

TÜRKİYE VE DÜNYADA DİN SOSYOLOJİSİ

Editör: Doç.Dr.Ahmet YAZICI

yaz
yayınları

Türkiye ve Dünyada Din Sosyolojisi

Editör

Doç.Dr. Ahmet YAZICI

yaz
yayınları

2025

Türkiye ve Dünyada Din Sosyolojisi

Editör: Doç.Dr. Ahmet YAZICI

© YAZ Yayınları

Bu kitabın her türlü yayın hakkı Yaz Yayınları'na aittir, tüm hakları saklıdır. Kitabın tamamı ya da bir kısmı 5846 sayılı Kanun'un hükümlerine göre, kitabı yayınlayan firmanın önceden izni alınmaksızın elektronik, mekanik, fotokopi ya da herhangi bir kayıt sistemiyle çoğaltılamaz, yayınlanamaz, depolanamaz.

E_ISBN 978-625-8678-29-1

Aralık 2025 – Afyonkarahisar

Dizgi/Mizanpaj: YAZ Yayınları

Kapak Tasarım: YAZ Yayınları

YAZ Yayınları. Yayıncı Sertifika No: 73086

M.İhtisas OSB Mah. 4A Cad. No:3/3
İscehisar/AFYONKARAHİSAR

www.yazyayinlari.com

yazyayinlari@gmail.com

İÇİNDEKİLER

Sayentoloji Kilisesi: Popülariteden Düşüşe Sosyolojik Bir Çözümleme.....	1
<i>Derya EREN CENGİZ</i>	
Seküler Fundamentalizm: Hayvan Hakları Hareketi Örneği.....	22
<i>Derya EREN CENGİZ</i>	
Dijitalleşme Sürecinde Yapay Zekâ ve Din.....	45
<i>Tahir DAĞCI</i>	
Çocukların Dini Sosyalleşme Süreçlerinde Baba Etkisi.....	62
<i>Mustafa ÖZDEMİR</i>	

"Bu kitapta yer alan bölümlerde kullanılan kaynakların, görüşlerin, bulguların, sonuçların, tablo, şekil, resim ve her türlü içeriğin sorumluluğu yazar veya yazarlarına ait olup ulusal ve uluslararası telif haklarına konu olabilecek mali ve hukuki sorumluluk da yazarlara aittir."

SAYENTOLOJİ KİLİSESİ: POPÜLARİTEDEN DÜŞÜŞE SOSYOLOJİK BİR ÇÖZÜMLEME

Derya EREN CENGİZ¹

1. GİRİŞ

Modernite ile birlikte dinin bireysel ve toplumsal düzlemde önem kaybedeceğini öngören klasik sekülerleşme paradigmasına yöneltilen en güçlü eleştirilerden biri, dinin ortadan kaybolmadığı; aksine geleneksel dinlerin farklı formlar altında yeniden ortaya çıkarak varlığını sürdürdüğü yönünde olmuştur. Geleneksel dinlerin form değiştirmesinin en iyi örneklerinden birini ise Yeni Dini Hareketler teşkil etmektedir. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra hızla çoğalan ve yayılan Yeni Dini Hareketler, çoğulcu ve senkretik yapılarıyla kendilerini Batı'daki yerleşik Hristiyan dini geleneğine alternatif olarak konumlandırmış ve çoğunlukla kendilerine olağanüstü güçler atfedilen karizmatik liderler etrafında örgütlenmiştir (Saliba, 1996).

Yeni dini hareketler kendi içinde pek çok farklı gruba ayrılmaktadır. Bunlar en geniş haliyle (1) Doğu ve Güneydoğu Asya'nın felsefi, mistik ya da meditasyon temelli geleneklerinden beslenen hareketleri (Soka Gakkai, Siddha Yoga, Brahma Kumaris), (2) American Human Potential Movement etkisiyle ortaya çıkan psikoloji odaklı oluşumları (Scientology, Silva Mind Control), (3) Batı'nın Hristiyanlık öncesi ezoterik mirasına dayanan grupları (Wicca, Güneş Tapınağı), (4) Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam öğelerinden beslenen dini yapıları

¹ Arş. Gör, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, ORCID: 0000-0001-7598-2027.

(Tanrı'nın Çocukları, Nation of Islam) ve (5) UFO inançlarına ve uzaylı varlık öğretisine dayalı hareketleri (Heaven's Gate, Urantia) kapsamaktadır (Dawson, 2006). Her ne kadar tüm bu gruplar Yeni Dini Hareketler başlığı altında sınıflandırılrsa da, bazıları artık “yeni” bile sayılmayacak ölçüde kurumsallaşmış ve yerleşik yapılara dönüşmüştür (Barker, 1999). Hem yeni dini hareketleri tanımlama güçlükleri hem de bu hareketlerin sosyal, siyasal ve hukuki boyutlarının giderek daha karmaşık hale gelmesi, alanı multidisipliner bir araştırma sahasına dönüştürmüş ve ilgili literatürün hızla genişlemesine katkı sağlamıştır.

Yeni Dini Hareketler arasında kamuoyunda en fazla yankı uyandıran örneklerden biri Sayentoloji Kilisesi² olmuştur. “Daha iyi bir yaşam” vaadi etrafında şekillenen Sayentoloji, dünyanın farklı bölgelerinden geniş bir üye profili çekmeyi başarmış; özellikle Hollywood ünlülerinin hareketle ilişkilendirilmesi popülarlığının hızla artmasına katkı sağlamıştır. Ancak zamanla Sayentoloji Kilisesi'ne yöneltilen eleştiriler çoğalmış ve bu popülarlık etkisini kaybetmiştir. Günümüzde ise Sayentoloji'nin harekete yöneltilen eleştirilerle birlikte belirgin bir üye kaybı yaşadığı bilinmektedir. Bu çalışma, Sayentoloji Kilisesi'nin 1950'lerden itibaren hızla yayılmasını ve buna karşılık günümüzde yaşadığı bariz üye kaybının nedenlerini sosyolojik bir çerçevede ele almayı amaçlamaktadır.

Sayentoloji Kilisesi'nin üye kaybını tartışmadan önce, yeni dini hareketlerin genel olarak geniş bir toplumsal tabana ulaşmadığını belirtmek gerekir. Nitekim yeni dini hareketler dünya çapında dikkat çeken olgular olsalar da üye sayıları çoğunlukla sınırlı düzeyde kalmaktadır. Japonya'daki Soka Gakkai gibi milyonlarca takipçisi bulunan istisnai örneklerde dahi

² Orijinal adı “Church of Scientology”dir”. Ancak Türkçe literatürdeki kullanımı “Sayentoloji” şeklindedir. Tutarlılık adına, bu metinde de “Sayentoloji” olarak kullanılmıştır.

hareket, Japon nüfusunun yalnızca yaklaşık yüzde 20'sine ulaşabilmektedir (Barker, 1999). Bu veriler göz önüne alındığında, Sayentoloji Kilisesi'nin düşük üyelik oranı şaşırtıcı gözükmebilir. Ancak Sayentoloji'yi sosyolojik olarak ilginç kılan, üyelik sayısından ziyade, geçmişte dünya çapında dikkat çekici bir görünürlük ve popülerlik elde etmiş olmasına karşın zaman içinde eleştirilerin merkezi haline gelmiş ve bu cazibesini belirgin biçimde yitirmiş olmasıdır.

Sayentoloji Kilisesi'nin geçirdiği dönüşümü anlayabilmek için çalışma farklı bölümlere ayrılmıştır. İlk olarak Sayentoloji Kilisesi'nin kısa bir tarihi ve temel ilkelerine yer verilecektir. Ardından Sayentoloji hareketinin dini mahiyetine yönelik tartışmalar incelenecektir. Daha sonrasında ise Sayentoloji Kilisesi'nin yaygınlaşma süreci ele alınacak ve son olarak tüm bu bilgiler ekseninde Sayentoloji'ye yöneltilen eleştirilerle birlikte hareketin düşüşü incelenmeye çalışılacaktır.

2. SAYENTOLOJİ KİLİSESİ'NİN KURULUŞU VE TEMEL İLKELERİ

Sayentoloji (Scientology) terimi Latince “Scio” ve Yunanca “Logos” kelimelerinin bir araya gelmesiyle oluşmuştur. “Scio” bilmek, tam anlamıyla bilmek, kavramak gibi anlamlara gelmektedir. Logos ise çalışmak, incelemek anlamına gelmektedir (Hubbard, 1956). Buradan hareketle “Sayentoloji” kelimesini “bilginin incelenmesi” ya da “bilginin nasıl incelenmesi gerektiğini bildiren bir öğreti” olarak tanımlamak mümkündür. Hareketin tam adı ise “Sayentoloji Kilisesi”dir.

Sayentoloji Kilisesi, 1954 yılında Amerika Birleşik Devletleri'nde bilim kurgu yazarı L. Ron Hubbard tarafından kurulmuştur. Hareketin ortaya çıkışını hazırlayan asıl gelişme ise Hubbard'ın 1950'de yayımlanan *Dianetics: The Modern Science of Mental Health* adlı kitabı olmuştur. Dianetics, zihinsel

sorunların “sonlu evren”in sınırları içinde ölçülebilir, duyumsanabilir ve bilimsel olarak çözümlenebilir olduğunu iddia eden bir sistem olarak tanımlanmıştır (Hubbard, 1950). Hubbard’ın Sayentoloji’nin kuruluşundan önce geliştirdiği bu modelde dikkat çekici olan, herhangi bir dini göndermenin bulunmaması; aksine “Dianetics” adını verdiği sistemin dinden bağımsız açıkça bilimsel bir yöntem olarak sunulmasıdır (Kent, 1999).

Hubbard’ın *Dianetics: The Modern Science of Mental Health* adlı eserinin 1950 yılında yayımlanması, Amerikan kamuoyunda büyük bir ilgi ve tartışma yaratmıştır. Hubbard bu çalışmada, insan zihninin işleyişine ilişkin özgün bir model ortaya koyar ve bireyin yaşadığı psikolojik sorunları “reaktif zihin” adını verdiği bir yapıya bağlar. Ona göre birey, bilinçli zihninin tam olarak aktif olmadığı acı, travma, hastalık, ameliyat ya da yoğun stres anlarında yaşadığı deneyimleri, ayrıntılarıyla kayıt altına almaktadır. Hubbard bu zihinsel izleri “engram” olarak tanımlar. Engramlar, kişinin yaşamının ilerleyen dönemlerinde benzer durumlarla karşılaşması hâlinde tetiklenir ve bireyin istemsiz olarak korku, kaygı, öfke, psikosomatik ağrılar ya da davranışsal kontrol kaybı gibi tepkiler vermesine neden olur. Bu nedenle Hubbard’a göre engramlar, ruhsal sağlığın önündeki temel engelleri teşkil etmektedir (Hubbard, 1950).

Dianetics sistemi tam da bu noktada devreye girer: Engramların zihinden “silinmesi” yoluyla bireyin reaktif zihnin etkilerinden kurtulması, duygusal bütünlüğe kavuşması ve tam işlevsellik hâline yani “clear” statüsüne ulaşması hedeflenir. Hubbard, engramların ortadan kaldırılmasının yalnızca psikolojik rahatlama sağlamadığını; aynı zamanda zihinsel kapasitenin artmasına ve kişinin yaşamındaki pek çok sorunun kökten çözülmesine imkân tanıdığını iddia eder (Hubbard, 1950). Bu nedenle Dianetics, sadece bir terapi tekniği olarak değil, bireyin

“gerçek benliğini” yeniden kazanmasını sağlayan dönüştürücü bir yöntem olarak sunulmuştur.

Bu arındırma sürecinin temel uygulaması ise “auditing” adı verilen yöntemdir. Auditing, danışanın geçmiş deneyimlerini yeniden hatırlayıp ayrıştırılmasına, bu deneyimlerin üzerindeki duygusal yükü boşaltmasına ve en sonunda söz konusu engramın etkisiz hâle gelmesine yönelik yapılandırılmış bir teknik olarak tanımlanır (Lewis & Hellesøy, 2017). Sayentoloji, bireyin ruhsal ve zihinsel kapasitesini ileri seviyelere taşıyabileceğini öne sürdüğü “auditing” adlı uygulamayı merkezine alır. Psikoterapi tekniklerine benzer bir yapıda sunulan bu uygulamanın, kişinin geçmiş travmalarını aşmasına imkân sağladığı; daha üst düzeylerde ise bireyin önceki yaşam deneyimlerine erişebileceği ve zihnini başka bedenlere dışsallaştırabilecek bir bilinç durumuna ulaşabileceği iddia edilmektedir (Brice & deCelle, 1978).

Sayentoloji’de uygulanan auditing süreci, danışman (auditor) eşliğinde yürütülen ve “electropsychometer” (E-meter) adı verilen bir cihazın kullanıldığı bir teknik olarak tanımlanır. Bu süreçte kişiye belirli sorular yöneltilir ve verilen yanıtların yarattığı fizyolojik tepkiler E-meter aracılığıyla tespit edilir. Cihazın bir *engram* (bilinçdışında depolanmış travmatik iz) belirlediği anda, auditor bireyin bilinçaltındaki bu travmatik deneyimi bulmasına ve yeniden işlemesine yardımcı olur. Auditing’in temel amacı, bireyin “reaktif zihin”de birikmiş engramlardan arınmasını sağlayarak analitik zihnin işleyişini engelleyen unsurları ortadan kaldırmak ve böylece thetan’ın “clear”, arınmış bilinç düzeyine ulaşmasına imkân tanımaktır (Hubbard, 1954). Dianetics’in bu vaatleri, Sayentolojinin temel doktrinleri haline gelmiş ve kısa sürede geniş kitlelerce benimsenmesinde rol oynamıştır.

Buraya kadar Sayentoloji'nin temel ilkeleri özetlenmiş olsa da hareketin hangi gerekçelerle “din” olarak sınıflandırıldığı henüz açıklığa kavuşmuş değildir. Nitekim daha önce de belirtildiği üzere, Sayentoloji'nin çıkış noktası olan Dianetics, ortaya konduğu dönemde dinsel bir çerçeveye değil, aksine tamamen bilimsel bir iddiaya dayanmaktaydı. Bu nedenle, Dianetics'ten Sayentoloji'ye geçişte yaşanan dönüşümün ve hareketin kendisini nasıl dini bir yapı olarak tanımlamaya başladığının ayrıca ele alınması gerekmektedir.

3. DİN OLARAK SAYENTOLOJİ

L. Ron Hubbard, *Dianetics: The Modern Science of Mental Health* (1950) adlı eserinde sunduğu modeli özellikle “bilimsel” bir zihinsel sağlık yöntemi olarak tanımlamış; mistisizm, metafizik veya teolojik bir referans içermediğini açık biçimde vurgulamıştır. Dolayısıyla Dianetics'in ilk yıllarında dinî bir hareket oluşturma amacı güdülmemiş, sistem daha çok modern psikoterapiye alternatif bir “zihinsel arınma” tekniği olarak sunulmuştur.

Hubbard, Dianetics üzerine çalışmalarını ilerlettikçe, insanın özüne dair yeni bir yorum geliştirmeye başlamıştır. Ona göre insan, yalnızca bedenden ya da zihinden ibaret değildir; bunların ötesinde var olan esas gerçeklik, manevi (spiritual) nitelikte bir varlıktır. Hubbard bu ruhsal özü “thetan” olarak adlandırmış ve bireyin hakiki benliğinin bu spiritüel varlıkta yattığını öne sürmüştür. Thetan kavramının ortaya konması, Sayentoloji'nin salt zihinsel-sağlık tekniklerinden oluşan dünyevi bir sistem olmaktan çıkıp giderek dinî bir yapı kazanmasında kritik bir dönüm noktası olmuştur (Melton, 2000).

Black'in (1997) aktardığı üzere thetan, kişinin “gerçek benliği”, yani bedenden bağımsız biçimde var olabilen ve hatta geçmiş yaşamları deneyimlemiş olan manevi bir özdür. Thetanın

zaman içinde maddi evrende (MEST: matter–energy–space–time) hapsolduğu, unutkanlık ve sınırlanmışlık yaşadığı, Sayentoloji uygulamalarının ise bu spiritüel varlığı yeniden “öz yetilerine” kavuşturmayı amaçladığı belirtilir.

Sayentoloji’de “dinamik” (dynamic) anlayışı hareketin dini nitelik kazanmasında merkezi bir rol oynamaktadır. Hubbard’a göre tüm yaşam, “Survive!” (Hayatta Kal!) ilkesine dayanmaktadır ve bu ilke insan yaşamının farklı katmanlarında sekiz ayrı dinamik olarak tezahür etmektedir. İlk dört dinamik bireysel düzeydeki hayatta kalma çabalarını, benlik, yaratıcılık/aile, grup ve tür olarak insanlık şeklinde açıklarken kalan dinamiklerle kozmik bir çerçeveye bürünmüştür. Beşinci dinamik tüm canlıları, altıncı dinamik fiziksel evreni, yedinci dinamik ruhani varlıkları ve ruhsallığı, sekizinci dinamik ise “Yüce Varlık”, “sonsuzluk” veya “mutlak ruhsal gerçeklik” ile bir tür birlik halini ifade eder (Hubbard, 1956). Özellikle yedinci ve sekizinci dinamikler, Sayentoloji’nin Dianetics’te bulunmayan açık bir metafizik ve kutsal alan kurmasına olanak tanımış; bireyin yalnızca psikolojik sağlığını değil, ruhsal kurtuluşunu hedefleyen bütüncül bir öğreti ortaya çıkarmıştır. Böylece hayatta kalma dürtüsünün evrensel ve ruhsal düzeyde yeniden yorumlanması, Sayentoloji’yi seküler bir “zihin temizleme” yönteminden çıkarıp, kozmik varoluşu açıklayan teolojik bir sistem şeklinde örgütleyerek hareketin kendisini bir din olarak tanımlamasının teorik temelini oluşturmuştur. Nitekim Black (1997), bu dönüşümün geleneksel Sayentoloji’yi geleneksel dinlerden daha çok Doğu mistisizmini andıran bir spiritüel sisteme yaklaştırdığını vurgular.

1960’lı ve 1970’li yıllara gelindiğinde ise Hubbard, Sayentoloji’nin “en eski ve en kapsamlı anlamıyla bir din” olduğunu açıkça ifade etmiş; dinin kutsal bilgi, bilgelik, ruhlar ve tanrılarla ilişkili tüm anlamlarını içerdiğini savunmuştur (Hubbard, 1968). Bu doğrultuda örgütsel pratiklerde de açık dini

sembolizm benimsenmiş; Sayentoloji çalışanlarının geleneksel kilise görevlilerini andıran kıyafetler giymesi istenmiş, ibadet mekânlarında kilise benzeri bir “credo” ve haç sembolü kullanılmıştır (Berzano, 2018). Aynı dönemde Hubbard, Pazar ayinleri, vaftiz, nikâh ve cenaze gibi dini ritüelleri içeren özel bir ayin kitabı hazırlamış, “Sayentoloji’nin büyük dünya dinleri arasındaki yerini” ilan eden yayınlar üretmiştir (Berzano, 2018).

Hubbard’ın kendi söylemleri ve yayınlarında Sayentoloji’yi açıkça bir din olarak tanımlamasının yanı sıra, hareketin ritüelleri ve örgütsel yapısında dini unsurların bulunup bulunmadığına dair akademik tartışmalar da yürütülmüştür. Bu değerlendirmelerin sonucunda araştırmacılar Sayentoloji’nin din veya din benzeri olarak kabul edilebileceği yönünde ortak bir kanaate varmıştır. (Bkz. Black, 1997; Bromley, 2009).

4. SAYENTOLOJİ’NİN YAYGINLAŞMASI

Sayentoloji Kilisesi’ni farklı kılan hususlardan biri, kuruluşundan kısa süre içerisinde yakaladığı popülerlik olduğu söylenebilir. Hubbard’ın *Dianetics* kitabı çıktığı zaman New York Times’da 28 hafta boyunca best-sellerlar arasında kalmış ve haftada 4000 kopya satmıştır (Hendriks & Okeja, 2018). Günümüzde ise 120’den fazla ülkede Sayentoloji Kilisesi’nin aktif olduğu bilinmektedir (Christensen, 2002).

Sayentoloji Kilisesi’nin yaygınlaşma ve popülerlik kazanma sürecinde pek çok etkenin bir arada rol aldığı söylenebilir. Bu etkenler Sayentoloji hareketinin ortaya çıktığı toplumsal zemin ve hareketin bireylere vaat ettikleriyle oldukça yakından ilişkilidir. Dolayısıyla öncelikle Sayentoloji’nin doğduğu tarihsel bağlamın, yani 1950’lerin Amerika’sının toplumsal arka planının incelenmesi gerekmektedir.

4.1. 1950'lerin Amerika'sı: Sayentoloji'nin Yayılmasını Hazırlayan Toplumsal Zemin

1950'lerin Amerika'sı, çoğu zaman refahın ve toplumsal düzenin hâkim olduğu ideal bir dönem olarak tasvir edilir. Savaş yıllarında iş gücüne katılan milyonlarca kadının ev içi rollere geri döndürülmesiyle geleneksel cinsiyet kalıpları yeniden güçlenmiş, "aile değerleri" toplumsal hayatın merkezine yerleşmiştir. II. Dünya Savaşı sonrası yeniden şekillenen Amerikan Rüyası ise banliyöleşmeyi, ev sahibi olmayı ve istikrarlı aile yaşamını ideal yaşam biçimi haline getirerek döneme damgasını vurmuştur (Hendricks, 2019).

1950'lerin Amerika'sına "düzenli ve ideal yaşam" kadar, içsel çatışmalar, kaygılar ve kendini gerçekleştirme arayışları da damga vurmaktadır. Kişinin benliği içsel çatışmalarla ve modern yaşamın gerektirdiği çoklu roller arasında bölünmüş olarak karakterize edilmekteydi. Bu dönemdeki mutluluk ve başarı anlayışı kişinin duygularını denetim altına alması, kendini disipline etmesi ve toplumsal uyuma uygun, "olgun" bir davranış modeli geliştirmesiyle ilişkilendiriliyordu (Thomson, 1992). Yine bu dönemde yaygınlık kazanmaya başlayan "self-help" ve "self-improvement" türündeki kişisel gelişim kitapları sadece psikolojiye olan ilgiyi artırmakla sınırlı kalmamış aynı zamanda benliğin yaşadığı çıkmazlar için insanın kendinden daha yüce bir varlığa/amaca bağlı olmayı telkin etmekteydi (Thomson, 1992).

Tüm bu toplumsal ortam, psikolojik ve manevi arayışlar, Sayentoloji'nin ortaya çıkışı için son derece elverişli bir zemin hazırlamıştır. Modern insanın sıkışmışlık hissinin farkında olan Sayentoloji, söylemini de bu sıkışmışlık hissi üzerine inşa etmiştir. Gündelik sorunları nasıl çözebiliriz? Neden bazı insanlar duygusal olarak dengesiz, bir gün iyi bir gün kötü hisseder? gibi sorular etrafında, her insanın günlük hayatında yaşayabileceği

sorunlara değinmekte ve bunların çözümünün sanıldığı gibi Tanrısal ve kadersel olmadığının altını çizmektedir.

Özellikle 1950’lerin self-help literatüründe vurgulanan “kendi sorunlarından uzaklaşmak için daha yüce bir amaca yönelme” söylemi, Dianetics’in hem bilimsel hem de ruhsal bir dönüşüm iddiasıyla birleştğinde geniş toplumsal karşılık buldu. Bu nedenle Sayentoloji, yalnızca yeni bir dini hareket olarak değil, dönemin bireysel kaygılarını, kendini iyileştirme arzularını ve anlam bulma ihtiyaçlarını hedefleyen hibrit bir sistem olarak görünürlük kazandı; popülerleşmesi de büyük ölçüde bu kültürel ruh hâline denk düşmesinden kaynaklandı.

4.2. Hollywood Ünlülerinin Rağbeti

Sayentoloji Kilisesi’nin yayılmasını sağlayan toplumsal zeminin yanı sıra bilinirliğinin artmasındaki en önemli sebep olarak hareketin Hollywood ünlüleri tarafından benimsenmesi belirtilebilir. Elbette ki ünlülerin harekete dahil olması tesadüfi gerçekleşmemiştir. Sayentoloji, kuruluş döneminden itibaren ünlülerin toplumsal etkisini fark etmiş ve onları kazanmayı, hareketin görünürlüğünü artırmanın en etkili yolu olarak görmüştür. Bu amaçla Celebrity Center adı verilen özel kurumlar oluşturulmuş; sanatçılar ve oyuncular gibi medya figürlerine ayrıcalıklı bir manevi alan sunulmuştur (Wright, 2013).

Ancak harekete dahil olan ünlüler arasında da ayrıca bir hiyerarşi bulunmaktadır. Örneğin oyuncu Leah Remini (2015), John Travolta, Tom Cruise ve Kirstie Alley gibi figürlerin Celebrity Center’a girişlerinin diğer ünlülerden farklı bir kapıdan olduğu ve girişlerinin doğrudan Başkan’ın Ofisi’ne çıktığını belirtmektedir. Hareketin en popüler ismi ise elbette ki Tom Cruise olmuştur. Remini’ye göre (2015), Tom Cruise ve hareketin o dönemki lideri David Miscavigie ile aralarında hiçbir üye ile olmadığı kadar yakın bir ilişki vardı ve Tom söz konusu

olduğunda hiçbir üyeye tanınmayan ayrıcalıklar ona tanınmaktaydı.

Hareketin ünlülerin katılımları ve bağışları sayesinde güç ve görünürlük kazandığı açıktır. Özellikle Tom Cruise gibi dünya çapında bir ünlünün Sayentolojist olduğuna dair yaptığı açıklamalar, aynı şekilde evlenmesinden boşanmasına kadar çoğu durumda Sayentoloji'nin aktif olarak yer alması, hareketi yalnızca dini oluşum olmaktan çıkarıp popüler kültürün de bir parçası haline getirmiş ve kitleler tarafından bilinip takip edilmesinde önemli bir rol oynamıştır.

5. SAYENTOLOJİ'YE YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER

Sayentoloji Kilisesi, kuruluşundan itibaren hızla kazandığı popülariteye rağmen, modern dönemin en fazla tartışma ve eleştiri konusu olan yeni dini hareketlerinden biri olmuştur. Ruh sağlığı uygulamalarından hukuki süreçlere, finansal işleyişinden örgütsel yapısına kadar pek çok alanda yöneltilen bu eleştiriler, hareketin zamanla yaşadığı meşruiyet kaybını ve üye sayısındaki düşüşü belirleyen temel etkenler arasında yer almaktadır. Bu eleştirileri farklı başlıklar altında değerlendirmek mümkündür.

5.1. Psikiyatri ve Ruh Sağlığı Alanından Gelen Eleştiriler

Sayentoloji'ye yönelik en köklü ve etkili eleştiriler psikiyatri ve ruh sağlığı alanından gelmiştir. L. Ron Hubbard'ın *Dianetics: The Modern Science of Mental Health* (1950) eserinde ileri sürdüğü temel iddialar, özellikle “engram” adı verilen travmatik izlerin auditing yoluyla temizlenebileceği savı, bilimsel çevrelerde ciddi bir tepkiyle karşılanmıştır. Amerikan Psikiyatri Birliği (APA) ve diğer tıbbi kurumlar, Dianetics'i ampirik

temelden yoksun, deneysel olarak doğrulanmamış ve bu nedenle ruh sağlığı alanında kullanılmasının etik açıdan sakıncalı bir yöntem olarak değerlendirmiştir (Melton, 2009). Aynı dönemde psikiyatri literatüründe yayımlanan eleştiriler de Dianetics'in bilimsel yöntemle bağdaşmadığını, Hubbard'ın zihne ilişkin kavramsallaştırmalarının modern tıp tarafından kabul edilemeyecek ölçüde spekülatif ve “sözde-bilimsel” (pseudoscientific) nitelikler taşıdığını göstermiştir (Kent & Manca, 2014).

Bu eleştirilerin hiçbiri Hubbard'ı yolundan alıkoymamıştır. Ona göre Sayentoloji, psikolojinin, psikiyatrinin ve mental tedavilerin çok daha ilerisindeydi ve herhangi bir tıbbi topluluğun onayına ihtiyaç duymamaktaydı (Beshears, 2020). Hubbard'ın psikiyatri karşıtlığı yalnızca ideolojik düzeyde kalmamış, aynı zamanda doğrudan psikiyatrik uygulamaların kendisine yönelmiştir. Hubbard, psikiyatrik ilaçlara - hatta aspirin gibi sıradan analjeziklere -ve özellikle elektroşok tedavisine kesin bir şekilde karşı çıkmıştır. Ona göre bu tür biyolojik müdahaleler, bireyin zihnindeki engramların yerini değiştirerek onları daha da karmaşık hale getirmekte; elektroşok uygulaması ise analitik zihni devre dışı bırakarak kalıcı beyin hasarına yol açmaktaydı (Hubbard, 1990).

Modern tıpta ve psikiyatri alanında yaşanan gelişmelerle birlikte Hubbard'ın engram, auditing ve reaktif zihin gibi kavramlarının bilimsel temelden yoksun olduğu daha da görünür hâle gelmiştir. Üstelik bireylerin hayatında hayati önem taşıyan pek çok tıbbi uygulamaya bile reddiye veren Hubbard'ın bu yaklaşımı, Sayentoloji'nin zamanla inandırıcılığını kaybetmesine ve kamuoyu nezdinde daha marjinal bir hareket olarak görülmesine neden olmuştur.

5.2. Otoriter Yapıya Yönelik Eleştiriler

Sayentoloji'ye yöneltilen bir diğer önemli eleştirisi, örgütün son derece kapalı, hiyerarşik ve otoriter bir yapıya sahip olduğuna ilişkindir. Bu eleştirilerin hedefinde ise büyük oranda “Sea Organization (Sea Org)” ve onun altında örgütlenen “Rehabilitation Project Force” bulunmaktadır. Sea Organization (Sea Org), Sayentoloji'nin kurumsal yapısında en üst düzey otoriteyi temsil eden ve hareketin temel misyonunu üstlenen kapalı bir örgütlenme biçimidir. 1967’de L. Ron Hubbard tarafından kurulan Sea Org, başlangıçta onun özel deniz filosu olarak şekillenmiş olsa da, zamanla örgütün tüm yönetim mekanizmalarını elinde tutan otoriter bir yapıya dönüşmüştür (Westbrook, 2019).

Westbrook’un yaptığı görüşmeler (2019) Sea Org’un son derece yoğun iş yükü, hiyerarşik düzen ve katı disiplin üzerinden işleyen bir örgüt kültürüne sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Üyeler genellikle günde 12–16 saat çalışır, düşük ücretlerle yaşam alanlarında kalırlar ve hayatlarının büyük kısmını örgütün amaçlarına adar. Üyeler bu yoğun tempo ve disiplinin ruhsal bir gereklilik olduğunu düşünür. Ancak bu yapı hem bireysel haklar hem de örgütsel şeffaflık açısından eleştirilere konu olur. Westbrook’un aktardığı deneyimler, Sea Org’un iç yaşamının yoğun bağlılık talep eden, dış dünyayla ilişkileri sınırlayan ve aidiyet üzerinden çalışan katı bir örgütsel yapıya işaret etmektedir.

Sea Org’un içerisinde ideolojik olarak “sapmış” ve yeniden “eğitilmesi gereken” üyeler için ağır çalışma şartları taşıyan Rehabilitation Project Force (RPF) isimli bir program oluşturulmuştur. Sayentoloji’den ayrılan eski Sea Org üyelerinin tanıklıkları da RPF’in işleyişine dair eleştirileri güçlendirmektedir. Örneğin Inside Scientology raporuna göre (2009), eski üye Scobee, Sea Org’daki günlerini anlatırken

“gördüğüm şey tamamen delilikti ve bunu anlamlandırmaya çalışıyordum; ama olmuyordu” diyerek yaşadığı psikolojik baskıyı vurgular. Sorunlara dikkat çekmeye başladığında sürekli cezalandırıldığını, nihayetinde RPF’ye gönderildiğini belirtir. Örgüt tarafından bu birim, üyelerin “işleri yoluna koyması, yeniden enerji toplaması ve yanlış önceliklerini düzeltmesi” için tasarlanmış bir rehabilitasyon alanı olarak sunulsa da, Scobee bunu açıkça “kölelik” olarak tanımlar. RPF’te kaldığı süre boyunca bir tel fırçayla fosseptik tanklarının içini kazımak, drenaj hendekleri açmak gibi ağır ve aşağılayıcı işlerde çalıştırılması, programın sözde ruhsal yenilenmeden çok fiziksel ve psikolojik yıldırma amacı taşıdığına işaret etmektedir. Bununla birlikte, RPF’de tutulan kişilerin ailelerinden koparıldığı, dış dünya ile iletişimlerinin sınırlandırıldığı ve temel özel hayat haklarının ciddi biçimde ihlal edildiği; programın katı gözetim, hareket kısıtlaması ve zorunlu izolasyon içeren yapısının ise uluslararası insan hakları belgelerindeki özgürlük ve güvenlik ilkeleriyle açık biçimde çatıştığı belirtilmektedir (Kent, 2003).

RPF’ye ilişkin bilgilerin dışarıya sızabilmesi büyük ölçüde Sayentoloji’den ayrılan eski Sea Org üyelerinin tanıklıkları, mahkeme süreçlerinde ortaya dökülen belgeler ve gazetecilik araştırmaları sayesinde mümkün olmuştur. Örgütün iç işleyişi son derece kapalı olduğundan, RPF’ye dair uygulamalar genellikle ancak programdan kaçmayı başaran bireylerin ifadeleriyle kamuoyuna ulaşabilmiştir. Tüm bunlar Sayentoloji’ye olan güveni ciddi bir biçimde sarsmıştır.

5.3. Finansal Sömürü Eleştirisi

Sayentoloji’ye yöneltilen bir diğer eleştiri, hareketin üyelerden çeşitli maddi taleplerinin olması ve özellikle auditing gibi temel hizmetlerini ücretli olarak sunmasıdır. Urban’a göre (2011), Sayentoloji, kurulduğu ilk dönemlerden itibaren yalnızca bir “ruhsal öğreti” olmanın ötesinde, bilinçli şekilde tasarlanmış

bir mali yapıya ve para kazanmayı hedefleyen kurumsal bir modele sahipti. Yani hareket, hem ideolojik hem de örgütsel olarak ekonomik üretkenliği merkeze alan bir mantıkla inşa edilmişti. Özellikle Celebrity Center'daki ünlülerden harekete düzenli olarak bağış yapmaları beklenmekteydi ve bu bağışlar milyonlarca dolara kadar çıkabilmekteydi (Remini, 2015).

Sayentoloji'nin maddi taleplerine yönelik eleştirileri güçlendiren bir diğer nokta, auditing ücretlerinin vergi indirimi kapsamında değerlendirilmesi yönündeki talebin ABD Yüksek Mahkemesi tarafından reddedilmesidir. Hernandez v. Commissioner davasında Mahkeme, auditing karşılığında yapılan ödemelerin açık biçimde "hizmet bedeli" niteliği taşıdığını, dolayısıyla vergiden düşülebilecek bir "dini bağış" olarak kabul edilemeyeceğini belirtmiştir (Perrotti, 1990). Bu karar, Sayentoloji'nin ruhsal uygulamalarını aynı zamanda kurumsal bir gelir modeli içinde yürüttüğünü ortaya koyarak hareketin ekonomik işleyişine dair eleştirileri daha da derinleştirmiştir.

6. SONUÇ YERİNE: SAYENTOLOJİ'NİN DÜŞÜŞÜ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Yeni Dini Hareketler içerisinde kendine özgün öğretileri ile öne çıkan Sayentoloji Kilisesi kuruluşundan kısa bir zaman içerisinde görünürlük yakalamıştır. Hareketin resmi kaynaklarına göre, dünya çapında 8 milyon takipçisi bulunmaktadır. Ancak Amerika'da yürütülen dini bağlılık anketine göre yalnızca 25.000 Amerikalı kendisini Sayentoloji Kilisesine mensup görmektedir. Milyonlarca üye olduğuna dair söylemin, Sayentoloji'nin kuruluşundan bu yana çeşitli düzeylerde temas etmiş, kişilik testi yaptırmış, Hubbard'ın kitaplarını almış kişilerin tamamının üye sayılmasından kaynaklandığı eski başkan Heber Jentzsch'in itirafı ile ortaya çıkmıştır (Ortega, 2011).

Sayentoloji'ye yönelik eleştiriler bilimsel meşruiyet iddialarının özellikle psikiyatri alanından gelen sert eleştirilerle zayıflaması, Sea Org ve RPF gibi kapalı ve otoriter disiplin mekanizmalarının insan hakları ihlali tartışmalarına konu olması, üyeler üzerindeki yoğun ekonomik baskı ve auditing uygulamalarının ticarileşmiş bir ruhsallık görüntüsü üretmesi hareketin kamusal itibarını önemli ölçüde sarsmıştır. Bu itibar kaybı öyle bir boyuta ulaşmıştır ki, hareketin kendi yayınlarını kütüphanelere bağışlama girişimleri dahi çoğu ülkede reddedilmekte; özellikle Almanya ve Fransa'daki pek çok kütüphane bu kitapları koleksiyonlarına almamaktadır (Sturges & Gasteringer, 2014).

Sayentoloji'nin popülerliğindeki düşüşü açıklayan bir diğer boyut ise hareketin demografik yapısıyla ilgilidir. Mevcut üyelerin büyük bölümünü ileri yaş grupları oluşturmakta, genç kuşak ise Sayentoloji'ye anlamlı bir ilgi göstermemektedir (Lewis & Baumann, 2011). Dijital dünyaya daha fazla entegre olan, bireysel özgürlükleri önceleyen ve otoriter yapılara mesafeli duran yeni nesillerin, Sayentoloji'nin kapalı, hiyerarşik ve yüksek bağlılık talep eden yapısına yönelmemesi bu gerilemeyi hızlandırmaktadır.

Elbette harekete yönelik eleştiriler Sayentoloji'nin düşüşünde önemli bir rol oynamaktadır; ancak gerilemeyi açıklayan tek faktör de bu değildir. Pew Research Center'in 2015 tarihli raporuna göre, aralarında Sayentoloji'nin de bulunduğu Wicca ve Jainizm gibi bazı inançların 2050 yılı itibarıyla dünya nüfusunun yalnızca %0,7'si tarafından takip edileceği öngörülmektedir. Bu durum, yalnızca Sayentoloji'nin değil, günümüzün pek çok eklektik yeni dini oluşumunun da uzun vadede küçülme eğilimi göstereceğini ortaya koymaktadır. Amerika Birleşik Devletleri'nin son derece rekabetçi ve çeşitlenmiş dinî pazarı düşünüldüğünde, bireylerin daha esnek, kişisel ve düşük maliyetli inanç pratiklerine yönelmesi de

Sayentoloji gibi kapalı örgütlenmelerin cazibesinin azalmasıyla sonuçlanmaktadır.

Tüm bu unsurlar birlikte değerlendirildiğinde, Sayentoloji'nin gerilemesi yalnızca hareketin kendi içindeki krizlerin değil, aynı zamanda çağdaş toplumda dinî bağlılığın dönüşümüne işaret eden daha geniş yapısal süreçlerin bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Modern bireyin özellikle yeni nesillerin dinî otoriteye dayalı kapalı yapılar yerine daha esnek, deneyime dayalı ve kişisel anlam üretimine imkân tanıyan inanç pratiklerini tercih ettiği bilinmektedir. Bu bağlamda Sayentoloji'nin dogmatik yönü, yüksek ekonomik yükümlülükleri, hiyerarşik örgütlenmesi ve mutlak sadakat talep eden yapısı, günümüzün bireyselleşmiş ve çoğulcu dinî ortamında giderek daha az karşılık bulmaktadır. Aynı zamanda dijital çağın şeffaflık kültürü, hareketin yıllarca gizli tuttuğu uygulamaların kamuoyuna kolaylıkla sızmasına imkân tanımakta ve bu durum hareketin meşruiyetini daha da zayıflatmaktadır. Sayentoloji, yeni dini hareketlerin yalnızca yükseliş dinamiklerini değil, aynı zamanda neden ve nasıl gerilediklerine dair de önemli bir örnek teşkil etmekte ve benzer seyirdeki hareketlerin de yükseliş ve düşüşünü anlamada ileriki çalışmalar için kapı aralamaktadır.

KAYNAKÇA

- Barker, E. (1999) New Religious Movements: Their Incidence and Significance, in B. Wilson & J. Cresswell (eds.) *New Religious Movements: Challenge and Response*, London: Routledge.
- Berzano, Luigi. 2018. "Is Scientology a Religion?" *The Journal of CESNUR* 2(2):11–20. DOI: 10.26338/tjoc.2018.2.2.2.
- Beshears, K.R. (2020). Scientology and Psychology. In: Leeming, D.A. (eds) *Encyclopedia of Psychology and Religion*. Springer, Cham. https://doi.org/10.1007/978-3-030-24348-7_200131
- Black, A. (1997). Is Scientology a Religion? *Australian Religion Studies Review*, 10(9), 13-28.
- Brice, P.& de Celle, B. (1978) *What is Scientology? Based on the Works of L. Ron Hubbard*. Los Angeles: Church of Scientology.
- Bromley, D. G. (2009). Making Sense of Scientology: Prophetic, Contractual Religion, in James R. Lewis (eds.), *Scientology*, (s.83-102) Oxford: Oxford University Press.
- Christensen, D. R. (2002). Church of Scientology Volume 1 in Melton, G. - Baumann, M. (eds.), *Religions of the World. A Comprehensive Encyclopedia of Beliefs and Practices*. (pp 331-333) ABC- CLIO
- Dawson, L. L. (2006). *Comprehending cults: The sociology of new religious movements* (2nd ed.). Oxford: Oxford University Press.
- Hendricks, N. (2019). *Daily Life in 1950s America*. Santa Barbara: ABC-CLIO.

- Hendrix, S. E., & Okeja, U. (2018). *The World's Greatest Religious Leaders: How Religious Figures Helped Shape World History*. California: ABC-CLIO.
- Hubbard, L. R. (1954). Scientology: A new science. *Journal of Scientology*, 28, 1–20.
- Hubbard, L. R. (1990). *Dianetics: The modern science of mental health*. Los Angeles: Bridge Publication.
- Hubbard, L. R. (2007). *The Phoenix Lectures*. Los Angeles: Golden Era Productions
- Hubbard, L.R. (1950). *Dianetics: The Modern Science of Mental Health*. New York: Hermitage House.
- Hubbard, L.R. (1956). *Scientology: The Fundamentals Of Thought*. London: The Hubbard Association of Scientologists International.
- Inside Scientology (2009). Inside Scientology: High-ranking defectors provide an
- Kent, S. A., & Manca, T. A. (2014). A war over mental health professionalism: Scientology versus psychiatry. *Mental health, religion & culture*, 17(1), 1–23. <https://doi.org/10.1080/13674676.2012.737552>
- Kent, S.A. (1999). Scientology – Is this a religion?. *Marburg Journal of Religion*, 4(1), 1–23.
- Kent, S.A. (1999). The creation of ‘religious’ Scientology. *Religious Studies and Theology*, 18, 97–126.
- Kent, S.A. (2003) Scientology and the European Human Rights Debate: A Reply to Leisa Goodman, J. Gordon Melton, and the European Rehabilitation Project Force Study. *Marburg Journal of Religion*, 8(1). <https://doi.org/10.17192/mjr.2003.8.3725>

- Lewis, J. R., & Baumann, A. (2011). New religions and the New Zealand census: Are meaningful generalizations about NRMmembers still possible? *International Journal for the Study of New Religions*, 2(2), 179–200. <https://doi.org/10.1558/ijsnr.v2i2.179>
- Lewis, J. R., & Hellesøy, K. (2017). Introduction. In J. R. Lewis & K. Hellesøy (Eds.), *Handbook of Scientology* (s. 1–15). Leiden: Brill.
- Melton, J. G. (2000). *The Church of Scientology*. Salt Lake City, Utah: Signature Books.
- Melton, J. G. (2009). Birth of a religion. In J. R. Lewis (Ed.), *Scientology* (s. 17–33). Oxford: Oxford University Press.
- Ortega, T. (2011). Scientologists: How Many Of Them Are There, Anyway? *The Village Voice*. <https://www.villagevoice.com/scientologists-how-many-of-them-are-there-anyway/>
- Perrotti, B. (1990). Why Scientologists Don't Have a Prayer With the Service: Hernandez v. Commissioner. *The Tax Lawyer*, 43(2), 491–500. <http://www.jstor.org/stable/20771257>
- Pew Research Center. (2015). The Future of World Religions: Population Growth Projections, 2010-2050. <https://www.pewresearch.org/religion/2015/04/02/religious-projections-2010-2050/>
- Remini, L. (2015). *Troublemaker: Surviving Hollywood and Scientology*. New York: Ballantine Books.
- Ross, M. W. (1988). Effects of Membership in Scientology on Personality: An Exploratory Study. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 27(4), 630–636. <https://doi.org/10.2307/1386954>

- Saliba, J. A. (1996). *Understanding New Religious Movements*. USA: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Sturges, P. & Gasteringer, A. (2014). Libraries, donations and freedom of expression: The case of Scientology. *Journal of Librarianship and Information Science*, 46(1), 32–40. doi:10.1177/0961000612452031
- Thomson, I.T. (1992). Individualism and conformity in the 1950s vs. the 1980s. *Sociol Forum*, 7, 497–516. <https://doi.org/10.1007/BF01117558>.
- unprecedented inside look at the Church of Scientology and its leader, David Miscavige. *St. Petersburg Times*.
- Urban, H.B. (2011). *The Church of Scientology*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Westbrook, D. A. (2019). *Among the Scientologists: History, theology, praxis*. Oxford: Oxford University Press.
- Wright L. (2013). *Going clear: Scientology, Hollywood, and the prison of belief*. New York, NY: Random House.

SEKÜLER FUNDAMENTALİZM: HAYVAN HAKLARI HAREKETİ ÖRNEĞİ

Derya EREN CENGİZ¹

1. GİRİŞ

Türkçe 'de "köktencilik" olarak da kullanılan "fundamentalizm" kavramının kökeni olan "fundamental" kelimesi sözlükte "temel", "asıl" ve "kök" anlamlarına gelmektedir. Kelime anlamı itibarıyla herhangi bir değer yargısı barındırmayan bu kavram gerek gündelik hayatta gerekse akademik literatürde pejoratif çağrışımları beraberinde getirmektedir. Bunun elbette en büyük sebebi hemen her dinde fundamentalist hareketlerin şiddet ve terör eylemleriyle kendini göstermesidir. Fundamentalist hareketler bugün her ne kadar terör ve şiddet eylemleriyle beraber anılsa da terör ve şiddet dinî fundamentalizmin yalnızca bir kısmını teşkil etmektedir. Kavram çok daha kapsamlı ve karmaşık süreçlerin etkin olduğu bir olguya işaret etmektedir

Fundamentalizm, Amerika Birleşik Devletleri'nde gelişen, kutsal metnin şiddetli ve katı bir yorumuna bağlılığı ifade eden modern bir toplumsal hareketi ve ideolojiyi ifade etmektedir (Eisenstadt, 2006). Fundamentalizm kavramının ortaya çıkışı, Amerika Birleşik Devletleri'nde bir grup muhafazakâr İngiliz ve Amerikan Protestan ilahiyatçının 1910-1915 yılları arasında kaleme aldığı *The Fundamentals: A Testament to the Truth* (İlkeler: Hakikate Tanıklık) isimli çeşitli makalelerden oluşan el kitapçığının basılmasına dayanmaktadır. (Morris, 2008). Liberal

¹ Arş. Gör, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, ORCID: 0000-0001-7598-2027.

teolojiyi inançları için büyük bir tehlike olarak gören bu grup, moderniteye ve bilime karşı duruş sergileme, geleneksel inançlarını öne çıkarma, evrim teorisine savaş açma ve kutsal metnin literal anlamını dikkate alma gibi konularda birleşmişlerdir. (Ammerman, 1991 & Armstrong, 2000).

Ancak fundamentalizm yalnızca ortaya çıktığı Amerikan Protestanlığı ile sınırlı değildir. Tüm dünyada Müslümanlar, Protestanlar, Katolikler, Yahudiler, Hindular ve Sihler modernleşme ve sekülerleşme süreçleri içerisinde seküler dünyaya karşısında üyelerini kaybetmektedirler. Bu sebeple fundamentalizm hemen her dinî gelenekte, sekülerleşme ve modernleşmeye karşı tepkisel ve savunmacı bir dindarlık biçimine işaret etmektedir (Almond, 1995). Kuzey Amerika’da Protestanlarla başlayan fundamentalist hareketler, bugün Yahudi fundamentalizmi, İslam fundamentalizmi hatta Hindu fundamentalizmi adı altında farklı dinî geleneklerin isimleriyle birlikte görülebilmektedir.

Fundamentalizm kavramının çoğu zaman dinî geleneklerle özdeşleştirilmesi, kavramın sınırlı ve eksik bir anlayışla yorumlamaya sebep olmuştur. Fundamentalizm sadece dinî menşei bir oluşum değildir; aksine seküler kaygılardan da şekillenebilmektedir. Ancak literatürde fundamentalizm kavramı salt dinî motif ve şiddetle yer almakta, seküler diğer bir ifadeyle din dışı fundamentalizm ya göz ardı edilmekte ya da gereken dikkatle incelenmemektedir.²

Bu araştırmanın temel amacı fundamentalizmin sadece dinî kaygılardan ortaya çıkan bir olgu olmadığını göstermek, okuyucuya modern bir oluşum olan seküler fundamentalizmi tanıtmak ve hayvan hakları hareketinin de seküler

² Türkiye bağlamında “Seküler Fundamentalizm” kavramı kullanılarak yapılmış çalışma için bkz. (Şahbaz, 2019)

fundamentalizme örnek olabileceğini göstermektir. Bu amaç doğrultusunda çalışmanın ilk kısmında fundamentalizm kavramının genel olarak sahip olduğu özellikler incelenecek ardından seküler fundamentalizmle ne kastedildiği belirtilip, dinî kökenli fundamentalizmle ortak noktalarına değinilecektir. Son olarak, son dönemde giderek görünürlük kazanan ve kimi örneklerde radikalleşen hayvan hakları hareketi ele alınacak; bu hareketin seküler fundamentalizme hangi açılardan örnek teşkil ettiği çeşitli vakalar üzerinden tartışılacaktır.

2. FUNDAMENTALİZMİN KARAKTERİSTİKLERİ

Fundamentalizmin somut karşılığı olarak değerlendirilen hareketler bugün farklı coğrafyalarda farklı tarihi ve kültürel arka plana sahiptiler. Bu açıdan günümüzde tek bir fundamentalizmden değil; fundamentalizmlerden bahsedilmektedir (Aydınalp, 2019). Ancak farklı şekillerde ortaya çıkan bu hareketler fundamentalizm çatısı altında değerlendirilir. Bu da bu tarz hareketlerin tüm farklılıklarına rağmen ortak karakteristiklerinden bahsetmeyi mümkün kılmaktadır.

Fundamentalizm farklı gruplar tarafından benimsense de temelde moderniteye karşı çıkma noktasında birleşmektedir. Fundamentalistler modernitenin dinî kimliği ve dinî dünya görüşünü baltaladığını iddia etmektedir. Onlara göre, modernitenin beraberindeki gelişmeler ahlaki olarak saf bir yaşam sürme imkânını ortadan kaldırmaktadır (Scarlett, 2008). En basit ifade şekliyle fundamentalizm, moderniteye ve onun getirisi olan sekülerizme karşı bir tepkidir (Methenitis, 2019). Ancak fundamentalizm, moderniteye karşı olmakla birlikte moderniteyi içinde barındırmakta (Ercins, 2009), başka bir

deyişle modernitenin araçlarını kendi amaçları için kullanmaktadır.

Richard T. Antoun (2010), fundamentalizmi odaklandığı ortak mevzular ya da sahip olduğu ortak özellikler etrafında tanımlamıştır:

Fundamentalizm protesto ve değişime, saflık ve otantiklik arayışı; iyi ve kötü savaşı; totalizm ve aktivizm; kesinlik ihtiyacı (scripturalism); seçici modernleşme ve kontrollü akkültürasyon, binyılcılık ve geçmişin mitleştirilmesi gibi belli bazı temalara odaklanan modern dünyaya dair zihinsel ve duygusal bir yönelimdir.

Fundamentalizmin en temel özelliği daha önce de bahsedildiği üzere moderniteye karşı olmaktadır. Fundamentalizmin karakteristikleri olan gösterilen her bir özellik de modernite ile doğrudan veya dolaylı olarak ilişkilidir. Fundamentalist hareketlerde, modernite düşmanı ve kötülüğü simgelerken, idealleştirilmiş geçmiş ve o geçmişe dönüş yolunda harcanan çabalar iyiyi ve ahlaklı olanı temsil etmektedir. Ancak fundamentalizm tüm anti-modern söylemlerinin ardında bütünüyle geleneği savunmaz. Geleneğin heterojen yapısını reddeder aksine geleneği ideolojik bir kavram olarak benimser (Emerson & Hartman, 2006).

Fundamentalizm, geleneği ideolojikleştirmesi sonucunda geleneğe dair metinler içinden kendisine uygun olanı itinayla seçer ve onu çıkarır. Böylece gelenek içindeki farklı yorumları yok sayar ve geleneği hiçbir ayrımın ve çatışmanın yaşanmadığı kesinliğin hâkim olduğu bir ideal olarak sunar. Fundamentalizm sadece geleneği değil moderniteyi de işine yarayacak şekilde kullanmasını bilir. Modern teknolojiden amaçları için yararlanmakta bir beis görmez, yine modern bürokratik yapıyı kendi teşkilatlanmaları içerisinde kullanır. Diğer bir deyişle

fundamentalizm hem moderniteden hem gelenekten beslenen senkretik bir oluşumdur. Almond ve diğerleri (1995), fundamentalizmin beşi ideolojik dördü örgütsel olmak üzere toplamda dokuz özelliğini sıralamaktadır. Fundamentalizmin ideolojik özellikleri şunlardır:

Dinin Marjinalleştirilmesine Tepki: Fundamentalizmin modernleşme ve sekülerleşme süreçlerine karşı bir tepki olduğundan bahsetmiştik. Öyle ki sekülerleşme ve modernleşme süreçleri olmasa fundamentalizmin de olmayacağı hâkim görüş haline gelmiştir (Emerson & Hartman, 2006). Steve Bruce da (2008) fundamentalizmi bu doğrultuda açıklama taraftarıdır. Ona göre fundamentalizm, "geleneksel dindar insanların kültürlerini tehdit eden özellikle bu kültürü koruma ve çocuklarına aktarma yeteneklerini zayıflatan, kültürel ve siyasi değişimlere karşı muhtemel bir tepkisidir."

Seçicilik: Fundamentalistler üç konuda seçici davranmaktadırlar. Birincisi, geleneği bütünüyle savunmazlar, geleneğin kendilerini ana akımdan ayırt ettirebilecek yanlarını seçerler ve onu yeniden şekillendirirler. İkincisi moderniteyi bütünüyle reddetmez; bazı yanlarını benimserler. Örneğin televizyon, radyo veya e-mail gibi modern teknolojinin nimetlerinden faydalanırlar. Son olarak ise, Modernitenin getirdiği bazı süreç ve sonuçlardan birini özellikle seçerler ve ona karşı tutum geliştirirler. (Ör. Birleşik Devletlerdeki kürtaj talebi)

Ahlaki Maniheizm: Fundamentalistler dünyaya düalist çizgiden bakarlar. Onlar için dış dünya kirlenmiş ve günahlarla doludur, buna karşılık iç dünya ise saftır. Fundamentalist hareketler üyelerini kirlenmiş dünyadan korumayı vaat etmektedir.

Mutlaklık ve Yanılmazlık: Geleneğin temeli kabul edilen, Tevrat, Talmut, Kur'an ya da İncil ona inanlar için ilahidir

ve mutlak doğruyu içerir. Fundamentalistler bu metinleri kendi stratejileri doğrultusunda yorumlarlar.

Binyılcılık ve Mesihçilik: Fundamentalist hareketlerde dünyanın nihayetinde iyinin kötüyeye, ahlakın ahlaksızlığa galip olacağı inancı bulunmaktadır. Bu da kıyamete yakın bir zamanda dünyaya inen Mesihle, Kurtarıcı veya İmamla mümkün olmaktadır. Mesihçilik ve binyılcılık inanlara acının biteceğini, zaferin gerçekleşeceğini müjdeler.

Fundamentalizmin örgütsel özellikleri ise aşağıdaki gibi sunulmuştur:

Seçilmişlik: Fundamentalist hareketler, ilahi, seçilmiş üyelik anlayışına sahiptirler. Bu üyeleri "mümin" "sözünde duran" "tanrıyla beraber yürüyen" olarak tanımlamaktadırlar.

Keskin Sınırlar: Bu hareketlerde günahkâr olanla kurtarılmış olan arasında keskin bir ayırım yapılır.

Otoriter Örgütlenme: Fundamentalist hareketlere üyelik gönüllülük esasına dayanır. Grupta karizmatik bir lider vardır. Bu lider grubun kalan üyelerinin üzerinde yetki sahibidir. Grup üyeleri lidere doğüstü güçler atfederler.

Davranışsal Gereklilikler: Bu hareketler, kendilerini ayırt edici müziklere, giyim ve yeme içme kurallarına sahiptirler. Eş seçiminden, çocukların alacağı eğitime kadar pek çok konuda uyulması beklenen kuralları bulunmaktadır.

Tüm bu ideolojik ve örgütsel özellikler birlikte değerlendirildiğinde fundamentalizmin, belirli bir dinî içerikten ziyade, dünyayı anlamlandırma ve düzenleme biçimine işaret eden bir zihniyet yapısı olduğu görülmektedir. Bununla birlikte, bu özelliklerin tamamının seküler bağlamlarda birebir ortaya çıktığını ileri sürmek mümkün değildir. Ancak ahlaki mutlakiyetçilik, keskin sınırlar çizme, ahlaki maniheizm ve otoriter örgütlenme gibi bazı temel özelliklerin, dinî

referanslardan bağımsız olarak da üretilebildiği söylenebilir. Bu durum, fundamentalizmin yalnızca dinî bağlamlara özgü bir olgu olarak ele alınmasının analitik açıdan sınırlı kalabileceğine işaret etmektedir. Nitekim moderniteye yönelik eleştirel bir söylem geliştirirken modernitenin araçlarını kullanabilme kapasitesi, fundamentalist eğilimlerin din-dışı alanlarda da belirli biçimlerde tezahür edebilmesine imkân tanımaktadır. Bu bağlamda, bir sonraki bölümde ele alınacak olan seküler fundamentalizm tartışması, fundamentalizmin bazı yapısal özelliklerinin seküler alanlarda nasıl ortaya çıkabildiğini anlamak açısından önemli bir çerçeve sunmaktadır.

3. SEKÜLER FUNDAMENTALİZM

Bu bölüm, seküler fundamentalizme dair kapsayıcı bir tanım geliştirme iddiası taşımamakta; daha ziyade bu kavramla neyin kastedildiğini açıklığa kavuşturmayı amaçlamaktadır. Bunun temel nedeni, toplumsal oluşumların doğasında salt sekülerliğin ya da salt dinselliğin varlığından söz etmenin güçlüğüdür. Nitekim kutsal ile seküler olan arasındaki sınırlar giderek bulanıklaşmakta, bu iki alan birbirine nüfuz etmekte ve aralarındaki geçirgenlik artmaktadır (Göle, 2017). Dinî fundamentalizmin seküler unsurlar barındırması gibi, seküler fundamentalizm de dinî çağrışımlardan bütünüyle arınmış değildir. Bu durum, “seküler fundamentalizm” kavramsallaştırmasının neden gerekli olduğu sorusunu gündeme getirmektedir. Giriş bölümünde de belirtildiği üzere, fundamentalizmin çoğu zaman yalnızca dinî kaynaklı bir olgu olarak ele alınması, kavramın seküler tezahürlerini görünmez kılmakta; bu da seküler fundamentalizm kavramının kullanımını zorunlu hale getirmektedir.

Giddens’a göre (2000), fundamentalizm, insanların inandığı şeylerle ilgili değil onlara niçin inandıkları ve nasıl

meşru kılmaya çalıştıklarıyla ilgilidir. Bu sebeple dinle sınırlandırılması mümkün değildir. Seküler fundamentalizm ile kastettiğimiz, din dışı motiflerin etkili olduğu, aşırı olarak değerlendirilen toplumsal hareketler ve ideolojilerdir. Kutsal olanın yok olmaması fakat yeni formlara bürünmesi, futbol gibi seküler kutsallıkların ortaya çıkması (Coles, 1975), din dışı motiflerin dinî motiflerden tamamen bağımsız olmadığını görmek açısından önemlidir. Ancak dinî fundamentalizm ve seküler fundamentalizm arasında, her ne kadar ortak noktalar mevcutsa da bu iki çeşit fundamentalizm tıpkı din ile bilimin kadim savaşı gibidir. Literalist ve fundamentalist din anlayışının karşısında literalist, fundamentalist bir bilim anlayışının doğması, (Bellah, 1970), gibi dinî kökenli fundamentalizmin karşısında seküler fundamentalizmin doğması beklenmedik bir durum değildir.

Fundamentalizmin doğasında diyaloga karşı olmak, ötekini yok saymak ve bunun sonucunda kimi zaman şiddet vardır. Ancak bu özellikler sadece dinî kökenli fundamentalizme ait olarak görülmüştür. Oysa ki seküler fundamentalizmin en büyük tezahürleri olarak görülen faşizm ve komünizm, totaliter rejimi elinde tutarak (Conkle, 1996) diyaloga karşı olduğunu, ötekini yok saydığını ve şiddet yanlısı olduğunu göstermişti. Ancak burada önemli bir metodolojik noktaya dikkat çekmek gerekir. Yukarıda sıralanan karakteristikler, ağırlıklı olarak dinî fundamentalist hareketlerin analizinden türetilmiştir ve seküler fundamentalizm bağlamında bu özelliklerin birebir ve eksiksiz biçimde karşılık bulması beklenmemelidir.

Seküler fundamentalizm, dinî fundamentalizmle belirli yapısal ve söylemsel benzerlikler taşısa da kutsal metin ve meşruiyet kaynakları gibi bazı açılardan ondan ayrıışmaktadır. Bu nedenle söz konusu karakteristikler, seküler bağlamda daha esnek, dönüştürülmüş ve bağlama duyarlı biçimleriyle ele alınmalıdır. Dinî fundamentalizmin temel unsurlarından biri

olarak görülen kutsal metne bağlılık, seküler fundamentalizm söz konusu olduğunda doğrudan bir dinî metne indirgenememektedir. Bununla birlikte, seküler fundamentalizmi fundamentalizm kategorisi dışında bırakmak için mutlaka ilahî bir metne atıf yapılması gerektiği de düşünülmemelidir. Nitekim Marks ve Engels'in *Komünist Manifesto*'su, Mao'nun *Kızıl Kitap*'ı ya da Birleşik Devletler Anayasası gibi metinler, bazı seküler fundamentalist gruplar açısından dokunulmaz ve sorgulanamaz bir nitelik kazanabilmektedir.

Bu bağlamda seküler fundamentalizmde kutsallık, ilahî bir metne değil; dokunulmaz kabul edilen ilkelere, ideolojilere ya da ahlaki doğrulara atfedilmektedir. Bu doğrular, sorgulanamaz ve tartışılmaz kabul edilerek, alternatif yaklaşımlar karşısında mutlak bir konuma yerleştirilmektedir. Böylece seküler fundamentalizmde kutsal, içerik değiştirmiş; ancak işlevini büyük ölçüde korumuştur. Kutsal metnin yerini bilimsel hakikat iddiaları, ideolojik manifestolar ya da evrensel olduğu varsayılan etik ilkeler alabilmektedir. Bu durum, seküler fundamentalizmin dinî fundamentalizmle benzer biçimde, hakikati tekil ve mutlak bir biçimde tanımlamasına yol açmaktadır.

Seküler fundamentalizmin dinî fundamentalizmle olan benzerliğinde ise, moderniteyle kurduğu çelişkili ilişki göze çarpmaktadır. Bir yandan modernitenin ürettiği eşitsizlikleri, yabancılaşmayı ya da ahlaki çözülmeyi eleştirirken, diğer yandan modernitenin sunduğu bilimsel bilgi, hukuk, medya ve örgütlenme araçlarını kendi amaçları doğrultusunda kullanmaktadır. Bu durum, seküler fundamentalizmi tıpkı dinî fundamentalizm gibi bütünüyle modernite karşıtı bir konuma yerleştirmeyi zorlaştırmakta; onu modernite içinde şekillenen fakat moderniteye eleştirel bir hareket olarak değerlendirmeyi gerekli kılmaktadır.

Bu çerçevede seküler fundamentalizm, yalnızca totaliter ideolojilerle sınırlı bir olgu olduğunu söylemek güç olacaktır. Günümüzde etik temelli toplumsal hareketler, kimlik siyaseti ve yaşam tarzı odaklı aktivizmler içerisinde de belirli seküler fundamentalist eğilimlerin ortaya çıkabildiği görülmektedir. Ahlaki doğruların mutlaklaştırılması, karşıt görüşlerin etik dışı ilan edilmesi ve kamusal alanda diyalog imkânlarının daraltılması, bu eğilimlerin ortak göstergeleri arasında yer almaktadır. Bu bağlamda, hayvan hakları hareketi ele alınmadan önce, çevreci ve feminist hareketlerin bazı biçimleri seküler fundamentalist eğilimlere örnek teşkil eden kısa örnekler üzerinden değerlendirilecektir.

3.1. Çevreci ve Feminist Fundamentalist Hareketler

Bugün seküler fundamentalizm kavramı ele alındığında, bu olgunun yalnızca komünizm ya da faşizm gibi ideolojilerle sınırlı olmadığı görülmektedir. Aksine, seküler fundamentalizm çok daha karmaşık ve farklı toplumsal hareketlerde tezahür eden bir olgudur. Bu bağlamda, insanın doğa üzerindeki üstünlüğü fikrini kategorik olarak reddeden derin ekoloji hareketi, seküler fundamentalizmin en belirgin örneklerinden biri olarak değerlendirilmektedir. Nitekim bu yaklaşım, anti-modern bir duruş sergilemesi bakımından dinî fundamentalizmle önemli benzerlikler taşımaktadır (Deudney, 1995).

Bu ayrım, Almanya'daki Yeşiller Partisi içindeki tartışmalarda da açık biçimde gözlemlenmiştir. Eski Başbakan Gerhard Schröder'in kırmızı-yeşil koalisyonuna katılım sürecinde Joschka Fischer'i destekleyen parti üyeleri "realistler" olarak tanımlanırken, partinin pasifizm, nükleer enerji karşıtlığı ve radikal çevrecilik gibi temel ideolojik ilkelerine sıkı biçimde bağlı kalan kesimler ise "fundamentalistler" olarak adlandırılmıştır (Ruthven, 2007). Bu örnek, seküler bağlamda

dahi fundamentalist eğilimlerin nasıl ortaya çıkabildiğini göstermesi açısından dikkat çekicidir.

Feminizmin bazı türleri de ekolojik faaliyetler gibi fundamentalizm çatısı altında değerlendirilebilmektedir (Davie, 2007). Bununla ilgili, Chicago Üniversitesi Hukuk Fakültesi profesörü Mary Anne Case şöyle ifade etmektedir (2011):

Ben kendimi bir fundamentalist feminist olarak tanımlıyorum. Cinsiyetlerin eşitliği ve özellikle onun örneği olarak görülebilecek “kadın ve erkeğin rolleri ve yetenekleriyle ilgili sabit düşünceleri” yadsımaya en içten ve derin bir şekilde bağlılık duymaktayım. Bu bağlılıklar benim temelim, özüm ve kökenimdedir.

19. yüzyılda baş gösteren ilk Amerikan Kadın Hakları Hareketi; aileyi, kiliseyi, devleti ve içinde yaşanılan Viktoryen toplumu karşısına alması bakımından fundamentalist özelliktedir (Firestone, 1979). Radikal feminizmin ve fundamentalizmin kadın yaklaşımlarında bir benzerlik olduğundan söz edebiliriz. Birincisinin kadını –gelenek dâhil- tüm sınırlamalara ve giyim standartlarına karşı özgürleştirme çabası; ikincisinin ise kadını korumaya yönelik girişimi her ikisi de farkında olmadan kadını aşırı cinselleştirme konusunda birleşmektedir (Albers, 2014). Benzer şekilde, feminizmin kadınların doğaları gereği erkeklerden daha iyi ve üstün olduğunu savunması ve fundamentalizmin kurtuluşa ermişler ve günahkârlar arasında yaptığı ayırım birbirine benzetilmiş ve fundamentalizmle ve feminizm arasında bir paralellik olduğu düşünülmüştür (Kitzinger, 1990).

4. HAYVAN HAKLARI HAREKETİ

Sanayileşmenin, kentleşmenin ve küreselleşmenin etkilerinin yoğun bir biçimde hissedilmesi 20. Yüzyılın son çeyreğinde, yeni toplumsal hareketlerin sahneye çıkmasına imkân tanımıştır. 1960'lı yılların sonundan itibaren gündeme gelen öğrenci protestoları, işçi ve kadın hakları mücadeleleri, anti-nükleer, çevreci ve savaş karşıtı hareketler post-endüstriyel dönemin belirleyicisi olmuşlardır. Bu hareketleri birbirinden bağımsız olarak düşünmek hatalı olacaktır. Hayvan hakları hareketinin doğuşu da yaşanan bu hareketlerle doğrudan ilintilidir. Öyle ki insanoğlunun doğa üzerinde kurduğu tahakkümle erkeğin kadın üzerindeki tahakkümü arasında bir bağ olduğunu savunan ekofeminist teori; barış hareketinden, işçi ve kadın haklarına, çevreci hareketlerden hayvan özgürleşmesine kadar her alanda sömürüye karşı çıkarak çok yönlü bir yaklaşım sergilemektedir (Gaard, 1993).

Çağdaş hayvan hakları hareketinin temelinde Batılı liberal siyasi düşünceden kaynaklanan güçlü bir felsefi zemin bulunmaktadır (Silverstein, 1996). Bu zemini oluşturan iki ana unsur eşitlik ve özgürlük anlayışıdır. Ancak bu eşitlik ve özgürlük anlayışı klasik anlayıştan farklı olarak insanmerkezci (anthropocentric) ve türücü (speciesist) yaklaşımları eleştiren yeni bir anlayıştır. İlk olarak 1970'de Richard Ryder tarafından kullanılan "türçülük" kelimesi 1985 yılında *Oxford English Dictionary*'de insanoğlunun üstünlüğünü varsayarak, onun belli hayvanlara karşı yaptığı ayrımcılık veya sömürü olarak tanımlamıştır (Ryder, 1998).

Türçülük; ırkçılık ve cinsiyetçilikle oldukça benzerlik göstermektedir. Irkçılar, kendi ırklarının çıkarları ile diğer ırkların çıkarları çatıştığında kendi ırkına öncelik tanır, cinsiyetçiler de benzer olarak kendi cinsiyetlerinin çıkarlarına öncelik verirler. Türçüler de tıpkı bu ikisi gibi kendi türlerinin

çıkarlarını önde tutarak eşitlik ilkesini yok sayarlar (Singer, 2018). Türcülük eleştirilerine göre, insanın gücünün hayvanı sömürmeye yetiyor olması; Batı Avrupalıların Afrikalıları köleleştirmelerinden, onlardan üstün olduğunu iddia etmelerinden ve ataerkil kültürde erkeklerin kadınlara ikinci sınıf vatandaş muamelesi yapması, şiddet uygulaması ve tecavüz etmesinden farksızdır (Francione & Charlton, 2016; Adams, 2017).

4.1. Hayvan Haklarının Pratiğe Dökülmüş Hali: Veganlık

Hayvan sömürüsüne karşı oldukları için hayvansal ürün kullanmaktan veya tüketmekten kaçınmayı seçen kişiler vegan olarak adlandırılır; vejetaryenler sadece et tüketmezken veganlar buna ek olarak süt ve süt ürünleri, yumurta, bal, kürk, yün, deri, tüy ve hayvanlar üzerinde denenen kozmetik ürünleri ve ilaçları da kullanmazlar. (Torres & Torres, 2005) Bunlara ek olarak hayvan sömürüsü olarak gördükleri hayvanat bahçelerine ve sirkelere de gitmezler. (Ryan, 2009).

Vegan bakış açısına göre hayvan sömürüsü yukarıda da açıklandığı gibi türcü bakış açısının bir sonucudur. İdeoloji olarak veganizm ise hayvanların da duyarlı canlılar olduğunu gerçeğinden hareketle, hayvanlara uygulanan meta statüsünü reddederek, sömürüye maruz kalmadan yaşamalarını savunan bir özgürleştirme hareketidir (Kalkandelen, 2018). Veganizme göre eğer insan ve hayvan arasında bir ayrım varsa, o da seçim faktörüdür; insan iyileştirme ya da zarar verme, yetiştirme ya da yok etme, saygı duyma ya da gasp etme, koruma ya da öldürme seçeneğine sahiptir. Ancak bu seçme yetisi insan türünü zorunlu olarak üstün kılmamaktadır (Stepaniak, 1998).

Bu bağlamda değerlendirildiğinde veganizm, hayvan hakları hareketinin yalnızca teorik bir iddiası değil, aynı zamanda gündelik hayata taşınmış en görünür ve tutarlı pratiklerinden biri

olarak ortaya çıkmaktadır. Veganizm, hayvanlara yönelik sömürünün farklı biçimlerini günlük tüketim alışkanlıkları üzerinden görünür kılarak, hayvan haklarını teorik bir savunudan çıkarıp süreklilik arz eden bir yaşam pratiğine dönüştürmektedir.

5. HAYVAN HAKLARI HAREKETİ VE FUNDAMENTALİZM

Önceki bölümlerde fundamentalizmin yalnızca dinî kaygılar temelinde ortaya çıkan bir olgu olmadığı gösterilmeye çalışılmış; bu çerçevede ekolojik hareketler ve feminizm gibi seküler alanlarda ortaya çıkan örnekler ele alınmıştır. Ancak bu çalışmada seküler fundamentalizmin en belirgin biçimde gözlemlenebildiği alanın, hayvan hakları hareketi olduğu ileri sürülmektedir. Hayvan hakları hareketinin tarihsel gelişimi ve savunucularının temel dünya görüşleri önceki bölümlerde tartışılmıştır.

Bu bölümde ise, hayvan hakları savunusu adına gerçekleştirilen ve kamuoyunda tartışmalara yol açan aşırı eylem örnekleri ele alınacak; söz konusu eylemlerin seküler fundamentalizmle nasıl bir ilişki içerisinde olduğu analitik bir çerçeveye incelenecektir. Bununla birlikte, her hayvan hakları aktivizminin ya da her vegan pratiğinin aşırılık veya fundamentalizm kapsamında değerlendirilmesinin mümkün olmadığı özellikle vurgulanmalıdır. Nitekim hayvan hakları ve veganizm gibi hareket ve ideolojiler, fundamentalizmin aksine maneviyat hareketi etrafında da değerlendirilebilir (Eren Cengiz & Albayrak, 2025). Dahası hayvan hakları savunucuları ve veganlar, bu görüşlerini dinî inançlarla doğrudan bir çatışma yaşamaksızın da benimseyebilmektedir (Eren Cengiz, 2023). Dolayısıyla bu çalışma, hayvan hakları hareketinin tamamını ya da veganizmi bütüncül biçimde fundamentalist olarak nitelendirmeyi amaçlamamakta; bunun yerine, hayvan hakları

söylemi adına gerçekleştirilen münferit ve radikal eylemler üzerinden seküler fundamentalizmin nasıl tezahür edebildiğini ortaya koymayı hedeflemektedir.

Hayvan hakları hareketi içerisinde aşırı eylemleriyle öne çıkan gruplardan biri, 1976 yılında Ronnie Lee tarafından kurulan Animal Liberation Front (Hayvan Kurtuluş Cephesi)'dir. ALF, hayvanlar üzerinde deney yapılmasına karşı yürüttüğü mücadelede zaman zaman şiddet içeren eylemlerle gündeme gelmiştir. Bu çerçevede, grubun üyelerinden kırk yaşındaki Donald Currie, hayvan deneyleri yürüttüğü gerekçesiyle bir ilaç şirketinin yöneticisine ait konutun önüne patlayıcı düzenek yerleştirdiği suçlamasıyla yargılanmış ve on iki yıl hapis cezasına çarptırılmıştır (The Guardian, 2006).

2018 yılında basına yansıyan bir başka olayda, kasaplar, peynir satıcıları, balıkçı dükkânları ve bir McDonald's şubesi dâhil olmak üzere toplam dokuz işletmenin camları, kendilerini vegan aktivist olarak tanımlayan kişiler tarafından kırılmış; söz konusu mekânların duvarlarına sahte kanla "Stop Speciesism" (Türçülüğü Bırakın) ifadeleri yazılmıştır (The Guardian, 2018). Bu tür eylemlerin sayısında gözlemlenen artış, özellikle Fransa'da hayvansal ürün ticaretiyle uğraşan esnaf arasında güvenlik endişelerini gündeme taşımıştır. Nitekim Fransız kasaplar, vegan aktivistlerin kendi yaşam tarzlarını kamusal alanda dayatmaya çalıştıklarını ileri sürerek, hükümetten polis koruması talep etmişlerdir.

Benzer bir örnek Fransa'da yaşanan bir olayda görülmektedir. DEAŞ bağlantılı teröristler tarafından öldürülen kasap Christian Medves'e ilişkin olarak bir vegan aktivistin Facebook üzerinden yaptığı paylaşımda, söz konusu ölüm karşısında herhangi bir üzüntü duymadığını ifade ettiği ve "adaletin yerini bulduğunu" ileri sürdüğü belirtilmiştir. Bu paylaşım nedeniyle ilgili kişi, terör örgütünü övme ve

meşrulaştırma suçlamasıyla gözaltına alınmıştır (Burns & Tancred, 2018).

Yakın zamanda ABD’de yaşanan bir olayda, hayvan hakları aktivisti Zoe Rosenberg’in, Direct Action Everywhere adlı grup ile birlikte bir gıda işleme tesisine izinsiz girerek canlı tavukları tesisten çıkarması ve ticari faaliyetleri engellemesi, hayvan hakları savunusunun bazı biçimlerinin hukuki ve toplumsal sınırları nasıl zorlayabildiğini göstermektedir. Rosenberg, bu eylemleri nedeniyle 90 gün hapis cezasına çarptırılmıştır. (Western Livestock Journal, 2025)

Bu tür örneklerin sayısını artırmak elbette mümkündür; ancak bu çalışmanın amacı, örneklerin niceliğinden ziyade niteliksel özelliklerine odaklanmaktır. Ele alınan vakaların aşırı nitelik taşıdığı hususunda bir tereddüt bulunmamaktadır. Bu çerçevede, hayvan hakları hareketinin tamamı için geçerli olmamakla birlikte, hareketin belirli biçim ve söylemlerinin seküler fundamentalizm açısından anlamlı bir örnek sunduğu ileri sürülebilir. Söz konusu örneklerde, hayvan hakları savunusunun bazı aktörler tarafından ahlaki hakikatin tekeli şeklinde kurgulandığı; bu doğrultuda diyaloga ve “öteki”ne karşı dışlayıcı bir tutum benimsendiği ve kimi durumlarda şiddet içeren eylemlerin meşrulaştırılabildiği görülmektedir.

Buna ek olarak, hayvan hakları hareketinin moderniteyi, hayvan sömürsünü artıran bir yapı olarak eleştirirken, hayvanların özgürleşmesini sağlamak amacıyla yine modernitenin hukuki, bilimsel ve teknolojik araçlarına başvurması dikkat çekicidir. Bu durum, moderniteyi eleştirmekle birlikte onun sunduğu imkânlar aracılığıyla varlık kazanan fundamentalist hareketlerle belirgin bir benzerlik taşımaktadır. Aradaki temel fark ise, birinin dinî saiklerle şekillenmesi, diğlerinin ise seküler bir etik zeminde konumlanmasıdır.

6. SONUÇ

Bu çalışma, fundamentalizmin yalnızca dinî kökenli bir olgu olduğu yönündeki yaygın kabule eleştirel bir katkı sunmayı amaçlamıştır. Literatürde çoğunlukla şiddet, terör ve kutsal metinlere literal bağlılık üzerinden ele alınan fundamentalizm kavramının, moderniteyle kurduğu gerilimli ilişki dikkate alındığında, din-dışı bağlamlarda da benzer biçimlerde tezahür edebildiği gösterilmeye çalışılmıştır. Bu doğrultuda çalışma, görece ihmal edilmiş bir alan olan seküler fundamentalizm kavramını merkeze alarak, fundamentalizmin yapısal ve söylemsel özelliklerinin yalnızca dinî hareketlerle sınırlı olmadığını ortaya koymayı hedeflemiştir. Bununla birlikte bu çalışmada seküler fundamentalizm, dinî fundamentalizmin doğrudan bir türevi olarak değil; belirli yapısal benzerlikler üzerinden karşılaştırmalı bir analitik kategori olarak kullanılmıştır.

Makalenin ilk bölümünde fundamentalizmin tarihsel ortaya çıkışı ve temel karakteristikleri ele alınmış; moderniteye tepki, ahlaki mutlakiyetçilik, seçicilik, ötekileştirme, diyaloga kapalılık ve gerektiğinde şiddeti meşrulaştırabilme gibi özelliklerin farklı dinî geleneklerde ortak biçimde görüldüğü vurgulanmıştır. Bu tartışma, fundamentalizmin esasen neye inanıldığından ziyade, inanılan şeyin nasıl mutlaklaştırıldığı ve nasıl meşrulaştırıldığı ile ilgili olduğu yönündeki kuramsal yaklaşımlarla desteklenmiştir. Böylece fundamentalizmin, yalnızca dinî değil, seküler ideolojiler ve toplumsal hareketler içinde de üretilebilen bir düşünme ve eyleme biçimi olduğu gösterilmiştir.

Daha sonrasında ise seküler fundamentalizm kavramı açıklanmış; bu tür fundamentalizmin kutsal metinlere değil, bilim, ideoloji, etik ya da ilerleme söylemi gibi seküler referanslara dayansa da dinî fundamentalizmle benzer biçimde

mutlak doğrular ürettiği ve alternatif görüşlere karşı dışlayıcı bir tutum geliştirdiği ortaya konulmuştur. Bu bağlamda çevreci hareketler ve feminizm gibi seküler alanlarda ortaya çıkan bazı örnekler, seküler fundamentalizmin mümkün ve analitik olarak anlamlı bir kategori olduğunu göstermiştir.

Bu kuramsal çerçeve içerisinde çalışma, hayvan hakları hareketini seküler fundamentalizmin güncel ve görünür örneklerinden biri olarak ele almıştır. Hayvan hakları hareketinin doğuşu, 20. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan yeni toplumsal hareketlerle ilişkisi ve türcülük eleştirisi etrafında şekillenen dünya görüşü ayrıntılı biçimde incelenmiştir. Bu noktada özellikle vurgulanması gereken husus, hayvan hakları hareketinin doğası gereği din-dışı bir zeminde konumlanmasıdır. Hareket, meşruiyetini ilahî buyruklardan değil; eşitlik, özgürlük, ve hayvanların duyarlı canlılar olması gibi modern ve seküler referanslardan almaktadır.

Ancak çalışma, hayvan hakları hareketinin tamamını ya da veganizmi bütüncül biçimde seküler fundamentalist olarak nitelendirmemektedir. Aksine, hayvan hakları ve veganizm kimi bireyler için etik, felsefî ya da manevî bir duyarlılığın ifadesi olabilmekte ve bu yönüyle fundamentalist bir tutumdan açık biçimde ayrışabilmektedir. Bu nedenle analiz, hareketin bütününe değil; hareket içindeki belirli söylem ve eylem biçimlerine odaklanmıştır. İncelenen vakalar, hayvan hakları adına gerçekteştirilen bazı eylemlerde ahlaki amacın mutlaklaştırıldığını, diyalog imkânlarının dışlandığını ve kimi durumlarda şiddetin ya da hukuka aykırı müdahalelerin meşrulaştırılabildiğini göstermektedir.

Animal Liberation Front (ALF) örneği, mülke ve insan hayatına yönelik ciddi zararlar içeren eylemleriyle; Fransa ve ABD’de yaşanan vandalizm, tehdit ve hukuki yaptırımlarla sonuçlanan vakalar ise hayvan hakları savunusunun belirli

biçimlerde seküler fundamentalizmin karakteristiklerini taşıyabildiğini ortaya koymaktadır. Bu örneklerde, hayvan hakları söyleminin “doğruyu tekeline alan” bir ahlaki konumdan konuştuğu, karşıt görüşleri etik açıdan gayrimeşru ilan ettiği ve “öteki”ni dışlayıcı bir dil ürettiği görülmektedir.

Son olarak, hayvan hakları hareketinin moderniteyi hayvan sömürsünü artıran bir yapı olarak eleştirirken, hayvan özgürleşmesini sağlamak amacıyla yine modernitenin hukuki, bilimsel ve teknolojik araçlarına başvurması dikkat çekici bir gerilim alanı oluşturmaktadır. Bu durum, moderniteyi eleştirmekle birlikte onun sunduğu imkânlar aracılığıyla varlık kazanan dinî fundamentalist hareketlerle önemli bir benzerlik taşımaktadır. Aradaki temel fark, birinin dinî saiklerle, diğerrinin ise din-dışı etik ve ideolojik referanslarla şekillenmiş olmasıdır.

Sonuç olarak bu çalışma, hayvan hakları hareketini dinî fundamentalizmin bir uzantısı olarak değil; seküler, modern ve etik iddialara dayanan bir hareketin, belirli koşullarda nasıl fundamentalist eğilimler üretebildiğini gösteren analitik bir örnek olarak ele almıştır. Bu bağlamda seküler fundamentalizm kavramının, çağdaş toplumsal hareketleri anlamada işlevsel bir analitik araç sunduğu ve din sosyolojisi literatürüne önemli bir katkı sağladığı düşünülmektedir.

KAYNAKÇA

- Adams, C. J. (2017). *Etin cinsel politikası: Feminist vejetaryen eleştirel kuram* (G. Tezcan & M. E. Boyacıoğlu, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Albers, S. (2014, 20 Haziran). Feminism and fundamentalism: Two sides of the same coin. *The American Conservative*. <https://www.theamericanconservative.com/feminism-and-fundamentalism-two-sides-of-the-same-coin/>
- Almond, G. A., Appleby, R. S., & Sivan, E. (1995). Fundamentalism: Genus and species. In M. E. Marty & R. S. Appleby (Eds.), *Fundamentalisms comprehended* içinde. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Armstrong, K. (2000). *The battle for God*. New York, NY: Alfred A. Knopf.
- Aydınalp, H. (2019). Fundamentalizm. *Temel İslam Ansiklopedisi içinde*. İstanbul: İSAM Yayınları.
- Bellah, R. N. (1970). *Beyond belief: Essays on religion in a post-traditionalist world*. New York, NY: University of California Press.
- Bruce, S. (2008). *Fundamentalism* (2. basım). Cambridge, UK: Polity Press.
- Burns, I. & Tancred, A. (2018). *Vegan said 'no sympathy' for butcher murdered: French shop faces five years jail*. *DailyMail*. <https://www.dailymail.co.uk/news/article-5558079/Vegan-said-no-sympathy-butcher-murdered-French-shop-faces-five-years-jail.html>
- Case, M. A. (2011). Feminist fundamentalism as an individual and constitutional commitment. *American University Journal of Gender, Social Policy and the Law*, 19(2), 549–576.

- Coles, R. (1975) 'Football as a surrogate religion', M. Hill (ed.), *A Sociological Yearbook of Religion in Britain* içinde. London: SCM Press.
- Conckle, D. O. (1996). Secular fundamentalism, religious fundamentalism, and the search for truth in contemporary America. *Journal of Law and Religion*, 12(2), 337–370.
- Davie, G. (2007). *The sociology of religion*. Los Angeles, CA: Sage Publications.
- Deudney, D. (1995). In search of Gaian politics: Earth religions's challenge to modern Western civilization. B. R. Taylor (Ed.), *Ecological resistance movements: The global emergence of radical and popular environmentalism* içinde. USA: State University of America.
- Eisenstadt, S. N. (2006). Fundamentalism. B. S. Turner (Ed.), *The Cambridge dictionary of sociology* içinde. New York, NY: Cambridge University Press.
- Emerson, M. O., & Hartman, D. (2006). The rise of religious fundamentalism. *Annual Review of Sociology*, 32, 127–144.
<https://doi.org/10.1146/annurev.soc.32.061604.123141>
- Ercins, G. (2009). Küreselleştirici modernliğin bir antitezi: Fundamentalizm. *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, 6(1), 652–672.
- Eren Cengiz, D. (2023) Din ve Veganlık İlişkisine Yönelik Farklı Yaklaşımlar. N. Gürhan (ed). *Vegan Dünyayı Anlamak: Veganlık Üzerine Toplumsal Araştırmalar* içinde. Ankara: Siyasal.
- Eren Cengiz, D., Albayrak, H.Ş. (2025). Veganism as a Non-religious Spiritual Practice in Türkiye. Avcı, B., Albayrak, H.Ş. (ed.) *From Rumi to Buddha: Charting Alternative Spiritualities in Contemporary Türkiye* içinde.

- Palgrave Studies in New Religions and Alternative Spiritualities. Palgrave Macmillan, Cham.
https://doi.org/10.1007/978-3-031-99650-4_7
- Firestone, S. (1979). *Cinselliğin diyalektiği: Kadın özgürlüğü davası* (Y. Salman, Çev.). İstanbul: Payel Yayınları.
- Francione, G. L., & Charlton, A. (2016). *İnsan neden vegan olur?* (C. Mavituna, Çev.). İstanbul: Metropolis Yayıncılık.
- Gaard, G. (1993). Living interconnections with animals and nature. In G. Gaard (Ed.), *Ecofeminism: Women, animals, nature* (pp. xx-xx). Philadelphia, PA: Temple University Press.
- Giddens, A. (2000). *Elimizden kaçıp giden dünya* (O. Akınhay, Çev.). İstanbul: Alfa.
- Göle, N. (2017). *Seküler ve dinsel: Aşınan sınırlar* (E. Ünal, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Kalkandelen, Z. (2018). *Vegan devrimi ve hayvan özgürlüğü*. İstanbul: Kült Yayınları.
- Kitzinger, C. (1990, August 5). Fundamentally female. *New Internationalist*.
<https://newint.org/features/1990/08/05/female>
- Methenitis, D. (2019). *Globalization, modernity and the rise of religious fundamentalism*. New York, NY: Routledge.
- Ruthven, M. (2007). *Fundamentalism: A very short introduction*. New York, NY: Oxford University Press.
- Ryan, D. (2019). *Hayvan kuramı: Eleştirel bir giriş* (A. Alkan, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ryder, R. R. (1998). Speciesism. In M. Bekoff (Ed.), *Encyclopedia of animal rights and animal welfare* (pp. xx-xx). USA: Greenwood Press.

- Scarlett, W. G. (2008). Fundamentalism. In W. A. Darity Jr. (Ed.), *International encyclopedia of the social sciences*. USA: MacMillan Reference Library.
- Silverstein, H. (1996). *Unleashing rights: Law, meaning and animal rights movement*. USA: University of Michigan Press.
- Singer, P. (2018). *Hayvan özgürleşmesi* (H. Doğan, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Şahbaz, F. (2019). Kemalizm ve Seküler Fundamentalizm. *Medeniyet Araştırmaları Dergisi*, 4(1), 1-17.
- The Guardian (2006, 8 Aralık). Animal Liberation Front bomber jailed for 12 years. <https://www.theguardian.com/science/2006/dec/08/animalrights.uknews>
- The Guardian (2018, 27 Haziran). Six held in France over vegan attacks on Lille shops. <https://www.theguardian.com/world/2018/jun/27/french-butchers-ask-for-police-protection-from-vegan-activists>
- Torres, B., & Torres, J. (2005). *Vegan freak: Being a vegan in a non-vegan world*. New York, NY: Tofu Hound Press.
- Western Livestock Journal (2025, 16 Aralık) Animal rights activist sentenced to jail. <https://www.wlj.net/animal-rights-activist-sentenced-to-jail/>

DİJİTALLEŞME SÜRECİNDE YAPAY ZEKÂ VE DİN

Tahir DAĞCI¹

1. GİRİŞ

Bir zamanlar insanlar birikmiş bilgiye ancak kütüphanelerdeki devasa ciltlerden oluşan ansiklopedilerden ulaşabiliyorlardı. Ansiklopediler gerek maliyet açısından gerek hacimsel büyüklüğü açısından ancak kütüphane gibi geniş mekanlarda bulunabiliyor, anında erişim imkânı bulunmuyordu. Zamanla uluslararası ağın ortaya çıkması ve erişim imkanlarının genişlemesiyle ansiklopedilerin yerini arama motorları, dijital ansiklopediler ve çevrimiçi sözlükler aldı. İnsanlar talep etikleri pratik ve anlık bilgilere bu araçlardan ulaşabiliyorlardı. Fakat son yıllarda ise kendinden çok söz ettiren yapay zekâ ise bambaşka bir bilgi serüveni ortaya çıkardı. Artık yapay zekâ bilgi deposu olmasının yanında elde ettiği bilgilerden analiz, çıkarım ve yeni bir bilgi ortaya çıkarabiliyor, tıpkı insanlar gibi bilgiyi öğrenip meta analiz yapabiliyor. İnsanları hayrete düşüren durum ise tam burada yer alıyor: Acaba yapay zekâ insanların yerini mi alıyor? Tıbbın ve nörobilimin geliştiği günümüzde yapay zekâ diyerek insan zekâsının benzeri mi üretilmeye çalışılmaktadır? İnsanın bizzat müdahalesi olmadan yapay zekâ öğrenip karar verebiliyor. İnsanlara karanlık senaryo hikayelerini düşündüren ve insanı tedirgin eden nokta da burası. Kendini kâinatın, bilginin ve toplumsalın yöneticisi, hükmedicisi, değiştiricisi olarak gören modern insanın ikinci plana düşme tedirginliği.

¹ Doç. Dr. Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Fakültesi, ORCID: 0000-0002-5520-5164.

Zekâ olarak adlandırdığımız karar verme gücü aslında insanlara has olan bir yetidir. Ancak bilgiyi harmanlayan ve analiz eden insan zekâsı makinelere ve yazılım uygulamalarına transfer edilerek insanın yerine düşünen, eyleyen ve analiz eden bir konuma yükseltilmeye çalışılmaktadır. En azından şimdilerde böyle bir toplumsal algı yürümeye devam etmektedir. Diğer taraftan teknoloji dediğimiz şey günümüzde artık yapay zekâ adı altında ele alınmakta, “insana karşı yapay zekâ ” dikotomisi kullanılmaktadır (Kafalı, 2019, s. 46)

Yapay zekâ hayatın her alanında kullanılmaya ve karşımıza çıkmaya başlamıştır. Yapay zekâ uygulamaları ekonomi, kültür, teknoloji, din, sağlık, toplum, doğa vb. diğer bütün alanlarda bilgileri biriktiren ve gerektiğinde bunu açığa çıkaran bir araca dönüşmüştür. Bu noktada yapay zekânın ayırıcı özelliği, var olan bilgiler üzerinden yeni bir tasarım ortaya çıkarabilmesidir. Diğer bir deyişle elde ettiği bilgilerden ileriye yönelik bir analiz yapabilmesidir. Muhtemelen sıradan vatandaşlar yapay zekâyı gündelik hayat içerisinde çoğunlukla bu amaçla kullanmaktadır.

Yazılım alanında yapay zekâ marifetiyle insandan kaynaklanan hatalar en alt düzeye indirilmekte, birçok alanda insanların işi kolaylaşmaktadır. Dijital çağda, yapay zekâ destekli teknoloji ile çok büyük veri üretimi ve bu veriye çok hızlı erişim imkânı sağlanabilmektedir (Kurt, 2025). Yapay zekâ olarak adlandırılan teknolojik anlayış biçimi tüm alışkanlık, algı, davranış ve hayatın bütünü baştan aşağıya yenileyebilecek güce sahiptir. (Kafalı, 2019, s. 46).

Yapay zekâ, insan yaşamı için sağladığı katkılar ve kolaylıklarla umut; taşıdığı belirsizlik ve riskleriyle de kaygı uyandırmaktadır. Özellikle sosyal medya ve dijital pazarlama ağında yapay zekânın zevklerimiz, zafiyetlerimiz ve beğenilerimiz hakkında edindiği bilgilerden yola çıkarak

tercihlerimizi yönlendirebilmektedir ve bu durum ona karşı kaygılarımızı tetiklemektedir (Kurt, 2025). İnsanları tedirgin eden yapay zekâ uygulamaları kurumların ve tekil bireylerin gündemini büyük oranda işgal etmeye başladı. Bütün dijital platformlar kendi uygulamalarında yapay zekâ araçlarını kullanmaya başladı. Önümüzde hızla akan ve her şeyi içine alıp sürükleyen dijital bir sel var ve bu selin akıntısına bütün dünya akın akın katılıyor. Yapay zekâ dediğimiz bilişim evreninde akış şimdilik bu şekilde ilerliyor.

Yapay zekanın getirdiği yeni dünyada modern insanın durumu ne olacaktır? Yapay zekâ insanlığa yarar mı getirecek zarar mı ortaya çıkaracaktır? Yapay zekâ insanın yerine geçecek mi yoksa hayatın içinde bir makine gibi nesne olmaya devam mı edecektir? Konumuz açısından en önemlisi din ve dinin sınırları yapay zekanın karşısında nasıl konumlanacaktır. Bu sorular şimdilerde elde ettiği teknolojik güçle kendisiyle övünen insanın zihnini meşgul eden sorulardır. Metin içinde bu sorular din ve dijitalleşme üzerinden ele alınmıştır ve güncel gelişmeler eşliğinde bu meseleler tartışılmıştır.

2. YAPAY ZEKÂNIN MODERN ZAMANLARDAKİ DURUMU

Yapay zekâ teknolojisi günümüzde büyük bir hızla ilerlemektedir. Yapay zekâ teknolojisinin temel amacının bilgiyi anlayabilen ve işleyebilen, olaylar arasında ilişkiler kurabilen ve kendi başına karar verebilen, değişik durumları öğrenebilen, planlama ve analiz yapabilen, kısmen de olsa düşünebilen ve problemleri kendi sahip oldukları bilgileri kullanarak çözebilen bilgisayar sistemleri geliştirmek olduğu biliniyor (Öztemel, 2018, s. 82).

Yapay zekâ teknolojisine devletler ve şirketler büyük önem atfetmekte ve yapay zekâyı kaçırılmaması gereken tarihsel

bir fırsat olarak görmektedir. Çünkü günümüzde yapay zekânın gücünün ve etkinliğinin farkına varılmıştır. Yapay zekânın geleceğin dünyasını şekillendirmedeki fonksiyonu ile vazgeçilemeyecek önemde olduğu anlaşılmıştır. Devletlerin ve şirketlerin internet teknolojilerine yaptığı yatırımlar bu tespiti doğrulamaktadır. Yapay zekânın gelecekte çok önemli işlere imza atacağı öngörülmekte ve ulaşacağı seviye şimdilik şu şekilde tahmin edilmektedir:

- Gelecek zamanlarda insan vücuduna çipler enjekte edilecek ve yapay organlar geliştirilecek ve diğer pek çok alanda faydalı sistemler topluma hizmet edecektir. İnsan vücudunda dolaşabilen akıllı tozlarla bireylerin sağlığı sürekli izlenebilecektir,
- Görüş gözlükleriyle sanal dünya ile gerçek dünyayı bire bir eşleştirecek sistemler oluşturulacak, giyilebilir internet teknolojiler insandan ayrılmaz bir yapıya bürünecek. Kıyafetler onları giyen kişilerin sağlığı ve yaşam konforuna yönelik bilgiler verebilecek, uyarılar yapabilecek,
- İnsanlar sağlıkları, huzurları, yaşam konforları, yüksek hayat standartlarına erişebilecekleri imkânları internet üzerinden ücret ödeyerek temin edebilecek. Sağlık sektöründe de bu yazıcılarla yapay organlar üretilerebilecek,
- Uydu teknolojileri daha kapsayıcı niteliğe bürünecek ve sensörler tarafından görülemeyen noktalar bile erişilebilir olacak,
- Her geçen gün üretilen veri miktarı daha önce üretilmiş veri miktarını katlayarak artacak. Verileri depolayanlar bunun için ücret almayacak ancak bu verilerden anlamlı bilgiler üretmenin bedeli verileri depolama maliyetinden çok daha fazla olacak,

- Makineler birbirleri ile konuşacak ve insansız fabrikalar değil insanlı fabrikalar yadırganacak,
- Fabrikalar gibi şehirler de her geçen gün daha akıllı olacak. Şehirlerin her noktasında, birbirleriyle etkileşen ve iletişim halinde olan milyonlarca sensörün desteğiyle insanlar sorunsuz bir yaşam sürdürme yolunda ilerleyecek. Sürücüsüz araçlar ile trafik sorunlarının üstesinden gelinebilecek,
- Büyük veri üzerinden bilinen yöntemlerle tahmin edilmesi mümkün olmayan bilgilere ulaşılabilecek ve karar vermenin etkinliği şaşırtıcı şekilde artacak. Eczacılık hizmetleri gibi hizmetler robotlar tarafından gerçekleştirilebilecek,
- İnsanlar kendi dilleri ile konuşan yabancıları kendi ana dillerinde dinleyip anlayacak, iş yoğun bir ortamdan konfor yoğun bir ortama dönüşen şehirlerde sıfır sorunla yaşayan bir topluma doğru yol alınacak. Büyük ihtimalle bilgi yoğun yaşam desteği sunan bir topluma evrilme gerçekleşecek (Öztemel, 2018, s. 84).

Yukarıda sıralanan öngörüler yapay zekânın insan hayatının döngüsüne dair etkilerini ve dönüştürücü gücünü göstermektedir. Yapay zekânın gelecekte, şimdilik tahmin edemeyeceğimiz hayati değişiklikler getireceği de muhtemeldir. Bu değişikliklerin hepsinin insan hayatının yararına olacağına dair elimizde bir garantörlük bulunmamaktadır. Her ne olursa olsun yapay zekânın gelecekte hayatın tüm alanlarına yön verecek uzantıları olacağı aşîkardır. Bu doğrultuda günümüz dünyasını dijital çağın zirvesi olarak adlandırmak mümkündür. Hatta zamanımızı yapay zeka çağı olarak adlandırmak mümkündür.

3. YAPAY ZEKÂYI ÜRETEK DİJİTALLEŞME SÜRECİ VE DİN

Günümüzde dijitalleşmeye bağılı olarak iletişim teknolojilerindeki dönüşüm, dijital çağın aynı zamanda postmodern çağı ilişkin bir süreç olduğuna işaret etmektedir. Dijitalleşme bireylerin ve toplumların bilgi evrenine yansmasıyla birlikte geleneksel yaklaşımlar çeşitlenmekte, farklılaşmakta, buna bağılı olarak ya yeni formlar kazanmakta ya da tamamen ortadan kalkmaktadır (Çuhadar, 2021, s. 69). Dijital ilerlemenin ulaştığı en yüksek ilerleme şu an için yapay zekânın her alanda kullanıma sokulması ve insan gibi öğrenebilen bir bilişim robotuna dönüşmesi gibi gözükmektedir.

Yapay zekâ teknolojileri bütün toplumları ve bireyleri etkilediğı gibi dini ve ona inanan bireyleri de elbette etkilemektedir. Bu anlamda din alanının ve dini bilgi dünyasının da yapay zekâ teknolojilerinden etkileneceğı muhakkaktır.

İletişim alanındaki hızlı dönüşümler dindar bireyleri ve dinî tecrübe şekillerini dönüştürme potansiyeline sahiptir. Dindar bireylerin dijital dünyaya olan entegrasyonu geleneksel dindarlığın değişime uğrayacağına göstermektedir. Buna bağılı olarak günümüzde dindarlık biçimleri farklılaşmakta ve çeşitlenmektedir. İletişim teknolojilerinin kullanımına bağılı olarak şekillenen çeşitli dindarlık tanımları bulunmaktadır. Çuhadar dijital dünyada çeşitlenen bu tipolojileri şöyle sıralamaktadır: Medya dindarlığı, prime-time dindarlığı, sanal dindarlık, sosyal medya dindarlığı, sanal cemaat dindarlığı, selfie-dindarlığı, tekno-dindarlık, dijitalleşen dindarlık, dijital dindarlık, kes-yapıştır dindarlığı ve çevrim içi dindarlık (Çuhadar, 2021, s. 69). Bütün bu dindarlık formlarının idealleştirildiğı farklı bir tipolojiye ise hibrit dindarlık denilmektedir. Hibrit dindarlık, dinî pratiklerin dijital teknolojileriyle birleşmesi, kesişmesi, yöndeşmesi sonucunda

ortaya çıkan, dijital evrenle uyumlu bir dindarlık şeklinde tanımlanmaktadır (Çuhadar, 2021, s. 71).

Günümüzde dinlerin veya dini grupların bağlıları yani dindarlar dijital mecralarda kendine çok fazla alan açmaktadır. Dindarların gerçek hayatın dinamikleri içerisinde yaşadıkları dini, sanal mecralara taşınmaları, bu mecralara uyum sağlama girişimleri, hibrit dindarlığı meydana getirmektedir (Çuhadar, 2021, s. 71). Bu noktada insanlar bilgilenme aracı olarak din önderlerini ve dini metinleri bizzat kullanırken diğer taraftan dini liderleri ve dini metinleri dijital mecralardan da takip edebilmektedir. En yalın haliyle dini grup sohbetleri, vaazlar hem yüz yüze yapılabilmekte hem de dijital mecralarda çevrimiçi olarak gerçekleşebilmektedir. Buna bağlı olarak dini grup liderleri bu habitat içinde zorunlu olarak dijital mecralara kendilerini adapte etmek durumunda kalmışlardır.

Dinlerin ve dindarların sanal ortamlardaki dönüşümü, bilgi toplumuna geçiş sürecinin en belirgin etkilerinden biridir. İnternet, sosyal medya, mobil uygulamalar ve yapay zekâ tabanlı teknolojiler, dini pratiklerin ve inanç deneyimlerinin geleneksel yapılardan ayrılmayla sonuçlanmaktadır. Dini pratikler yeni bir iletişim ve etkileşim alanında yeniden şekillenmektedir. Bu dönüşüm, yalnızca dinin dijital ortamlarda temsil edilmesini değil; dinin anlamlandırılması, yaşanması ve aktarılması süreçlerinin bütüncül bir şekilde yeniden örgütlenmesini temin etmektedir.

Gündelik kullanıcılar, dijital medyayı dini bilgiye erişim ve eğitim ihtiyaçlarının karşılanması, bir kısım dini pratiklerini kolaylaştırması amacıyla, bazen araç bazen de bir ortam olarak kullanmaktadır (Haberli, 2019, s. 312).

Dijitalleşmeyle birlikte bireyler dinî konularda bilgi edinmek, tartışmalara katılmak, farklı bakış açılarını görmek ve inançlarını ifade etmek için sosyal medyayı aktif biçimde

kullanılmaktadırlar. Bu platformlar hem geleneksel dinî otoritelerin hem de bireysel kullanıcıların dinî söylemlerini yaygınlaştırebildikleri alanlara dönüşmüştür (Özyiğit ve Özdemir, 2025, s. 222).

Yaygın kullanım alanı bulan dijitalleşme, dini bilgiye erişimi büyük ölçüde demokratikleştirmiştir. Mobil teknolojiler sayesinde dini bilgiye veya diğer dindar bireylere erişim çok kolay hale gelmiştir. Buna bağlı olarak insan davranışı ve düşüncesine çağlar boyu kaynaklık ve rehberlik etmiş klasik değerlerin yerini, teknoloji kaynaklı yeni sosyal ilişki ağları ve değerler almaktadır (Akgül, 1999, s. 194). Geleneksel bilgi aktarımında dinî otorite, yüz yüze ilişkiler ve kurumsal yapılar üzerinden işlerken, bugün kullanıcılar çevrimiçi platformlarda farklı mezhep, gelenek veya yorumlara ait geniş bir içerik yelpazesiyile karşılaşmaktadır. Bu durum bireylerin dini bilgiyi kişisel arayış, deneyim ve tercihler doğrultusunda seçmesine olanak tanıdığı için, dinin bireyselleşmesi ve öznel yorumların çoğalması yönünde önemli bir dönüşüm yaratmaktadır.

Dinin dijital ortamlardaki dönüşümü dinî pratiklerin mekân ve zaman sınırlarının esnemesine yol açmıştır. Çevrimiçi gerçekleştirilen dini pratikler ibadet ve dini katılımın fiziksel mekânlarla sınırlı olmaktan çıktığını göstermektedir. Bu yeni durum, din sosyolojisinin uzun süredir tartıştığı ‘cemaat’ kavramını yeniden şekillendirmekte ve geleneksel yüz yüze topluluklardan farklı olarak ‘ağ toplulukları’nın ortaya çıkmasına yol açmaktadır (Castells, 2008, ss. 475-476). Bu topluluklarda bir aradalık fiziki veya yüz yüze temas yerine dijital etkileşim üzerinden kurulmakta; grup aidiyeti sanal mecralarda sürdürülebilmektedir.

Dijitalleşme aynı zamanda dinin duygusal ve sembolik boyutlarını da değiştirmektedir. Görsel içeriklerin artışı, dini hikâyelerin sosyal medya estetiğiyle yeniden üretilmesi, dini

tecrübenin estetikleşmesini hızlandırmaktadır. Birçok genç için dini pratikler, kısa videolar, görsel hikâyeler veya sosyal medya akışları üzerinden deneyimlenen günlük rutinlerin bir parçası hâline gelmektedir. Bu durum, dinin yalnızca anlam dünyasında değil, gündelik yaşam pratiklerinde de yeni bir temsil sistemine kavuştuğunu göstermektedir.

Dinin dijital ortamlarda dönüşümünün en dikkat çekici yanlarından biri ise dijital dünyanın yeni otorite biçimleri üretmesidir. Popüler hocalar, medya vaizleri, dini içerik üreticileri ve dinî influencer'lar geleneksel din âlimlerinin taşıdığı otoriteden farklı bir görünürlük, etkileşim ve ikna gücüne sahiptir. Bu kişiler, takipçi sayıları, algoritmik görünürlükleri ve dijital ağlarda oluşturdıkları topluluk duygusu üzerinden etkide bulunmakta; dinî otorite giderek daha çok medya performansı ve dijital itibarla ilişkili bir çerçeveye taşınmaktadır.

Dinin dijital ortamlardaki dönüşümü, teknolojik araçların ötesinde, modern toplumun değişen kültürel, sosyal ve iletişimsel yapısının bir tezahürüdür. Dijitalleşme, dini pratikleri çeşitlendirmekte, dini bilginin dolaşımını yeniden yapılandırmakta ve birey–din ilişkisini çok boyutlu bir biçimde dönüştürmektedir. Bu nedenle dijital dönüşüm hem yeni fırsatlar hem de yeni analiz alanları sunan kritik bir araştırma sahasıdır.

4. YAPAY ZEKÂ DÜNYASINDA GÜVEN SORUNU

Dijital mecranın ve yapay zekâ uygulamalarının yükselişiyle birlikte en çok tartışılan meselelerden biri güven konusudur. Yapay zekâ araçlarından aldığımız bilgiler ne kadar sağlamdır? Bu bilgileri sorgulamadan ve eleştiriye tabi tutmadan kullanmak bilgi güvenilirliği açısından ne kadar isabetlidir? Bilgileri kaynağını göstermeden kullanıma sokmak etik ve ahlaki midir? Yapay zekâ araçları hakkındaki bu ve bunun gibi sorular insanlar üzerinde elbette bir kaygıya neden olmaktadır.

Şunu biliyoruz ki; dijital mecralarda günlük kullandığımız yapay zekâ uygulamaları bizim verdiğimiz komuta göre bilgi ve içerik sunmaktadır. Öyleyse bizim verdiğimiz komuta göre bilgiyi işleyecekse bu bilginin subjektif tarafı daha baskın hale gelmektedir. Bizim yönergemiz ve talebimize göre bilgi üretildiği için verilen bilgileri kendi öznel bilgi anlayışımızı gerçek bilgi olarak kabul etmeye başlayabiliriz. Yani herkesin bizim gibi düşündüğüne dair genel bir yargıya varabiliriz. Bu bilgilenme biçimi bizi farkında olmadan bir yankı odasının içine hapsedebilir. Bu bağlamda insan ve toplumlar için bir otorite, yaşamı düzenleyen bir sistem olarak din ve dini bilginin güvenilirliği sorunlu hale gelecektir? Çünkü insanlar diğer bilgi alanlarında olduğu gibi dini bilgileri de yapay zekâ uygulamalarından temin etmektedir. Yapay zekânın dinle ilgili sorularına verdiği cevaplar insan için ne kadar bağlayıcı olacaktır?

Yapay zekâ çağındaki hakiki bilgiye ait güven sorunu postmodernist bilgi anlayışını akla getirmektedir. Postmodern dönemde, ‘birey’ değişerek ‘öznel ben’e dönüşmüştür. Postmodernizmle birlikte ‘öznel ben’ merkezi bir konuma gelmiş ve insan kendisinden başlayarak ve kendisine göre evreni anlamlandırmaya başlamıştır. Bilmenin sınırları süjenin sınırlarına indirgendiği için bilgi ya da yargının öznel arası bir geçerliliği olmamaktadır. Bir başka deyişle, herkesin doğrusu kendisinedir (Tekin, 2023, s. 245). Buna göre yapay zekâ ve birey arasındaki ilişki postmodern bir ilişki tarzını işaretlemektedir. Bu ilişkiden doğan bilgi türü de görelî, değişken ve bireye özgü olmaktadır.

Postmodern anlayışa göre din, kurumsal ve toplumsal biçimlerinden soyutlanmış, bireysel dindarlık yönelimli, özerkliği öne çıkaran bir anlayış olarak görülmektedir (Özbolet, 2017, s. 272). Postmodern söylemi meşrulaştıran dijital medya araçları ise dini gruplardaki farklılaşmaları artırıcı bir etkiye

neden olmuştur. Her türden din anlayışı ve dünya görüşünün en uç noktadaki söylemlerini dile getirebilmesi günümüzde revaç bulan postmodern paradigmanın getirdiği bir sonuçtur (T. Dağcı, 2019, s. 51). Bireylerin ve toplumsal grupların dijitalleşme sürecine hızlı uyum sağlaması dinin postmodern görünümünü ortaya çıkarmıştır.

Öte yandan hızlı dijitalleşme süreci, dinî pratiklerin bireysel ve toplumsal düzeyde dönüşümüne neden olmuştur. İnanan kişiler ibadet, bilgi edinme ve grup oluşturma biçimlerini yeniden şekillendirmektedir. Dijital medya araçları, dinî yaşamın önemli bir parçası haline gelerek, dinî bilginin zenginleşmesine, bireylerin farklı inanç sistemleriyle etkileşim kurmasına ve yeni dinî pratiklerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır (Kahraman, 2025, s. 19).

Çok hızlı ve radikal değişimlere gebe olsa da yapay zekâ toplumu gelişen teknolojinin getirdiği toplumsal sonuçlardan bağımsız düşünülemez (Kafalı, 2019, s. 157). Yapay zekânın dijital din alanına dâhil olması çeşitli tartışmaları da gündeme getirmektedir. Algoritmaların tarafsızlığı, dini yorumların bağlamdan kopması, dijital içeriklerin güvenilirliği, mahremiyet ve veri güvenliği gibi konular hem teknik hem de teolojik boyutlarıyla sorun alanları yaratmaktadır. Ayrıca yapay zekânın dini otoriteyi temsilen konuşması, insan deneyimine dayalı maneviyat ve etik sezgilerin nasıl olacağı sorusunu gündeme getirmektedir.

Dijital teknolojinin yaygınlaşmasıyla birlikte dinî bilginin üretimi ve dolaşımı köklü biçimde dönüşmüştür. Geleneksel medyada yukarıdan aşağıya doğru dikey bir iletişim süreci söz konusu iken internet ortamı yatay iletişime olanak tanımaktadır (Akgül, 1999, s. 205). İnternetin getirdiği interaktivite ile alıcı da aktif hale geçmiştir. Böylece alıcı kaynakla iletişime geçerek medyanın içeriğine müdahale etme ve kendi içeriğini

oluşturabilme imkanına kavuşmuştur. Geleneksel medyadaki okuyucu dinleyici ve izleyici kullanıcıya dönüşmüştür (Haberli, 2014, s. 35). Bu dönüşüm özellikle dinî otorite yapılarında yeni bir dönemi başlatmıştır. Bu dönem kısaca dijital din kavramı ile ifade edilmektedir.

Ses, görüntü ve hareketin bir arada olması ve geleneksel medya biçimlerinin bütün çeşitliliği ile internet ortamına taşınması, medyanın interaktif olma özelliği iletişim biçimi ve sürecini değiştirmiştir. Dini medya araçlarının dini grupların inançlarını, faaliyetlerini, görüş ve düşüncelerini geniş kitlelere ulaştırma imkânı geleneksel medya araçlarından kat kat fazladır. İnteraktif olma özelliğiyle de, geleneksel medya araçlarında baskın olan yukarıdan aşağıya doğru dikey iletişim formu değişime uğrayarak yatay ve türdeş iletişim boyutu kazanmıştır (Akgül, 2017, s. 205) .

Günümüzde bireyin sosyal varlığı çoğu zaman sosyal medyada yer alıp almamasıyla değerlendirilmektedir. Dijital platformların yaygın kullanımı ise günümüzde sosyalleşmenin en temel göstergelerinden biri hâline gelmektedir.

Sosyal medya üzerinden görünürlük kazanmanın toplumu götürdüğü yerlerden birisi de bireyi kendi davranışlarının ahlaki sorumluluğunu almaktan uzaklaştırmasıdır. Sanal alemde gerçek bir iletişimin sorumluluk gerektiren diğer unsurlarından muaf olduğunu düşünen birey, sadece almaya odaklanan bir bakış açısıyla olaylara bakacağı için gerçek hayatla bir kopukluk ve uyumsuzluk içine düşebilir. İnsanın yerine düşünen yapay zekâlar bireyleri yemek, içmek, uyumak, bedensel ihtiyaçlarını karşılamak, eğlenmek ve dinlenmek döngüsüne hapsetmektedir (Kafalı, 2019, ss. 158, 159).

Dijital dönüşüm, dinin kamusal alanda görünürlüğünü artırırken aynı zamanda yeni tartışmalar da üretmektedir. Mahremiyet, yanlış bilgi, algı yönetimi, radikalleşme riskleri ve

dini içeriklerin doğrulanabilirliği gibi sorunlar, dijital dinin hem sosyolojik hem de etik açıdan değerlendirilmesini gerekli kılmaktadır. Bu sorun alanları, dini kurumların dijital stratejilerini yeniden düzenlemesini ve çevrimiçi mecralarda daha aktif, bilinçli ve denetimli bir varlık geliştirmesini zorunlu hâle getirmektedir.

Önemli bir mesele ise dijital dünyanın gelişimine bağlı olarak bireylerin mahremiyet alanına saldırmak, manipüle etmek oldukça kolaylaşmıştır. Dijital ortamlar bireylerin mahremiyet alanlarının güvenliğinden emin olamama sorununu beraberinde getirmektedir (Kırboğa, 2020, s. 114). İnsanların özel yaşamına dair her bilginin ve görüntünün dolaşıma girmesi kişinin temel hakkı olan özel hayatın mahremiyetini zedelemektedir. Bu anlamda günümüzde bir kişi hakkında bilgi, belge ve delil olmaksızın sosyal medyada linçe maruz kalmakta etkileşim içindeki sanal kişiler de bu hakikat bilgisi olmadan dezenformasyona neden olmaktadır.

İnsanlığı iyiye ve güzele ulaştıracak olan ahlakî değerler aile içinde anne ve babadan genç kuşaklara aktarılmaktadır (A. Dağcı, 2021, s. 458). Yapay zekâ dünyasında ise ahlaki değerlerin aktarımı daha çok dijital robotlar üzerinden gerçekleşmektedir. Yüz yüze ilişkilerden çok dijital etkileşime dayanan bu yeni dijital otoriteler ahlakın kaynağının değişmesine, ahlaki otoritelerin yerinden oynamasına ve giderek kaybolmasına neden olmaktadır.

Sonuç olarak dijital otoriteler, dinî bilginin üretimi ve yayılmasında güçlü bir aktör hâline gelirken, ilmî yeterlilik ve güvenlik açısından ciddi sorun alanları da ortaya çıkarmaktadır. Dinî bilginin hızla dolaşıma girdiği dijital ortamda, kullanıcıların içerik üreticilerini tanıması, ilmî birikimi değerlendirmesi ve farklı kaynakları karşılaştırabilmesi giderek zorlaşmaktadır. Bu durum hem dinî kurumlar hem de akademik çevreler için dijital

okuryazarlık, doğrulama mekanizmaları ve nitelikli içerik üretimi konularında yeni sorumluluk alanları doğurmaktadır.

5. SONUÇ

Dijitalleşme ve yapay zekâ, dinin toplumsal varoluş biçimlerini derinden etkilemektedir. Dinî bilginin üretimi, aktarımı ve meşrulaştırılması süreçleri dijital ortamlarla yeniden şekillenmektedir. Günümüzde dindarlık dijital teknoloji ile birlikte kişiselleştirilmiş, etkileşimli ve görelî bir model hâline gelmiştir.

Geleneksel dinî yapılarda otorite, yüz yüze ilişkiler, kurumsal aidiyetler ve ilmî hiyerarşiler üzerinden inşa edilmekteydi. Dijital çağda ise bu yapı zayıflamakta; dinî otorite giderek görünürlük, etkileşim ve dijital ağlar üzerinden kurulmaktadır. Bu dönüşüm, ilmî otorite ile dijital etki arasındaki gerilimi belirgin hâle getirmektedir.

Yapay zekâ destekli bilgi üretimi, dinî bilginin niteliği ve güvenilirliği konusunda yeni sorular ortaya çıkarmaktadır. Dinî bilginin algoritmalar aracılığıyla sunulması, bilginin bağlamından koparılması neden olmaktadır. Bu durum, dinin anlam dünyasında parçalanma ve çoğullaşmayı hızlandırmaktadır.

Postmodern bilgi anlayışıyla uyumlu biçimde, dijital din alanında öznel yorumlar güç kazanmaktadır. Her bireyin kendi dinî anlam dünyasını kurabilmesi, ortak referansların zayıflamasına neden olmaktadır. Bu süreç, dinî çoğulculuğu artırırken aynı zamanda normatif belirsizlikleri de beraberinde getirmektedir.

Sonuç olarak dijitalleşme ve yapay zekâ, din sosyolojisi açısından yalnızca teknolojik bir gelişme değil, yapısal bir toplumsal dönüşümdür. Din, otorite, cemaat ve bilgi ilişkileri yeni

biçimler kazanmaktadır. Bu nedenle dijital din olgusu, çağdaş din sosyolojisinin merkezî araştırma alanlarından biri hâline gelmiştir.

KAYNAKÇA

- Akgül, M. (1999). Türk Modernleşmesi ve Din. Çizgi Kitabevi.
- Akgül, M. (2017). Dijitalleşme ve Din. Marife Dini Araştırmalar Dergisi, 17(2), 191-207.
- Castells, M. (2008). Ağ Toplumunun Yükselişi: C. I (Ebru Kılıç, Çev.). İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Çuhadar, M. (2021). Postmodernizm, Dijitalleşme ve Hibrit Dindarlık. Tevilat, 2(1), 67-88.
- Dağcı, A. (2021). Üniversite Öğrencilerinin Ahlak Algılarının Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi. Amasya İlahiyat Dergisi, 17, 431-464.
- Dağcı, T. (2019). Toplum-Birey İkileminde Ortak Değerler ve Farklılıklar. Postmodernizmin Dini Gruplar Üzerindeki Yansımaları ve Dini Farklılaşmalara Etkisi, 2, 39-52.
- Haberli, M. (2014). Sanal Din Tarihsel, Kuramsal ve Pratik Boyutlarıyla İnternet ve Din. Açılım Kitap.
- Haberli, M. (2019). Dijital Çağda Din ve Dindarlığın Dönüşümü. Journal of Media and Religion Studies, 2(2), 307-315.
- Kafalı, H. (2019). Yapay Zekâ, Toplum ve Din'in Geleceği. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 46, 145-172.
- Kahraman, M. K. (2025). Yeni Medya ve Din: İnancın Dijital Yüzü. All Sciences Academy.
- Kırboğa, Z. (2020). Genç Bireylerin Mahremiyeti Toplumsal Alana Sunumunda Etkili Olan İhtiyaçlar ve Dijital Dünyanın Rolü. İçinde Gençlik ve Dijital Çağ. Hacettepe Üniversitesi Yayınları.

- Kurt, E. (2025). Dinî Yönelim ile Yapay Zekâya Yönelik Tutumlar Arasındaki İlişkide Eleştirel Düşünmenin Aracı Rolünün İncelenmesi. *darulfunun ilahiyat*.
- Özbolat, A. (2017). Postmodern Dünyada Din: Yaygınlaşan Dinsellik, Yüzeyselleşen Dindarlık. *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, XXVIII(3), 265-278.
- Öztemel, E. (2018). TÜBİTAK Popüler Bilim Yayınları. *Bilim Teknik* 607, 607(84), 79-85.
- Özyiğit, V., & Özdemir, M. (2025). Sosyal Medya ve Dindarlık İlişkisi Üzerine Bir Köy Araştırması. *HİKEM*, 3(2), 211-225.
- Tekin, M. (2023). Postmodern Dinsellikler. *UMDE: Dini Tetkikler Dergisi*, 6(2), 241-260.

ÇOCUKLARIN DİNİ SOSYALLEŞME SÜREÇLERİNDE BABA ETKİSİ¹

Mustafa ÖZDEMİR²

1. GİRİŞ

Günümüzde yaşanan hızlı sosyal değişim süreçleri, toplumun bütün paydaşlarını neler oluyor? nasıl olacak? gibi sorularla muhatap kılmaktadır. Hiç şüphesiz anne babalar da bu süreçlerde bu tür soruları daha fazla bir beklenti ve merakla kısmen de endişeyle çocukları için sormaktadırlar. Birçok teknolojik gelişmenin her geçen gün çocuklarının sosyalleşmelerine daha yoğun bir şekilde katıldığını gören anne babalar için çocukların dini sosyalleşmelerindeki her bir tutum ve davranışları daha da önem arz etmektedir. Özellikle 2025 yılının aile yılı olarak belirlenmesini de göz önüne bulundurduğumuzda aileyi etkileyen bütün toplumsal süreçlere her zamankinden daha yakın ve kuşatıcı bakılması gerektiği görülmektedir. Bu bakışta özelden genele diyebileceğimiz bütün mikro ve makro dini sosyalleşme evrenleri ile bu evrenlerin rol model diyebileceğimiz sosyalleşme etmenleri/ajanları da yer alacaktır. Araştırmanın amacı sadece çocukların sosyalleşmesinde baba etkisine odaklanarak baba rol modelliğini, annenin önüne geçirmek değil; bilakis farklı zamanlarda çocuklarımızın hayatında önemli işlev ve etkilere sahip olan rol modeller hakkında bir farkındalık oluşturabilmektir. Bu çalışmaya gelinceye kadar çocukların

¹ B u çalışmada 2018 yılında tamamlanmış olan “Çalışan Annelerin Çocuklarının Dini Sosyalleşmeleriyle İlgili Tutum ve Davranışları Üzerine Bir Araştırma (Karaman Örneği) başlıklı doktora tez çalışmasının anket verilerinden istifade edilmiştir.

² Doç. Dr., Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, ORCID: 0000-0001-8402-1877.

sosyalleşmelerinde birçok etmene özellikle anneye, babaya ve akran/arkadaş gruplarına dair birçok çalışmanın varlığı bilinmektedir.³ Bu çalışmaların üstüne değişen dünyanın getirdiği yeni yaşam biçimleri içinde şekil alan yeni sosyalleşme etmen ve ilişkilerine odaklanan, yaşanan sorunlar üzerine araştırmalar yapan çalışmalar da literatüre eklenmektedir.⁴

Çalışmada toplumun çekirdeği ve temel yapı taşı olarak bilinen ailenin yaşamış olduğu yapısal ve işlevsel değişimler doğrultusunda anne babaların değişen sosyalleşme rol ve davranışları anlaşılmaya çalışılacaktır. Özellikle aile üyelerinin karşılıklı ilişkileri bağlamında dini sosyalleşme süreçlerindeki etkileşimleri üzerinde yoğunlaşılacaktır. Yapılmış olan araştırmalardan bu etkileşim ve iletişime dair çeşitli bulgu ve örneklerden istifade edilerek dini sosyalleşme süreçlerine annenin etkisinin yanında babanın da etkisi görülmeye çalışılacak ve yer yer fark analizleri de yapılacaktır.

2. ÇOCUKLARIN DİNİ SOSYALLEŞMELERİNDE ROL MODEL SEÇİMİ

Çocukların yaşamış oldukları dini sosyalleşme evrenlerinde karşılaştıkları olumlu ve olumsuz rol modeller, onların daha sonraki yaşamlarında da etkileyici olabilmektedir. Bazı çocukların dini sosyalleşme süreçlerinde yaşamış olduğu kötü olaylar travmatik bir etkiyle çocuğun tüm dinsel unsurlara bakışını etkileyecek bir genelliğe ulaşabiliyor. Özellikle çocukların belirli yaş aralıklarındaki kritik eşik denebilecek dönemlerdeki algıları daha hassas ve kırılgan olabilmektedir.⁵ Bugün eserleri ve yaptıklarıyla topluma mal olmuş şahsiyetlerin

³ İlgili çalışmalar için bk. (Güngör, 2012; Birekul, 2014; Kımtır, 2015)

⁴ Özellikle bu çalışmalar içinde şunlar zikredilebilir: (Mercan ve Şahin, 2017; Özyürek, Eryiğit ve Uçak, 2024; Şahin, Coşgun ve Kılıç, 2017)

⁵ Farklı yaş evrelerine ait hassasiyetler için bk. (Solter, 2009)

hayatı incelendiğinde, hayatlarının belirli dönemlerinde olumlu etkisini üzerlerinde hissettikleri rol model şahsiyetlerin olduğu görülecektir. Bu kimi zaman bir anne, kimi zaman bir baba, bir öğretmen, bir abi ya da bir arkadaş olabilmıştır. Çünkü insan ünsiyet kurabilen bir yapıda olduğu için, etrafında yaşanan dünyada en yakınında gördüğü olumlu davranışları yapmaya karşı daha istekli olabilmektedir. Rol modellik konusundaki en güzel örnekliği de bizzat peygamberimiz Hz. Muhammed'in (sav) hayatı ve uygulamalarında görmek mümkün. İslam'ın ayakta tutmaya ve yaşatmaya çalıştığı birçok ilke ve değer bizzat Hz. Peygamber'in yaparak ve yaşayarak toplumsallaşmaya kattığını görüyoruz. Sahabe neslinin birçok ilke ve değeri en güzel şekilde anlayarak benimsemesindeki en önemli etkenin burada yattığını söyleyebiliriz.

3. SOSYAL DEĞİŞME VE DİNİ SOSYALLEŞME SÜREÇLERİNDE YAŞANAN EKSEN KAYMASI

Günümüz çocukları, geleneksel ya da tarım toplumunun yaşamış olduğu dini sosyalleşme süreçlerine nazaran daha şanssız görülebilir. Birçok maddi ve manevi denebilecek imkana kavuşan günümüz çocukları, özellikle yaşamış oldukları dini sosyalleşme süreçlerinde kendilerini içinde hissedebilecekleri doğal ve samimi ortamları ve rol modelleri bulamamalarından ötürü bir şanssızlık yaşamaktadırlar. Dini sosyalleşme süreçlerinde çocuğun sosyalleşmesini sağlayan etki ajanlarının sıralanması meselesi, modernleşmeyle birlikte değişen paradigmat bakışlarla yakından ilgili gözükmektedir. Geleneksel evrene sahip ailelerde çocuğun eğitim ve terbiyesi başta annenin olmak üzere ailenin temel öncelikli vazifesi iken, modernleşen kentli aile yapılarında ailelerin çocukları terbiye ve eğitim işi (iş bölümü gereği) kurumlara havale edilmektedir. Çocukların dinî sosyalleşme süreçlerinde, birincil, ikincil ve üçüncül derecede çocuğun dini

sosyalleşmesine etki eden ajanların sıralamaları, bulunulan ortamın sosyo-kültürel dokusuna göre değişmektedir. Geleneksel değerlerin geçerli olduğu daha kırsal ve yerleşim bölgelerinin çevrelerinde bulunan ailelerde anne-babalar birincil etki ajanı olarak kendilerini yani aileyi gösterirken, daha kozmopolit bir yapı arz eden modern, kentli ailelerde çocukların dini sosyalleşmelerine etki eden birincil etki ajanı olarak, eğitim kurumları, yani aile dışı mekânlar gösterilmektedir.(Alçık Okçay, 1991; Günay, 2010)

Klasik yaklaşımlar doğrultusunda aile, arkadaş/akran gruplar, okul ve medya/iletişim şeklinde sıralanan sosyalleşme ajanları, bireylerin hayatında yer almaları açısından özellikle Türk aile yapısında hala varlıklarını devam ettirmekle beraber, etki düzeyleri açısından bugün akıllı telefonlar ve dijital platformlar bu sayılanların hepsinin önüne geçmiştir. Bu açıdan geleneksel dünyamızda alışageldiğimiz sosyalleşme ajanlarının etki düzeylerini geride bırakan bir sosyal medya ve iletişim ağı ile dijital oyunların yoğunluklu olarak gündeme girdiği bir tür dijital sosyalleşme hızla yükselmektedir. Özellikle ebeveynlerin rol modelliklerini yeniden sorgulattırarak, tabir caizse yeniden inşa etmelerini düşündürtecek yeni oyun ve iletişim platformları dini sosyalleşme süreçlerinde bir eksen kaymasına sebep olmuştur. Dini sosyalleşmede rol model olacak her bir unsurun bu yeni durumla yüzleşecek bir farkındalığının olması, muhtemel sorunları ve krizleri en aza indirebilecektir.

Geleneksel toplumdan modern topluma geçiş süreçleri bütün toplumsallaşma süreçlerini farklı düzeylerde de olsa etkilemiş ve etkilemeye de devam etmektedir. Bu etkilenmeye birçok toplum özelinden bakmak mümkün görünmektedir. Örneğin Japon toplumunda modernite ile birlikte yaşanan hızlı değişimlerin getirebileceği muhtemel olumsuzlukları merkeze alan birçok araştırmacı ve sanatçı, konu üzerine yoğunlaşan

çalışmalar yapmıştır.⁶ Ülkemizde de sanayileşme ve kentleşme süreçleri, köy ve kentlerin nüfus dengesini altüst etmiş, şehirler ve büyükşehirler, göçle oluşan bu yeni durumun ortaya çıkardığı toplumsallıkları anlamaya ve ortaya çıkan sorunlarla da yüzleşerek çözüm bulmaya çalışmıştır. “Sosyal değişmelere karşı genellikle mevcut sosyal yapı ve sistemlerin direnç gösterdikleri bilinen bir gerçektir.”(Erten, 2017, s. 90) Bu yüzden Türk toplumu açısından TRT Çocuk kanalının yapmış olduğu çizgi film ve animasyonlar büyük önem arz etmektedir. Şehir merkezlerinin artan nüfus potansiyelleri doğrultusunda, mahalle kültürü ve çocukların arkadaş/akran grupları konusunda güzel sosyalleşme örnekleri seçilerek bu yönden de çocuklara olumlu rol modellikler gösterilmeye çalışılmıştır.⁷ Dini sosyalleşme süreçleri, sadece dini bilgi aktarımıyla sınırlandırılmayıp yardımlaşma, paylaşma, cömertlik, vefa, saygı, hoşgörü, özgüven gibi karakter inşa eden değerlerin aktarıldığı bir süreç olarak ele alındığında, toplumun bütün paydaşlarına önemli görev ve sorumlulukların düştüğü daha iyi görülecek ve anlaşılacaktır. Bu açıdan E. Durkheim’in eğitim meselesine, totalde bir sosyalleşme meselesi olarak bakması da daha anlaşılır olmaktadır.(Durkheim ve Fauconnet, 2019, ss. 66-67)

3.1. Sosyal Değişme ve Baba Rollerindeki Değişim

Geleneksel toplum yapısının analizlerinde kullanılan, yer yer E. Durkheim’in⁸, mekanik dayanışmalı toplum, organik dayanışmalı toplum şeklinde tasnifini yaptığı ya da F. Tönnies’in

⁶ Örnek verilecek olursa: A. Kurosawa yapıtlarında Batı modernleşmesi ve bireycilik temaları ile modern toplumun etik krizlerini incelerken, H. Miyazaki, sanayileşme, modernleşme, teknolojileşme ile doğa-gelenek çatışması gibi hususları ustalıkla anime tarzındaki yapımlarına yansıtabilmiştir.

⁷ Rafadan Tayfa, Maysa ve Bulut, Z Takımı, Aslan, Pırıl, Siberay, Kaptan Pengu, Nasrettin Hoca Zaman Yolcusu, İbi vb. yapımlar ilk akla gelen örnekler olarak sıralanabilir.

⁸ Geniş bilgi ve karşılaştırma için bk. (Durkheim, 2002; Layder, 2010; Martin Slattey, 2015; Wallace, Ruth A ve Wolf, Alison, 2012)

Gemeinschaft ve Gesellschaft şeklinde betimleyerek anlatmaya çalıştığı birçok yaklaşımda geleneksel olan yapılar daha çok kırsal tarım toplumunun inşa etmiş olduğu toplumsallıkları betimlemektedir. Büyük ailelerin kendi yapısından kaynaklanan sorunlara karşılık çocukların pek çok sosyal ve psikolojik ihtiyaçlarını karşılama fırsatlarına sahip olduğunu ifade eden Yılmaz, bu ailelerde, teyzelerin, halaların, amcaların ve dayıların doğal rehberler ve modeller olduğu gerçeğinin de göz ardı edilemeyeceğini belirtmektedir.(Yılmaz, 2003, s. 8) Betimlenen bu toplumsallıklarda geniş aileler içinde çocuğun annesiyle birlikte kardeş ve akrabalarından oluşan akran gruplarının bulunması, dini sosyalleşme süreçlerinde babanın rolünü görece daha geri plana itebilmiştir. Baba daha çok bir otorite unsuru olarak bu şekilde yaşanan toplumsallaşmanın, kendi içinde sağlıklı ve sorunsuz işlemesi için çaba sarfetmektedir. Bu şekilde çocuklar geleneksel ataerkil denebilecek baba rollerine dair birçok rol modelliği de bu süreçlerde edinmekte ve içselleştirmekte, aynı toplumsallık içerisinde devam ettirmektedirler.

Sanayileşme ve kentleşme süreçleriyle birlikte toplumlar, hızlı bir değişim ve dönüşüm sürecine dahil olmuş, bu durum ise aile özelinde rollerin ve sorumlulukların farklılaşması sonucunu ortaya çıkarmıştır.(Başaran, 2013, s. 152) 1950'ler sonrası sanayi merkezlerine ve büyükşehirlerle yaşanan göçler neticesinde kent yapıları gelenekselle modernin karışımı diyebileceğimiz “arabesk” geçişlere şahit olmuş, köyünden kasabasından göçen birçok vatandaş bu yeni yaşam merkezlerine var olan toplumsallıklarıyla katılmaya ve yeni kent yaşamına tutunmaya çalışmışlardır. Bu süreçlerde de anne ve babalar çocuklarının dini sosyalleşme süreçlerinde var olan bilgi stoklarını ve çözüm şemalarını devreye sokarak çocuklarının dini sosyalleşme süreçlerine kendilerince katkı sağlamaya devam etmişlerdir. Yani daha çok annenin evde aktif olduğu, çocuk bakımıyla ve dini

terbiye ve eğitimleriyle birebir ilgilenip sorumlu olduğu, babanın dışarıda ekmek kazanma çabasında olduğu için bu süreçte daha geride kaldığı bir sosyalleşme sürecinden bahsedilebilir. Burada babaların var olan bilgi stoklarında geleneksel ataerkil yapılardan tevarüs etmiş olan yorum şemalarının yoğun etkisinde oldukları bir geri planda kalmışlık kendini göstermektedir. Çünkü şehir hayatının yoğunlaşıp belli bir doluluğa ulaştığı son yirmi yıllık periyotta, babaların bu statik durum ve tavırlarını değiştirmeye çalışan, yani çocuklarının eğitim ve dini sosyalleşmelerine daha aktif katılmalarını tavsiye eden yaklaşımların yoğunluklu olarak öne çıkarıldığı, film ve konferanslarda öncelikli olarak işlenildiği gözlemlenecektir. Bütün bu çabalara rağmen yine de babaların çocuklarının dini sosyalleşme süreçlerine aktif katılımları geleneksel denebilecek küçük şehirlerde hala sınırlı kalabilmiştir. Doktora tez çalışması amacıyla yaptığımız alan çalışmasının verileri de bu durumu destekler mahiyettedir.⁹ 2016-2017 yıllarında ilkokulların 4. sınıflarında ve ortaokulların 5. 6. 7. ve 8. sınıflarında okuyan 10-14 yaş aralığındaki 955 kişilik örneklem grubuna uygulanan ankette çocuklara “Dinî Eğitim ve terbiyenizde üzerinizde en fazla emeği bulunan kimdir?” sorusu yöneltilmiş ve alınan cevaplar aşağıdaki tabloda görüldüğü şekilde çıkmıştır:

Tablo 1. Çocukların Baba Tercih Oranları

Dinî Eğitim ve terbiyenizde üzerinizde en fazla emeği bulunan kimdir?	N	%
Annem	624	65,3
Babam	145	15,2
Camimizin Hocası	65	6,8
Öğretmenim	46	4,8
Büyükanne	35	3,7
Büyükbabam	15	1,6
Kuran Kursu Hocası	15	1,6
Cevapsız	10	1,0
Toplam	955	100,0

⁹ Geniş bilgi için bk. (Özdemir, 2018, 2019)

Tablodan da anlaşılabacağı üzere babaların çocuklarının dini sosyalleşme süreçlerindeki etkisi (% 15,2), annelerin etkisinin (% 65,3) çok gerisinde kalmıştır.(Özdemir, 2018, s. 190) Bu oranlar, Karaman'ın gelenekselden moderne ya da tarım toplumundan sanayi toplumuna denilebilecek bir geçiş sürecinde olduğunu da göstermektedir. Babaların çocukların eğitiminde çoğunlukta pasif olduğu ama geçmişe oranla aktifleşmeye başladığı ya da iş bölümünde bulunarak kent sürecinin getirdiği yeni durumlara adapte olunmaya başladığını göstermektedir. Başka bir açıdan yine aynı çalışmada 514 anneye uygulanan ankette annelere “Sizce çocukların dini eğitim ve sosyalleşmelerinden en fazla hangisi sorumludur?” sorusu yöneltilmiş ve Tablo 2’ deki sonuçlar elde edilmiştir.

Tablo 2. Annelerin Sorumluluk Dağılım Tercihleri

Sizce çocukların dini eğitim ve sosyalleşmelerinden en fazla hangisi sorumludur?								Toplam
Cevapsız		Anne	Baba	Din Kült. Öğrt.leri	Cami imamaları	Kuran Kursu hocaları	Anne-baba	
N	7	286	29	17	6	12	157	514
%	1,4	55,6	5,6	3,3	1,2	2,3	30,5	100,0

Annelerin %55,6’lık bir oranla çocuklarının dini sosyalleşme süreçlerinde en fazla annelerin sorumlu olduğunu düşünmeleri de bir önceki tabloda belirtmiş olduğumuz şehrin tarım toplumundan sanayi topluma geçiş özelliği taşıyor olması özelliğiyle ilişkili olmakla birlikte, çocuklardan alınan cevaplarla da örtüştüğü görülmektedir.(Özdemir, 2018, s. 103) Özellikle modern kent yapısı içerisinde anne babaların her ikisinin de çalıştığı düzlemde, annelerin bu tür görev ve sorumlulukları paylaşma yönünde bir tercihte bulunduğu yapılan çalışmalarda görülmektedir. 2025 itibariyle Karaman özelinde düşündüğümüzde görev ve sorumlukların paylaşılması noktasında anne-baba oranının daha yukarı çıktığı söylenebilir. Babaların geçiş toplumunun getirmiş olduğu, bu yeni durumla

yüzleşerek rol modelliklerini güncellemeleri gerekmektedir. Ekonomik anlamda aileye katkısı düşünülerek yapılan çalışan eş tercihinin, değişen yeni sosyo-ekonomik ve kültürel süreçlerle bir senkronizasyonunun olması kaçınılmazdır. Geleneksel ataerkil yapıdan tevarüs etmiş olan eş ve baba rollerini öğrenilmiş çaresizlik içerisinde ısrarla uygulamaya devam etmek, aile kurumuna ve ilişkilerine hasar ve zarar verebilecektir. Din ve değişim ilişkisini yorumlamada sıkça vurgulanan özet cümle ile ifade edilecek olursa: değişen dünyaya değişmeyen tepkiler verilemez.(Akgül, 2002) Zamanın ve değişimin ruhu, doğru kodlarla okunmalı; her bir birey yaşamış olduğu toplumsallıklara uygun yeni ve akışkan rol modellikler inşa ederek, yaşanacak olan dini sosyalleşme süreçlerinin, yetişen kuşaklar için de sağlıklı ve hasarsız olmasına katkı sağlamalıdır.

Bu noktada değerli bir katkı sunması açısından Yılmaz'ın “biz ne yapacağını bilmeyen ana-babalar kuşağıyız” başlığı altında yapmış olduğu “Ne idim? Ne öğrendim?” şeklindeki yüzleşmesi de önemlidir: “Çocuklarımın eğitim sorumluluğunun okula ve öğretmene ait olduğuna inanıyordum. Bir baba olarak ben ‘çantasını, kitaplarını almalıyım, giydirmeli ve karnını doyurmalıyım yeter’ diye düşünüyordum. Öğretmenlerin çocuklarımı hem akademik hem kültürel, hem psikolojik, hem sosyal, hem mesleki hem de ahlaki yönden geliştirmesini bekliyordum...Önce sevgili kızım, sonra diğer iki yavrum çok geçmeden bana öğretiler ki: Anne babalığın, çocuğun temel ihtiyaçlarını karşılamaktan öte, çok daha önemli ve derin sorumluluklarının bulunduğunu, çocuk yetiştirme işinin, dünyanın en iyi okuluna bile olsa ihale edilemeyecek bir sorumluluk olduğunu anladım...” (Yılmaz, 2003, ss. 1-4) Değişen dünyaya dair yapılan buna benzer birçok sorgulamanın çocukların dini sosyalleşme süreçlerine de olumlu yansıyacağını söyleyebiliriz. Çocukların dini sosyalleşme süreçlerinde yer alacak her bir rol modelin, salt bilgi aktarımıyla yetindiği bir

eğitim modeli de çocuklar için belli bir zaman sonra yorucu olabilecektir. O yüzden rol modellere, dini sosyalleşme süreçlerinde yaparak ve yaşayarak dini pratik ve değerleri aktarılabilmesi için ortamları oluşturma yönünde görev ve sorumluluklar düşmektedir. Bu sorumlulukta babaların, var olan rollerini daha da aktifleştirerek çocukların dini sosyalleşme ortamlarının zenginleşmesine birçok katkı sağlaması gerekmektedir. Çocukların sosyalleşme süreçlerinde yaşadıkları ilgisizlik, çaresizlik ve alternatifsizliklerin, onları dijital platformların ya da kanalların bitmek bilmeyen maceralarına ve girdaplarına sürüklemesinin önüne de bu şekilde geçmek mümkün olabilecektir.

3.2. Çocukların Dini Sosyalleşmelerinde Artan Baba Etkisi

Günümüz dünyasında çocukların sosyalleşmesindeki süreçleri daha yakından araştıran yazar ve araştırmacılar özellikle babanın, çocukların sosyalleşme süreçlerinde artan etkisine katkı yapacak unsurları, çeşitli başlıklarda gündeme getirmişlerdir. Solter, hazırlamış olduğu çocuk yetiştirme rehberinde çocukların gelişim evrelerine uygun biçimde eş zamanlı olarak destek ve katkı sağlayamayan babaların, genellikle kendi çocukluklarında da böyle bir etki ve destekten mahrum kalmalarından kaynaklı olabilecek bir etkiden bahsetmektedir.(Solter, 2009, ss. 136-138) Çocuğun bütün gelişim evrelerine şahit olmuş ama iş yoğunluğundan dolayı katılamamış anne babaların bu konudaki pişmanlıkları, belgesellere, dizi ve filmlere konu olacak kadar çok ve çeşitlidir. Babalara bu kısır döngüyü kırmada büyük iş ve sorumluluklar düşmektedir. Aynı şekilde Cüceloğlu da “çocuğunuz bir kez çocukluk yaşayacak; bu dönemi onunla doya doya yaşayın” diyerek hem annelere hem de babalara can yakıcı bir hatırlatmada bulunmaktadır.(Cüceloğlu, 2021) Çocuklara sokak oyunlarından evdeki zeka oyunlarına, hatta dijital mecralardaki oyunlarına kadar eşlik etmek, onlarla birlikte

oynamak birçok değerin spontane aktarılmasında büyük imkanlar sunabilecektir. Yukarıda da değindiğimiz gibi çocukların dini sosyalleşme süreçlerini sadece bilgi aktarımıyla sınırlı tutmak, hayatın geneline yayılmış olan birçok sosyalleşme sürecinin pratik etki ve boyutunu görememek demektir. Dinleme, sohbet ve empati içeren bir iletişim kurmanın önemine değinen Dökmen 'in geçmiş zamanda baba ve çocuk iletişimi ile ilgili olarak aktarmış olduğu şu durum bile günümüzde çocukların hayatındaki baba etkisinin görece iyi bir noktaya geldiğini göstermektedir: “Bir önceki kuşaklarda babalar oturup çocuklarıyla sohbet etmezdi; genç yaştaki bir oğul babasıyla beraber kahveye gidemezdi; askerlik yapmış, uzak diyarlara, Yemen’e, Galiçya’ya gitmiş babasının bilgisinden, görgüsünden yararlanamazdı. Yakın zamanlara kadar pek çok baba ve dede çocuğunu, torununu şımarır korkusuyla uyurken öperdi...Oysa çocuklar sevgiden şıarmazlar. Sınır koymayı beceremediğimizde ya da tutarsız davrandığımızda şımarırlar.”(Dökmen, 2021, ss. 100-101).

4. SONUÇ

Günümüz dünyası, çocukların dini sosyalleşme süreçlerini geleneksel dünyanın rahatlığı içinde geçiştirilecek bir dünya olmaktan epeyce uzaklaşmıştır. Geleneksel dünyanın kendi içinde avantajlı gibi görünen birçok unsurunun bugün iş göremez bir duruma geldiği görülmektedir. Geniş aile yapılarından okullara kadar çocuklar için güzel örnek ve nasihatlerin yeterli olabildiği denklemlerden, her türlü iletişim ve bilgisayar teknolojilerinin tek taraflı etkisine maruz kalmış, zararlı olduğunu bile bilmediği birçok içerikle yüz yüze gelen sosyalleşme ortamlarına kontrolsüz bir hızla gelmiş bulunmaktayız. Bu zamandaki rol modelliklerin her birisinin, mevcut etki ve potansiyellerini en üst seviyelere çıkararak, çocukların dini sosyalleşmelerine katkıda bulunmaları elzem bir duruma

gelmiştir. Özellikle babaların bu süreçlere aktif ve bilinçli katılımları önem arz etmektedir. Babalar olarak çocuklarımızın dini sosyalleşme süreçlerindeki rol modelliklerimizi yorucu bir şablona değil; üretken bir etkene dönüştürebilmeliyiz. Salt bilgi aktarımları, bugünün sosyalleşmesinde çocuklar için artık yeterli ve ikna edici olamamaktadır. Çünkü yaşadıkları dünya, enformatik anlamda her yandan bilgi sağanağının aktığı bir dünya olmuştur. Böyle bir dünyada çocuklar, özellikle dini sosyalleşme süreçlerinde dinin bütün sade ve anlaşılır pratikleriyle yaşanabilir olan yönünü, bizzat anne babalarının rol modelliklerinde deneyimleyerek toplumsallaşmalarını en güzel şekilde sürdüreceklidir. Bu konuda Hz. Mevlana'nın “dün dün de kaldı cancağızım, bugün yeni şeyler söylemek lazım” sözünün, özellikle çocukların dini sosyalleşmelerini, bütün teorik ve pratik bileşenleriyle doğru anlama ve kavramada kullanılabilecek iyi bir ilke olduğunu da hatırlatmakta fayda var.

KAYNAKÇA

- Akgül, M. (2002). *Türkiye’de Din ve Değişim-Bir Erol Güngör Çözümlemesi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Alçık Okçay, H. (1991). *Kentlileşme Sürecinde Evli Kadının Dinsel Tutum, Değer ve Davranışlarında Meydana Gelen Değişmeler; Karşıyaka Örneği*. (Doktora Tezi). https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezDetay.jsp?id=ISaAzG48GMgYogOE-_rK9Q&no=ISaAzG48GMgYogOE-_rK9Q adresinden erişildi.
- Başaran, E. (2013). Ailenin İşleyişi ve Gerçekleştirimi. M. Aydın (Ed.), *Sistematik Aile Sosyolojisi* içinde (ss. 141-168). Konya: Çizgi Kitabevi.
- Birekul, M. (2014). Aile ve Dinî Sosyalleşme. M. Aydın (Ed.), *Aile Sosyolojisi Yazıları* içinde (ss. 141-155). İstanbul: Açılım Kitap.
- Cüceloğlu, D. (2021). *Geliştiren Anne- Baba* (37. Baskı.). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Dökmen, Ü. (2021). *Anne-Babayı İstismar Talepkar ve Öfkeli Gençler*. İstanbul: Epsilon Yayınevi.
- Durkheim, E. (2002). *İntihar*. İstanbul: Cem Yayınevi.
- Durkheim, E. ve Fauconnet, Paul. (2019). *Terbiye ve Sosyoloji*. İstanbul: Köprü Kitap.
- Erten, H. (2017). Batılılaşmanın Dini Hayata Etkilerinin Halid Ziya Uşaklıgil’in Romanlarındaki Yansımaları. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, 17(1), 81-101. doi:10.33420/marife.591730
- Günay, Ü. (2010). *Din Sosyolojisi* (9. bs.). İstanbul: İnsan Yayınları.

- Güngör, Ö. (2012). 1.5 ve 2. Nesil Türk Gençlerinin Ailede Dini Sosyalleşmeleri: New Jersey, USA Örneği. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 53(2), 36-71. doi:10.1501/İlhfa_00000001367
- Kımtır, N. (2015). İlgili-Seven Anne-Baba Tutumları İle Din Ve Dindarlık Arasındaki İlişki Üzerine. *Dini Araştırmalar*, 18(46 (15-06-2015)), 9-44. doi:10.15745/da.69845
- Layder, D. (2010). *Sosyal Teoriye Giriş*. İstanbul: Küre Yayınları.
- Martin Slattery. (2015). *Sosyolojide Temel Fikirler*. Bursa: Sentez Yayıncılık.
- Mercan, Z. ve Şahin, F. T. (2017). Babalık Rolü ve Babalık Rolü Algısı. *Uluslararası Erken Çocukluk Eğitimi Çalışmaları Dergisi*, 2(2), 1-10.
- Özdemir, M. (2018). *Çalışan Annelerin Çocuklarının Dini Sosyalleşmeleriyle İlgili Tutum ve Davranışları Üzerine Bir Araştırma (Karaman Örneği)*. (Doktora Tezi). <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezDetay.jsp?id=vyHMUogEBjyr4Gw3oqJOBg&no=2Pjh9LfbXyfjbtO4mJaWGG> adresinden erişildi.
- Özdemir, M. (2019). *Çalışan Anne ve Çocuklarda Dini Sosyalleşme*. Konya: Çimke Yayınevi.
- Özyürek, A., Eryiğit, T. ve Uçak, A. Ç. (2024). Çocukların Sosyal Becerileri ile Annelerinin İlgisi Arasındaki İlişki. *Düzce Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 14(1), 1-19. doi:10.55179/dusbed.1386245
- Solter, A. (2009). *Anne Baba'nın Çocuk Yetiştirme Rehberi: Doğumdan Yetişkinliğe*. İstanbul: Kuzey Yayınları.
- Şahin, F. T., Coşgun, A. A. ve Kılıç, Z. N. A. (2017). Babaların Çocuklarıyla Vakit Geçirme Durumlarına İlişkin

Görüşlerinin İncelenmesi. *Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 37(1), 0-0.

Wallace, Ruth A ve Wolf, Alison. (2012). *Çağdaş Sosyoloji Kuramları Klasik Geleneğin Genişletilmesi*. (Elburuz, Leyla ve Ayas, Rami, Çev.). Ankara: Doğubatı Yayınları.

Yılmaz, H. (2003). *Sevgili Anne ve Babacığım, Lütfen Bu Kitabı Okur musunuz!..* Konya: Çizgi Kitabevi.

TÜRKİYE VE DÜNYADA
DİN SOSYOLOJİSİ

yaz
yayınları

YAZ Yayınları
M.İhtisas OSB Mah. 4A Cad. No:3/3
İscehisar / AFYONKARAHİSAR
Tel : (0 531) 880 92 99
yazyayinlari@gmail.com • www.yazyayinlari.com