile vandalizm, duyarsızlaşma ve şiddeti arttırabilme tehdididir. Diğerini öldürmeyi ve zarar vermeyi oyun ve eğlence gibi gösteren uygulamalarla dijitalleşme şiddete eğilimli bireyler ortaya çıkarabilir. Bu durum, dijital ortamlarda aşırı zaman geçirip sosyalleşme imkânı bulamayan ve böylece diğer bireylerin ne hissettiklerini anlama kapasitesine ulaşamayan bireylerin ortaya çıkması ve çoğalması ihtimalini beraberinde getirmektedir. Şiddetin yaygınlaşması ve mantığa bürünerek meşrulaşması dijitalleşmenin getirdiği kazanımları tehdit edebilir. Bu nedenle şiddeti doğuran ve doğurabilecek etmenlerin belirlenmesi gerekir. Bugün dijitalleşme sonucunda ortaya çıkan çeşitli şiddet vakaları haberlerde gündeme gelmeye başlamıştır. Dijital ortamlarda oynanan eSport oyunlarında veya sosyal medya üzerindeki tartışmalar sebebiyle ortaya çıkan şiddet vakaları en çok dikkat edilmesi

gereken şiddet olaylarıdır. Çünkü örneğimizde işaret etmiş olduğumuz gibi bilginin oluşturduğu medeniyetleri şiddet çok kolay bir şekilde yıkabilmektedir.

Bilginin ve cehaletin derinliği ve mertebeleri konusu geleneksel İslami literatürde ele alınmıştır. Bilgi, ilme’l yakın, aynе’l yakın ve hakka’l yakın olması yönlerinden değerlendirilmiştir. Bilginin zihinsel, duyuşal ve tecrübi olmasını ifade eden bu yaklaşıma göre, dijital dünyada zihinsel ve duyuşal bilgi ansiklopedik ve görsel unsurlarla elde edilebilir. Ancak tecrübi bilginin ulaşılabilirliği soru işareti oluşturmaktadır. Dijital dünya üzerinden içselleştirilmiş, tecrübi, kişide derin etki uyandıracak ve değişime imkân verecek bilgiye ulaşmak ne kadar mümkündür. Dijital dünyadaki her türlü bilginin bilgi olarak değeri eşitlenmektedir. Halbuki her bilgi türü eşit değildir. Bazı bilgilerin daha değerli ve işlevsel olduğu bilinmektedir. 1930’larda bir tiyatro oyununda geçen “hani o hikmet ki bilgide kaybettığımız/ hani o bilgi ki enformasyonda kaybettığımız” şeklindeki tanımlama bilginin çoğalıp enformasyona dönüştükçe hikmet oluşundan taviz verdiğini ve değerini kaybettiğini anlatmaktadır. Bugün enformasyon kategorisinin altında bir de büyük veri kategorisi oluşmaktadır.³¹ O kategori de bilgiyi insanın hareketleri ve yönelimleri mertebesine indirmektedir. Çünkü büyük veri dijital bütün araçlardan elde edilen veriler çerçevesinde toplumsal eğilim ve tercihlere göre seçenekler ve tanımlamalar yapılmasına imkân vermektedir. Bu çerçevede dijital dünyada dini bilgiye atfedilen değerin ve dijital dünyadaki dini bilginin hikmet kategorisine dahil olup olmadığı ve toplumsal belirleyiciliğinin azalıp azalmadığı yönünde de araştırmalar yapılması faydalı olacaktır.

Cehalet de geleneksel söylemlerde derecelere ayrılan bir kavramdır. Cehl-i Basit, cehli mürekkep ve cehl-i mikab olarak tanımlanan cehalet bilmemenin de az zararlıdan çok zararlıya doğru tesirleri olduğunu anlatmaktadır. Cehl-i basit bir şey bilmemektir ve en az zararlı cehalettir. Cehl-i mürekkep bilmediğini bilmemektir ve bir öncekine göre daha çok zararlı bir cehalet türüdür. Cehl-i Mikap ise bilmediğini bilmeyip, bildiğini iddia edenler için kullanılan cehalet türüdür. Bu seviye dijital dünya üzerinden yanlış bilgiler edinilerek bilgi sahibi olduğunu iddia etmeye benzetilebilecek bir tanımlamadır. Dijital dünyadaki sağlıklı ortamlardan elde edilen dini bilgiler en derin cehalet türünde cehaletin ortaya çıkmasına neden olabilir. Bu ise hem toplumun hem dinin zarar görmesine yol açacaktır. Bu göz önüne alındığında kurumsal dini hizmetlerin öneminin daha da aşikâr olduğunu söylemek mümkündür.

³¹ Birol Biçer, “Nabi Avcı: Düşünen değil düşünmeyen bir insan modeli öngörüyorlar”, *Lacivert Yaşam ve Kültür Dergisi* 115 (Eylül 2024), 15.

2.6. Dinî Yabancılaşma

Dinin çevrimiçi din ortamlarında konuşulması ve bu yorumlar üzerinden geleneksel formlarından farklı mahiyette var olması dijital dünyanın kaçınılmaz süreçlerinden biridir. Dijital dünyada yeni medya süreçleri içerisinde her kullanıcının içerik üretmesine imkân veren ortamlarda kullanıcı sayısı kadar farklı din yorumları ortaya çıkabilir. Üstelik bu kullanıcılar hesap vermek zorunda olmadan dini yorumlar yaparlar ve informal ve anonim bir dini var ederler. Bu dinin çevrimiçi din olarak tanımlanabileceği yukarıda açıklanmıştı. İşte bu şekli ile din korumasız ve eğitimsiz gençler ve farklılık arayışındaki bireylerin ilgisini çekmektedir. Hatta farklılık arayışındaki gençlerin bu forma öncelik vermeleri gerçek dine yaklaşımlarında olumsuz tavırlar takınmalarına neden olabilir. Bu durum dine yabancılaşma olarak tanımlanabilir. Söz konusu durum dijital ortamlarda dini bilginin doğru sunulamamasıyla da ortaya çıkabilir. Özellikle kurumsal yapıdan uzak dini grupların yetersiz ve sınırlı bakış açıları dinine yabancılaşan bireylerin ortaya çıkmasına zemin hazırlayabilir.³² Yani dijital dünyada dinsel yabancılaşma bazı dini gruplar tarafından yanlış ve yanlış dini bilginin üretilmesi, çevrimiçi din üzerinden kurumsal dinden uzak kişisel yorumlarla üretilen spiritüel yorumlar nedeniyle olabilmektedir. Bu anlamda bilgi, duygu ve aidiyet açısından dinine yabancılaşmanın kendi toplumuna ve kültürüne yabancılaşan dindar bireylerin ortaya çıkmasına sebep olabileceği düşünülmelidir. Söz konusu yabancılaşma süreci dijital dünyada dini yaşadığını ve ona ulaştığını düşünen bireylerin hatalı ve yanlış dini temalar sunan bir dini sosyalleşme yaşamaları ile sonuçlanabilir. Bu da hem dinin özgün formunu kaybederek orijinal haline ve topluma yabancılaşmasını hem de toplumun dinden beklediğini bulamadığı için dinine yabancılaşmasını beraberinde getirecektir. Burada yine kritik dokunuşun dinin gelenekli ve orijinal formunu taşıma ve temsil etme görevi gören kurumsal yapılara düştüğü söylenebilir. Türkiye özelinde kurumsal yapısı ile Diyanet İşleri Başkanlığı bir temsil ile anlatmak gerekirse dijital köyün kavalcısı olmak zorundadır. Fareli köyün kavalcısı olarak bilinen meşhur masalda kavalcı önce köyü farelerden kurtarır sonra da çocukları toplar. Dini temsil eden kurumsal yapıların günümüzde bunu yapması gerekmektedir. Dijitalleşme ile toplumda kötülüklerin yayılma imkânı bulunduğu ve özünden ve değerlerinden uzak kalan bireylerin bu kötülöklere meyledebileceği görülür. Bu kötölöklöler masaldaki farelere benzetilebilir. Diğer yandan yüz yüze ilişkilerin kazandırdığı sosyalleşme ve kültürlenme olanaklarının dijitalleşme ile kesintiye uğradığı görölmektedir. Bu da bireylerin iyilik ve değerler yoluna sevk edilmesinin önünde bir engel olabilmektedir. Masaldaki çocukların toplanması da buna benzetilebilir. Şu durumda dini alanda faaliyet gösteren

³² Faruk Karaca, *Yabancılaşma ve Din Dinsel Yabancılaşmanın Sosyal Psikolojik Analizi* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2014), 133-159.

kurumların, bu kurumlarda çalışan bireylerin ve sahih dinin insanoğlunun kurtuluşuna tek çare olduğuna inanan bütün inanç sahiplerinin bir dijital bilinç düzeyine ulaşmak zorunda oldukları söylenebilir. Bu bilincin, Kur'an da iyiliği emretmek ve kötülükten sakındırmak³³ olarak ifade edilen dini sorumluluğun bir boyutu olduğunu söylemek iddiaı olmayacaktır.

Sonuç ve Öneriler

Dijitalleşme, teknolojik ilerlemeler sonucunda bireysel ve toplumsal hayata dair süreçlerin ekranlar üzerinden sürdürülmesini anlatan bir süreçtir. Bu süreçte bireyler, içsel yaşantılarını ve topluma yönelik olan dışa dönük sunumlarını filtre edilebilen ortamlarda, çok hızlı iletişim olanakları ile ve yüz yüze iletişim ile ulaştırılması mümkün olmayan kalabalıklara ulaştırma imkanına kavuşmuştur. Yani dijitalleşme sürecinde hayat, dijital ortamlar üzerinden akmaktadır denilebilir. Birey ve toplum hayatına içkin olan ve ona bir kıvam ve yön veren din de dijitalleşme süreçlerinden etkilenen bir kurumdur. Dijital dünyada dini kaynaklara çok kolay ve sınırsız bir şekilde ulaşılabilmekte, dini metinlere dair yorumlar otorite kaygısı olmadan dolaşıma girmekte ve nihayetinde dijital dünyaya ait dini yaşam formları oluşmaktadır. Bu yeni dijital dini formlar, dinin geleneksel ve süreklilik kazanmış yapısından farklı, yönü kestirilemeyen dini yansımalar meydana getirmektedir. Süreçte dinin yeni formlarının yönünün kestirilmesi önemlidir. Aynı zamanda dinin insan ve topluma yön veren özgün yapısının muhafaza edilmesi de dikkat edilmesi gereken bir husustur. Araştırma dijitalleşme sürecinde dinin birey ve toplum hayatında kazandığı yeni formları tanımlamayı amaçlamıştır. Bu yapılırken dijital dünyada dinin görünümlerine ilişkin teorik yaklaşımlar ele alınarak başlanmış, ardından birey ve toplum hayatında dijital dönüşümün izlerine odaklanılmıştır. Kimlik, karakter, yabancılaşma, gibi temel durumlar üzerinden durum analiz edilmeye çalışılmıştır. Değerlendirmeler sonucunda dinin bireysel ve toplumsal hayattaki tamamlayıcı rolünü devam ettirmesi açısından bir takım tanımlayıcı tasvirler yapılmıştır. Ancak toplumsal akışın takip edilebilmesi açısından tasvirlerle yetinilmeyip önerilerin de ortaya konması önem arz eder. Zira bilimsel faaliyetler, toplumsal hayatta yaşananlardan hareketle yaşanabileceklere dair kestirimlerde bulunma noktasında katkı sağlar.

Dijitalleşme ve din sürecinde temel bazı ilkelerin ortaya konup bunlar üzerinden stratejiler yürütülmesi icra durumunda olan kişilere yol gösterecektir. Bu ilkelerin sayıca az olması, uygulanabilirlik açısından bir başka önemli husustur. Kanaatimizce şu üç ilke dijitalleşme karşısında din açısından rota belirlemeye yardımcı olabilecek ilkeler olarak gösterilebilir.

³³ Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe ve Meal Tefsir*, 3/104.

I-Dijitalleşme olumlu olduğu kadar olumsuz yönleri de olan, geri döndürülemez bir süreçtir.

II-Dijitalleşme sosyal hayatın alternatifi veya yeni mecrası değil yardımcısı olan bir süreçtir.

III-Dijitalleşmeye ayak uyduramayan birey, kurum ve yapılar zaman içinde etkinlik alanlarını ve varlıklarını devam ettiremeyebilirler.

Bu ilkeler çerçevesinde bazı öneriler şu şekilde sıralanabilir.

- Dijitalleşmenin tabletle eğitim, pandemi dönemi uzaktan eğitim süreçleri gibi dönemlerle bizzat yüz yüze eğitimin ve etkileşimin yerini tutamadığı test edilmiştir. Bugün Avrupa’da birçok ülkede okullarda akıllı telefon kullanımının kısıtlandığını, Uzakdoğu’da dijital erişimin sınırlandırılması yönünde tedbirler alındığını görüyoruz. Bu tedbirler dijitalleşmenin sosyal hayatın yerini birebir tutamadığının bir göstergesi olarak alınabilir. Aynı şekilde dijital bilginin kitabi bilginin yerini tam olarak tutamayacağını ön görmek durumundayız. Bu sebeple yüz yüze temasın önemi ve gereği teslim edilmeli ve buna yönelik eğitim ve girişimler devam ettirilmelidir.
- Dijital ortamlarda farklı dini ve kültürel yapılara ait kişi ya da grupların rol model alınması ile kültürel yozlaşma görülebilmektedir. Ancak dijitalleşmenin küreselleşmeyi hızlandırdığı ve iletişimi çok kolaylaştırdığı da başka bir gerçektir. Bu durum, yozlaşmanın mecburi olduğu anlamına gelmez. Değerler ve irade eğitimi ile kendi özüne sahip gençler yetiştirilebilir. Dijitalleşmenin ortaya çıkardığı savrulma ve tehlikelere karşı çare, dini ve milli bilincin erken yaşlarda gençlere verilmesi olabilir. Aksi takdirde sermayenin peşine takılıp Türkiye beni kaybetti furçasına kapılan gençlerin sayısının artması kaçınılmazdır.
- Dijital dünyanın kurlsız ve orantısız güç kullanımı sonucunda bugün toplum, hayat ve din konusunda kafası karışık bireyler ortaya çıkmaktadır. İnsanoğlunu kendine yabancılaştıran bu süreç onu robo-sapiens olarak tanımlanabilecek bir evreye götürmektedir. Buna karşı insana, yine insanlığını hatırlatacak dinin önce onun sunumunu ve temsilini yapan müntesiplerince içselleştirilmesi önemlidir. Dijitalleşmenin tehdit, tehlike ve orantısız gücüne karşı dinin insanoğluna insanlığını hatırlatan bir motivasyon unsuru olduğunun altı sıklıkla çizilmelidir.
- Dijitalleşme sürecinde gençler ve çocuklar ailelerinde bulamadıkları ilgiyi sosyal medya ortamlarında bulabilmektedir. 10 yaşında bir çocuk bir profil oluşturarak 50 yaşında kariyer sahibi bir yetişkin ile polemige girebilmekte ve izleyici desteğiyle galip gelebilmektedir. Durum böyleyken sadece geleneksel sosyalleşme modellerinden

bahsetmek doğru değildir. Çünkü ailelerin dijitalleşmenin verdiği eğlenceyi ve sosyalleşmeyi sağlaması mümkün görünmemektedir. Bu ailenin gücünün üzerinde bir şeydir. Bu açıdan ailenin dijitalleşmeye tek alternatif olabileceğini iddia etmek yanlıştır. Özellikle iki ebeveynin de çalıştığı aile yapılarında dijital ortam aileye bir yardımcı rolünü görmektedir. Bu açıdan dijitalleşmenin tamamen engellenmesi gereken bir durum olduğu iddia edilemez. Dijitalleşmeyle beraber hareket etmeyi öngören politikalar geliştirilmelidir.

- Araştırmalar sonucunda dijitalleşme ile başlayan temasın değil, temas ile başlayan dijitalleşmenin daha kalıcı olduğu görülmüştür.³⁴ Şu hâlde din hizmetlerinde önce yüz yüze temas kurulan ortamlar sağlanmalı, ardından bu kişilerle dijital ortamlardan iletişim devam ettirmelidir. Yaz kursları ve özel programlarda bireylerle sağlanan temaslar bu açıdan çok önemli görülmelidir. Camilerde imamlar olduğu için erkek odaklı bir yapılanma olmakta ve kız öğrenciler ile bağ kurulamamaktadır. Her cami için bir kadın hoca tayin edilmeli, caminin yaz okulu öğrencileri ile ve gençleriyle kadın hocalar gruplar kurarak veya onları organize ederek dijital ortamda temas devam ettirilmelidir.
- Dijital alan tek boyutlu bir alan gibi görünse de aslında hayatın diğer boyutlarını kısmen içeren bir konsepttir. Orada da ahlak, inanç, ibadetler ve benzeri dini uygulamalar yapılabilmektedir. Fakat dijital alandaki bu uygulamaların gerçek hayattaki boyutların ne kadarını karşılayabildiği şüphelidir. Zira gündelik hayatta dini uygulama sırasında kişi dış dünyadan soyutlanarak iç dünyasına yönelir ve yaratıcıyı düşünerek kendini hesaba çekebilir. Ancak dijital dünya sürekli duyu organlarını kullanmayı ve mesaj ileterek var olmaya gerektirdiği için bazı problemleri beraberinde getirebilir. Bu açıdan dijital dünyanın tam anlamıyla gerçek dünyanın yerini tutamadığını unutmamak gerekmektedir.
- Son olarak dini bilginin sıradan bir bilgi türü değil hikmet olduğu unutulmamalıdır. Dijital alanda dini bilgi arzının tebliğ ve davet boyutlarının olduğu, hikmet ve en güzel şekilde sunumlar yapılması gerektiği göz önünde bulundurulmalı ve bu çerçevede dijital dini bilgi üretimi yapılmalıdır.

³⁴ Çetin - Özgiden, “Dijital Kültür Sürecinde Dijital Yerliler Ve Dijital Göçmenlerin Twitter Kullanım Davranışları Üzerine Bir Araştırma”, 184.

Kaynakça

- Akgül, Mehmet. “Dijitalleşme ve Din”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 17/2 (31 Aralık 2017), 191-207.
- Aydın, Hakan - Eken, Metin. “Din Görevlilerinin Sosyal Medya Kullanım Alışkanlıkları”. *Medya ve Din*. ed. Mete Çamdereli vd. 377-405. İstanbul: Köprü Yayınları, 2014.
- Bedir, Umur. “Yeni Medya Çağında Zygmunt Bauman’ın ‘Akışkan Kimlik’ Kavramı: Eleştirel Bir Değerlendirme”. *Dijital İletişime Kuramsal ve Kavramsal Yaklaşımlar*. 329-344. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2021.
- Berger, Peter L. *Kutsal Şemsiye*. çev. Ali Coşkun. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.
- Bıçer, Birol. “Nabi Avcı: Düşünen değil düşünmeyen bir insan modeli öngörüyorlar”. *Lacivert Yaşam ve Kültür Dergisi* 115 (Eylül 2024).
- Campbell, Heidi. “Surveying theoretical approaches within digital religion studies”. *New Media & Society* 19 (27 Mayıs 2016). <https://doi.org/10.1177/1461444816649912>
- Campbell, Heidi A. - Tsuria, Ruth. *Dijital Din - Dijital Medyada Dinî Pratikleri Anlamak*. ed. Kemal Ataman. İstanbul: İz Yayıncılık, 2023.
- Çapçioğlu, İhsan. “Dijitalleşme, ‘Yeni İnsan’ ve Etik Sorunlar”. *Dijitalleşme ve Din*. ed. İhsan Çapçioğlu - Fatma Çapçioğlu. İstanbul: Kriter Yayınevi, 2022.
- Çetin, Mustafa - Özgiden, Hatice. “Dijital Kültür Sürecinde Dijital Yerliler Ve Dijital Göçmenlerin Twitter Kullanım Davranışları Üzerine Bir Araştırma”. *Gümüşhane Üniversitesi İletişim Fakültesi Elektronik Dergisi* 2/11 (Mart 2013), 18.
- Çiçek, Fatma. “Din Sosyolojisinde Dijitalleşme Teorileri ve Yaklaşımlar”. *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi* 5/2 (30 Aralık 2022), 455-480. <https://doi.org/10.47951/mediad.1188722>
- Çömez-Polat, Filiz - Tekdemir, Göklem. “What It Takes to Be Religious: Religion Online vs. Online Religion1”. *Journal of Arab & Muslim Media Research* 16/2 (01 Ekim 2023), 161-179. https://doi.org/10.1386/jammr_00061_1
- Demir, Zafer. “Dijital Dünyada Yabancılaşma ve Din”. *Dijitalleşme ve Din*. ed. İhsan Çapçioğlu - Fatma Çapçioğlu. İstanbul: Kriter Yayınevi, 2022.
- Dereli, Mustafa Derviş. “Dinî Kimliklerin Siber Uzamda Akışkanlaşması”. *İnsan ve Toplum* 9/1 (10 Mart 2019), 85-116.
- Haberli, Mehmet. “Dijital Din Araştırmalarında Konu ve Yaklaşımlar”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 9/2 (30 Haziran 2020), 879-902. <https://doi.org/10.15869/itobiad.729581>

- Haberli, Mehmet. *Medyatikleşme ve Din Kavram-Teori-Tartışma*. Konya: Kitabı Yayınevi, 2024.
- Haberli, Mehmet. *Sanal Din Tarihsel, Kuramsal ve Pratik Boyutlarıyla İnternet ve Din*. İstanbul: Açılım Kitap, 2014.
- Kafalı, Hasan. “Dijitalleşen Dünyada Sosyal ve Dini Entropi”. *Dijitalleşme ve Din*. ed. İhsan Çapçioğlu - Fatma Çapçioğlu. 13-32. İstanbul: Kriter Yayınevi, 2022.
- Karabulut, Burak. “Bilgi Toplumu Çağında Dijital Yerliler, Göçmenler Ve Melezler”. *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 21 (01 Mayıs 2015), 11-23.
- Karaca, Faruk. *Yabancılaşma ve Din Dinsel Yabancılaşmanın Sosyal Psikolojik Analizi*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2014.
- Karaman, H. vd. *Kur'an Yolu Türkçe ve Meal Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 5. Basım, 2014.
- Komisyon. *Dijitalleşme Çağında Gençler Çalıştayı ve Araştırma Raporu*. İstanbul: Çekmeköy Belediyesi, Pelikan Basım., 2022.
- Mardin, Şerif. *Din ve İdeoloji*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.
- Meyer, Birgit. “Mediation and Immediacy”. *Social Anthropology* 19/1 (01 Şubat 2011). <https://www.berghahnjournals.com/view/journals/saas/19/1/j.1469-8676.2010.00137.x.xml>
- Postman, Neil. *Televizyon Öldüren Eğlence*. çev. Osman Akinhay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2020.
- Taş, Kemaleddin. “Dindarlığın Kriterleri Üzerine Tipolojik Bir Araştırma”. *Dindarlığın Sosyolojisi*. Adana: Karahan Yayınevi, 2006.
- Tuğran, Filiz Erdoğan. “Dijital Yerlilerin Siber-Uzamda Çoklu Kimlik Kullanımı ve Oyun Oynama Pratikleri”. *Middle Black Sea Journal of Communication Studies* 1/1 (31 Mart 2016), 8-17.
- Ünal, Mahir Fatih. “Dijitalleşmenin Transhümanizme Etkisi”. *ISophos:International Journal of Information, Technology and Philosophy* 2/2 (03 Haziran 2019), 19-39.
- Wallace, Ruth A, Wolf, Alison. *Çağdaş Sosyoloji Kuramları Klasik Geleneğin Genişletilmesi*. çev. Elburuz, Leyla, Ayas, Rami. Ankara: Doğubatı Yayınları, 2012.
- Toplumsal Değerler ve Gençlik Araştırma Raporu Konda Araştırma & Danışmanlık*. Araştırma Raporu. İstanbul, 2024. <https://konda.com.tr/rapor/187/toplumsal-degerler-ve-genclik-arastirma-raporu>

Din Sosyolojisi Araştırmaları

E-ISSN: 2791-8998

Cilt/Volume: 5, Sayı/Issue: 8, Yıl/Year: 2025 (Nisan/April)

Zeki Arslantürk’e Göre Sosyoloji ve Milli İnşacı Sosyologlar

Sociology According to Zeki Arslantürk and National Constructivist Sociologists

Ebubekir Değerli

Ebubekir Değerli Din Hizmetleri Uzmanı, Burdur İl Müftülüğü, Burdur/Türkiye

edegerli.ed@gmail.com / <https://orcid.org/0000-0002-7230-3567>

Muhammed Özdil

Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Özdil, Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Isparta/Türkiye

muhammed.ozdil@gmail.com / <https://orcid.org/0000-0001-9074-7981>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 15.01.2025

Kabul Tarihi/Date Accepted: 23.04.2025

Yayın Tarihi/Date Published: 30.04.2025

Atıf / Citation: Değerli, Ebubekir- Özdil, Muhammed. “Zeki Arslantürk’e Göre Sosyoloji ve Milli İnşacı Sosyologlar”. *Din Sosyolojisi Araştırmaları* 5/8 (Nisan/April 2023) 100-116.

İntihal: Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Öz

Sosyoloji bilimsel bir alan olarak yaklaşık iki yüzyıllık bir geçmişe sahiptir. Ortaya çıkışından günümüze kadar ilgilendiği temel toplumsal yapı, süreç ve ilişkilerin yanı sıra belli başlı birtakım paradigmalara şekillenmiştir. Toplumsal olanın karmaşıklığı farklı sosyolojik ekollerin ortaya çıkmasını adeta zorunlu kılmıştır. Çünkü toplumsal yapı ve olayların bütünsel ve tek nedenli açıklamalarının değişen bir fenomen olarak toplumsal olguların karakteristiğinden dolayı her zaman ve her toplum için geçerli olmayışı birbirinden farklı ve çok nedenli bakış açılarının ortaya çıkmasına yol açmıştır. Sosyolojinin bu tek tip olmayan yapısı Türk toplumbilimde ve sosyologlarında karşılık bulmuştur. Bu toplumda da sosyoloji anlayışları ve sosyologlar farklı paradigma ve ekollerin temsilcisi olagelmıştır. Bu doğrultuda bu makalede günümüz Türk sosyologlarından ve aynı zamanda din sosyologlarından biri olan Zeki Arslantürk'ün sosyoloji anlayışı, sosyolojiyi ele alış biçimi ve bir Türk sosyologu olarak nerede durduğu ele alınmaktadır. Bu çalışmada Arslantürk'ün sosyolojiye yüklediği anlam, sosyolojik analiz yapma tarzı ve kendine dayanak aldığı görüşler ile tarihsel referansları bağlamında Türk İslam sosyolojisi hakkındaki görüşlerine yer verilmektedir. Çalışmanın ana eksenini bilimsel kitap ve makalelerindeki görüşleri bağlamında Arslantürk'ün Türk sosyoloji geleneğindeki yerine işaret etmek oluşturmaktadır. Arslantürk yakın tarihte hem Türk sosyolojisi içinde hem de Türk din sosyolojisinde ülkemizde bu alanda yetişen önemli bir bilim insanı olarak yer almaktadır. O Türk toplumunun Osmanlı'dan günümüze yapısını ve almış olduğu yeni şekli benimsediği sosyoloji ekolüne bağlı olarak açıklamaktadır. Netice itibarıyla sosyolojinin, toplumun en küçük yapı taşından başlayarak bütün grupları, oluşumları inceleyen bilim dalı olduğu gerçeğinden hareket etmek toplumdaki grupları açıklamada kullanışlı olduğu kadar toplumsal gerçeği ele alan kişilerin oluşturduğu bilimsel grupları da açıklama noktasında işlevseldir. Aynı topraklarda hayatını sürdüren insanların kolektif bilinçlerinin oluşmasına ve gelişmesine rehberlik ve önderlik eden yapıyı inceleyen bir bilim olarak sosyolojiyle toplumu anlamak, anlatmak ve gelecek nesillere aktarmak bağlamında ortaya çıkan akımlardan bir tanesi de “Milli İnşacı Sosyologlar”ın temsil ettiği gruptur. Arslantürk'ün bu geleneğin temsilcisi sosyologlara verdiği önem dikkat çekicidir. Türk sosyoloji geleneğinde ana akım bir damar olarak görülebilecek bu sosyologlar önemli bir boşluğu doldurmaktadır. Arslantürk de bu geleneğe yaptığı güçlü vurgu ve kendi sosyoloji anlayışını buraya dayandırması ile bu geleneğin son temsilcisi olarak kabul edilebilir.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Sosyoloji, Zeki Arslantürk, Sosyolojik Kuram, Milli İnşacı Sosyologlar.

Abstract

Sociology has a history of about two centuries as a scientific field. From its emergence to the present day, it has been shaped by certain paradigms as well as the basic social structure, processes and relations it deals with. The complexity of the social has almost necessitated the emergence of different sociological schools. Because the holistic and single-causal explanations of social structures and events are not always valid for every society due to the changing characteristics of social facts, which has led to the emergence of different and multi-causal perspectives. This non-uniform structure of sociology has found a response in Turkish sociology and sociologists. In this society, sociological understandings and sociologists have

been representatives of different paradigms and schools. In this context, this article discusses the sociological understanding of Zeki Arslantürk, one of today's Turkish sociologists and also a sociologist of religion, the way he handles sociology, and where he stands as a Turkish sociologist. This study includes Arslantürk's views on Turkish Islamic sociology in the context of the meaning he attributed to sociology, his style of doing sociology, the views he based himself on, and his historical references. The main axis of the study is to point out Arslantürk's place in the Turkish sociology tradition in the context of his views in his scientific books and articles. Arslantürk has recently taken his place in Turkish sociology and Turkish sociology of religion as an important scientist in this field in our country. He explains the structure of Turkish society from the Ottoman period to the present day and the new shape it has taken depending on the sociology school it has adopted. As a result, starting from the fact that sociology is a branch of science that studies all groups and formations starting from the smallest building block of society, it is useful in explaining the groups in society as well as functional in explaining the scientific groups formed by people who deal with social reality. As a science that examines the structure that guides and leads the formation and development of the collective consciousness of people living in the same lands, one of the movements that emerged in the context of understanding, explaining and transferring society to future generations with sociology is the group represented by the "National Constructivist Sociologists". The importance Arslantürk gives to sociologists who are representatives of this tradition is remarkable. These sociologists, who can be seen as a mainstream vein in the Turkish sociological tradition, fill an important gap. Arslantürk can also be considered the last representative of this tradition with his strong emphasis on this tradition and basing his own understanding of sociology on it.

Keywords: Sociology of Religion, Sociology, Zeki Arslantürk, Sociological Theory, National Constructivist Sociologists.

Giriş

Sayıda az ya da çok olması bir yana insanların tarih boyunca belirli bir grup içerisinde yaşadıkları iddiası sosyolojinin temel varsayımlarındandır. Dolayısıyla insanlar bir arada yaşama zorunluluğu ve tecrübesiyle kendi başına bir kenara çekilip hayatını idame ettirme çabasına girmemiş, her daim bir koloni, topluluk, kabile vb. gruplar içerisinde yaşamlarını sürdürmüşlerdir. İnsanlık tarihiyle birlikte insanın bireysel ya da toplum içindeki hal ve hareketleri, davranışları, yaklaşımları incelenmiş, gözlemlenmiş ve yorumlanmaya çalışılmıştır. Zaman geçtikçe insanların yaşam tarzlarının belli başlı toplumsal değişimler bağlamında farklılaşmasıyla birlikte bilim de gelişmiş, yeni bilim dalları ortaya çıkmış, yeni buluşlar meydana gelmiştir. İnsanlığın varoluş sürecini inceleyen felsefe, tarih, dinler tarihi gibi bilimlerin kökeni çok eskilere dayanmaktadır. Kimisine göre İbn Haldun'la başlayan, fakat terim olarak sosyolojinin isim babalığını yapan Auguste Comte¹ ile toplumsal değişimler bağlamında şekillenen ve toplumları anlamayı ve açıklamayı amaçlayan sosyoloji ise bahsi geçen alanlara göre daha sonra bir modern dönem bilimi olarak ortaya çıkmıştır.

Ülkemizde; Ziya Gökalp, Prens Sabahattin gibi ilk milli sosyologlarımız olarak nitelendirebileceğimiz kişilerin önderliğinde ortaya çıkan sosyoloji, zamanla gelişmiş ve dikkatleri

¹ Anthony Giddens, *Sosyoloji*, çev. Hüseyin Özel vd., (İstanbul: Kırmızı Yayınları, İstanbul, 2008), 45.

çekmeyi başarmıştır. Sosyoloji ilmiyle meşgul olan bilim insanları içinde yaşadıkları kültürel yapıyı ve aynı zamanda siyasi farklılaşmaların olduğu toplumu bu yeni bilim bağlamında değişen tarihsel şartların gereği olarak incelemişlerdir. İlk milli sosyologlarımız denk geldiği dönem itibarıyla, Osmanlı İmparatorluğunun sonuna, Cumhuriyet'in ilk yıllarına rastlamaktadır.

Bir söyleşisinde kendinizi nasıl tarif edersiniz sorusuna “Türk İslam Ülküsüne bağlı bir hoca”² cevabını veren Zeki Arslantürk de ülkemizde önce genel sosyoloji alanında, daha sonra ise din sosyolojisi alanında³ yetişmiş milli sosyoloji geleneğinin temsilcisi olan bir bilim insanıdır. Yazdığı kitap, makale vb. çalışmalarıyla Türk din sosyolojisine yön vermiş, yaşadığı zamanın gereklerine uygun şekilde bir bilim anlayışıyla sosyolojik analizler yaparak bu bilim dalının ülkemizde gelişmesine yadsınamayacak derecede bir katkıda bulunmuştur.

Bu makalede genel bir sosyolojik bakış açısından ziyade Zeki Arslantürk'ün sosyolojik analiz yapma şekli ve dahil olduğu kuramsal yapı ele alınacaktır. Çünkü sosyolojik olguları incelemek ve analizini yapmak hiçbir zaman herkesin üzerinde ittifak ettiği genel geçer kabullere göre oluşmamıştır. Sanayileşme sonrası toplumların oldukça karmaşık bir hal alması ve sosyal gerçekliğin çok boyutlu oluşu tek bir sosyoloji tarzıyla açıklanamamaktadır. Dolayısıyla sosyoloji tarihinde sosyolojik araştırma geleneklerinden bahsetmek daha gerçekçi olacaktır. Sosyolojinin ortaya çıkışı itibarıyla kuramsal bir karakter arz eden bu yapısı günümüzde de devam etmektedir.⁴

Toplumsal gerçekliği pür sosyolojik analizler yaparak kavramak her zaman mümkün olmadığından sosyolojide ana akımları ve onların gerçekliği kavrayış tarzlarını takip etmek gerekmektedir. Bu durum ülkemizdeki sosyoloji geleneği için de geçerlidir. Bundan dolayı Zeki Arslantürk'ün özellikle vurguladığı milli inşacı gelenek de bu çalışmada temsilcileri bağlamında ele alınacaktır. Bu ve buna benzer çalışmalar en azından bir bilim dalındaki farklı akımlardan birinin zihin haritasını çıkarmak bakımından dikkatlere sunulabilir.

1. Arslantürk'e Göre Sosyoloji

İnsanları, diğer varlıklardan ayıran en büyük özelliği bir akla sahip olması ve düşünerek hareket edebilme yeteneğidir. Zira hayvanlar da fitrî bir zekâyâ sahip olmasına rağmen bu zekâyı düşünerek değil içgüdüsel olarak yönetmektedir. Arslantürk; insanlar ile hayvanlar arasında bulunan ve kendince sosyolojinin ilgi alanını ifade bu farklılığı şu sözlerle ifade etmektedir.

² Uğur Gözel - Halit Gürleyik, “Prof. Dr. Zeki Arslantürk'le Hayatı ve Çalışmaları Üzerine Söyleşi”, *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 3 (2012), 171.

³ Fatma Odabaşı, “Prof. Dr. Zeki Arslantürk'e Göre Sosyoloji-Din İlişkisi ve Din Sosyolojisinin Konusu”, *Toplum Bilimleri Dergisi* 5/5 (2011), 88.

⁴ Giddens, *Sosyoloji*, 42.

“Aklımla düşünmeye ve düşünce üretmeye ve kültür yaratmaya mecburum. Zira tabiat bana yarattığım kültür kadar yaşama hakkı tanımaktadır. Kültür yaratamayan varlıklar, kültür sahibi varlıklara tabî olurlar. İnsan bir yandan maddi varlıkları istismar ederek kendi emri altına alır, diğer yandan da diğer insanlarla ortaklık yapar. Sosyoloji bu ortaklığı kendine konu edinir.”⁵

Arslantürk, sosyolojinin tarifini yaparken iki ismi kendisine referans almıştır. Bunlardan birincisi ülkemizde sosyoloji alanında önemli bir yeri olan Amiran Kurtkan, bir diğeri ise Alman Sosyolog Jakobus Wössner’dir. Kurtkan’a göre “Cemiyeti hareket halinde bir bütün olarak ele almakla vazifeli bulunan sosyolojinin, her şeyden evvel açıklamak zorunda olduğu ilk kavramın, bizzat cemiyetin olacağı pek tabiidir... Cemiyet insan davranışını hem hürriyete kavuşturan, hem hudutlandıran, bir taraftan karşılıklı yardımlaşmalara imkân veren, diğer taraftan gruplaşmalara ve bölünmelere yol açan, değişen bir sosyal teşkilatlar ve münasebetler ağıdır”. Kurtkan sosyolojinin tanımından önce incelediği alan olan toplumun tanımı yapmakta bundan sonra “sosyoloji, sosyal münasebetler ve bunların teşkilatlanma tarzını ele alan bir bilimdir” şeklinde öz olarak tanımlamaktadır. Wössner’de “sosyoloji, belli bir kültüre mensup toplumun grup ve kurumlarında, sosyal süreçler tarafından şekillendirilmiş olan insan davranışlarının ilmidir” şeklinde tanımlamaktadır.⁶ Arslantürk’ün sayısız sosyoloji tanımlarından sadece bu ve benzerlerine yapmış olduğu vurgu kendi sosyoloji anlayışı ve tanımının da seçmeci bir nitelik taşıdığını göstermektedir.

Bu iki tanımdan hareketle Arslantürk, “bir yerde sosyolojinin bir parçalar bilimi olmasına hiç lüzum yoktur; o bütünle ilgilenmelidir. Diğer bir deyimle, sosyoloji araştırma konusu olarak kendine “toplumu” seçmeli ve çeşitli sosyal sistemlerin; toplumu meydana getiren kurumların birbirleriyle olan bağlarını açıklamaya çalışmalıdır”⁷ diyerek kendi sosyoloji tarifini bizlere sunmuştur. Netice itibarıyla Arslantürk’e göre sosyoloji bir bütünün bilimidir ve toplumsal yapıdaki parçaların birbiriyle uyumu ve işlevselliği ön plandadır.

İster iki kişiden oluşan bir aile olsun ister bir kabile olsun ister bir ülke olsun her ne şart ve durumla olursa olsun iki veya daha fazla insandan meydana gelen toplulukların (toplum) kendine has bir metodoloji bağlamında incelenmesi sosyolojinin ilgi alanına girmektedir. Burada Arslantürk’e göre önemli olan şey her halükârda “toplum” olarak nitelendirilen yapının bütüncül olarak ele alınması ve değerlendirmeye tabî tutulması gerektiğidir. Bütün bunların yanında

⁵ Zeki Arslantürk, *Din Sosyolojisine Giriş* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2015), 21.

⁶ Arslantürk, *Din Sosyolojisine Giriş*, 40.

⁷ Arslantürk, *Din Sosyolojisine Giriş*, 41.

bahsettiğimiz grupların toplum olarak nitelendirilebilmesi için fertlerin birbirinden habersiz olmaması, etkileşim içinde olmaları ve mensubiyet duygusu taşımaları şarttır. Esasen sosyolojinin konusu toplumu oluşturan fertlerin ilişkisidir. Bu durumu Arslantürk, “Sosyolojinin ilgi alanı, en az iki kişinin karşılıklı kalıplaşmış; tiplleşmiş ve modelleşmiş davranışlarıdır”⁸ diyerek açıklamaktadır.

İnsan yaratılış itibarıyla farklı özelliklere sahip bir varlıktır. Bu farklılıklar insanın davranışlarında da kendini göstermektedir. İnsanda biyolojik, psikolojik ve sosyal olmak üzere üç tür davranış gözlemlenmektedir.⁹ Burada sosyolojiyi ilgilendiren davranış “sosyal davranış”tır. Çünkü insanın biyolojik ve psikolojik davranışları bizzat kendisini ilgilendirirken, sosyal davranışları ise toplumu ilgilendirmektedir. Bir davranışın sosyal davranış olabilmesi için iki şarta ihtiyaç olduğu ortaya çıkmaktadır. Bunlar;

- Fertler arası karşılıklı haberdarlık (etkileşim ve iletişim)
- Ortak mensubiyet duygusu (grup şuuru)dur.¹⁰

Görüldüğü üzere sosyoloji insanların birbirleriyle karşılıklı ilişkilerinden meydana gelen davranışları da incelemektedir. Bu durum sosyolojinin aslında temel konularından birini ortaya çıkarmaktadır. Daha önce de belirttiğimiz gibi iki veya daha fazla kişi arasında karşılıklı olarak meydana gelen her anlamlı davranış ve fiil sosyolojinin bizzat konusudur. Arslantürk'e göre burada dikkat edilmesi gereken husus fertlerin karşılıklı etkileşimlerinin yanı sıra aralarında duygusal, kan bağı vb. nedenlerden oluşan bir bağın da bulunması gerektiğidir.

Bir toplumun varlığından bahsedebilmek için fertler arasında nasıl ki benzerlikler bulunmak zorunda ise farklılıkların da bulunması mecburidir. Fertlerin, dolayısıyla toplumun bu benzerlik ve farklılıklarını inceleyen sosyoloji disiplini bilimsel bir alan olarak ön plana çıkmaktadır. Toplumun (fertlerin) en büyük benzerlikleri ortak bir alanda yaşamaları ve ortak hedef taşımalarından dolayı aynı kültüre sahip olmalarıdır. Bu durumu Arslantürk şu sözlerle ifade etmektedir; “fertleri ve toplumları birbirlerinin benzeri yapan özellikler arasında en önemlisi kültür birliğidir. Aynı kültüre sahip insan ve insan toplulukları her ne kadar birbirlerinden farklı görünse de, kültür birliğinden dolayı birbirlerine benzer yapıya sahiptirler.”¹¹

2. Arslantürk'e Göre Türk-İslam Sosyolojisi Tarihi

⁸ Arslantürk, *Din Sosyolojisine Giriş*, 16.

⁹ Zeki Arslantürk - M. Tayfun Amman, *Sosyoloji* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2000), 16.

¹⁰ Arslantürk - Amman, *Sosyoloji*, 16.

¹¹ Arslantürk - Amman, *Sosyoloji*, 19.

Eserlerini incelediğimiz zaman Arslantürk; öncelikle Türk Sosyolojisinin tarihi köklerini ortaya çıkarmaya çalışmış daha sonra bu geleneğin yapısını ve aktarımlarını incelemiştir. İbn Haldun, Farabi gibi isimlerle başlattığı bu serüvende dünden bugüne kendince benimsediği önemli şahsiyetlerin düşüncelerine başvurmuş ve günümüze değin bu alanda adından söz ettirmiş sosyologlara eserlerinde¹² yer vermiştir. Arslantürk, Batıdaki sosyoloji anlayışının muhtevası ile Türk İslam sosyolojisinin muhtevasını birbirinden ayrı tutmuştur. Eserlerinde yer verdiği ifadelerden anlaşıldığı üzere Batı’da sosyolojinin menşei olarak felsefe karşımıza çıkmaktadır. Fakat bu durum Türk İslam kültürü söz konusu olduğunda (Türk-İslam) tarih menşei olarak karşımıza çıkar. Her ne kadar bu kaynaklık eden alan farklı tarihsel ve kültürel kodlara sahip olsa da akıllara modern Türk sosyoloji geleneği acaba Batı’da gelişen sosyolojinin bir yansıması veyahut bir taklidi midir? sorusunu gündeme getirmektedir. Bu durumu Arslantürk; ülkemizde sosyoloji alanında kendini ispatlamış büyük Türk sosyologu Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu’nun şu ifadeleri ile açıklığa kavuşturmaktadır; “Sosyoloji ismi gibi cismi itibariyle de bir Batı ilmidir. Doğru olan bu hükmün yanında yine doğru olan bir düşünceye yer vermek lazımdır, başka isimler altında sosyoloji anlayışlarına uygun düşünce akımları bizim düşünce tarihimizde de bulunabilir.”¹³

Düşünce tarihimize baktığımız zaman Selçuklular ve Osmanlılar’da içtimai meselelerin anlaşılması ve sorunların çözümü için farkında olmadan da olsa sosyolojik yaklaşım ve tavırların sergilendiği görülmektedir. Bu durum yaklaşımlarıyla öne çıkan düşünürlerimizin sosyoloji ya da sosyal düşünme alanında hem Türk toplumunda hem de Batı’da önemli bir yere sahip olduğunu gösterir. Yüzeysel bir bakışla İbn Haldun’un öncesinde bile toplumsal konuları sorunsallaştıran düşünürlerin olduğu görülecektir. Bunlardan iki tanesini Türk sosyoloji geleneğine sembolik bir başlangıç noktası belirlemek için vurgulayabiliriz: Farabi (870-950) ve Yusuf Has Hacıp (XI. yüzyıl). Farabi’nin “Medine’tü’l Fazıla”¹⁴ isimli eseri hem Türk sosyoloji tarihi için hem de genel sosyoloji tarihi için önemli bir referans olarak görülebilir. Yine Yusuf Has Hacıp’in “Kutadgu Bilig”¹⁵ adlı meşhur eseri de muhtevası itibariyle sosyal konuları gündeme getirmesi yönüyle bilim olarak sosyoloji öncesi genel sosyoloji tarihi ve Türk sosyoloji tarihi için dikkatleri çekmektedir.¹⁶

¹² Zeki Arslantürk, *Din Sosyolojisi Din Sosyolojisinin ‘Nedir’liği* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2014); Arslantürk - Amman, *Sosyoloji*; Zeki Arslantürk, *Türk-İslam Düşünce Tarihinde Sosyal Düşünme Geleneği ve Milli İnşacı Türk Sosyologları* (Ankara: Ertem Kafkars Yayınları, 2022).

¹³ Arslantürk-Amman, *Sosyoloji*, 111.

¹⁴ Farabî, *İdeal Devlet*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017).

¹⁵ Yusuf Has Hacıp, *Kutadgu Bilig*, çev. Ayşegül Çakan (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015).

¹⁶ Arslantürk-Amman, *Sosyoloji*, 112.

Yine Selçuklular ve Osmanlı Devleti'nin ilk dönemlerinde, toplumsal düzeni sağlamak ve sosyal adaleti tesis etmek için özellikle hükümdarlara yazılan dini ve toplumsal içerikli nasihat veren eserlerin büyük bir yekûn tutması da göze çarpmaktadır. Nasihat veren bir çeşit siyasetname diyebileceğimiz bu eserlerin yazımı Osmanlı'nın yıkılış sürecine kadar devam etmiştir. Bir gelenek haline gelen bu eserlerde teorik ve pratik siyasete yönelik bilgilerin yanı sıra iktisadi ve toplumsal düşünceler de yer almaktadır. Bu geleneğe dikkat çeken Arslantürk bir nevi akım haline gelen bu durumu kavramsallaştırarak “ıslahatçı sosyoloji” ismiyle nitelemektedir. Bu bağlamda Kâtip Çelebi, Mustafa Nâima, Koçi Bey, Ali Paşa gibi alimler Türk sosyoloji geleneğinin Osmanlı dönemi temsilcileri olarak kabul edilebilir.¹⁷

Bu dönemde öne çıkan isim Nâima'dır. Arslantürk, Naima hakkında kapsamlı bir doktora tez çalışması¹⁸ yapmıştır. Meşhur bir Osmanlı tarihçisi olan Naima devletin resmi tarihçisi (vak'anüvis)dir.¹⁹ Nâima, sadece kronolojik tarihçilik yapmamış bunun yanı sıra duraklama ve gerileme dönemlerindeki Osmanlılar'ın içinde bulunduğu bu yeni ve olumsuz durumu, nedenlerini ve bu durumla baş etmeyi konu edinen bir sosyal tarihçilik örneği de sergilemiştir.²⁰ Nâima'nın sosyal tarihçiliği mensubu olduğu Osmanlı toplumu çözümlemesi bağlamındadır. O, özellikle devletin gerileme nedenleri üzerinde durarak diğer düşünürlerden farklı olarak bu duruma yol açan sebepleri iç nedenlere bağlamaktadır. Ona göre gerilemenin çözümü iç nedenlerin çözüme kavuşturulması ile mümkündür. Esasen Nâima da dış etkenlerin devlet üzerindeki etkisinin farkındadır ama o yine de çözümü içerde aramıştır. Arslantürk, Nâima'nın sisteminin eksik bir yönü olarak buraya dikkat çekmektedir. Çünkü Osmanlı Devleti üzerinde araştırmalar yapan tarihçilerin devletin çöküş nedenlerini iç unsurlardan daha çok dış etkilere bağlamakta oldukları bir gerçek olarak görülmektedir.²¹

Arslantürk' göre Nâima'nın sosyal olaylara bakışı İbn-i Haldun ile oldukça benzer yönlerle sahiptir. O, İbn Haldun'un toplumu ele alışıdaki organizmacı yaklaşımını tek bir farkla benimsemiştir. İbn Haldun devletlerin de insanlar gibi doğup, büyüüp, gelişip, öldüklerini tezini dillendirmektedir. Nâima da aynı şekilde organizmacı teorisinin bütün evreleri benimsedikten sonra, son evreyi zorunlu bir aşama olarak görmemektedir. Ona göre bu aşamada devletleri tarih

¹⁷ Zeki Arslantürk, “Türk Sosyolojisinde Erzurum Eklö: Fındıkoğlu Ziyaeddin Fahri: Hayatı, Eserleri ve Sistemi”, *Türk-İslam Düşünce Tarihinde Erzurum* (Erzurum 2007), 93.

¹⁸ Zeki Arslantürk, *Türk Sosyoloji Tarihinde Nâima'nın Yeri ve Osmanlı Devleti'nin Çöküş Sebepleri* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1979); daha sonra bu tez *Yokuşun Başında Nâima'ya Göre XVII. Yüzyılda Osmanlı Devleti* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2017) ismi ile kitap haline getirilmiştir.

¹⁹ Arslantürk, *Yokuşun Başında Nâima'ya Göre*, 49.

²⁰ Arslantürk-Amman, *Sosyoloji*, 114.

²¹ Zeki Arslantürk, *Türk-İslam Düşünce Tarihinde*, 95.

sahnesinden silinmekten koruyucu tedbirlerin varlığı söz konusudur; ortaya çıkan sorunların çözümüyle devletlerin -ki burada söz konusu olan Osmanlı Devletidir- kurtulabileceğini düşünmektedir. Bu kurtuluşun reçetesi de “hazik bir hekim”e ait “akıl”dır, sosyolojik deyimle “büyük adam sosyolojisi”dir.”²² Nâima, İbn Haldun’un teorisine yaptığı bu ekleme ile aslında yeni bir bakış açısı geliştirmiş ve Türk-İslam Sosyolojisinde kendisine önemli bir yer edinmiştir.

Yakın çağa geldiğimizde; Arslantürk’e göre Türk Sosyolojisi, metot ve teknik olarak bir bakıma Batı’da gelişen sosyolojinin bir kopyası durumundadır. Önceleri işbirliği amacıyla ikili ilişkilerin yürütülmeye çalışıldığını daha sonraları ise Tanzimat Fermanı ile bu ilişkilerin tamamen batılılaşma hareketleri olduğunu ileri sürmektedir. Öyle ki zamanla bu hareketlerin bir akıma dönüştüğünü ve bizim de Batılılar gibi düşünmeye başladığımızı ve sosyoloji biliminin de ülkemize bu yolla girdiğini dile getiren Tuna’nın tezini savunmaktadır.²³ İlk dönem Türk sosyoloji tarihi kabaca dönemlere ayrıldığında 1839-1900 arası dönem ile 1900 sonrası dönem karşımıza çıkmaktadır. Buradaki ilk dönem daha çok Batı’dan bilgi ve görüşlerin devşirildiği buna mukabil ikinci dönemin ise belli başlı düşünce akımlarıyla ayıklama ve sentez yapıldığı söylenebilir.²⁴ Fakat burada Türkdoğan’ın dile getirdiği gibi sosyoloji ile ilgili çalışmaların metot ve teknikleri bağlamında Batı’yla sınırlı olduğu görülecektir. Türkdoğan’ın bu tespitine dikkat çeken Arslantürk çağdaş Türk sosyolojisinin en önemli sorunu olarak taklidi görmektedir. Taklidi, temeline ve merkezine alan bir geleneğin de milli bir karakter göstermemesi son derece olağan bir durumdur. Dolayısıyla özgün bir Türk sosyoloji geleneğinin olmayışı ya da oluşumunun gecikmesinin nedenleri burada aranmıştır.²⁵

Arslantürk, sosyolojinin ülkemize girişinin en büyük sebebi olarak Osmanlı Devleti’nin kurtuluşuyla ilgili meselelere çözüm üretme kaygısı olduğuna vurgu yapmaktadır. Nasıl ki Batı; yaşadığı toplumsal sıkıntıların çözümü için sosyoloji ilmine başvurduysa, Osmanlı da aynı sebeplerden dolayı sosyolojiye ilgi duymuş ve bu bilim dalını referans alarak çözüm üretme yollarına girmiştir. Osmanlı’da değişen şartlara ayak uyduracak yeni bir toplum inşa etme bağlamında çöküş toplumundan kurtulmak için sosyolojiyi kullanma niyetleri Batı ile benzerlik gösterse de devletin yıkılmasıyla sonuçlanmıştır. Arslantürk, bu durumu Osmanlı Devleti’nin çok milletli yapısının Batı toplumlarından farklı olmasıyla ve imparatorluk bakiyesi toplumsal

²² Arslantürk, *Yokuşun Başında Nâima’ya Göre*, 68.

²³ Korkut Tuna, “Türk Sosyolojisinin Batı Sosyolojisi İle İlişkisi ve Sonuçları”, 75. *Yılında Türkiye’de Sosyoloji*, (İstanbul, 1991) akt. Arslantürk-Amman, *Sosyoloji*, 129.

²⁴ Orhan Türkdoğan, *Çağdaş Türk Sosyolojisi* (İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2003), 9.

²⁵ Arslantürk-Amman, *Sosyoloji*, 129.

dinamiklerinin yeni bir toplumsal yapı meydana getirme kararlılığında olamamasıyla açıklamaktadır.²⁶

Osmanlı Devleti'nin yıkılış sürecinin hızlandığı ve sona doğru gelindiği aşamalarda birçok ideolojik ve düşünsel çözüm önerileri gündeme gelmiştir. Arslantürk de bu akımlara temas etmeyi gerekli görmektedir. Çünkü Türk sosyoloji geleneğinin oluşması tam da bu akımların teorik ve pratik toplum kurgularıyla temellenmiştir. Tarihsel ve toplumsal bir arka planla beslenen bu akımlar toplumu bir arada tutacağını düşündükleri bir unsuru acil bir şekilde öne çıkararak adeta sosyolojik ve tarihsel bir gerçeklik olarak sınanmışlardır: Osmanlıcılık, Batıcılık, İslamcılık ve Türkçülük akımları bu dönemin birer kurtuluş reçetesi olarak tarih sahnesinde yer almışlardır. Bu akımlar her ne kadar Osmanlı Devleti'nin yıkılmasını engelleyemese de yeni kurulacak olan toplumsal modele siyasi, ekonomik ve düşünsel tecrübelerle yol gösterici olmuşlardır. 29 Ekim 1923'te Cumhuriyetin ilan edilmesiyle birlikte mevcut yönetim biçimi tamamen ortadan kalkmış, Osmanlı İmparatorluğu resmi olarak bugünden sonra Türkiye Cumhuriyeti Devleti olarak varlığını sürdürmeye devam etmiştir. Arslantürk, bu dönemden günümüze kadar geçen süreçte Türk sosyolojisinin gelişim sürecini ana hatlarıyla şu şekilde tasnif etmektedir: Sosyolojinin Türk Düşünce hayatına girdiği Ziya Gökalp ve Prens Sabahattin dönemi ile Zihniyet ve metodolojik yaklaşımların Marksist Ekol, Türk İslam Sentezcileri, Batıcılar ve İslamcılar şeklinde ayrılaştığı dönem.²⁷

3. Milli İnşacı Sosyologlar

Arslantürk, Türkiye'de sosyolojiyi Ziya Gökalp ve Prens Sabahattin ile başlatmakta, buradan da başta Ziya Gökalp²⁸ olmak üzere belli başlı bazı sosyologları Orhan Türkdoğan'a dayandırarak milli inşacı sosyologlar olarak tasnif etmektedir. Arslantürk'ün de dahil olduğu bu geleneğin sosyologları şunlardır: Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, Mümtaz Turhan, Amiran Kurtkan Bilgiseven, Orhan Türkdoğan, Mehmet Eröz ve Erol Güngör²⁹. Şimdi kısaca Arslantürk'ün bakış açısıyla milli inşacı olarak adlandırılan bu sosyologların temel düşüncelerine değinilecektir.

3.1. Ziya Gökalp (1876–1924)

Ziya Gökalp, Türk sosyolojisinin babası olarak kabul edilmektedir. İlk Türk sosyologu olarak adlandırılmayı hak eden Gökalp ile sosyoloji Türkiye'ye bir bilimsel faaliyet alanı olarak

²⁶ Zeki Arslantürk - Savaş Konuk, "Milli-İnşacı Türk Sosyolojisi ve Amiran Kurtkan Bilgiseven'in Din Sosyolojisi Anlayışı", *Türk Dünyası Araştırmaları* 176 (2008), 20-21.

²⁷ Arslantürk- Konuk, "Milli-İnşacı Türk Sosyolojisi", 21.

²⁸ Arslantürk, *Türk-İslam Düşünce Tarihi*, 128.

²⁹ Arslantürk, *Türk-İslam Düşünce Tarihi*, 168-314.

girmiştir. Aynı zamanda Ziya Gökalp'in kurucusu olduğu ve temsil ettiği Türk sosyolojisi millici ve uyuşmacı model olarak karşımıza çıkmaktadır.³⁰ Gökalp'in modernleşme hareketleri bağlamında geleneksellikten modernliğe geçişi milli olan üzerinden şekillenmiştir. Tamamen Batıcı ya da İslamcı bir ideolojiden ziyade milliyetçilik bağlamında toplumu açıklayarak yeni toplumun inşasının buna bağlı olduğu iddia etmiştir. Bu iddiasıyla kendi döneminin şartları için gerçekçi bir milliyetçilik yaptığı söylenebilir.³¹

Gökalp Türk sosyolojisi tarihinde sembolik bir yere sahiptir ve üç cereyân olarak isimlendirdiği “Muâsırlaşmak, İslâmlaşmak ve Türkleşmek”³² sentezi ile Türk toplumunun o dönemde geçirmiş olduğu tarihi ve sosyolojik değişimi açıklamaya çalışmaktadır. Emile Durkheim'in sosyolojisini büyük ölçüde taklit eden Gökalp, dini alanda kendi geleneklerinden ve kültür kodlarından da tamamen sıyrılmamıştır. Çünkü beslendiği kaynaklara bakıldığında onun daha çok eklektik bir duruşunun olduğu söylenebilir. İslam düşünce tarihinde öne çıkmış olan Gazalî, İbn Sina, Farabî, İbn Rüşd gibi alimlerin yanı sıra, İbn Arabî, Mevlâna gibi mutasavvıflar ile Âşık Garip, Şah İsmail, Namık Kemal, Ziya Paşa, Ahmet Vefik Paşa, Tekin Alp ve Yusuf Akçura gibi milli şair ve ediplerden de izler taşımaktadır.³³

3.2. Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu (1901-1974)

1901 yılında Erzurum'da doğmuş olan Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu 1924 yılında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Felsefe bölümünü tamamlamıştır. Önce İçtimaiyat ve Ahlâk doçenti olan Fındıkoğlu daha sonra sosyoloji alanında doçent ve profesör olmuştur. Çalışma konuları daha çok iktisat sosyolojisi ve yöntembilim üzerinedir. Çeşitli takma isimler kullanmıştır; Dr. M. Sertkaya, Dr. M. Devecioğlu, A. Çilingiroğlu, Ali Hikmet ve en çok kullandığı Ahmet Halil. Fındıkoğlu'nun dil konusunda hassas bir duruşu bulunmaktadır. Zamanında öne çıkartılan Öztürkçe'ye çok itibar etmeyerek eski dil yapısını hem savunmuş hem de çalışmalarında kullanmıştır.³⁴

Fındıkoğlu'nun sosyolojik bakış açısı temelde millet olgusuna yaptığı güçlü vurguyla belirginleşmiştir. Onun milletin devamlılığında din ve dil fikrinin asli unsur olduğu görüşü millet

³⁰ Arslantürk-Amman, *Sosyoloji*, 130.

³¹ Orhan Türkdogan, *Ziya Gökalp Sosyolojisinin Temel İlkeleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2. Baskı, 1998), 318.

³² Ziya Gökalp, *Kitaplar*, haz. Şevket Beysanoğlu vd. (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007), 45-49.

³³ Arslantürk, *Türk-İslam Düşünce Tarihinde*, 128.

³⁴ Yaşar Sökmensüer, “Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu”, *Türk Toplum Bilimcileri 2*, haz. Emre Kongar (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1988), 117-18.

anlayışı bağlamında şekillenmiştir. Arslantürk'ün tespitiyle Fındıkoğlu Türk sosyolojisi tarihinde “millici” ekolü temsil etmektedir. Burada yapılan vurgu ile o da bir milli inşa sosyoloğu olarak kabul edilmektedir.³⁵ Fındıkoğlu'nun konumunu ayrıca öteki üzerinden de anlamak mümkündür. Onun hem yaşamında hem de bilimsel alandaki eserlerinde görüleceği üzere eleştirisinin merkezinde Marksizm önemli bir yer almaktadır.³⁶

Fındıkoğlu milli sosyolojiyi, sadece sosyolojik çözümleme yapmak için değil aynı zamanda Türk toplumunun sosyolojik hemen her sorununun çözümüne de katkı sağlamak olarak görmüş ve buna yönelik çalışmıştır. Türk sosyolojisinin çerçevesini genişleten sosyologlardan biridir. Etnik sosyolojiden göçler ve nüfus sosyolojisine, sanayileşme ve kentleşmeden dil sosyolojisine kadar birçok sosyolojik alt alana yönelik çalışmalar yapmıştır³⁷. Onun sosyoloji anlayışı salt toplum tasviri şeklinde olmayıp merkeze aldığı Türk toplumunun varlığını istikrarlı bir şekilde sürdürebilmesine yönelik çözüm odaklıdır. Bu duruşuyla onun konumu milli inşacı sosyologlardan biri olma vasfını güçlendirmektedir.³⁸

3.3. Mümtaz Turhan (1908-1969)

Mümtaz Turhan yüksek öğrenimi ve uzmanlığını temelde psikoloji üzerine yapmış olmakla birlikte çalıştığı alan sosyal-psikolojidir. Dolayısıyla Turhan sadece psikoloji bilimi yapmamış aynı zamanda Türk toplumunda kültür değişmelerini de araştırdığı için milli-inşacı sosyal bilimcilerden biri olarak bu ekolün sosyal-psikoloji ayağını temsil etmektedir.³⁹ Milli inşacı Türk sosyoloji ekolü temsilcilerinin sosyolojik olguları incelerken toplumu meydana getiren bütün yapısal unsurlara değinmiş olmaları önemlidir. Çünkü sosyolojik analizler yaparken toplumsal unsurlara yaklaşım tarzı paradigmalara bağlı olarak değişebilmektedir. Bu bağlamda doğrudan din sosyolojisi yapmasa da dine kayıtsız kalmayan Turhan milli inşacı ekolün yaklaşımı sürdürmüştür.⁴⁰ Turhan, “Kültür Değişmeleri” kitabında Türk toplumunun değişimini bütün boyutlarıyla ele almaya çalışmaktadır. Bu noktada manevî sahadaki kültür değişmeleri de ilgi alanına girmektedir.⁴¹

3.4. Amiran Kurtkan Bilgiseven (1926-2005)

³⁵ Arslantürk, *Türk-İslam Düşünce Taribinde*, 171.

³⁶ Kemalettin Taş, “Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu'nun Sosyolojik Görüşleri”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2000), 608.

³⁷ Sibel Sarıboğa, *Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu'nun İlmî Hayatı, Milli Kültür ve Dil Anlayışı* (Adıyaman: Adıyaman Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021).

³⁸ Arslantürk, *Türk-İslam Düşünce Taribinde*, 170-173.

³⁹ Arslantürk, *Türk-İslam Düşünce Taribinde*, 186.

⁴⁰ Arslantürk, *Türk-İslam Düşünce Taribinde*, 187.

⁴¹ Mümtaz Turhan, *Kültür Değişmeleri -Sosyal Psikoloji Bakımından Bir Tetkik-* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 4. Baskı, 2002), 84-88.

Sosyolog Amiran Kurtkan Bilgiseven 'Türk-İslam Sentezcilerinin daha çok din-toplum ağırlıklı düşünürü olarak kabul edilmektedir. Arslantürk'ün benzetmesiyle Türk Sosyolojisinin Max Weber'idir. Bilgiseven sosyolojik teoriler ile Türk İslam kültürünü karşılaştırarak Türk toplumunu anlamaya, açıklamaya çalışmaktadır.⁴² Muhafazakâr milliyetçi bir çizgide duran Bilgiseven millî endişe sahibi bir sosyolog olarak sosyoloji anlayışında sadece din sosyolojisi merkezli değil bütüncül sosyolojik bir bakış sahibidir. Ülkemizde yeterince öne çıkarılmayan bir bilim insanı olarak Bilgiseven aktarmacı sosyoloji yerine milli ve kültürel değerleri öne çıkarıcı bir tutum sergilemiştir.⁴³

Bilgiseven gerek yaklaşımı gerek düşünceleri gerekse ele aldığı konular açısından bir yanıyla özgün bir yanıyla da milli inşacı geleneğin temsilcisi bir bilim insanıdır. Neredeyse hayatının her döneminde gelecek nesillere bir eser bırakmak için gayret göstermiştir. Bilgiseven'in Fındıkoğlu'nun deyimi ile "verilerden, bulgulardan ve malzemeden iyi helva yapabilen" bir bilim insanı olarak vasıflanması ve yüksek bir muhakeme gücü, tasnif ve sentez kabiliyetinin olması öne çıkan özelliklerindendir.⁴⁴

3.5. Orhan Türkdoğan (1926-2024)

Orhan Türkdoğan öncelikle durduğu yeri bilen bir bilim insanı olarak karşımıza çıkmaktadır. Arslantürk'e kendisi hakkında verdiği tanımlamaya göre o bir milli inşacıdır.⁴⁵ Sosyoloji lisans eğitimi alan hoca akabinde bu alanda uzmanlaşmıştır. Özellikle hocalarının etkisiyle ideolojik olarak durduğu yer belirgin bir şekil almıştır. Z. F. Fındıkoğlu ve Mümtaz Turhan onun hocaları olmuştur. Dolayısıyla milli inşacı ekolün temsilcisi olan bu hocaların onun milli inşacı sosyologlardan biri olmasında etkisi büyüktür.⁴⁶ Yazdığı onlarca bilimsel kitabın isimleri ve sorun ettiği meseleler de onun sosyoloji anlayışında nasıl bir ekolün temsilcisi olduğunu gösterir mahiyettedir.⁴⁷

3.6. Mehmet Eröz (1930-1986)

Mehmet Eröz, Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu'nun hem öğrencisi hem de temsil ettiği ekole mensuptur. Birlikte çalıştığı Amiran Kurtkan Bilgiseven Hoca ile milli inşacı ekolün bir

⁴² Arslantürk, *Türk-İslam Düşünce Taribinde*, 198.

⁴³ Erkan Dikici, *Amiran Kurtkan Bilgiseven'in Sosyolojik Fikirleri* (Konya: Eğitim Yayınevi, 2020).

⁴⁴ Arslantürk, *Türk-İslam Düşünce Taribinde*, 206.

⁴⁵ Arslantürk, *Türk-İslam Düşünce Taribinde*, 256.

⁴⁶ Arslantürk, *Türk-İslam Düşünce Taribinde*, 258.

⁴⁷ Arslantürk, *Türk-İslam Düşünce Taribinde*, 264-284.

temsilcisidir. Yaptığı çalışmalarda bu akımın temel varsayımlarını ve bakış açısını devam ettirmiştir. Türk toplumunda inanç ve kültür problemlerini konu edinen⁴⁸ makale ve eserleriyle durduğu paradigmatik yer ortaya çıkmaktadır. Özellikle Marksizm karşıtı duruşu yerini ve ideolojisini belirlemede kendini göstermektedir.⁴⁹ Eröz özellikle Türk Kültürü üzerinde yoğunlaşmış⁵⁰, bu kültürün maddi manevi ürünlerinin antropolojik, tarihsel yönlerine vurgu yaparak sosyolojik bir bakışla analiz etmiştir. Ayrıca uygulamalı alan araştırmaları ile Türk Kültürünün doğumdan ölüme kadar olan olgularının yanı sıra Yörükler, Alevîler gibi gruplarını da sosyolojik olarak inceleme konusu yapmıştır.⁵¹

3.7. Erol Güngör (1938-1983)

Erol Güngör bir süre hukuk fakültesinde okusa da daha sonra felsefe bölümüne geçmiştir. Sosyal psikoloji alanında hocası olan Mümtaz Turhan'ın asistanı olmuştur.⁵² Erol Güngör birbirine yakın iki akımın da model düşünürü ve bilim insanı olarak tebâruz etmiştir. O, hem Türk-İslam Sentezcileri ekolünün hem de milli inşacı geleneğin sahiplendiği önemli bir hocadır. Onun bu iki taraflı görünümü milli inşacı sosyologların temas ettiği fakat eksik bıraktığı bir alan üzerinden okunabilir. Güngör Türk-İslam bütünleşmesini hem savunmuş hem de uygulanabilir somut örneğine işaret etmiştir.⁵³

Sonuç

Bu makalede bir sosyolog olarak Zeki Arslantürk'ün sosyoloji anlayışı genel hatlarıyla ele alınmıştır. Sosyoloji tarihine özellikle Türk sosyoloji tarihine başlangıç olarak bilimsel bir disiplin şeklinde Batı'da ortaya çıkışından daha önceki süreçlere yaptığı vurguya dikkat çekilmiştir. Türk sosyolojisi tarihi aynı zamanda Türk din sosyolojisinin tarihine de referans içermektedir. Çünkü Türklerin modernleşme öncesi yaşamında toplumsal olan ile dinsel olanın iç içe oluşu ortadadır. Arslantürk de bu döneme vurgu yaparak hem sosyoloji anlayışıyla hem de sosyolojik analizler yapma tarzıyla sosyolojik geleneklerden birinin temsilcisi olduğu göstermektedir.

⁴⁸ Mehmet Eröz, "Çeşitli İdeolojiler Karşısında Türk Milliyetçiliği ve İslamiyet", *Töre* 21 (1973); Mehmet Eröz, "Türk Kültürünün Gelişme Seyrine Kısa Bir Bakış" *Töre* 4 (1971); Mehmet Eröz, "Türk Millî Birliğine Doğru", *Töre* 9 (1972).

⁴⁹ Arslantürk, *Türk-İslam Düşünce Taribinde*, 193.

⁵⁰ Fatma Özlem Kaya, *Mehmet Eröz'ün Toplum ve Din Anlayışı* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016).

⁵¹ Mustafa Talas, "Mehmet Eröz (1930-1986)" *Türkiye'de Sosyoloji (İsimler-Eserler) II*, der. M. Çağatay Özdemir (Ankara: Phoenix Yayınevi, 2008), 307.

⁵² Arslantürk, *Türk-İslam Düşünce Taribinde*, 231.

⁵³ Arslantürk, *Türk-İslam Düşünce Taribinde*, 244-245.

Ülkemizde sosyoloji temelde iki ana akım ile temsil edilmektedir. Bunlar Marksist sosyologlar ile milli sosyologların temsil ettiği ekollerdir. Türk sosyolojisi sadece bu iki ana akımla sınırlı olmamakla birlikte bu ekoller Türkiye’de sosyolojik araştırmalar ve yaklaşımlar noktasında belirleyici olmuştur. Bunun dışında herhangi bir yere konumlandırılmayan sosyologların da olduğu söylenebilir. Burada dikkat çekilen husus değişim bağlamında ortaya çıkan temelde bir sosyal bilim olan sosyolojinin toplumsal olay ve olguları açıklarken hangi paradigmayı Türk toplumbilimcileri arasında ortaya çıkardığıdır.

Kendilerini özellikle öteki bağlamında tanımlayan toplumsal grupların bilimsel alanda da ideolojik olarak kamplaştığı görülmektedir. Bu bağlamda daha milliyetçi bir çizgiyi temsil eden sosyal bilimcilerin milli inşacı sosyoloji ekolünü tarihsel olarak ortaya çıkardığını ve bir gelenek oluşturduğunu söyleyebiliriz. Bu minvalde Zeki Arslantürk de milli inşacı sosyolojiye ve onun geleneğine yaptığı vurgu ile bu ekolün en son temsilcilerinden olduğunu yapmış olduğu sosyolojik analizler ve yaklaşım tarzıyla ortaya koymaktadır.

Sonuç olarak bu makalede ele alınan konu herhangi bir şekilde sosyolojik araştırmalar yapma şekillerinin diğerlerinden üstünlüğünü savunmamaktadır. Burada konu edilen durum Zeki Arslantürk özelinde onun sosyolog ve din sosyoloğu olarak bilimsel faaliyetlerde bulunması bağlamında temsilcisi olduğu milli inşacı sosyoloji geleneğini tanıtmaktır. Malum olduğu üzere sosyoloji ekolleri sosyal gerçekliği yani tüm toplumsal olgu ve olayları kapsayıcı bir şekilde kuşatamamaktadır. Dolayısıyla sosyolojik paradigma mensuplarının ister ideolojik olarak isterse paradigmaya bağlı olarak toplumsal olan hakkında yaptıkları tespitler belirli bir perspektifi yansıtmaktadır. Burada önemli olan toplum hakkında yapılan tespitlerin, toplumu ve kültürü anlama şekillerinin savunusundan ziyade hangi ekolün penceresinden bakıldığını yorumlayabilmektir. En nihayetinde bir bilim dalının gelişmesi belli bir tarihsel sürece, ortak kavramsal çerçevelere ve bununla birlikte farklı ekollerin gerçekliği kavrayışına bağlı olarak şekillenmektedir.

Kaynakça

- Arslantürk, Zeki. *Din Sosyolojisi Din Sosyolojisinin Nedir'liği*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2014.
- Arslantürk, Zeki. *Din Sosyolojisine Giriş*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2015.
- Arslantürk, Zeki. “Türk Sosyolojisinde Erzurum Eklü: Fındıkoğlu Ziyaeddin Fahri: Hayatı, Eserleri ve Sistemi”. *Türk-İslam Düşünce Tarihinde Erzurum*. 89-104. Erzurum, 2007.
- Arslantürk, Zeki. *Türk-İslam Düşünce Tarihinde Sosyal Düşünme Geleneği ve Milli-İnşacı Türk Sosyologları*. Ankara: Ertem Kafkars Yayınları, 2022.
- Arslantürk, Zeki. *Yokuşun Başında Naîma'ya Göre XVII. Yüzyılda Osmanlı Devleti*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2017.
- Arslantürk, Zeki - Amman, M. Tayfun. *Sosyoloji*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2000.
- Arslantürk, Zeki - Konuk, Savaş. “Milli-İnşacı Türk Sosyolojisi ve Amiran Kurtkan Bilgiseven'in Din Sosyolojisi Anlayışı”. *Türk Dünyası Araştırmaları* 176 (2008), 19-55.
- Dikici, Erkan. *Amiran Kurtkan Bilgiseven'in Sosyolojik Fikirleri*. Konya: Eğitim Yayınevi, 2020.
- Eröz, Mehmet. “Çeşitli İdeolojiler Karşısında Türk Milliyetçiliği ve İslamiyet”, *Töre* 21 (1973), 3-6.
- Eröz, Mehmet. “Türk Kültürünün Gelişme Seyrine Kısa Bir Bakış” *Töre* 4 (1971), 5-10.
- Eröz, Mehmet. “Türk Millî Birliğine Doğru”, *Töre* 9 (1972), 15-22.
- Farabî. *İdeal Devlet*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.
- Giddens, Anthony. *Sosyoloji*. çev. Hüseyin Özel vd. İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2008.
- Gökalp, Ziya. *Kitaplar*, haz. Şevket Beysanoğlu vd. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007.
- Gözel, Uğur - Gürleyik, Halit. “Prof. Dr. Zeki Arslantürk'le Hayatı ve Çalışmaları Üzerine Söyleşi”. *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 3 (2012), 169-181.
- Hacıb, Yusuf Has. *Kutadgu Bilig*. çev. Ayşegül Çakan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015.
- Kaya, Fatma Özlem. *Mehmet Eröz'ün Toplum ve Din Anlayışı*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Odabaşı, Fatma. “Prof. Dr. Zeki Arslantürk'e Göre Sosyoloji-Din İlişkisi ve Din Sosyolojisinin Konusu”. *Toplum Bilimleri Dergisi* 5/9 (2011), 87-114.
- Sarıboğa, Sibel. *Ziyaeddin Fabri Fındıkoğlu'nun İlmi Hayatı, Milli Kültür ve Dil Anlayışı*. Adıyaman: Adıyaman Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Sökmensüer, Yaşar. “Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu. *Türk Toplumbilimcileri* 2. haz. Emre Kongar. 115-146. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1988.
- Talas, Mustafa. “Mehmet Eröz (1930-1986)”. *Türkiye'de Sosyoloji (İsimler-Eserler) II*. der. M. Çağatay Özdemir. 301-323. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2008.

Taş, Kemaleddin. “Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu’nun Sosyolojik Görüşleri”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5 (2000), 607-620.

Turhan, Mümtaz. *Kültür Değişimleri -Sosyal Psikoloji Bakımından Bir Tetkik-*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 4. Baskı, 2002.

Türkdoğan, Orhan. *Çağdaş Türk Sosyolojisi*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2003.

Türkdoğan, Orhan. *Ziya Gökalp Sosyolojisinin Temel İlkeleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2. Baskı, 1998.

Din Sosyolojisi Araştırmaları

E-ISSN: 2791-8998

Cilt/Volume: 5 Sayı/Issue: 8 Yıl/Year: 2025 (Nisan/April)

Branş Öğretmenlerinin Din Kùltürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Bakışları

The Perspective of Subject Teachers on the Religious Culture and Ethics Course

Elif Angın

Doktora Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakùltesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü,
Sakarya/Türkiye

elif.angin@ogr.sakarya.edu.tr / <https://orcid.org/0009-0001-7192-0889>

Hasan Meydan

Prof. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakùltesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü
Sakarya/Türkiye

hasanmeydan@sakarya.edu.tr/<https://orcid.org/0000-0002-9093-7555>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 11.04.2025

Kabul Tarihi/Date Accepted: 28.04.2025

Yayın Tarihi/Date Published: 30.04.2025

Atıf / Citation: Angın, Elif; Meydan, Hasan. “Branş Öğretmenlerinin Din Kùltürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Bakışları”. *Din Sosyolojisi Araştırmaları* 5/8 (Nisan/April) 117-144.

İntihal: Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Öz

Bu çalışma, farklı branş öğretmenlerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) dersine ilişkin algılarını ve değerlendirmelerini incelemeyi amaçlamaktadır. Araştırma, nitel yaklaşım ve durum çalışması deseninde yürütülmüştür. Sakarya ilinde görev yapan 10 farklı branş öğretmeni ile yarı yapılandırılmış görüşmeler yapılmış, maksimum çeşitlilik örneklemesiyle veri toplanmıştır. Bu bağlamda ortaokul ve imam-hatip ortaokulunda görev yapan bir Türkçe, bir matematik, bir sosyal bilimler, bir fen bilimleri ve bir de görsel sanatlar branşlarında öğretmenlerle mülakatlar gerçekleştirilmiştir. Toplanan verilerin analizinde ise betimsel analiz kullanılmıştır. Araştırma bulguları, “DKAB Dersinin Okuldaki Yeri ve Önemi”, “DKAB Dersinin Okul ve Öğrenciye Katkısı” ve “DKAB Dersinin Programı ve İşlenişine dair görüşler” olmak üzere üç ana tema altında toplanmıştır. Katılımcılar, DKAB dersinin temel ahlaki değerleri kazandırmada ve aileden alınamayan dini eğitimi tamamlamada önemli bir rol oynadığını belirtmiştir. Katılımcılar, DKAB dersinin ahlaki gelişim, sosyal beceri ve manevi destek açısından katkı sunduğunu; öğretmen-öğrenci ilişkisinin dersin etkisinde belirleyici olduğunu ifade etmiştir. Çalışmanın din eğitimi alanına katkı sağlaması beklenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi, Branş Öğretmenleri.

Abstract

This study aims to examine the perceptions and evaluations of different subject teachers regarding the Religious Culture and Ethics (RCE) course. The research was conducted using a qualitative approach and case study design. Semi-structured interviews were conducted with 10 teachers from different subjects working in the Sakarya province, and data were collected using maximum diversity sampling. In this context, interviews were held with one teacher each from Turkish, mathematics, social sciences, science, and visual arts subjects working in middle schools and imam-hatip middle schools. Descriptive analysis was used to analyze the collected data. The research findings were categorized under three main themes: "The Place and Importance of the RCE Course in Schools," "The Contribution of the RCE Course to the School and the Student," and "Views on the Curriculum and Teaching of the RCE Course." Participants indicated that the RCE course plays an important role in imparting fundamental moral values and complementing religious education that cannot be provided by the family. Participants stated that the RCE course contributes to moral development, social skills, and spiritual support, and that the teacher-student relationship is a determining factor in the effectiveness of the course. It is expected that the study will contribute to the field of religious education.

Keywords: Key Word 1, Key Word 2, Key Word 3, Key Word 4, Key Word 5.

Giriş

Tarihten bugüne toplumlar sahip olduğu gelenek, inanç ve tarihsel gerçekliğine uygun bir şekilde din eğitimi ve öğretimini gerçekleştirmektedir. Ülkelerin içinde bulunduğu sosyo-kültürel ortam ve siyasi çeşitlilik din ve din eğitime karşı farklı algı ve tutumların ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Türkiye’de din eğitim ve öğretiminin serencamına baktığımızda batıdaki tecrübelerden bazı farklılıklar arz ettiği görülmektedir. Bu farklılığın Türkiye’nin laiklik ve modernleşme deneyimleriyle yakından ilişkili olduğu değerlendirilmektedir. Batıda din eğitiminin nasıl yapılacağı gündeme gelirken Türkiye’de din eğitim ve öğretiminin meşruiyeti tartışma konusu olmuştur (Kaymakcan vd., 2011). Uzun zamana yayılan yoğun tartışmalara rağmen bu konuda henüz kapsamlı bir toplumsal uzlaşıya varıldığını söylemek mümkün değildir.

İlköğretimde din dersleri Cumhuriyet tarihi boyunca farklı isimlerle ve farklı statülerde okutulmuştur. Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun kabulünden sonra, 1930 yılına ait programda "Din

Dersi" adıyla ikinci sınıftan itibaren okutulmaya başlanan Kur'an-ı Kerim ve din dersleri, bu yıldan sonra kademeli olarak programdan çıkarılarak 1939 yılında tamamen kaldırılmıştır. 1949 yılına gelindiğinde isteğe bağlı olarak dördüncü ve beşinci sınıflara tekrar konulan din bilgisi dersleri, 1950'deki bir değişiklikle seçmeli olarak programa dahil edilmiştir. Talim ve Terbiye Kurulu'nun 08.12.1981 tarih ve 213 sayılı kararıyla, ilgili ders Ahlak Bilgisi dersiyle birleştirilerek "Din ve Ahlak Bilgisi" adını almıştır. 1982 Anayasası ile Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi zorunlu hale getirilmiştir(Doğan - Ege, 2021) .

Ülkemizin uzun süredir Avrupa Birliği'ne katılma çabaları, zorunlu din dersleri konusundaki tartışmaların uluslararası hukuk çerçevesinde şekillenmesine neden olmuştur. İnsan haklarına ilişkin sözleşmeler doğrultusunda, devlet okullarında zorunlu din dersi uygulamalarında ebeveynlerin inanç ve kanaatlerinin dikkate alınması gerektiği belirtilmektedir. Bu durum, devletin ebeveynlerin inançlarına uygun bir eğitim sunma ya da muafiyet mekanizmaları oluşturma zorunluluğu olarak yorumlanmamaktadır. Ülkemizdeki tartışmaların odak noktasını da din kültürü ve ahlak bilgisi dersinin nesnel ve çoğulculuğu üzerine eleştiriler ve muafiyet hakkı tartışmaları oluşturmaktadır(Keskiner, 2022). Bu da 'Türkiye'de laiklik ve din eğitimi arasındaki hassas dengeyi koruma çabalarını ve AB üyelik sürecinin bu denge üzerindeki etkisini yansıtmaktadır.

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinin haftalık ders saati sayısı, eğitim alanında süregelen tartışma konularından biridir. Bazı veliler, Hisar ve Özdemir'in araştırmasında da belirtildiği gibi, mevcut ders saatlerinin yetersiz olduğunu düşünürken, bazıları ise ders saatlerinin fazla olduğunu savunmaktadır(Hisar - Özdemir, 2022).Arslan, konuyla ilgili makalesinde din dersi saatlerinin artırılmasını eleştirmiş ve sonuç olarak bunun bireye ve topluma çok da fayda sağlamayacağını altını çizmiştir(Arslan, 2019).

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine karşı velilerin tutumunu araştıran Arpacı, Velilerin din öğretimine yönelik genel tutumlarının yüksek olduğunu tespit etmiştir. Din öğretimine karşı tutumları olumlu ve güçlü olan velilerin, DKAB derslerinin uygulanmasına yönelik tutumlarının ise daha düşük seviyede olduğu belirtmiştir. Bu sonuçlara göre, velilere göre okullarda Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinin verilmesi gerekli ve önemli görülmektedir. Ancak, DKAB derslerinin uygulaması konusunda velilerin tutum düzeyleri düşük kalmaktadır. Bu durum, mevcut DKAB derslerinin içerik ve öğretmen profili açısından velilerin beklentilerini tam anlamıyla karşılamadığını göstermektedir(Arpacı, 2014).Yani, veliler DKAB derslerinin gerekliliğine ve önemine inanmalarına rağmen mevcut uygulamadan memnun değillerdir.

Velilerin din öğretimine yönelik tutumlarını belirlemede birçok faktörün etkili olduğu görülmektedir. Bu faktörler arasında din anlayışları, din konusundaki bilgi düzeyleri, dini deneyimleri ve tutumları başta gelmektedir. Ayrıca, sosyo-kültürel çevre, kamuoyunda gündemde yer alan konular doğrultusunda yapılan yönlendirmeler, velinin kendi din eğitimi deneyimleri ve çocuklarına kazandırmak istedikleri değerler gibi pek çok etken de bu tutumları şekillendirmede rol oynamaktadır(Altaş, 2004).

Hisar ve Özdemir'in çalışmasına göre veliler, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin daha erken yaşlarda başlamasını, içeriğinin zenginleştirilmesini ve ders saatlerinin artırılmasını istemektedirler. Ayrıca, öğretmenlerin dersi sevdirebilen, örnek davranışlar sergileyen, donanımlı ve söylemleriyle eylemleri arasında tutarlılık olan kişiler olması velilerin beklentileri arasında yer almaktadır. Bununla beraber veliler, dersin çocukların davranışları üzerinde olumlu etkisi olduğunu düşünmektedirler(Hisar - Özdemir, 2022).

Araştırmamız sırasında yaptığımız literatür taramasında, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine yönelik çalışmalarda DKAB öğretmenlerinin, velilerin ve öğrencilerin bu derse ilişkin görüşlerini yansıtan çalışmaların bulunduğu gözlenmiştir. Ancak diğer branştan öğretmenlerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine yönelik görüşlerini yansıtan herhangi bir çalışmaya rastlanmamıştır. Literatürdeki bu boşluğu doldurmak ve DKAB dersinin okuldaki diğer branş öğretmenlerinin gözünden nasıl görüldüğünü belirlemek amacıyla bu çalışmanın yapılmasına ihtiyaç duyulmuştur. Okul ortamında öğrencilerin gelişimi için benzer süreçleri deneyimleyen farklı branş öğretmenlerinin DKAB dersinin okuldaki yeri ve işlevine dair görüşlerinin eğitimsel açıdan faydalı sonuçlar üretebileceği değerlendirilmiştir.

1. Yöntem

1.1. Araştırmanın Modeli

Araştırmamız, nicel araştırma yöntemlerinden farklı olarak genelleme ve kanıtlamayı amaçlamayan onun yerine olay ve olguların ayrıntılarını anlamayı amaçlayan nitel araştırma modelinde yapılandırılmıştır. Nitel araştırma, insan davranışları, deneyimleri ve algılarının derinlemesine anlaşılmasını amaçlayan bir araştırma modelidir. Nitel araştırma, olayların ve bireylerin doğal ortamlarında ele alınmasını sağlar. Bu, sonuçların daha gerçekçi ve bağlam içinde değerlendirilmesine olanak tanır(Kıral, 2020). Bu yöntemde temel veri toplama araçları arasında gözlem, görüşme ve doküman analizi yer alır. Nitel araştırmalar, katılımcıların deneyimlerini, duygusal durumlarını ve düşüncelerini temel alır ve bu veriler, sayısal analiz yerine anlatılar üzerinden yorumlanır. Araştırma verileri, kodlama yoluyla analiz edilir ve bu kodlardan anlamlı

kategoriler ve temalar türetilir. Bu süreç, araştırma probleminin derinlemesine kavranmasına yardımcı olur(Baltacı, 2019).

Araştırmanın amacı doğrultusunda, bu çalışma nitel araştırma desenlerinden durum çalışması yöntemi ile yürütülmüştür. Durum çalışması, belirli bir olgu ya da olayın sınırlı bir sistem içerisinde, kendi doğal bağlamında ve çok yönlü biçimde derinlemesine incelenmesini amaçlayan bir nitel araştırma desendir(Yıldırım - Şimşek, 2022). Bu kapsamda araştırmada, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin genel eğitim sistemi içerisindeki yeri ve diğer branş öğretmenleri tarafından nasıl algılandığı konusu ele alınmıştır. Öğretmenlerin bireysel deneyim, değer ve görüşleri çerçevesinde bu olgu değerlendirilmiş; veri toplama sürecinde ise yarı yapılandırılmış görüşme tekniği kullanılarak katılımcılardan detaylı ve derinlemesine bilgiler elde edilmiştir.

1.2. Çalışma Grubu

Araştırmanın çalışma grubunu belirlemek amacıyla, amaçlı örnekleme yöntemlerinden ölçüt örnekleme tekniği kullanılmıştır. Ölçüt örnekleme, araştırmanın amacına uygun özellikleri taşıyan bireylerin, önceden belirlenen ölçütlere göre seçilmesini esas alan bir yöntemdir(Yıldırım - Şimşek, 2022) Bu çalışmada, araştırma konusuna yönelik sağlıklı ve nitelikli veri elde edebilmek amacıyla belirlenen ölçütler; en az bir yıl öğretmenlik deneyimine sahip olmak, farklı branşlarda görev yapıyor olmak ve DKAB dersine yönelik değerlendirme yapabilecek bilgi ve deneyime sahip olmak şeklinde belirlenmiştir.

Bu doğrultuda, çalışma grubunda yer alan öğretmenler, yüz yüze görüşme yapma imkânının daha elverişli olması nedeniyle Sakarya ilinde görev yapan öğretmenler arasından seçilmiştir. Ulaşılan görüşlerin çeşitliliğini sağlamak amacıyla, ortaokul ve imam hatip ortaokulu olmak üzere iki farklı okul türünde görev yapan öğretmenlere yer verilmiştir. Çalışmaya; Türkçe, Matematik, Sosyal Bilgiler, Fen Bilimleri ve Görsel Sanatlar branşlarında görev yapan toplam 10 öğretmen dahil edilmiştir. Her branştan iki öğretmenle görüşmeler gerçekleştirilmiştir.

Ayrıca, araştırmada katılımcıların cinsiyet dağılımına ve kıdem açısından dengeli bir dağılıma sahip olmalarına özen gösterilmiştir. Böylece, farklı yaş, deneyim ve bakış açılarına sahip öğretmenlerin görüşleri elde edilerek, araştırmanın veri çeşitliliği ve geçerliliği desteklenmiştir.

1.3. Veri Toplama Aracı ve Yöntemi

Çalışmamızda veri toplama yöntemi olarak yarı yapılandırılmış mülakat tekniği tercih edilmiştir. Bu teknik sayesinde gönüllü katılımcıların araştırma problemine yönelik görüşleri, doğal bir süreç içerisinde ve derinlemesine bir şekilde ortaya konulması hedeflenmiştir. Mülakatlar, bir olgu

hakkında anketlerle elde edilemeyen derinlikte ve detaylı verilere ulaşma imkânı sunar. Yanlış anlamalardan kaynaklanabilecek ve verilerin geçerliliğini etkileyebilecek hataların önüne geçilir. İlave sorular sorma esnekliği sayesinde, yeterince açıklanmamış konuların daha detaylı bir şekilde ele alınması mümkün hale gelir(Coşkun vd., 2019).

Mülakatlar yarı yapılandırılmış görüşme formu ile toplanmıştır. Formun hazırlanması için öncelikle araştırma konusu ile ilgili literatür taraması yapılmış, sorulacak sorular belirlenmiş ve uzman görüşleri alınmıştır. Uzman dönütleri doğrultusunda form revize edilmiş araştırmanın amacına uygun veriler elde edebilmek için esas ve sonda sorulardan oluşan forma son hali verilmiştir. “Genel eğitim içinde sizce Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin yeri/ önemi nedir?” gibi çok genel soruların yanında, “DKAB dersi Gibidir, çünkü” ifadesindeki boşlukları nasıl doldururdunuz?” gibi katılımcıların DKAB Dersine yönelik algılarını ortaya çıkaran sorular hazırlanmıştır. Görüşme esnasında forma tamamen bağlı kalınmamış, anlayışı derinleştirmek için gerektiğinde ilave sorularla görüşmeler ayrıntılandırılmıştır. Mülakatta sorulacak olan sorular için Sakarya Üniversitesi Sosyal ve Beşerî Bilimler Etik Kurulu’nun onayı alınmıştır.

Görüşmeler, derinlemesine veri toplanabilmesi ve katılımcılarla daha güçlü bir etkileşim kurulabilmesi amacıyla yüz yüze gerçekleştirilmiştir. Katılımcıların kendilerini rahat hissedebilmeleri adına görüşmeler sohbet havasında yürütülmüş ve katılımcıların düşüncelerini özgürce ifade etmelerine fırsat tanınmıştır. Görüşme süreleri, katılımcıların ifade etme biçimi ve konuya hâkimiyetlerine göre otuz dakika ile bir saat arasında değişkenlik göstermiştir. Tüm görüşmeler, katılımcıların bilgilendirilmiş onamı alınarak ses kaydı yöntemiyle kaydedilmiş; ardından veri analizi sürecinde kullanılmak üzere ayrıntılı biçimde yazıya aktarılmıştır. Görüşme verileri, ayrıntılı betimleme ve katılımcı doğrulaması yöntemiyle desteklenmiş; belirli katılımcılara görüşme özetleri sunulurken elde edilen verilerin doğruluğu teyit edilmiştir. Ayrıca veri toplama sürecinde elde edilen bulguların tutarlılığı açısından veri kaynağı çeşitliliği ilkesi dikkate alınarak farklı okul türlerinde görev yapan öğretmenlerin görüşlerine başvurulmuştur. Bu uygulamalar, çalışmanın geçerliliğini artırmayı amaçlamıştır.

1.4. Veri Analizi

Verilerin yorumlanmasında içerik analizi yöntemi tercih edilmiştir. Bu yöntem, benzer verilerin belirli kavramlar ve temalar etrafında gruplandırılması, sistematik bir şekilde düzenlenmesi ve anlamlandırılarak yorumlanmasını amaçlar. (Metin- Ünal, 2022) Çalışma grubundaki bireylerin görüşleri karşılaştırmalı olarak tekrar tekrar okunarak ortaklaşan temalar, kategoriler ve kodlar

belirlenmiştir. Belirlenen tema, kategori ve kodlar referans alınarak elde edilen bulgular okuyucuya anlaşılır bir biçimde aktarılmaya çalışılmıştır.

Verilerin sunumunda öğretmenler Ö1, Ö2... olarak isimlendirilmiştir. Kadın öğretmenler için (K), erkek öğretmenler için (E) harfi kullanılmıştır. Katılımcıların görev yaptıkları okul türü olarak da İmam Hatip Ortaokulunda görev yapanlar için kodlama (İHO), Ortaokul için kodlama (OO) şeklinde yapılmıştır.

Verilerin analizi yapılırken, bilimsel araştırmanın ruhuna uygun olarak objektif bir yaklaşımla katılımcıların görüşlerine sadık kalınmıştır. Sistematiik bir şekilde temalar ve alt temalar oluşturulmuş kategorilere uygun olmayan görüşler dışarıda bırakılmıştır. Ayrıca, araştırma sürecinde ve yayın aşamasında etik kurallara tam uyum sağlanmasına dikkat edilmiştir. Veriler tema haline getirilirken araştırma sorularına bağlı kalınmış ve bu minvalde şekillendirilmiştir.

2. Bulgular ve Tartışma

2.1. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Okuldaki Yeri ve Öneminin

Algılanışı ile İlgili Bulgular

Din dersinin okullarda yer alması, toplumun değerlerini öğretme, bireysel gelişimi destekleme, din ve inanç özgürlüğü gibi hususlarla ilişkilendirilebilir. Bu nedenle tarih boyunca toplumların farklı önceliklerle okullarında din eğitim ve öğretimine farklı ağırlık ve yöntemlerle yer verdikleri görülmektedir.

Tablo-1: Branş öğretmenlerinin DKAB dersinin önemine ilişkin görüşleri

TEM	Kategoriler	f
A		
B dersinin önemi	DKA Ahlaki Gelişim ve Davranışsal Eğitim	4
	Din Bilgisi ve Kültürel Öğrenme	4
	Sosyal ve Kişisel Gelişim	2
	Eğitim ve Toplum İçindeki Rolü	3

Branş öğretmenlerinin, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin genel eğitim içindeki önemi bağlamında değerlendirmelerini öğrenebilmek adına onlara: 'Genel eğitim içinde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin yeri/önemi nedir?' ve 'Hangi açılardan önemlidir?' sorularını yönelttik. Verdikleri cevaplar, tablo-1 de gösterildiği gibi Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin önemini farklı açılardan ortaya koymaktadır. Branş öğretmenlerinin bu konudaki görüşlerinden bazıları ise şu şekildedir:

"...din kültürü ve ahlak bilgisi dersi öğrencilerin hem bir yandan dini bilgileri öğrenirken diğer taraftan ahlaki açıdan kendilerini geliştirebilmeleri için gerekli bilgileri vermede bence en önemli yere sahip olan derslerimizden biridir..." (Ö3-K-O. O)

"Yaşadığımız dönemde çok önemli olduğunu düşünüyorum. Çünkü ailelerin o kadar hassas olmadığını düşünüyorum. Kendi fikrim dini bilgiler konusunda bu açığın da okulda kapatılması gerektiğini düşünüyorum ve bu açıdan çok önemli olduğunu düşünüyorum açıkçası Ahlak bilgisi de aynı şekilde günümüzün şartlarında çocuklar bazen uzaklaşabiliyor, etkilenebiliyor çoğu sosyal medyadan (dolayı). Bu yüzden ahlak bilgisinin de çok önemli olduğunu düşünüyorum." (Ö5-K-O. O)

"Bence din kültürü dersinin yeri ve önemi büyüktür. Sadece bilgi bilim bakımından bir çocuk yetiştirmek büyük eksiklik oluşturur. Doğruyu yanlış ayırt etme değerine sahip merhametli dürüst kısacası erdemli davranışların gelişmesinde bu dersin yeri önemli derecede bulunmaktadır. Aynı zamanda dinimiz gereği yapmamız gereken ibadetleri anlatmada, bilmesi gereken kuralları, duaları öğrenmede bu ders yine önemlidir. Çocuğun kişilik gelişiminde, dini eğitiminde, ruhen gelişiminde, çevresini ve kendini doğru anlama ve anlamlandırabilmede sosyal iletişiminde ve benzeri birçok durumda bu ders etkilidir. Çocuğun doğru değerleri kazanmasına yararı vardır." (Ö7-K-O. O)

Diğer branş öğretmenleri, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersini, öğrencilerin dini bilgi edinmelerinin yanı sıra ahlaki gelişimlerine katkı sağlaması açısından önemli görmektedirler. Bu dersin, doğru-yanlış ayrımı yapabilen, merhametli ve dürüst bireyler yetiştirmede rol oynadığı belirtmişler ve ailelerin dini eğitim konusunda yeterince hassas olmaması nedeniyle okulun bu eksikliği gidermesi gerektiğini vurgulamışlardır. Din eğitimi, ibadet, dua ve temel dini bilgilerin öğrenilmesi, bireyin kişilik gelişimi, ruhsal olgunlaşması, çevresini anlama ve sağlıklı sosyal iletişim kurması açısından da faydalı görülmektedir. Ayrıca, diğer branş öğretmenleri, günümüz şartlarında çocukların sosyal medyanın olumsuz etkilerine maruz kalmaları sebebiyle ahlak eğitiminin gerekliliğine vurgu yapmışlardır.

2.2. DKAB Dersinin Müfredatta Yeri ve Yapılandırışı ile İlgili Görüşler

2.2.1. DKAB Dersinin Zorunluluğu

1982 Anayasası'nın 24. Maddesi ile Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersleri zorunlu hale getirilmiştir. Bu durum, din-devlet ilişkisi, laiklik ilkesi ve devletin din eğitimindeki rolü üzerinden tartışılmakta; temel haklar, özellikle din ve vicdan özgürlüğü bağlamında ele alınmaktadır (Erken, 2020).

Bu bağlamda branş öğretmenlerinin konu hakkındaki görüşlerini almak için “DKAB dersinin zorunlu olması hakkındaki görüşleriniz nedir?” ve “Sizce zorunlu olmasaydı seçmeli ders olarak talep edilir miydi?” şeklinde sorular yönelttik. Aldığımız yanıtlara göre, katılımcıların tamamı bu dersin zorunlu olması konusunda hemfikirlerdir.

Tablo-2: Branş öğretmenlerinin DKAB dersinin zorunlu olmasına ilişkin görüşleri

TEM	Alt Tema	f
A		
Zoru	Bütün çocuklar bu eğitimi almalı	10
nlu olmasının	Küçük yaşta edinilen bilgiler kalıcı olur	1
gerekliliği	Devlet eliyle alınması doğru olur	1
	Ahlaklı bireyler yetiştirmek için zorunlu olmalı	2
	Aileler bu konuda bilinçli olmayabilir	3
Seçm	Seçmeli olsaydı da talep edilirdi	6
eli Olması	Talep eden de olurdu, etmeyen de olurdu	4
Durumunda		
Talep		
Görmesi		
Laikli	Laiklik ilkesi gereği diğer dinleri de kapsayan	1
k ve bir din eğitimi zorunlu olmalı		
Çoğulculuk		
Laiklik ve Çoğulculuk	Laiklik ilkesi gereği diğer dinleri de kapsayan bir din eğitimi zorunlu olmalı	1

DKAB dersinin zorunlu olmasına ilişkin aşağıdaki görüşler, diğer görüşleri özetler niteliktedir:

“Bence zorunlu olmalı çünkü özellikle küçük yaşlarda alınan dini eğitimler bireyin hayatı boyunca kalıcı ve üzerinde etkili olduğunu düşünüyorum. Çünkü yaş ilerledikçe çocukların ilgi alanları değişiyor (...) özellikle bu açıdan bakıldığında özellikle bence küçük yaşlardan itibaren zorunlu olarak dini eğitim bireylere verilmeli. Zorunlu olmasaydı seçmeli ders olarak seçilir miydi evet kesinlikle seçilirdi ailelerde tercih ederdi diye düşünüyorum ben.” (Ö3-K-O. O)

“...Her ailenin kendi tercihidir tabii çocuğunu nasıl yetiştirmek istediği. Ama çocuk belli yaşta kendi kararını veremediği için en azından okulda bazı temeller atılmalı, ilerisi bireyin kendisine bırakılmalıdır. Zorunlu ders olmalı, çocuk bilmelidir. Bir şeyi tercih etmesi için bilmesi, bilgili olması gerekir. Bu yüzden din her şeyin, bilgilerin başı olduğunu düşünüyorum.” (Ö7-K-O. O)

Araştırma bulgularımıza göre genel eğilim DKAB dersinin zorunlu olması gerektiği yönündedir. Bu sonuç Tosun’un çalışmasında ifade ettiği, din eğitiminin devlet okullarında zorunlu olarak yer almasının yaşanan tecrübelerle ulaşılmış bir sonuç olduğu görüşüyle örtüşmektedir(Tosun, 2023). Ancak, literatürde konuyla ilgili bizim bulgularımızla farklılık arz eden görüşler de bulunmaktadır. Mortaş, zorunlu DKAB dersini, laiklik ilkesine aykırı olduğu gerekçesiyle eleştirmiştir. Bu eleştirisinin temel dayanağı, “Devletin resmi bir dini olmaması” ilkesidir. Buna göre, devletin herhangi bir dini inancı vatandaşlarına dayatamayacağı, belirli dini kuralları zorla benimsetemeyeceği ve bu bağlamda bir dinin eğitim ve öğretimini zorunlu hale getiremeyeceğini ifade etmektedir(Uçar - Sayın, 2017). Ayrıca Tablo-2’nin verilerine göre katılımcıların çoğu (6), DKAB dersinin seçmeli olması durumunda dahi aileler tarafından tercih edileceği görüşünü de paylaşmaktadırlar.

2.2.2. DKAB Dersinin Haftalık Ders Saati

1982 yılında Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi ilk okul 4 ve 5. Sınıflarda haftada 2 saat zorunlu olarak okutulmaya başlanmıştır. Daha sonra 4,5,6,7 ve 8. sınıflarda haftada 2 saat, ortaöğretim kurumlarında haftada bir saat zorunlu olarak okutulmuştur(Doğan - Ege, 2021).2017 yılında uygulamaya konulan bir kararla DKAB dersi, tüm eğitim kademelerinde ikişer saat olarak okutulmaya başlanmıştır(Hendek - Zengin, 2021). Katılımcılara:”DKAB dersinin haftalık ders saatini yeterli buluyor musunuz?” ve “Bu sürenin din hakkında öğrenmeler için yeterli bir süre olduğunu düşünüyor musunuz?” sorularını yönelttik. Katılımcılardan bazıları soruyu, seçmeli derslerle birlikte düşünerek cevaplandırıdılar. Aralarında seçmeli derslerle DKAB dersi

desteklenirse, ders saatinin yeterli olduğunu savunanlar olduğu gibi şimdiki şekliyle haftalık iki ders saatini yeterli bulanların da olduğu görülmektedir.

Tablo-3: Branş öğretmenlerinin DKAB dersinin haftalık ders saatine ilişkin görüşleri

Tema	Kategoriler	f
Ders Saatinin Yetersizliği	Uygulamalı Eğitim İhtiyacı	1
	Gerçekçi Bir Yaklaşım	1
	Seçmeli Derslerle Desteklenmesi Gerekliği	4
Kısmen Yeterli Bulanlar	Seçmeli Derslerin Var Olması Durumunda	3
	Aile ve Dış Kaynakların Rolü	1
Kararsız ve Belirsiz Görüşler	Kapsamın Genişliği	1
	Gerçekçi ve İdealist Yaklaşımın Çatışması	1

Katılımcıların temel eğilimlerini yansıtan görüşlerden bir kısmı şöyledir:

“...Seçmeli dersler eğer takviye olarak okul tarafından seçilecek ise bence o noktada yeterli ama eğer işte peygamberimizin hayatı ya da Kuran ı kerim dersleri seçilmeyecekse iki saat bence yetersiz...” (Ö3-K-O. O)

“İki saat az olabilir ama şimdi seçmeliler de olduğu zaman yeterli olduğunu düşünüyorum, yani seçmelilerle birlikte düşündüğümüzde yeterlidir ...kendi öğrenciliğimden yola çıkarsam yeterliydi.” (Ö5-K-O. O)

“... Çocukların dini açıdan tam bir eğitim almaları açısından tam olarak yeterli değil diyebilirim, artırılabilir.” (Ö9-E-İ.H. O)

“Yani şöyle iki saat yeterli değil tabii ki daha fazla olması gerekiyordur muhakkak ama işte şartlar gereği değerlendirildiği zaman ... Diğer dersler de var çok fazla ders var... Din kültürü dersi üzerinden konuşursak yani, öğrencilerin din hakkında öğrenmeleri için, din bilgisiyle ilgili bilgileri alabilmeleri için yeterli bir süre olduğunu düşünüyorum.” (Ö2-K-İ.H. O)

Çalışmamızın bulguları, literatürdeki görüşlerle hem örtüşmekte hem de bazı açılardan yeni bakış açıları sunmaktadır. Hisar ve Özdemir’in araştırmasında velilerin ders saatlerini yetersiz buldukları vurgulanırken, katılımcıların büyük çoğunluğunun benzer şekilde haftada iki saatlik DKAB dersini yetersiz bulduğu görülmektedir(Hisar - Özdemir, 2022).Ancak, Arslan’ın ders saatlerinin artırılmasının birey ve toplum açısından sınırlı bir fayda sağlayacağı yönündeki

eleştirisiyle farklılaşmaktadır(Arslan, 2019). Ayrıca bazı katılımcıların ders süresinden çok içerik yoğunluğu ve diğer ders yükleri nedeniyle kararsız kaldıkları görülmektedir. Bu bulgu, ders saatinden ziyade içerik düzenlemesi ve pedagojik yaklaşımın önemine işaret etmekte; dolayısıyla literatüre bu yönüyle katkı sağlamaktadır.

2.2.3. DKAB Dersinin Popülaritesi ve Algısı

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin ilgi çekici olup olmadığı, öğrencilerin bireysel ilgi alanlarına, dersin işleniş biçimine ve müfredatın içeriğine bağlı olarak değişiklik göstermektedir. Ancak genel olarak DKAB dersinin konuları, öğrencilerin günlük yaşamda karşılaştıkları ahlaki, kültürel ve dini meselelere doğrudan temas etmektedir. Bu durum, öğrencilerin dersin içeriğini daha anlamlı bulmasını sağlamaktadır(Eğri, 2003). Ayrıca DKAB dersi, İslam dini dışındaki dinlerin de genel hatlarıyla öğretilmesiyle öğrencilere farklı inançlar ve kültürler hakkında bilgi vermektedir. Bu, öğrencilerin bakış açılarını genişleterek ilgilerini çekmektedir(Yıldız, 2009).

Bu çalışmada DKAB dersinin diğer branşlar tarafından ilgi çekici bulunup bulunmadığını tespit etmek için katılımcılara, ” DKAB dersi ilgi çekici bir ders midir?” ”İlgi çekici olduğunu düşünüyorsanız neden ilgi çekici? ”İlgi çekici değilse, neden ilgi çekici değil? soruları yöneltilmiştir. Tablo-4 de dersi ilgi çekiciliği konusunda üç ana eğilim olduğu görülmektedir.

Tablo-4 Branş öğretmenlerinin DKAB dersinin ilgili çekici olup olmaması hakkındaki görüşleri:

Tema	Kategoriler	f
Dersin ilgi çekici olduğunu düşünenler	Merak ve soru sorma eğilimi	3
	Hayatın içinden de uygulamalı bilgiler olması	5
Dersin ilgi çekici olmadığını düşünenler	Öğrencilerin ilgisizliği ve konuları bildiklerini düşünmeleri	2
Öğretmenin rolü ve öğretim yöntemleri	Öğretmen faktörünün etkisi	3
Eskiden daha çok ilgi çekici bulunmaktaydı	Çok fazla dillendirilmeye bağlı ilgi azaldı	1

Konuyla ilgili katılımcı eğilimlerini yansıtan örnekler şu şekildedir:

“... din kültürü ve ahlak bilgisi dersi birazcık daha hayatın içinden bir ders o yüzden çocuklar bence seviyorlar.” (Ö2-K-İHO)

“...Çocuğun sorusu var ama bunu anne babaya yöneltmiyorlar sen öğretmen olarak derste onu anlatmaya başladığında o parmaklar kalkmaya başlıyor çocuklar sürekli olarak o meraklarıyla kendi hayatlarından örnekler vererek sorular sormaya başlıyorlar bence olay zaten orada başlıyor merak ilgi çekicilik orada başlıyor.” (Ö3-K-OO)

“... Öğretmenden öğretmene yani hatta onu destekleyen idareye göre de değişir yani bunu ilgi çekici yapan öğretmendir...” (Ö6-K-OO)

“Çocuklar genelde müfredat gereği zaman zaman bazen derslerden sıkılıyorlar. Bu derste diğer derslerden daha ilgi çekici diyemem. Konu anlatımı, bilgi aktarımı, ezber gereken şeyler var. Çoğunu çevrelerinde duyuyorlar. Çocukların bazı konular hariç bu dersi çok ilgi çekici bulduklarını sanmıyorum.” (Ö7-K-OO)

“Şöyle söyleyebilirim yani ilgi çekiciliği şu yönden olmayabilir. Çocuk şöyle düşünüyor derse girerken ben zaten biliyorum. O havadalar çoğu “öğrendim “bu havada olduğu için aman hocam ben bu derse girmesem de olur tavrı var. ...ben biliyorum zaten diyor çocuk o yüzden es geçilen bir ders yani ilgi çekici değil diye düşünüyorum çocuklar açısından.” (Ö9-E-İHO)

“... Din kültürü ve ahlak bilgisi dersinin normalde önceden daha çok popüler olduğunu düşünüyorum. Çoğaldıkça böyle sürekli konuşuldukça popülerliğinin azaldığını düşünüyorum. Bir şeyi ne kadar çok dile getirirsen onun etkisi de o kadar az almış gibi geliyor. Şu an çok dillerde dolaştığı için etkisinin azaldığını düşünüyorum ve artık çok ilginç bir şekilde halkın tepkisini topladığını düşünüyorum sanki çok fazla din kültürü dersi varmış da çocuk boğuluyormuş gibi. Halbuki iki saatmiş ben biliyordum...” (Ö2-K-İ.H. O)

Araştırmamızın bulguları, Eğri'nin DKAB dersinin günlük yaşamla ilişkili olduğunda öğrenciler tarafından daha anlamlı bulunduğu yönündeki görüşünü desteklemektedir(Eğri, 2003). Genel eğilim, dersin yaşama dair konulara temas ettiği için öğrencilerin ilgisini çektiği yönündedir. Yıldız'ın farklı inançlara yer verilmesinin öğrencilerin bakış açılarını genişlettiği yönündeki tespiti de katılımcıların öğrencilerin meraklarının bu derse olan ilgiyi artırdığına dair ifadeleriyle örtüşmektedir(Yıldız, 2009). Bununla birlikte, bazı katılımcıların dersin diğer derslerden farklı olmadığını ya da öğrencilerin konuları zaten bildiği için dersi ilgi çekici bulmadıklarını ifade etmeleri, dersin her öğrenci için aynı etkiyi oluşturmadığını göstermektedir. Bu durum, öğrencilerin derse olan ilgisinin kişisel beklentiler ve ön bilgilerle yakından ilişkili olduğunu ortaya koymaktadır.

2.2.4. DKAB Dersinin İsmi ile İlgili Görüşler

1982 Anayasası'nın 24. maddesi ile, 1982-1983 eğitim-öğretim yılından itibaren, daha önce zorunlu olarak okutulan Ahlak dersi ile Din Bilgisi dersi birleştirilmiş ve "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi" adıyla tek bir ders halinde okutulmaya başlanmıştır(Öcal, 2017).Katılımcılara, "Dersin adının 'Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi' olması hakkındaki düşünceleriniz nelerdir?" ve "Dini alan ile ilgili verilecek dersin ismi sizce ne olmalıdır?" şeklinde sorular yöneltilmiştir. Katılımcıların çoğu, mevcut ders adının içeriği yansıttığını ve uygun olduğunu belirtmiştir. Bununla birlikte, bazı katılımcılar dersin adında değişiklik yapılmasının faydalı olabileceğini ifade etmiştir.

Tablo-5 Branş öğretmenlerinin DKAB dersinin adına ilişkin görüşleri

Tema	Kategoriler	f
Mevcut İsim Uygun ve İçeriği Yansıtıyor	İçeriğin Yansıması	7
	Kapsayıcılık	1
	Uyumluluk	1
	Tanınımlılık	1
İsim Değişikliği Önerileri	Ahlak Bilgisi öne alınabilir	1
	İslam Kültürü olarak değişebilir	1
	İslam Kültürü ve Peygamber Efendimizin Ahlakı	1
	Din Eğitimi olabilir	1
Belirsiz ve Kararsız Görüşler	"Kültür" kelimesi çıkartılabilir	1

Katılımcıların temel eğilimlerini yansıtan doğrudan alıntı örnekleri şu şekildedir:

"Ahlak Bilgisi ve Din Kültürü" olarak değiştirilebilir, çünkü ahlakın öne çıkarılması daha iyi olabilir."
(Ö2-K-İ.H. O)

"Mevcut adın, İslam dışındaki dinleri de kapsayıp kapsamadığı konusunda netlik sağlanmalı. Sadece İslam'ı kapsıyorsa "İslam Kültürü" olarak değiştirilebilir." (Ö6-K-O. O)

"İslam Kültürü ve Peygamber Efendimizin Ahlakı" gibi bir isim, daha doğru ve kapsayıcı olabilir."
(Ö10-E-İ.H. O)

"Alternatif olarak "Din Eğitimi" veya "Din ve Ahlak" isimleri düşünülebilir." (Ö9-E-İ.H. O)

Bazı katılımcılar, mevcut isme dair net bir değişiklik önerisinde bulunmamakla birlikte, farklı görüş ve düşüncelerini dile getirmektedir.

"..... Ben ismi tam uygun buluyorum," kültür" kelimesi çıkabilir." (Ö7-K-O. O)

Literatürde DKAB dersinin isminin tarihsel olarak birçok kez değiştiği ve 1982 sonrası bugünkü halini aldığı belirtilmektedir(Doğan - Ege, 2021). Bizim çalışmamız ise katılımcıların mevcut ders adını genelde uygun bulmakla birlikte, küçük değişikliklerle daha kapsayıcı hale gelebileceğini düşündüklerini ortaya koymaktadır. Bu durum, literatürdeki resmi ve tarihsel yaklaşımdan farklı olarak, öğretmenlerin derse yönelik algılarına dair güncel ve pratik bir bakış sunmakta; böylece mevcut ismin içeriğe ne ölçüde karşılık geldiği konusunda literatüre katkı sağlamaktadır.

2.2.5. DKAB Dersi ile İlgili Metafor

Metaforlar, bireylerin zihinlerinde var olan şemaları semboller aracılığıyla görünür kılmaya yardımcı olan etkili bir araçtır. Düşünce sistemimizin büyük ölçüde metaforik bir yapıya sahip olduğu göz önünde bulundurulduğunda, bireylerin bir kavram hakkındaki samimi düşüncelerini ifade etmelerinde metaforların önemli bir rol oynadığı anlaşılmaktadır. Bu yapılar, bireyler arasında benzerlik gösterebileceği gibi, farklı yaşam tecrübeleri nedeniyle çeşitlilik de gösterebilmektedir(Ulu Kalın - Koçoğlu, 2017). Bu bağlamda, diğer branş öğretmenlerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine ilişkin samimi düşüncelerini ortaya koymak amacıyla metafor kullanımına başvurulmuştur.

"Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi.....gibidir, çünkü " ifadesindeki boşlukları nasıl doldururdunuz?" Şeklindeki ifadelerle katılımcılarımızdan konuyla ilgili bir metafor oluşturmalarını istedik. Aldığımız cevaplar Tablo-14'te yer almaktadır.

Tablo-6 Branş Öğretmenlerinin DKAB dersine yönelik metaforları

Tema	Kategoriler	
Bilgi ve derinlik	Kuyu	1
Rehberlik ve kılavuzluk	Pusula	1

	Kılavuz	1
	Işık	1
Çeşitlilik ve kapsam	Ağaç	1
Huzur ve içsel barış	Huzur	1
Hayati gereklilik	Hava ve su	1
Yeni perspektifler ve fırsatlar	Anahtar	1
Doğal düzelme ilahi kudret	Fen bilimleri dersi	1

Metaforların rehberlik edicilik, huzur ve hayatilik gibi hususları öne çıkardığı anlaşılmaktadır. Konuyla ilgili tüm katılımcılarımızın düşüncelerine burada yer vermek istiyoruz:

“*Aklıma derin bir kuyu olarak geldi yani sen ne kadar gitmek istersen o kadar gidebilirsin diye düşünüyorum. İnsan gitmek istediği kadar gider o kuyunun içine.*” Ö1-K-İ.H. O)

“*Anahtar gibidir size farklı kapılar açar diyebilirim...Farklı kapılar derken yani şöyle farklı bakış açıları diyebilirim ...şöyle diyebilirsiniz hani her zaman gidilebilecek bir yol vardır bir kapı vardır da diyebilirsiniz ümitsizliğe kapılmamalıyız da diyebilirsiniz bu olabilir diye düşünüyorum.*” Ö2-K-İ.H. O)

“*din kültürü ahlak bilgisi dersi pusula gibidir nerede nasıl yürüyeceğimizi bilmediğimizde bize rehber olur hayatımızda doğru yolu bulmamızı sağlayan kılavuz olur diye düşündüm.*”. (Ö3-K-OO)

“*Ben yaşıntıya benzetirim yaşıntıdır yani. Hani bu dersten aldığın şeyler senin bütün hayatın boyunca sana rehber olacak konuları içerir öyle düşünüyorum yani.*”. (Ö4-K-OO)

“*Ağaç diyebilirim, ağaç olabilir o zaman, öyle söyleyeyim size. Bir sürü dalı var bence din kültürünün yani bu sadece İslam diniyle alakalı değil biraz önce de bahsettim ya başka dinleri öğrenebiliyor onların ahlak anlayışını öğrenebilir yani karşılaştırabilir o yüzden bir ağaç ve dalları gibi düşünebiliriz.*”. (Ö5-K-OO)

“*Huzura benzetebilirim...Çünkü dinde huzur vardır yani. Çünkü dinde huzur vardır evet yani ibadetlerde huzur vardır duada huzur vardır o yüzden huzura benzettim şu anda.*”. (Ö6-K-OO)

“*Din kültürü ve ahlak bilgisi dersi bir ışık gibidir. Çünkü seni ve hayatını aydınlatır. Din kültürü ve ahlak bilgisi dersi bir ışık gibidir. Çünkü seni ve hayatını güzelleştirir.*”. (Ö7-K-OO)

‘Bir rehber diyebilirim bir yani bir kılavuz diyebilirim yön gösterici. Çünkü ister istemez bazı zamanlarda yolu kaybeden kişiler olabiliyor yani din gerçekten insanları o yola sokabilecek yani doğruya ulaştırabilecek, insanların hayatını değiştirebilecek bir olguda. O yüzden hani bir rehber bir kılavuz diyebilirim.’ Ö8-E-İ.H. O)

‘Din kültürü ve ahlak bilgisi dersi benim için hava gibi su gibi bir ihtiyaçtır. Kendi açımdan konuşuyorum. Çünkü biz Müslüman bir ülkeyiz. Müslüman doğduk hayatımızı Müslümanca yaşamaya çalışıyoruz. Yani bu bizim için bir gereklilik nasıl ki hava bizim için su bizim için bir gereklilik ise bu derste bizim için gereklilik olduğunu düşünüyorum’ Ö9-E-İ.H. O)

‘Din dersi bence fen bilimleri dersi gibidir çünkü sonuçta fen bilimleri dersinde biz Allah (c.c.) onun bize verdiği nimetlerin tezahürünü anlatıyoruz yani işte insan vücudundaki olaylar doğadaki işte fotosentez solunum olayları gibi olaylar bitkinin büyüyip gelişmesi gibi olaylar Allah Teâlâ’nın kudretindeki büyük ilmindeki olaylar onun büyüklüğünü kudretini anlatmış oluruz aslında biz. Din kültürü de bunun manevi yönünü anlatıyor. Biz ise dünyadaki Allah Teala’nın tezahürünü anlatarak kudretin tezahürü anlatarak farkındalık oluşturmuş oluyoruz çocuklarımıza.’ Ö10-E-İ.H. O)

Katılımcılar, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine dair düşüncelerini samimi bir şekilde ifade etmiş ve bu dersin kendileri için ne anlam ifade ettiğini çeşitli metaforlarla ortaya koymuşlardır. Yapılan benzetmelerde belirli unsurlar öne çıkmaktadır. Örneğin, "pusula", "kılavuz" ve "ışık" metaforları, bu dersin yol gösterici ve rehberlik edici bir niteliğe sahip olduğunu düşündürmektedir. "Anahtar" metaforu, dersin öğrencilere yeni bakış açıları sunduğunu ve ufuk açıcı bir rol üstlendiğini ortaya koymaktadır. Bir katılımcının bu dersi "ağaç"a benzetmesi, dersin kapsayıcı ve kuşatıcı yönüne dikkat çekerken, bir diğer katılımcı, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersini "hava" ve "su"ya benzeterек bu dersin vazgeçilmez bir gereklilik olduğunu vurgulamıştır.

2.2.6. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinden Beklentiler

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi, öğrencilere dinî ve ahlaki değerleri kazandırmayı, farklı inanç ve kültürlerle saygı duymayı, hoşgörü ve birlikte yaşama kültürünü geliştirmeyi amaçlamaktadır. Bu dersin hedefleri, Millî Eğitim Bakanlığı tarafından belirlenen öğretim programlarında detaylandırılmıştır(“Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programları”, 2018). Tablo-7 incelendiğinde diğer branşlardaki öğretmenlerin DKAB dersine yönelik beklenti ve önerilerinin beş başlık altında toplandığı görülmektedir.

Tablo-7 Branş Öğretmenlerinin DKAB dersinden beklentileri

Tema	Kategoriler	f
------	-------------	---

DKAB	Dersinden	Uygulamalı eğitim ve pratik bilgiler	3
beklentiler		Dinin özünü ve ahlaki değerleri anlama	4
		Temel dini bilgiler ve ahlak kuralları	2
		Örneklerle desteklenen anlatım	2
		Dersin ilgi çekici hale getirilmesi	2

Çalışmamıza katılan Branş öğretmenlerine, “DKAB dersinden beklentiniz nelerdir? Görüş ve önerilerinizi paylaşır mısınız?” Şeklinde bir soru yönelttik. Verilen cevaplardan temel eğilimleri temsil eden örnekler şu şekildedir:

“...din kültürü dersinden beklentim teorik bilgilerin yanında uygulamanın olması.” (Ö1-K-İ.H. O)

“...gerçekten dinin ne olduğunu İslam’ın ne olduğunu anlatmasını isterim herhalde yani bu dersten beklentim o olabilir. Yani ezbere yaşamaktan ziyade özünü dini içselleştirmek ten bahsediyorum aslında, böyle olmasını tercih ederim.” (Ö2-K-İ.H. O)

“başlangıçta ilmihal olaylarının getirilmesi tam olarak öğrenciye aktarılması fıkhi meseleleri tam olarak sonuçta altıncı yedinci ve sekizinci sınıfta öğrencilere ibadetler farz konumuna düşüyor artık ve çoğu çocuğumuz aile tarafından da verilmediyse bu bilgiler yani tamamen sıkıntılı bir süreçle başlıyor döneme ondan ötürü öncelikle bunlar verilmeli.” (Ö10-E-İ.H. O)

“... geçmişte yaşamış hani örnek olan kişilerin hayatları verilebilir.” (Ö4-K-O. O)

“... Dersten en büyük beklentim ilgi çekici hale getirilmesi, en büyük eksiklik olarak gördüğüm ...” (Ö9-E-İ.H. O)

Millî Eğitim Bakanlığı tarafından belirlenen DKAB dersinin amaçları arasında hoşgörü, birlikte yaşama kültürü ve dini değerlerin kazandırılması yer almaktadır. Ancak çalışmamızın bulguları, öğretmenlerin bu genel hedeflerin ötesinde, dersin daha uygulamalı, içselleştirilebilir ve öğrencinin yaşamıyla bağlantılı bir yapıya kavuşmasını beklediklerini göstermektedir. Özellikle fıkıh konularının aktarımı, dini yaşantının özümsemesi ve dersin ilgi çekici hale getirilmesi gibi beklentiler, mevcut programın daha işlevsel ve öğrenci merkezli bir yaklaşımla geliştirilmesi gerektiğine işaret etmektedir. Bu yönüyle çalışma, dersin sadece hedef düzeyinde değil, yöntem ve içerik açısından da sahadan gelen güncel ihtiyaçları yansıtarak literatüre katkı sunmaktadır.

2.3. Din kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Okul ve Öğrenciye Katkısının Algılanışı ile İlgili Bulgular

Din kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin okul ve öğrenciye katkısı ile ilgili görüşler üç tema altında incelenebilir. DKAB Dersinin dini yönelim ve öğrencilere katkısı, DKAB Dersinin öğrencilerin yaşantısına katkısı, DKAB Dersinin ahlaki gelişim ve sosyal hayata etkisi.

2.3.1. DKAB Dersinin Dini Yönelim ve Öğrencilere Katkısı

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin öğrencilerin dini inanç, tutum ve davranışları üzerindeki etkisi üzerine yapılan araştırmalar, dersin genel olarak olumlu bir etkiye sahip olduğunu göstermektedir.

Öğrencilerin DKAB dersine yönelik olumlu tutumları, dini tutum düzeylerini artırmaktadır. Örneğin, bir çalışmada DKAB dersine karşı olumlu tutum geliştiren öğrencilerin dini tutum düzeylerinin de yüksek olduğu belirlenmiştir(Gökmen - Altaş, 2022).Ayrıca, DKAB dersinin öğrencilerin dindarlık ve ahlaki olgunluk düzeylerini pozitif yönde etkilediği ve bu etkinin öğrencilerin saldırganlık düzeylerini düşürdüğü tespit edilmiştir(Ay, 2021).Bununla birlikte, öğrencilerin dini inanç ve tutumları üzerinde ailelerinin dini yaşayış ve eğitim durumları, ders dışında dini bilgileri artırıcı kitap okuma alışkanlıkları ve internet ile sosyal medya aracılığıyla dini konular hakkında sorgulama yapma durumları gibi faktörlerin de etkili olduğu saptanmıştır(Gökmen, 2020).

Katılımcılara, “DKAB dersinin öğrencilerin inanç ve fikirlerine katkı sağladığını düşünüyor musunuz?” “Olumlu ya da olumsuz örnekler hatırlıyor musunuz?” soruları yöneltilmiş, alınan cevaplar Tablo-8’de temalarına göre sıralanmıştır.

Tablo-8 Branş Öğretmenlerinin DKAB dersinin öğrencilerin dini inançlarına ve düşüncelerine katkısı hakkında görüşleri

Tema	Kategoriler
Olumlu Katkılar	Bilgi ve Farkındalık Artışı
	Merak ve Soru Sorma Teşvik
	Pratik Yaşamda Uygulama
	Öğretmenlerin Rolü ve İlişkisi
	Sorgulama ve Şüphe Artışı

Olumsuz	veya	Yetersiz	Çevresel ve ailevi etkiler
Katkılar			
Dersin yapısal sorunları ve		Ders saatlerinin yetersizliği	
öneriler			
Öğrencilerin inanç ve davranış		Dini pratiklerin öğretilmesi ve uygulanması	
gelişimi			

Katılımcıların cevaplarında öne çıkan bazı cevaplar aşağıda paylaşılmıştır:

“...düşünüyorum ... mesela ailede yetersiz bilgi birikimi almışsa okulda öğrendiğinde şaşkınlık içerisinde düşüp bak bu da varmış deyip daha çok meyledebiliyor ve bir çok şeyi de yerine getirmeye başladığını düşünüyorum... faydası olduğunu düşünüyorum bir katkı sağlar yani ... mesela mezhep farklılıklarında bile çocuk farklı gördüğünde evet bunlarda var diyebiliyor çünkü karşılaşmamış insan ve hiç bilgisi yoksa hani bu nasıl bu şekilde davranabilir diyebilir ama bu eğitimi aldığı anda bunlar da var bu mezheplerimiz de var deyip fikirleri değişebilir, farklı bakış açıları kazanabilir.” (Ö1-K-İ.H. O)

“...son zamanlarda çocuklar çok farklı düşünmeye başladılar. Özellikle lise çağında birebir tanıdığım kişilerden böyle yorumlar alıyorum. ... Çocuklar artık o kadar çok fazla sorguluyor ki hani yeterli geliyor mu gelmiyor mu tartışılır... katkı sağlıyor mu? tabii ki yani hiç olmaması zaten çok büyük bir sorun bence ama işte bu tabi sonuçlarla bağlantılı. Yeterli bir ders saatinin olmaması zorunlu veya seçmeli ders olması bunların hepsi etkiliyor tabi ama pozitif anlamda etkinliği olur diye düşünüyorum.” Ö2-K-İ.H. O)

“ Özellikle ortaokul düzeyinde yaş grupları çocuklarda daha çok merak, kafalarındaki soru işaretleri (oluyor)...Çocukların bu yönde soruları oluyor. O yüzden bence din kültürü derslerinde eminim ki bu tarz konulara giriliyor çocukların kafalarındaki daha çok inançsal olaylarda hani dini sorgulama boyutunda değil de daha çok olayların nedenlerinin dini açıdan karşılıklarını merak ediyor çocuklar. Din kültürü öğretmenlerinin eminim ki derslerde onların bu tarz sorularına cevap verecek.”. (Ö3-K-OO)

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin, öğrencilerin dini yönelimleri üzerindeki etkisini anlamaya çalıştığımız sorumuza, bazı öğretmenlerin net cevaplar veremediğini, çekimser davrandıklarını gözlemledik. Bazıları ise konunun biraz dışına çıkan cevaplar verdiler. Soruya anlaşılır ve net cevaplar veren katılımcılar, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin öğrencilere farklı bakış açıları kazandırdığı, soru sorma ve merak duygularını harekete geçirdiği, inanca dair sorgulamalara kapı araladığını ifade ettiler.

Yalnızca bir katılımcı dini yönelim ve inanç noktasında bu dersin öğrenciye pek katkısının olmadığını, bu noktada aile ve çevresel faktörlerin belirleyici olduğunu ifade etti:

“ Açıkçası belli yaştan sonra çok etkili olduğunu düşünmüyorum. Dersin değil de çevresinde örnek aldığı kişi olabilir yaşadığı çevre, ortam olabilir. Ama en önemlisi aile etkilidir. Bebeklikten bu yaşa kadar nasıl bir aile ortamında büyümüş ne görmüş bunlar çok önemli. Arkadaş ortamı etkili ...Sadece din dersi küçük bir anlamda çocuğun dini yönelim konusunda etkili olabilir. Dersin öğretmenini çok seviyorsa o zaman etkili olabilir. Derste öğretilenler bilgi bakımından etkisi olumlu yönde olur. Ama inanç iman bunlar derste ki bilgilerle oluşabilecek bir durum olduğunu düşünmüyorum.” (Ö7-K-OO)

Verilen cevaplar, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin öğrencilerin inanç ve düşüncelerine olan etkisinin karmaşık ve çok boyutlu olduğunu göstermektedir. Daha önce yapılan çalışmalar, DKAB dersinin öğrencilerin dini tutumlarını olumlu yönde etkilediğini ortaya koymaktadır(Gökmen - Altaş, 2022)(Ay, 2021). Bizim bulgularımız da DKAB dersinin öğrencilerin bakış açılarını genişlettiğini ve dini sorgulama yapmalarını sağladığını ortaya koymaktadır. Ancak bazı katılımcılar, aile ve çevre faktörlerinin bu anlamda daha belirleyici olduğunu ifade etmiştir, bu da literatürdeki bulgularla paralellik göstermektedir(Gökmen, 2020). Sonuç olarak, DKAB dersinin etkisi, yalnızca sınıf içi faktörlere değil, öğrenci çevresine de bağlı olarak şekillenmektedir.

2.3.2. DKAB Dersinin Öğrencilerin Yaşantısına Katkısı

DKAB dersi, dinî ve ahlaki konular üzerinde düşünmek, bireylerin kendilerini sürekli olarak geliştirmelerine ve yaşamlarını daha anlamlı kılmalarına yardımcı olmaktadır(Arın, 2018). Katılımcılara,” Bu dersten edinilen bilgi ve birikimin öğrencilerin yaşantısına ne tür katkıları olabilir?” şeklinde sorduğumuz soruya aldığımız yanıtlar Tablo-9’de gösterilmektedir.

Tablo-9 Branş öğretmenlerinin DKAB dersinden edinilen bilgi ve birikimin öğrencilerin yaşantısına katkıları hakkında görüşleri

Tema	Kategoriler	f
DKAB dersinden edinilen bilgi ve birikimin öğrencilerin yaşantısına katkıları	Günlük Yaşantıya Etkisi	5
	Ahlaki Gelişim ve Sosyal Hayata Etkisi	6
	Öğretmenlerin Rolü ve Etkisi	1
	Toplumsal ve Kültürel Etkiler	1

Katılımcıların temel eğilimlerini yansıtan örnek cevaplar şu şekildedir:

“.. İnanç, ibadet konusunda hatta yeri geldiğinde dua konusunda ezber konusunda zaten hayatlarına sirayet ettiğini görüyoruz. Bu da zaten gelecek hayatlarına etki ediyor. Öğrendikleri şeyleri pratiğe dökerek en azından günlük yaşantılarında da kullanabiliyorlar ve bilgi birikimleri de kalıcı oluyor...” (Ö1-K-İ.H. O)

“... Hayatın her aşamasında katkı sağlar. Mesela bir kul hakkını öğretiyorsun çocuğa mesela devlet görevlisi oluyor diyelim bir dosyanın bile bir kul hakkına girdiğini orada çocuk öğrenmiş buna karşı hassas davranıyor ve bu çocuklar işte yarının büyükleri birçok yerde siyasetle uğraşabilirler devlet görevlisi olabilirler her şeyde dikkat edeceklerdir...” (Ö4-K-OO)

“her hâlikârda insan olma duygusuna katkıda bulunur. Yani iyilik nedir? Ahlak nedir? Evrensel ahlak ilkeleri nelerdir? Bunları çocuk daha bir özümser...Çocuk hayatını ona göre şekillendirir. Attığı adım da verdiği kararlarda illaki hayatımızın bir yerinde dini görecektir. Çocuk da ister istemez tabii ki bu din kültüründe öğrendikleri bilgileri gündelik hayatına muhakkak yansıtacaktır.” (Ö8-E-İ.H. O)

“Çocuğa ne katar?... Bir insan ahlaklı olursa ileriki yaşantısında da her zaman başarılı olur diye düşünüyorum. Çünkü her işin içinde en başta ahlak vardır, doğruluk dürüstlük vardır. Bunlar olduktan sonra ve bir kişi dinini bildikten sonra ibadetlerini yaptıktan sonra bütün işlerinin yolunda gittiğini düşünüyorum. Daha hayırlı olacağını düşünüyorum çocuklar için...” (Ö6-K-OO)

Öğretmenlerin ifadelerinden anlaşılabacağı üzere, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersleri, öğrencilerin ahlaki değerler edinmesi, olumlu davranışlar sergilemesi ve manevi destek bulması açısından önemli katkılar sunmaktadır. Yine, dini bilgilerin gelecek nesillere aktarılmasında ve bireylerin hayatlarının her aşamasında bir rehber olarak dini değerleri kullanmalarında bu dersin kilit bir rol oynadığının altı çizilmiştir. Bu bulgular Arın'ın çalışması ile paralellik göstermektedir(Arın, 2018).

2.3.3. DKAB Dersinin Ahlaki Gelişim ve Sosyal Hayata Etkisi

Yapılan bir çalışmada, DKAB dersinin genel amaçlarına ulaşma düzeyinin, öğrencilerin dindarlık ve ahlaki olgunluk seviyelerini olumlu yönde etkilediği, bu etkinin de öğrencilerin saldırganlık davranışlarını azalttığı belirlenmiştir(Ay, 2021).Katılımcıların “DKAB dersinin

öğrencilerin ahlaki davranışlarına etkisi var mıdır? Ne gibi? 'sorusuna ilişkin cevapları Tablo 10'da verilmiştir.

Tablo-10 Branş öğretmenlerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin öğrencilerin ahlaki davranışlarına etkisine dair görüşleri

Tema	Kategoriler
Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin öğrencilerin ahlaki davranışlarına etkisi	Okul ve aile iş birliği
	Örnek alma
	Çevre ve sosyal medyanın rolü
	Din ve ahlak bağlantısı
	Aile yapısı

Katılımcıların temel eğilimlerini yansıtan örnek cevaplar şu şekildedir:

"... Güzel ahlaktan bahsediyoruz sürekli, bunları sürekli çocuklara anlatırsak biz de aynı şekilde onlara örnek olabilirsek çocuklarda güzel bir sonuç oluşturacaktır diye düşünüyorum. dersin ahlaki gelişime katkı sağladığını düşünüyorum." (Ö2-K-İ.H. O)

" Ahlaki davranışlarını etkiler. Yalanın kötü bir şey olduğunu, bu sadece günah olduğu için değil yani doğru bir şey olmadığı için. ..Helali haramı öğrenir ..iftira atılmaması gerektiğini, doğru davranışın nasıl olduğunu öğrenir.. (Ö8-E-İ.H. O)

" kesinlikle vardır hocam çünkü şimdi din kültürü ve ahlak bilgisi derslerinde bu yönde neyi örnek veriyorlar bize mesela peygamber efendimizin hayatını veya sahabelerin hayatı geliyor önümüze ve bunların hayatında da ahlaki yönden bir olumsuzluk biz görmüyoruz daha çok bizim için iyi örnekler var hele ki peygamber efendimizin hayatı zaten bizim için en iyi örnek. Peygamberimiz bizim hayatımız için en iyi örnek olduğu için çocuklar bu yönde ahlaki yönden onları örnek alacaktır bu da çocukların hayatı için olumlu yönde bir etkidir diye düşünüyorum yani olumlu manada çok büyük katkısı vardır." (Ö9-E-İ.H. O)

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin sosyal yaşam üzerindeki etkisini anlamaya çalıştığımız sorumuza katılımcılar farklı açılardan yaklaşmışlar ve yanıtlarında şu ifadelere yer vermişlerdir:

"...bir insan dinini bilmezse bu dünyaya ne için geldiğini bilmezse Allah Teâlâ'yı bilmezse, Peygamber (a.s)'ı bilmezse nasıl bir topluma dönüşür? Yani dinsiz bir toplum olmuş olursun. Bundan ötürü de yani toplumda

ilerleme değil gerileme başlar. Ahlaki sıkıntılar başlar. Şu anda da her geçen neslin daha da kötüye gittiğini görmekteyiz...” (Ö10-E-İ.H. O)

“...öğretmenimizin üslubuyla da alakalıydı herbaldehani böyle ders anlatır gibi değildi de böyle sohbet gibi geçirdi hep derslerimizi o yüzden hep aklımda kalmış onun anlattıkları o yüzden benim sosyal hayatıma yansıda yani öğrendiklerim...” (Ö5-K-OO)

“... ailenin desteğinin de olması gerekiyor sadece okulda öğrenilen ahlak bilgisini yeterli olmadığını düşünüyorum kesinlikle veli desteğinin çevre şartlarının da önemli olduğunu düşünüyorum. (Ö5-K-OO)

Literatürde, Dkab dersinin öğrencilere ahlaki değerleri kazandırma, empati geliştirme ve toplumsal sorumluluklarını yerine getirme gibi olumlu etkiler sağladığı vurgulanmaktadır(Ay, 2021). Katılımcılarınız da öğrencilerin ahlaki değerleri öğrenerek doğru ve yanlış arasında fark görebilme becerisi kazandığını, empati geliştirdiğini ve toplumsal sorumluluklarını yerine getirdiğini belirtmişlerdir. Ayrıca, peygamberlerin hayatlarının örnek olarak sunulması ve öğretmenlerin olumlu örnek teşkil etmelerinin öğrencilerin ahlaki gelişimine katkı sağladığı ifade edilmiştir. Bu noktada, Dkab dersinin öğrencilerin günlük yaşamlarında dini ve ahlaki değerleri uygulamalarına yardımcı olduğu ve toplumsal sorumluluk duygularını pekiştirdiği gözlemlenmiştir. Bu da Yemenici'nin çalışmasıyla paralellik arz etmektedir(Yemenici, 2014).

Sonuç ve Öneriler

Diğer branş öğretmenlerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine yönelik görüşleri,” Din kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Okuldaki Yeri ve Öneminin Algılanışı” ile ilgili, “Din kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Okul ve Öğrenciye Katkısının Algılanışı” ana temalar altında incelenmiştir.

Dkab dersinin okuldaki yeri ve önemi ile ilgili şu sonuçlara ulaşılmıştır: Öğretmenler, Dkab dersinin öğrencilere doğru-yanlış ayrımı yapabilme, merhamet ve dürüstlük gibi değerleri kazandırmada kritik bir rol oynadığını belirtmektedir. Ayrıca, ailelerin dini eğitimde yetersiz kaldığı durumlarda okuldaki Dkab dersinin bu rolü üstlendiğini ve sosyal medyanın olumsuz etkilerine karşı ahlaki bir kalkan işlevi gördüğünü vurgulamışlardır.

Dkab dersinin zorunlu olması konusunda araştırmaya katılan tüm öğretmenler aynı fikri paylaşmaktadır. Erken dönemde verilen dini eğitimin kalıcı etkileri olduğu ifade edilerek, teknolojinin dikkat dağıtıcı etkileri nedeniyle temel bilgilerin erken dönemde verilmesi ve erdemli davranışların kökleşmesi için Dkab dersinin müfredatta zorunlu olması gerektiği savunulmuştur.

Araştırmaya katılan çoğu öğretmen, haftada iki saatin, Dkab dersi için yetersiz olduğunu düşünmektedir. Bu nedenle, seçmeli derslerle desteklenmesi ve ibadetlerin önemi ile fıkhi konuların daha detaylı işlenebilmesi için ek sürelerin ayrılması önerilmektedir.

Dkab dersinin popülaritesi ve algısı ile ilgili çoğu öğretmen, Dkab dersinin günlük yaşamla bağlantılı olduğu için ilgi çekici bulunduğunu belirtmiştir. Ancak, "zaten biliyoruz" algısı nedeniyle bazı öğrencilerin derse ilgisiz kaldığı ve bu durumun diğer derslerle benzer bir ilgi düzeyine yol açtığı eleştirilmiştir.

Dersin ismi ile ilgili sonuçlara bakıldığında Mevcut isim olan "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi"nin içerikle uyumlu olduğu düşünülmektedir. Ancak, küçük eklemelerle içeriğin daha net yansıtılabileceği önerilen konular arasındadır.

Öğretmenlerin, Dkab dersini "pusula", "ışık", "kılavuz" gibi yol gösterici; "hava", "su" gibi temel ihtiyaç; "anahtar", "ağaç" gibi dönüştürücü metaforlarla tanımlamaları bu derse atfettikleri değer açısından dikkat çekicidir.

Diğer branş öğretmenlerinin Dkab dersinden beklentileri incelendiğinde; Uygulamalı eğitim, somut örnekler, dinin özünün anlaşılmasına odaklanma ve ilgi çekici materyallerle dersin zenginleştirilmesi gibi konular dile getirildiği görülmüştür. Bunun yanında Dkab dersinin, ahlaki değerlerin içselleştirilmesi, manevi destek sağlanması, sosyal iletişim becerilerinin geliştirilmesi ve gelecek nesillere dini mirasın aktarılması gibi somut katkılar sunduğu ifade edilmiştir.

Müfredatın yeterliliği konusunda diğer branş öğretmenleri; temel bilgilerin aktarıldığını ancak pratik eğitimin eksik olduğunu, güncel meselelere sınırlı değinildiğini ve bazı ifadelerin karmaşık olduğunu belirtmişlerdir. Katılımcıların görüşlerine göre, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersindeki bazı konular, özellikle soyut kavramlar içeren ders içerikleri, öğrenciler için zorlayıcı olabilmektedir. Özellikle "kader" ve "kaza" gibi soyut kavramların öğretimi, öğrencilerin derste anlamakta zorluk çekmesine neden olmaktadır. Bu tür kavramların daha üst sınıflara bırakılması uygun görülmektedir. Katılımcılar, bu tür konuların daha anlaşılır hâle getirilmesi için öğretmenin çeşitli somut örnekler ve günlük yaşamla bağlantılar kurarak konuları öğretme yöntemlerinin önemli olduğunu belirtmişlerdir. Bununla beraber İçeriğin yaş grubuna uygun olmaması ve süre kısıtları gibi sorunlar dile getirilmiş, oyun ve etkinlik tabanlı öğretim, Hz. Muhammed ve sahabenin örnek yaşantısına vurgu yapılması ve ibadetlerin pratik anlatımı gibi öneriler sunulmuştur.

Katılımcıların görüşlerine göre, öğretmenin sahip olduğu mesleki ve kişisel niteliklerin dersin işleyişi ve öğrencilerin derse yönelik tutumları üzerinde belirleyici bir etkiye sahip olduğu

ifade edilmiştir. Görüşmelerde bazı öğretmenlerin yalnızca müfredat kazanımları doğrultusunda ders işlediği, buna karşın bazı öğretmenlerin ise ders içinde ve dışında çeşitli etkinlikler düzenleyerek öğrencilerle daha güçlü bir iletişim kurduğu ve dersleri daha ilgi çekici hâle getirdiği belirtilmiştir. Katılımcılar, özellikle sohbet havasında işlenen derslerin daha kalıcı öğrenmeler sağladığını ve öğrencilerin derse karşı olumlu tutum geliştirdiğini ifade etmiştir. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinde ise öğretmenin sözlü anlatımının yanı sıra, davranışlarıyla da öğrencilere örnek olmasının önemli olduğu vurgulanmıştır. Uygulamalı etkinlikler, cami gezileri ve benzeri faaliyetlerin öğrencilerin ilgisini çektiği, bu tür etkinlikleri gerçekleştiren öğretmenlerin derslerinin öğrenciler tarafından daha ilgiyle takip edildiği belirtilmiştir. Bu doğrultuda katılımcılar, öğretmen niteliklerinin öğrenme ortamının kalitesi ve öğrencilerin derse olan ilgisi üzerinde belirleyici bir faktör olduğunu dile getirmiştir.

Araştırma sorucu elde ettiğimiz veriler, Dkab dersinin ahlaki ve manevi gelişimdeki kritik rolünü ortaya koyarken, müfredatın güncellenmesi, öğretim yöntemlerinin çeşitlendirilmesi ve ders süresinin artırılması gerektiği gibi ihtiyaçların tespit edilmesini sağlamıştır. Öğretmenlerin, bu dersi bir yaşam rehberi olarak konumlandırmaları da eğitim sistemindeki önemini pekiştirmektedir.

Din eğitimi konusunda arzu edilen kaliteye ulaşmak ve tam olarak beklenen ihtiyacı karşılamak için, din eğitimi konusunda eğitim alan öğrencilerin, eğitimden beklenti ve taleplerinin, ilgi ve ihtiyaçlarının tespit edilmesi gerekmektedir. Ancak böyle bir yaklaşım, toplumun ihtiyaç duyduğu din eğitiminin karşılanmasına katkı sağlayabilir. Bu çalışmada diğer branş öğretmenlerinin din eğitimine bakışları nitel perspektiften incelenmiş olup daha geniş örneklemeler ile okullarda görev yapan farklı branş öğretmenlerinin Dkab dersi hakkındaki değerlendirmelerinin alınmasını dersin algılanan önem ve katkısını geliştirmeye yönelik daha geniş katkılar yapabileceği kanaatindeyiz.

Kaynakça

- Altaş, Nurullah. “Öğrenci Velilerinin İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerine Karşı Tutum Düzeylerinin Dini Tutum Düzeyleriyle İlişkisi”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45/1 (2004), 85-105.
- Arın, Ahmet. “Ortaöğretim Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Öğretiminin Yaşam Boyu Sürdürülebilirlik Açısından Değerlendirilmesi”. *Milli Eğitim Dergisi* 47/217 (2018), 25-55.
- Arpacı, Mücahit. “İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Velilerin Tutumları (Diyarbakır Örneği)”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/29 (2014).
- Arslan, Yusuf. “Sıradanlaştırılan Felsefe Dersleri, Aşırılaştırılan Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Dersleri Kayıp Mı, Kazanım Mı? (2017-2018/2018-2019 Yılları Program Örnekleri)”. *Uluslararası Anadolu Sosyal Bilimler Dergisi* 3/2 (2019).
- Ay, Mustafa Fatih. “Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Eğitimi, Dindarlık, Ahlaki Olgunluk Ve Saldırganlık Arasındaki İlişkiler”. *Milli Eğitim Dergisi* 50/232 (2021), 313-334.
- Baltacı, Ali. “Nitel Araştırma Süreci: Nitel Bir Araştırma Nasıl Yapılır?” *Abi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5/2 (2019), 368-388.
- Coşkun, Recai vd. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*. Sakarya: Sakarya Yayıncılık, 10. Basım, 2019.
- Doğan, Recai - Ege, Remziye. *Din Eğitimi El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2021.
- Eğri, Osman. “Eğitimin Genel Amaçları Açısından Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersleri”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2003), 271-291.
- Erken, Baki. “Hukuki Temelde Türkiye’de Zorunlu Din Dersi”. *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*.

- Gökmen, Rabia. *Lise Öğrencilerinin İnanç Gelişimini Etkileyen Faktörler (Lüleburgaz Örneği)*. İstanbul, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Gökmen, Rabia - Altaş, Nurullah. “Lise Öğrencilerinin Dini Tutum ve Davranışlarını Etkileyen Faktörler”. *Talim Dergisi* 6/1 (2022), 7-21.
- Hendek, Abdurrahman - Zengin, Mahmut. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerine Göre Din Dersleri -Statü, Programlar ve Çoğulculuk-*. Değerler Eğitimi Merkezi, 2021.
- Hisar, Ahmet Hamdi - Özdemir, Şuayip. “Ortaokullardaki Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Dersi Hakkında Veli Görüşleri”. *Sosyal Bilimler Araştırmaları -1*. Ankara: Amasya Üniversitesi Yayınları, 2022.
- Kaymakcan, Recep vd. “Öğrencilerin Gözüyle İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi Bölümleri Üzerine Bir Araştırma”. *Değerler Eğitimi Dergisi* 9/22 (2011), 103-138.
- Keskiner, Emine. “Okullardaki Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Dersleri Ve Sorunları”. *Din Eğitimi Ve Sorunları*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2022.
- Kıral, Bilgen. “Nitel Bir Veri Analizi Yöntemi Olarak Doküman Analizi”. *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 15 (2020), 170-189.
- Metin, Osman - Ünal, Şükriye. “İçerik Analizi Tekniği: İletişim Bilimlerinde ve Sosyolojide Doktora Tezlerinde Kullanımı”. *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 22/2 (2022).
- Öcal, Mustafa. *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi*. İstanbul: Dergah, 2. Basım, 2017.
- Tosun, Cemal. *Din Eğitimi Bilimine Giriş*. Pegem, 2023.
- Uçar, Recep - Sayın, Gülşen. “Türkiye’de Laiklik Tartışmaları Çerçevesinde Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Derslerinin Zorunlu Hale Gelişi Ve Din Eğitimi Uygulamalarına Yansıması”. *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2017), 269-298.
- Ulu Kalın, Özlem - Koçoğlu, Erol. “Sosyal Bilgiler Öğretmen Adaylarının Bağımsızlık Değerine Karşı Metaforik Algıları”. *Abi Evran Üniversitesi Karşehir Eğitim Fakültesi Dergisi* 18/2 (2017), 419-434.
- Yemenici, Ahmet. “Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Diğer Dinlere Ve Mensuplarına İlişkin Yaklaşımları (Nitel Bir Çalışma)”. *Toplum Bilimleri Dergisi* 8/15 (2014), 153-176.
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal bilimlerde nitel araştırma yöntemleri*. Seçkin Yayıncılık, 12. Basım, 2022.
- Yıldız, İlhan. “Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Dersi: Zorunlu Mu Kalmalı, Yoksa Seçmeli Mi Olmalı?” *TÜBAV Bilim Dergisi* 2/2 (2009), 243-256.
- “Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programları”. Milli Eğitim Bakanlığı, 2018.

Din Sosyolojisi Araştırmaları

E-ISSN: 2791-8998

Cilt/Volume: 5, Sayı/Issue: 8, Yıl/Year: 2025 (Nisan/April)

Dini Eğitimli Bireylerde Dindarlık-Tüketim İlişkisi

Religious Consumption Relationship in Religiously Educated Individuals

Nazlıcan Yıldız

Yüksek Lisans Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri, Din Sosyolojisi,
Sakarya/Türkiye

nazliyyildizz@gmail.com/https://orcid.org/0009-0004-0867-6969

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Kitap İncelemesi / Book Review

Geliş Tarihi/Date Received: 29.03.2025

Kabul Tarihi/Date Accepted: 25.04.2025

Yayın Tarihi/Date Published: 30.04.2025

Atıf / Citation: Yıldız, Nazlıcan. “Dini Eğitimli Bireylerde Dindarlık-Tüketim İlişkisi”. *Din Sosyolojisi Araştırmaları* 5/8 (Nisan/April) 145-154.

İntihal: Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Öz

İlahiyat yayınlarından çıkan Doç. Dr. Abdullah İnce tarafından yazılmış olan Dini Eğitimli Bireylerde Dindarlık-Tüketim İlişkisi isimli kitap günümüzün en önemli alışkanlıklarından biri olan tüketim konusunda, din eğitimi almış Sakarya il merkezinde görev yapan ilahiyat fakültesi akademisyenleri, din görevlileri, Kur'an Kursu öğreticileri, Din Kültürü öğretmenleri ve İHL meslek dersleri öğretmenleri üzerine yapılan çalışmayı içermektedir. Çalışma din eğitiminin, bireylerin dindarlığının artması konusunda önemli bir etken olduğunu varsaymaktadır. Bu sebeple dindar bireylerin tüketim anlayışını kavrayabilmek adına analizler, din eğitimi almış bireyler üzerinde yapılmıştır. Kitap iki bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde literatür olarak tüketim konusu incelenmiş, tüketim alışkanlığının ortaya çıkış noktası ve Türkiye'ye yayılması, Türkiye'deki dindar bireylerin tüketimle olan ilişkisi ve araştırmanın yöntemi ele alınmıştır. İkinci bölüm ise söz konusu bireyler üzerine yapılmış çalışmanın veri analizlerini içermektedir. Kitabın önsözünde belirtilen örneklem seçimleri araştırmanın inceleme kapsamıyla uyumaktadır. Anket sonucunda elde edilen veriler; hangi seçenek daha fazla tercih edilmiş, hangi seçenek rağbet görmemiş, kadın ve erkeklerin sorulan soruya verdikleri cevaplar, araştırmada kullanılan veri toplama araçları ve analiz yöntemleri incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din sosyolojisi, Anket Çalışması, Dini Eğitimli Bireyler, Tüketim, Dindarlık.

Abstract

The book titled The Relationship Between Religiosity and Consumption in Religiously Educated Individuals by Doç. Dr. Abdullah İnce, published by İlahiyat Publications, explores the relationship between consumption—one of today's most significant habits—and individuals who have received religious education. The study focuses on theology faculty academics, religious officials, Qur'an course instructors, religious culture teachers, and vocational religious high school (IHL) teachers working in the city center of Sakarya. It assumes that religious education is a significant factor in increasing individuals' religiosity. For this reason, analyses aimed at understanding the consumption perspective of religious individuals have been conducted on those who received religious education. The book consists of two parts. The first section examines the concept of consumption from a literature perspective, addressing its emergence, its spread in Turkey, the relationship between religious individuals in Turkey and consumption, and the methodology of the research. The second section contains data analyses of the study conducted on the mentioned individuals. The sample selections stated in the preface align with the scope of the research. The data obtained from the survey examines which options were preferred more, which were less favored, the responses of men and women to the questions, and the tools and methods used for data collection and analysis in the research.

Keywords: Sociology of religion, Survey Study, Individuals of Religious Education, Consumption, Religiosity.

Giriş

Günümüzde tüketim kültürü -özellikle sosyal medya aracılığıyla- hızla yayılmaktadır. Bireyler kendilerini tüketim alışkanlıkları üzerinden konumlandırmakta ve önlenemez tüketim alışkanlıklarını diğer bireylere özendirmektedirler. Bu çalışma içerisinde dini eğitimli bireylerin tüketim anlayışına yer verilmiştir. Dindarların tüketim alışkanlıklarının başlangıcı ve devam eden süreç Türkiye'nin siyasi tarihiyle bağdaştırılarak ele alınmıştır. Anket 600 kişiye uygulanmış geçersiz anketler araştırma dışında bırakıldığında örneklem sayısı 563 kişi olmuştur. Araştırma verileri karşılıklı görüşme tekniğiyle elde edilmiştir. Bu tekniğin tercih edilme sebepleri; cevaplayıcının anlayamadığı yerlerde anketörün soruları açıklığa kavuşturabilmesi, anketin

öneminin anlatılması ve verilerin gizliliğinin teminatının verilebilmesi şeklinde açıklanmıştır. Araştırmanın verileri istatistik yazılımı programıyla analiz edilmiştir. Ölçek düşünce, duygu, davranış olarak gruplandırılmış 18 sorudan oluşmaktadır. Çalışmanın ana hipotezi dini yönelimler ile tüketim eğilimleri arasında anlamlı bir ilişki olduğudur. Yapılan analizlerle kurumsal din eğitimi almış bireylerin dini yönelimleri, tüketim eğilimleri belirlenmiş ve dini yönelimleri ile tüketim eğilimleri arasındaki ilişki ortaya konulmaya çalışılmıştır.¹ Kitap iki bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde tüketimin sosyolojik ark planı teorik olarak ele alınmış ve Türkiye’de özellikle dindar kesimde tüketim kültürünün kendini nasıl gösterdiğine yer verilmiştir. İkinci bölüm araştırmanın teknik kısımlarından oluşmaktadır. Araştırmanın yöntemi, araştırma kapsamında sorulan sorular ve sorulara verilen cevapların analizleri yer almaktadır. En sonda ise kaynakçaya yer verilmiştir.

Kitabın İçerik Yönüyle Değerlendirilmesi

Birinci bölümün ilk kısmında sosyolojide tüketim kavramı üzerinde durulmuştur. Tüketim sözlükte “üretimde elde edilen mal ve nesnelerin toplumda satın alma gücüne bağlı olarak istek bulması ve yoğaltımı” şeklinde yer almaktadır.² Belli bir ekonomik yeterliğe ulaşıldığında tüketime ihtiyaç dışı anlamlar yüklenmiştir. Bu anlamlar bir sınıfa ait hissetme veya kendini diğerlerinden ayırma şeklinde kendini göstermiştir. Sanayi Devrimiyle beraber ortaya çıkan endüstriyel kapitalizm tüketim kültürünün başlangıcı olarak kabul edilmektedir. Bu gelişme tüketici ve müşteri arasındaki kavramsal farklılığı da beraberinde getirmiştir. Müşteri mal ve hizmet sağlayan kişi ile iletişime geçen kişi iken, tüketici üretici-satıcı ile fazla diyaloga girmeyen soyut-pasif bir figürdür.³ Weber’e göre kapitalizm, mal kazanmak ve bunun için çalışmanın gerekliliği üzerine ortaya çıkmıştır.⁴ Kapitalizm üretim temeli üzerine kurulmuşken üretimle beraber zamanla gelişen tüketim olgusu üretimin önüne geçerek belirleyici unsur haline gelmiştir. Tüketim önceleri bireylerin günlük ihtiyaçlarını karşılaması veya ekonomik zenginliğin göstergesi olarak zamanla yukarıda değinildiği gibi kendini inşa etmenin veya bir yere konumlandırmanın aracı haline gelmiştir. 18.yüzyılda ortaya çıkan tüketim kültürü 1950 yılıyla beraber Amerika’da, İngiltere’de ve sonrasında Batı Avrupa’da yaygınlık kazanmıştır. Bu yayılma durumunda Keynesyen ekonomi politikaları ve Fordist üretim tarzının yaygınlaşmasına dikkat çekilmiştir.⁵

¹ Abdullah İnce, *Dini Eğitilmiş Bireylerde Dindarlık ve Tüketim İlişkisi* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2018), 1/59.

² İnce, *Dini Eğitilmiş Bireylerde Dindarlık ve Tüketim İlişkisi*, 1/4.

³ İnce, *Dini Eğitilmiş Bireylerde Dindarlık ve Tüketim İlişkisi*, 1/4.

⁴ İnce, *Dini Eğitilmiş Bireylerde Dindarlık ve Tüketim İlişkisi*, 1/5.

⁵ İnce, *Dini Eğitilmiş Bireylerde Dindarlık ve Tüketim İlişkisi*, 1/7.

Literatürde konuyla alakalı çalışmalarda Weber, Marx, Veblen ve Simmel dikkat çekmektedir. Marx'ın çalışmalarında yabancılaşma kavramına dikkat çekilmiştir. Weber'de ise sosyal statü ve güç arasındaki ilişkiye değinilerek sosyal olarak farklılaşan tüketici pratiklerinin önemine dikkat çekilmiştir. Veblen, 19. Yüzyılda ortaya çıkan Amerikalı yeni zengin sınıfını Avrupa'da üst sınıfı taklit etmeye çalışan yeni bir aristokrasi sınıfı olarak değerlendirmiştir. Son olarak Simmel, Berlin'in şehir kültürünü değerlendirerek Veblen gibi sınıfsal davranışların analizi üzerinde durmuştur.⁶

Devam eden kısımlarda tüketim toplumunun özelliklerine değinilmiştir. En önemli özellik üretken savurganlık olarak verilmiştir. Buna göre harcama, birikim ve sahiplenmeden önce gelmektedir. Tüketim toplumu, bireyleri tüketici rolünü oynamalarına göre tanımlar. Sistemin kendini devam ettirebilmesi için sistemin ihtiyaç duyduğu tüketimin bireylerin kendi istekleriymiş gibi düşündürülmesi gerekmektedir. Tüketimin temel özelliklerden biri gösterişçiliktir. Konunun devamında tüketimin estetikleşmesi ve sınıfsal kimliğin belirleyicisi olarak tüketime yer verilmiştir. Üretim etiğinden tüketimin estetikliği anlayışına geçilmiştir. Tüketimin devam edebilmesi için gereken kazanç ortamları daha fazla zaman geçirilen ortamlar oldukları için aile ortamının muadili şeklinde tasarlandığı söylenmektedir. Tüketimin bireyin kimliği haline gelmesi durumu ise aslında modernitenin bireyin kendisine bir kimlik inşa etme görevi vermesiyle ilgilidir. Ancak modern dünyada her şey çok hızlı olup bittiğinden sahip olunan kimlikler düzenli olarak zaman aşımına uğramış ve değiştirilmesi ihtiyacı hissedilmiştir.

Tüketim çarkının dönmesini sağlayan en önemli şey müşterilerin tatminsizliğidir. Dolayısıyla her zaman var olanın daha iyisi üretilmesi gerekmektedir. Bireyler düzenli olarak yetersiz hissettirilerek yeni şeyler tüketmesi gerektiğine inandırılmıştır. Tüketim toplumunda kazanılan alışkanlıklar Weber'in deyimi ile Protestan azizinin omuzundaki cübbe gibi durmalıdır.” Her an kenara atılabilecek, hafif bir cübbe gibi.”. Bu anlamda tüketim toplumunda hiçbir şey sonsuz bağlılığa layık değildir.⁷

Tüketim toplumunun kendini gösterdiği en önemli alan moda sektörüdür. Tüketim olgusu temelde bireyin nesne ile ilişkisini temele aldığından en önemli alanın bireyin günlük hayatta sıkça kullandığı giyim sektörünün en gözde alan olması normaldir. Nesnelerin sürekli değişim göstermesi moda adı altında meşrulaştırılmaktadır.

⁶ İnce, *Dini Eğitilmiş Bireylerde Dindarlık ve Tüketim İlişkisi*, 1/8.

⁷ İnce, *Dini Eğitilmiş Bireylerde Dindarlık ve Tüketim İlişkisi*, 1/13.

Tüketimin bu kadar yaygınlaşması ve bir toplum haline gelmesinde belki de en önemli seçeneklerden biri olan bireye seçme özgürlüğü sunulmasıdır. Bireye kendi için karar verebilme yetkisine sahiptir algısı verilerek tüketim sektörüne hapsedilmiş ve yaşamına devam etmesi sağlanmıştır. Ancak modanın onaylayıcı ve dışlayıcı karakteri düşünüldüğünde bireyin seçim haklarıyla ortaya çıkan farklar bir hiyerarşi ortaya çıkarmaktadır. Birey sadece var olan kurallara bağlı kalarak bir seçim hakkına dolayısıyla onaya sahip olabilmektedir.⁸

Birinci bölümün ikinci kısmında Türkiye’ye tüketim kültürünün ulaşması ve ortaya çıkan toplumsal dönüşüm ele alınmıştır. Türkiye’nin tüketim alışkanlığını benimsemesi batılılaşma ve modernleşme çabalarına kadar götürülebileceği söylenmiştir. Cumhuriyet Dönemi, Türkiye’de tüketim kültürünün aşılması noktasında önemlidir. Dünya’da olduğu gibi 1950’li yıllarda Türkiye’de dönemsel politikalar sebebiyle tüketim yönelimleri başlamıştır. Öncelikle dindar kesimin siyasi arenada görünür olma süreçleri işlenmiştir. Bu süreç Demokrat Parti’nin dini gruplara olan sıcak tutumuyla başlamış ve Refah Partisi iktidarıyla beraber dini grupların faaliyetleri uhrevi düzlemde uzaklaşarak iktidarın nimetlerine odaklanmaya başlamıştır.⁹ 1950 yılında öteki olarak var olan dini gruplar 1980 yılında ekonomik reform ve fırsatlar döneminde ortaya çıkan dindar iş adamlarıyla dindar kesimler ekonomik destek kazanabilmiştir. Ak Parti’nin ortaya çıkışının da belirleyici bir unsur olduğuna değinilmiştir. Ayrıca bu dönüşümden bahsederken ele alınması gereken en önemli husus 28 Şubat sürecidir. Bu süreçte özellikle kadınların yaşadıkları zorluklar sonraki süreç için daha görünür olma talebini ortaya çıkarmış ve bu talep kadınların tesettür algısına da yansımıştır. Dindarlar toplumsal dönüşümün etkisinden kaçamamış, reddettikleri dünya görüşünden bağımsız kalamamışlardır. Dindar yaşamdan ziyade dindar görünme eğilimleri ortaya çıkmış ve sembollerin öne çıktığı bir yaşam tarzı oluşmaya başlamıştır. Kapalı ama şık giyim tarzları oluşturulmuş ve tesettür defileleri adı altında dini bir değer tüketim kanalına sunulmuştur. Devam eden kısımlarda dindar kesimin ekonomik dönüşümü ve tüketim karşı geliştirdikleri yaklaşımlar ele alınmıştır. Dindar kesimler inançlarına uygun olmayan tüketim kültürünü meşrulaştırmak adına inandıkları gibi yaşamak yerine yaşadıkları gibi inanmayı tercih etmişlerdir.

İş adamlarının Batılı yaşam tarzı ve tüketim kalıplarını topluma aktarma konusundaki rollerine değinilmiştir. Bu bağlamda dindar iş adamları da kendi vizyonlarını halkın vizyonu haline getirmek için çabalamış ve MÜSİAD kurulmuştur. MÜSİAD 9 Mayıs 1990 yılında kurulmuştur.

⁸ İnce, *Dini Eğitilmiş Bireylerde Dindarlık ve Tüketim İlişkisi*, 1/45.

⁹ İnce, *Dini Eğitilmiş Bireylerde Dindarlık ve Tüketim İlişkisi*, 1/21.

Tam adı Müstakil Sanayici ve İş Adamları Derneği'dir. Türkiye Cumhurbaşkanlarından Özal, MÜSİAD kuruluşuna sıcak bakmış ve teşvik etmiştir. Demirel derneğe mesafeli yaklaşmış ancak Refahyol iktidarı döneminde dernek tekrar aktifliğini devam ettirmiştir. MÜSİAD İslami kimliğini koruyan iş adamlarından oluşmuş ve İslami ilkeler temelinde bir toplum vizyonu geliştirmiştir. Dernek İslam ve Batı mantığı arasında bağ kurulabileceği, İslami kimlik ile serbest piyasa ideolojisinin bir arada var olabileceğini gösterme amacı üzerine kurulmuştur. 1990'lı yıllardaki seçimde MÜSİAD'ın desteklediği listenin Ticaret Odası ve Sanayi Odası'nda yaşattığı etki yeni İslami seçkinlerin yönetici sınıfta var olmaya başlaması Türkiye'nin var olan yönetici kademedede olma özelliklerini değiştirmiş, Kemalist seçkinlerin yerini İslami seçkinler almış ve iktidar alanında değişimler yaşanmaya başlamıştır. Oluşan bu yükseliş durumu İslam'ın yükselmesine bir ortam hazırlayacağı fikrini ortaya çıkarmıştır. Ayrıca MÜSİAD, AB'ye katılma durumunu desteklerken Türkiye'deki dini eğitim ve dini özgürlükle alakalı fikirlerini eleştirmektedir.¹⁰

İslami holdingler konusu ele alınmıştır. Bayramoğlu'nun ifadesiyle bu kurumlar Anadolu sermayesinin finansman taleplerine karşılık çok yüksek faizler (-%) ile karşılaşması sonucu bir arayışın eseri olarak ortaya çıktığını belirtmiştir.¹¹ İlk örneklerden biri Akevler Kooperatifi'dir. Kooperatifin tanımında sadece ekonomik hedefler değil belirli değerlerin üzerinde anlaşılması da bulunmaktadır. Yimpaş, İttifak, Kombassan gibi şirket grupları da İslami holdinglerin meşhurları arasındadır. Bu kurumların ortak noktaları iş hayatındaki çıkarılıktan önce ilkel davranış ve helal kazanç arayışını benimsemeleridir. Her ne kadar İslami holdingler muhafazakâr camianın ihtiyaçları üzerine oluşturulmuş olsa da bu holdinglerin dini içerikli kavram ve söylemleri kullanmaları yine muhafazakâr iş adamları tarafından doğru bulunmamıştır. Bununla beraber İslami holding sıfatını taşımaları işlerini genellikle laik şirketler gibi yürütmelerine ve aynı kar hırsını paylaşımlarına mâni olmadığı da ifade edilmiştir.

1985 yılında faizsiz bankacılık sisteminin kuruluş kararıyla Özel Finans Kurumları kurulmuştur. İlk olarak Albaraka ve Faysal Finans kurulmuş sonrasında Kuveyt Türk, Anadolu Finans, İhlas Finans ve Asya Finans takip etmiştir. Daha sonraları diğer İslam ülkelerine de yayılmıştır. Faizsiz bankacılık sisteminin kurulmasındaki motivasyonun Türkiye'de mevcut kapitalist ekonomik uygulama ve normlara teslim olmak istenmemesi olduğu söylenmiştir. Özel Finans Kurumları ismiyle ortaya çıkan bugünkü katılım bankaları ekonomik, sosyal ve siyasi

¹⁰ İnce, *Dini Eğitilmiş Bireylerde Dindarlık ve Tüketim İlişkisi*, 1/38.

¹¹ İnce, *Dini Eğitilmiş Bireylerde Dindarlık ve Tüketim İlişkisi*, 1/38.

açından bu şekilde değerlendirilebilmektedir. Bu bankaların diğer bankalardan farkı; kar- zarar ortaklığı prensibine sahip olmaları ve faizsiz bir anlayış içerisinde bulunmalarıdır. MÜSİAD'ın kuruluşu, İslami Holdingler ve Özel Finans Kurumları'nın oluşumu Türkiye'deki İslam ekonomisi arayışlarının belirli bir ivme kazanması bu arayışın daha geniş boyutlu olduğunu göstermektedir.¹²

Son olarak İslami tatil ve İslami moda gibi sonraları ortaya çıkan kavramlar ele alınmıştır. Aslında bu kavramlar yukarıda değinildiği gibi dindar kesimin 28 Şubat süreci yaşadıkları baskı sonrası ulaştıkları nispeten rahatlık ve görünürlüğün yansımalarıdır. Bu olgular İslam'ın eğlence, giyime, seyahat gibi kavramlara ilgisiz kalmadığını göstermiş öte yandan Müslümanların kendi gerçekliklerini oluşturmalarını sağlamıştır. İslami tatili İslami yapan kriterlerin ne olduğu sorusuna bakılacak olursa; içki servisinin olmaması, mescit bulunması, kadın-erkek ayrı havuz ve plajların bulunması ve akşamları dini içerikli programların olması sayılmaktadır. İslami moda olgusunda ise daha çok kadınlar üzerinden oluşturulan bir durum söz konusudur. İslami değerler ve toplumsal değerleri birleştirme arzusu bu kavramı ortaya çıkarmıştır. Moda bir sınıf farklılaşması ürünüdür. Dolayısıyla taşınan kıyafet kişinin bulunduğu konumu ifade eder. Önceleri seküler kesimde benimsenen bu anlayış zamanla dindar zenginlerde de kendini göstermiştir. İslami moda dergilerinde sunulan kadın imajının kadını kocasının statüsünü tüketerek, harcayarak göstereni olmak olduğu ifade edilmiştir.¹³

Tüketim konusunun çeşitli aşamaları ele alınmış, dindar camia üzerinde tesirlerine değinildikten sonra din ve tüketim arasındaki ilişkiye yer verilmiştir. Buna göre din, bireyler arasında ortak duyarlılık geliştirir ve bireylerin cemaat yapısı içinde hareket etmelerini sağlar. Bununla beraber din bulunduğu toplumdan bağımsız değildir. Toplumların dini anlama, yorumlama ve yaşama şekilleri birbirlerinden farklıdır. Din ve iktisat zihniyeti arasındaki ilişki Weber tarafından ele alınmış daha sonraları Ülgener tarafından İslam toplumlarına uygulanmıştır. Ülgener dinin sosyoekonomik etkisinin günlük yaşam üzerinden gözlemlenebileceğini ifade etmiştir.¹⁴

İktisadi faaliyetler dini hayatın dışında görülemez dolayısıyla bu faaliyetler içerisinde de bireylerin dikkat etmeleri gereken hususlar mevcuttur. Bencilik, lüks ve israf gibi kavramlar İslam anlayışı içerisinde bulunmamaktadır. Bu sebeple kapitalizmin ortaya çıkarmış olduğu tüketim olgusu İslami anlayışa uygun değildir. Helal tüketim, israftan kaçınma, çevreyi hesaba katma gibi

¹² İnce, *Dini Eğitimi Bireylerde Dindarlık ve Tüketim İlişkisi*, 1/42.

¹³ İnce, *Dini Eğitimi Bireylerde Dindarlık ve Tüketim İlişkisi*, 1/45.

¹⁴ İnce, *Dini Eğitimi Bireylerde Dindarlık ve Tüketim İlişkisi*, 1/48.

hususlar İslami tüketim anlayışı içerisinde bulunmaktadır. Konuyla alakalı Bakara suresi 168. Ayet ve A'raf suresi 31. Ayete atıflar yapılmaktadır.

İslam'da ihtiyaçlar asli ve asli olmayan olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Asli ihtiyaçlar zekata tabi değildir ve havaic-i asliye olarak adlandırılmaktadır. Burada ihtiyaçlar arasında keskin bir ayrım yoktur çünkü tarih, kültür ve sosyal statüler farklı ihtiyaçlar doğurabilmektedir. Burada önemli olan hususlar, ihtiyaç varken lükse kaçınılmaması, yardımlaşma içerisinde olma, tutumlu, makul ve orta yol tutulmasıdır.

İslam ahlak kitapları içerisinde tüketim konusu tedbiru'l menzil konusuyla ele alınmıştır. Kitapta İbn-i Sina ve Tusi'nin temel yaklaşımlarına değinilmiştir.¹⁵

Konunun devam eden kısımlarında İslam'ın mal sahibi olmaya karşı tutumuna, tüketim konusundaki önerdiği davranış biçimlerine ve İslam'ın yasakladığı tüketim davranışlarına değinilmiştir. İslam malın kendisinde bir fayda bulunmadığı düşüncesini telkin etmekle beraber mal edinme konusunda bir sınır getirmemiştir. Kuvvetli müminin zayıf müminden üstün olması ifadesiyle topluma fayda sağlayan bireyler övülmüştür. Bununla beraber var olan zenginliğin maneviyatı etkilememesi hususunda uyarılar mevcuttur. Dinin tüketime olan bakışı yukarıda da değinildiği gibi temelde helal ve temiz olanın yenmesi ve israftan kaçınılması şeklindedir. Bunların yanında sahip olunan malla övünülmemesi, gösteriş yapılmaması ve mal elde etme yolunda faiz ve hırsızlık gibi haram yollara girilmemesi de önemli hususlar içerisinde. Tüketim toplumu bireylerin haz ve mutluluklarını merkeze alan bir anlayış benimsemiştir. Bu anlayışın sebebi ise bireylerin hazlarının geçici olması ve kesintiye uğramadan hep daha fazlasını isteyecek olmalarıdır. Bu şekilde tüketim toplumu varlığını sürdürebilecektir. Tüketim toplumunda dindar bireyler işin içine girdiğinde ise ayet ve hadislerden tüketimi tavsiye edebilecek olanlar farklı yorumlanarak öne sürülmektedir. Allah'ın verdiği nimetleri kulunun üstünde görmek isteyeceği söylemi komşusu açken tok yatan bizden değildir anlayışını geride bırakmıştır. Bu anlayış içerisinde hac ve umre inanç turizmi kapsamında toplum içerisinde bir statü göstergesi haline gelerek maneviyatından sıyrılarak sıradan bir tatil eylemi olarak görülmektedir. Başlangıçta sadece dini hayatın daha rahat bir şekilde yaşanması istenirken zamanla din de tüketim anlayışının içerisine girerek bireyin dini duyguları suistimal edilmiş ve bir meta olarak görülmeye başlanmıştır.

¹⁵ İnce, *Dini Eğitilmiş Bireylerde Dindarlık ve Tüketim İlişkisi*, 1/51.

Tüketimin literatür olarak ele alınması konusu bu şekilde sonlanmıştır. Araştırmanın yöntemi verilerek ikinci bölüm olan veri analizi kısmına geçilmiştir. Araştırma sonucu elde edilen veriler Sakarya ili ile sınırlıdır. Ancak araştırma konuyla alakalı genel bir çerçeve oluşturabilecek verileri içerisinde barındırmaktadır. Dindarların görünürlüğünü siyasi olarak temsil edilmeleriyle kazanmış oldukları kısmı oldukça önemlidir.¹⁶ Ekonomik olarak dindarların durumu, daha sonra elde edilen görünümle beraber ortaya çıkan İslami moda ve İslami tatil ihtiyaçları makul bir şekilde açıklanmıştır. Bu şekilde bakıldığında küreselleşen tüketim kültürü, dindarların ekonomik gelirlerinin artmasıyla sınıfsal değişim yaşamaları zamanla tüketim kültürüne entegre olmaya doğru evrilmiştir.¹⁷ Zaten bu çalışmada dindarların tüketim kültürüne ne kadar katıldıkları ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır.

Sonuç kısmında ana hipotezin test edilmesi için dini yönelim ölçeği soruları birleştirilerek tüketim dinamikleri ölçeği boyutları ile korelasyon analizi yapıldığı bilgisi verilmiştir. Cinsiyet, eğitim durumu ve gelir durumları üzerinden tüketim eğilimleri anlaşılmaya çalışılmıştır.

Sonuç

Yazar, ilk bölümde tüketimle alakalı literatür bilgilerini okuyucuyla paylaşmış sonrasında tüketim kültürünün Türkiye'ye ve özelde dindar bireylerin yaşamlarına ne düzeyde yansıdığını açıklamıştır. Verilen bilgiye göre dindarların hayatına tüketim alışkanlığının girişi daha çok elde ettikleri siyasi görünümle olmuştur. 28 Şubat sonrası döneme bakıldığında dindarların gündelik hayatta dini kimliklerini yaşama noktalarında daha görünür olmaları sosyal hayata uyum açısından tüketim alışkanlıklarını da etkilemiştir. Kitapta bu görünürlük düzeyi moda ve tatil anlayışları üzerinden verilmiştir. Kişinin giyim tarzı sahip olduğu ekonomik düzeyi belli edecek nitelikte olduğu için moda olgusu üzerinden değerlendirmek makul görülmektedir. Ayrıca tatil anlayışı da kişinin beklentisini, kendi yaşam standardını belli etmektedir. Kadın-erkek ayrı havuz alanlarının bulunması, içki servisinin olmaması gibi durumlar dindar kesimin tatil anlayışını yönlendirmektedir. Dindarların yaşadığı görünümle beraber yaygın moda ve tatil anlayışları da İslami moda ve İslami tatil çatısı altında farklı bir şekle bürünmüştür. İkinci bölümde Sakarya ili sınırları içerisindeki dini eğitim almış bireylerin dindarlık seviyelerini ortaya koyan anket çalışmasının verileri paylaşılmıştır. Öncelikle bireylerin dindarlığını ölçecek düzeyde sorular sorulmuştur. Örneklem grubunun anketin amacına ne kadar uygun olduğunu belirlemek konusunda bu sorular önem kazanmaktadır. Sonrasında dindar bireylerin tüketim anlayışlarını

¹⁶ İnce, *Dini Eğitilmiş Bireylerde Dindarlık ve Tüketim İlişkisi*, 1/29.

¹⁷ İnce, *Dini Eğitilmiş Bireylerde Dindarlık ve Tüketim İlişkisi*, 1/31.

ortaya koyacak sorular sorulmuştur. Bu sorular tatil anlayışı, giyim konusunda marka tercih edilip edilmemesi, ihtiyaç dışı ürünlerin alınıp alınmayacağı gibi detayları içermektedir. Elde edilen cevaplar; cinsiyet, eğitim düzeyi, gelir durumu, meslek üzerinden tablo haline getirilmiştir. Din, bireylerin yalnızca ahiret hayatını değil dünya hayatını da düzenleyen bir konumdur. Bu çalışma, dinin tüketim alışkanlığı konusundaki konumunu ortaya koymaktadır. Verilen cevaplar, bireylerin tüketim konusunda israf etmediklerini; ihtiyaç dışı ya da yalnızca marka olduğu için bir giysiyi tercih etmekten kaçındıklarını göstermektedir. Çalışmada hem dindarlık düzeylerinin ölçülmesi hem de tüketim anlayışlarının ortaya konulmuş olması, örnekleme oluşturan kişilerin dünya hayatına bakış açılarını da nispeten ortaya koymaktadır.

Kaynakça

İnce, Abdullah. *Dini Eğitimli Bireylerde Dindarlık ve Tüketim İlişkisi*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2018.

Din Sosyolojisi Araştırmaları

E-ISSN: 2791-8998

Cilt/Volume: 5, Sayı/Issue: 8, Yıl/Year: 2025 (Nisan/April)

**“Ailenin Çözölmesi Süreci Olarak Boşanma Olgusu ve Din” İsimli Kitabın
Değerlendirilmesi**

*Evaluation of the Book Named "Divorce Phenomenon and Religion as a Process of Family
Dissolution"*

Feride Karavaş

Yüksek Lisans Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din
Bilimleri Anabilim Dalı, Din Sosyolojisi Alanı, Sakarya / Türkiye
feride.karavas@ogr.sakarya.edu.tr / orcid.org/0009-0002-3255-9063

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Kitap İncelemesi / Book Review

Geliş Tarihi/Date Received: 22.04.2025

Kabul Tarihi/Date Accepted: 30.04.2025

Yayın Tarihi/Date Published: 30.04.2025

Atıf / Citation: Karavaş, Feride. “Ailenin Çözölmesi Süreci Olarak Boşanma Olgusu ve Din”
İsimli Kitabın Değerlendirilmesi” *Din Sosyolojisi Araştırmaları* 5/8 (Nisan/April 2025) 155-
159.

İntihal: Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-
NonCommercial License

Öz

Yazar Nedim Öz'ün yazmış olduğu 'Ailenin Çözülmesi Süreci Olarak Boşanma Olgusu ve Din' adlı çalışma, günümüzde oldukça tartışılan boşanma fenomenini, Din Sosyolojisi alanını dikkate alarak ele almakta ve bu önemli sosyal olgunun dinle olan ilişkisini incelemektedir. Araştırmada hem evlilik ilişkisinde, hem de ailede meydana gelen birtakım değişim ve çözümleri, dünyada meydana gelen dönüşümleri ve bununla ilişki olarak da boşanmaların nedenlerini; boşanmanın doğuracağı bireysel ve toplumsal sonuçları birçok yönden incelenmiştir.¹ Öz, din ve dini söylemlerin boşanma olgusu üzerindeki etkisini incelemek için araştırma sahasını Türkiye'nin en çok göç alan, sığınmacı dalgasının yoğun olduğu, geleneksel kültürün ağır bastığı sınır şehri Kilis'i seçmiştir.² Bu araştırma grubunda Kilis şehrinin il merkezinde ikamet eden boşanma deneyimi yaşamış 36 kişiyle mülakat tekniğiyle görüşmeler yapılmıştır. Böylelikle toplumun en önemli yapı taşı olan aile kurumunun ve aile ilişkilerinin çözülmesinde dinin rolünü ve dinin, bu süreçlere olan etkisini ve toplumsal dinamiklerini araştırmaktadır. Bu bağlamda din, sadece bir inanç biçimi olarak değil, aynı zamanda toplumsal değerleri belirleyen ve aile içi ilişkileri biçimlendiren bir unsur olarak ele alınmıştır. Bununla birlikte bu çalışmada boşanmanın sadece bireysel bir tercih değil, dini ve toplumsal bağlamlarda kişiye derin etkiler bırakan bir olgu olduğunu ortaya koymaktadır. Eser, boşanmanın sebeplerini, sonuçlarını ve çözüm yollarını İslam dini çerçevesinde değerlendirmeye çalışarak değişip dönüşen aile olgusuna da ışık tutmaktadır. Boşanmanın sebeplerinin sağlıklı bir şekilde ortaya konulabilmesi ve sağlıklı aile ilişkilerinin kurulabilmesi noktasında bu çalışma aile sosyolojisi alanına önemli dokümanlar sunmaktadır. Akademik bir dil ile yazılmış olan kitap hem teorik hem de saha verilerine dayalı analizlerle desteklenmiştir. Boşanmanın sosyal, kültürel, dini, ekonomik ve psikolojik nedenlerinin arka planını inceleyen kapsamlı çalışmalar olmaması sebebiyle bu çalışma, manevi danışmalar, aile danışmanları, din görevlileri, aile sosyolojisine ilgi duyanlar ve çeşitli tüm sosyal hizmet uzmanları için de önemli bir kaynak görevi görmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Aile, Boşanma, Evlilik, Din.

Abstract

The book *"Divorce Phenomenon and Religion as the Process of Family Disintegration"* by Nedim Öz explores the increasingly debated issue of divorce within the framework of the Sociology of Religion, examining its intricate relationship with religious dynamics. The study analyzes changes and disintegration occurring within marriage and the family structure, alongside global social transformations, and explores the causes and consequences of divorce from multiple dimensions. To investigate the influence of religion and religious discourse on divorce, Öz selected Kilis—a border city in Turkey known for its traditional culture and high levels of migration and refugee population—as the research site. Through in-depth interviews conducted with 36 individuals residing in the city center of Kilis who had experienced divorce, the study explores the role and impact of religion in the dissolution of the family, which is considered the cornerstone of society. Religion is presented not merely as a belief system but as a social force shaping values and interpersonal relationships within the family. The study highlights that divorce is not only a personal decision but also a complex phenomenon with profound religious and social implications. The book seeks to evaluate the causes, consequences, and potential resolutions of divorce within the framework of Islamic teachings, thereby shedding light on the evolving nature of the family institution. Written in an academic tone and supported by both theoretical insights and field research, this work provides valuable documentation for the field of family sociology. Due to the scarcity of comprehensive studies examining the social, cultural, religious, economic, and psychological aspects of divorce, this book also serves as a crucial resource for spiritual counselors, family therapists, religious officials, sociologists of the family, and various professionals in the field of social services.

Keywords: Sociology of Religion, Family, Divorce, Marriage, Religion.

¹ Nedim Öz, *Boşanma Olgusu ve Din*, İlahiyat Yayınları, 2019, 185-186

² Nedim Öz, *Boşanma Olgusu ve Din*, 190

Tanıtımını yapacağımız bu çalışma, ilk defa Kasım 2019 yılında İlahiyat yayınları tarafından basılmış olup tek baskı niteliğini taşımaktadır. Kitap, 453 sayfa olup dört ana bölümden oluşmaktadır. Kitaptaki bölümler sırasıyla şöyledir: Birinci bölüm Giriş, ikinci bölüm Teorik Çerçeve; Sekülerleşme Perspektifinde Aile, Çözölme ve Din İlişkisi, üçüncü bölüm Saha Araştırması; Ailenin Çözölme Süreci Olarak Boşanma ve Din Olgusu ve son olarak dördüncü bölümde ise Sonuç kısmı yer almaktadır.

Nedim Öz, bu çalışmasında modernleşme ve sekülerleşmenin bir süreç olarak etkili olduğu toplumda dinin hangi işlevlerle aile, evlilik ve boşanmalar üzerinde etkisi olduğunu araştırmayı hedeflemiştir.³ Bu sebeple Öz, sığınmacı dalgasının en fazla olduğu ve geleneksel aile yapısının korunduğu sınır şehir Kilis'i baz alarak bir saha araştırması yapmıştır. Bu araştırmada boşanma deneyimi yaşamış 36 kişiyle çeşitli görüşmeler ve mülakatlar yaparak geleneksel toplumun ve ailenin değişim ve çözölme sürecine girmesiyle beraber artan boşanma olgusunu, boşanma ve din ilişkisini akademik bir üslup ile çözümlemeye çalışmıştır. Yazar disiplinlerarası bir araştırma özelliği taşıyan bu eserinde sosyoloji ve psikolojide sıklıkla kullanılan dokümantasyon, görüşme ve gözlem gibi metot ve tekniklerden yararlanmıştır.⁴

Boşanma konusu günümüz dünyasında modern toplumların sıklıkla karşılaştığı, öznel alınan kararların dışında toplumsal, kültürel ve dini yapılarla yakından bağlantılı olan çok yönlü sosyolojik bir olgudur. Özellikle sürekli artmakta olan boşanma oranları, toplumun temel taşı olan aile kurumunun yapısında gerçekleşen çözölmeleri göstermesi açısından dikkate değerdir. Bu bağlamda Nedim Öz'ün kaleme aldığı "*Ailenin Çözölmesi Süreci Olarak Boşanma Olgusu ve Din*" adlı çalışma, din sosyolojisi perspektifinden boşanma meselesini teorik ve ampirik yönleriyle ele alarak sahaya anlamlı bir katkı sunmaktadır. Eserde, aile kurumunun bozulma sürecinde dinin ne şekilde ve hangi açılardan etkili olduğu sosyolojik analiz bağlamında ele alınarak geniş bir çerçevede konu izah edilmeye çalışılmıştır.

Kitabın içeriğine baktığımızda Öz, kitabının ilk bölümünde konunun problemi, amacı, referans çevresi ve araştırmanın yöntemi hakkında bilgi vermektedir. Öz, boşanmanın dinle ilişkisi noktasında daha önceden yapılan benzer çalışmaları birinci bölümde detaylı inceleyerek kendisinin hangi temel problem üzerinde odaklandığını göstermeye çalışmıştır. İkinci bölümde toplumun en temel kurumlarından ailenin tarihsel ve sosyolojik temelleri incelenmiş ve çeşitli aile türleri hakkında ise detaylı açıklamalar yapılmıştır. Ayrıca ikinci bölümde ailenin çözölme sürecinde dinin

³ Nedim Öz, *Boşanma Olgusu ve Din*, 24

⁴ Nedim Öz, *Boşanma Olgusu ve Din*, 42

nerede durduğu meselesi önem arz eden meselelerdendir. Yine bu bölümde TÜİK verileri kullanılarak boşanma oranlarının artışını gösteren önemli istatistiksel bilgiler ve sosyolojik değerlendirmelerle desteklenmiştir. Bilhassa son dönemlerde Türkiye’de artış gösteren boşanma oranlarının sebepleri kültürel, ekonomik ve toplumsal değişim dinamikleri ile detaylı bir biçimde ele alınmaktadır.

Çalışmanın üçüncü bölümünde dinin boşanma olgusu üzerindeki rolü kapsamlı bir şekilde işlenmiştir. Burada Kilis şehri dikkate alınarak yapılan saha araştırması hakkında çeşitli veriler sunulmakta ve boşanmanın kavramsal çerçevesi çizilerek boşanmanın nedenleri ve sonuçları hem bireysel hem de toplumsal düzlemde tartışılmaktadır. Yine bu bölümde İslam’ın boşanmaya bakışı, Kur’an-ı Kerim’de ve hadislerde yer alan konuyla ilgili hükümler çerçevesinde açıklanmaya çalışılırken, aynı zamanda bu dini ilkelerin bireyler üzerindeki etkileri saha verileriyle desteklenmiştir. Öz’ün saha araştırmasında yapmış olduğu mülakatlar, bireylerin boşanma aşamasında dini inançlarının kararlarını nasıl şekillendirdiğine dair önemli veriler sunmaktadır.

Son bölümde ise yazar, dinin boşanma sürecine etkisini teorik çerçevede değerlendirip gerçekleştirdiği saha araştırmasının bulgularına yer verir. Özellikle Öz, dinî referansların boşanma gibi önemli mevzularda nasıl bir çözüm aracı olabileceğini tartışmakta; aile politikalarının din sosyolojisi perspektifiyle yeniden şekillendirilmesi gerektiğini savunmaktadır. Bu çalışmada yazarın hem nitel hem de nicel verilere yönelik analizler yapması kitabın akademi dünyasında önemini artırmaktadır.

Nedim Öz bu çalışmasında, modern ve seküler süreçte ailede meydana gelen değişme ve çözülme sürecinde meydana gelen değişimin boyutlarını, din ve boşanma olgusu bağlamında sosyolojik bir analizle ortaya koymaya çalışmıştır. Bunu yaparken din sosyolojisi ile ilgili çalışmalar çerçevesinde, sosyal ve kültürel değişme ile din arasında nasıl bir etkileşim bulunduğunu teorik ve pratik olarak ortaya koymuştur. Yazarın boşanma olgusunu sadece bireysel ya da hukuki bir süreç olarak değil, din ve toplum bağlamında birçok yönden analiz etmesi çalışmayı birçok disipline dikkat çekici bir katkı sunar hale getirmektedir. Kitap, boşanmanın toplumsal temellerini din sosyolojisi ekseninde irdelerken, özellikle Türkiye bağlamında yaşanan dönüşümleri anlamaya yönelik nitelikli veriler ve analizler içermektedir.

Sonuç olarak, *“Ailenin Çözülmesi Süreci Olarak Boşanma Olgusu ve Din”* adlı eser, boşanmanın sosyal, kültürel, dini, ekonomik ve psikolojik nedenlerinin arka planını inceleyen ve kapsamlı çalışmalar yapan sosyologlar, din bilimlari, aile danışmanları ve sosyal hizmetler alanında çalışan

araştırmacılar ve uygulayıcılar için önemli bir kaynak özelliği taşımaktadır. Daha da genişletilecek olursa bu çalışma aile kurumunun bizzat karşı karşıya olduğu değişim, çözölme ve dönüşümleri daha iyi anlamak ve bu bağlamda birtakım çözüm önerileri getirmek isteyen herkes için anlamlı ve değerli bir başvuru kaynağıdır.

Kaynakça

Öz, Nedim. *Boşanma ve Din Olgusu*, İlahiyat yayınları,1.Baskı., 2019, 453 s.