



DİN SOSYOLOJİSİ ALANINDA BİLİMSEL ARAŞTIRMALAR

Editör: Doç.Dr. İlyas PÜR

yaz
yayınları

Din Sosyolojisi Alanında Bilimsel Araştırmalar

Editör

Doç.Dr. İlyas PÜR

yaz
yayınları

2026

**Din Sosyolojisi Alanında Bilimsel
Araştırmalar**

Editör: Doç.Dr. İlyas PÜR

© 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 978-625-8574-58-6

Mart 2026 – 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

Ailenin Ne'liği ve İlk Dini Sosyalleşmedeki Etkisi	1
<i>Abdulkerim YALÇIN</i>	
Kutsalın Yankısı: Dua Tipolojileri ve İnsan Psikolojisindeki İzdüşümleri	16
<i>Muradiye VAROL</i>	
1980 Sonrası Türkiye'de Üretilen Dini İçerikli Müziklere Dair Kategorik Bir Değerlendirme	47
<i>Cemal ÖZEL</i>	
Obsesif-Kompulsif Davranış Bozukluklarında Dinin Fonksiyonu	81
<i>İlyas PÜR</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."

AİLENİN NE'LİĞİ VE İLK DİNİ SOSYALLEŞMEDEKİ ETKİSİ

Abdulkerim YALÇIN¹

1. GİRİŞ

Toplumsal hayatın devamı ve düzeninde kilit bir konumda olan ailenin tarih boyu var olan bir kurum olduğu fikri yaygın kabul görmektedir. Aile denilince maddi ve manevi anlamda pek çok ortak paydası olan bir birliktelik akla gelmektedir. Bu birliktelikte ortak gelirler, giderler, mal mülkler maddi unsurları; benzer gelenek görenek, davranış ve inanıőlar ise manevi unsurları oluşturmaktadır.

Aile kurumunu, yapısal anlamda kentleőme öncesi ve sonrası aile şeklinde değerlendirmek gerekmektedir. Zira kentleőmeyle birlikte aile yapısı önemli ölçüde deđermiőtir. Gelineen noktada büyük oranda geniş aile tipinden çekirdek aileye dönüően bir yapı görülmektedir. Aile tipindeki bahse konu değerim, etkileşim farklılıklarını da açığa çıkarmıştır. Geleneksel aile formunda çocuklar her gün anne baba, abi ve ablalarının yanı sıra dedelerini, ninelerini, amcalarını, halalarını görüp gözetleyebilecekleri bir biçimde yaőamıő ve bu ortamda oluşan yüz yüze etkileőimler sonucu rol model aldıkları kişilerin yapıp ettiklerini benimseyebilmiőlerdir. Dinsel ibadetler, öfkeyi ifade etme, düzen ve temizlik, insan ve diğer canlılara karşı sevgi ve nefret, futbola ilgi, sigara kullanma bunlardan sadece bir kaçıdır. Bu yüzden, çekirdek aile yapısında bireyin karşılaştığı olumlu ve olumsuz davranış örüntülerinin çeőitliliği görece sınırlıdır; bu

¹ Dr., İlçe Milli Eğitim Müdürlüğü, ORCID: 0000-0003-0278-7559.

yapı içerisinde temel ve çoğu zaman tek rol model anne ve baba olmaktadır.

İnsan yaşamı genel olarak çocukluk, gençlik ve yaşlılık olmak üzere üç temel evrede incelenmektedir. Bu evrelerden ilki olan çocukluk döneminde, bireyin kişilik gelişimi ve davranış rntleri büyük ölçüde ebeveynlerin tutum, değer ve yaklaşımlarının etkisiyle şekillenmektedir. Bu süreçte ailede konuşulan dil, inanılan din ve mezhep, benimsenen değerler ve sahip olunan kültürel unsurlar spontane olarak çocuklara aktarılmaktadır. İleri yaşlarda ailesine hiç benzemeyenler olsa da genel kabul, ailenin çocuğun şekillenmesinde son derece etkili olduğu yönündedir. Ailenin dili, dini ve kültürel anlayışının çocuğa aktarılması sosyalleşme, sosyalleşmenin dinsel unsurları içermesi ise dini sosyalleşme olarak ifade edilebilir. Bu araştırmada, dini sosyalleşmede aile kurumunun etkisi konu edinilmiştir.

Alan yazın incelendiğinde, aile kurumunun farklı boyutlarıyla ele alındığı görülmekle birlikte, dini sosyalleşme sürecinde ailenin etkisini doğrudan odak noktası yapan herhangi bir çalışmaya rastlanmamıştır. Bu durum, literatürdeki bir boşluk olarak görülmüş ve bu araştırmanın itici gücü olmuştur. Araştırmanın amacı, dini sosyalleşme bağlamında aile kurumunun etkisini ve rolünü sosyolojik bir perspektifle ortaya koymak olmuştur. Nitel araştırma temelinde yapılandırılmış olan araştırmada doküman analizi yöntemi kullanılmıştır. Bu yöntem, birincil kaynak olarak çeşitli dokümanların toplanması, sorgulanması, yorumlanması, irdelenmesi sürecine dayanmaktadır. Dolayısıyla araştırma konusuyla ilişkili kitaplar, makaleler, istatistiki veriler gibi dokümanlar incelenmiştir. Böylece, “farklı yöntemlerle elde edilen bilgiler” incelenmiş, “veri setleri arasındaki bulgular” desteklenmiş, “bulgular arasındaki ilişki” doğrulanabilmiş ve sonuçta “tek bir araştırma kapsamında ortaya çıkabilecek olası önyargıların” etkisi

azaltılmıştır (R. Sak, İ.T. Ş. Sak, Şendil ve Nas, 2021; Bowen, 2009, akt. R. Sak, İ.T. Ş. Sak, Şendil ve Nas, 2021).

Bu noktadan sonra araştırmanın kavramsal ve kuramsal çerçevesine yer verilecektir.

2. KAVRAMSAL VE KURAMSAL ÇERÇEVE

2.1. Aile

Toplum, tek tek bireylerden oluşan, özgün kültürü, dili, dini ve kurumları olan en büyük sosyal birliktelik olarak tanımlanabilir. Bu birlikteliği oluşturan bireylerin ölümlü olmasından ötürü toplumlar, hayattan kopanların yerine yenilerini koymak zorundadır. Bu, büyük ölçüde, neredeyse tüm toplumlarda meşru bir kurum olarak kabul edilen aile ile mümkün olmaktadır. Peki, söz konusu varlığın devamında aile tek başına yeterli midir?

Esasında aile, salt aile olduğu için toplum var olmaz. Slaterry'nin belirttiği üzere toplum, kendi kuralları, adetleri ve kültürünü kuşaktan kuşağa aktarmaya çalışarak varlığını mümkün kılmaktadır. Bu örüntü/kalıp devamlılığı, Parsons'un “teorisinde, esas olarak çocuğun sosyalleştiği aileye bağlıdır. Bu süreç okul, medya ve hukuk gibi diğer toplumsal kurumlarla” da pekiştirilmektedir (Slaterry,2012). Bu noktada ailenin ne olduğunu açıklamakta yararlı vardır.

Esasında aileye ilişkin tanımlar çeşitlilik göstermektedir. Kimileri aileyi anne, baba ve çocuklardan oluşan küçük (çekirdek) bir yapı olarak görürken, kimileri amca, dayı, teyze, hala, kuzen, büyükanne, büyükbaba gibi akrabaları da kapsayan daha geniş bir yapıyı kastetmekte, kimileri ise daha “ileri düzeyde duygusal yakınlık ve paylaşım kurmayı başarmış bireyler olarak” değerlendirmektedir. Öyle ki babanın en yakın arkadaşının, evin köpeğinin aileden sayıldığı durumlar olmaktadır (Newman,

2016). Buna, evin kedisini ve diğerk evcil hayvanlarını da katmak yerinde olacaktır.

Günümüz Türkiye’inde, apartmanlaşmaya dayalı kentsel yaşam pratiklerinin yaygınlaşmasıyla birlikte, nüfusun %63,5’inin çekirdek aile yapısı içinde yaşamını sürdürdüğü görülmektedir. (TUIK, 2024). Bu aile tipi, kısaca anne baba ve henüz yetişmemiş, çalışmayan, evlenmemiş çocuklardan ibarettir. Bu aile formunun inşasında, büyük kentlerdeki konut koşulları ile yeni çalışma yaşamının gereksinimleri başta olmak üzere çok sayıda unsur rol oynamıştır (Freyer, 2013).

Sosyolojik kuramlar da aile kurumunu farklı açılardan ele aldıkları görülmektedir. Örneğin yapısal-fonksiyonalist yaklaşıma göre aile, toplumsal sistemin sürekliliğini sağlayan temel bir kurum olup; soyun devamı, çocukların bakım ve sosyalleşmesi, üyelerine aidiyet duygusu kazandırılması ve yetişkin ilişkilerinin düzenlenmesi gibi işlevleri yerine getirmektedir (Newman, 2016).

Kurumsallaşan toplum açısından da aile önemlidir. Ekonomi, siyaset, eğitim, din ve diğerk bütün kurumlar ile “bu kurumlara bağılı olarak gerçekleştirilen davranış biçimlerinin küçük ölçekli temsilleri” ailede gerçekleşmektedir. Ek olarak “toplumsal yaşamın istikrarı ve devamlılığı için gereken değerler ve kurallar”, aile yaşamında öğrenilmektedir (Canatan ve Yıldırım, 2011).

Cumhurbaşkanlığı tarafından 2025 yılının “Aile Yılı” ilan edilmesi, ailenin devletin politika öncelikleri içerisinde merkezi bir konuma yerleştirildiğini göstermektedir. Türkiye’de, Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı adı altında bir bakanlığın kurulmuş olması, burada yüzlerce personelin istihdam edilmesi ve bu kurumun bütçelendirilmesi söz konusu kuruma verilen değeri göstermektedir. Yanı sıra Almanya, İtalya, Fransa, Malezya gibi

pek çok ÷lkede aile bakanlıklarının olması bu kurumun dñya ölçeğinde önemsendiğinin bir başka örneğidir.

Devletlerin yanı sıra bilim dñyasında da aile kurumuna yer verildiğı gör÷lmektedir. Örneğın bir bilim dalı olarak sosyoloji aileyi toplum için temel önemde görmektedir. Le Play, “Fizik için atom, biyoloji için hücre ne ise sosyoloji için aile odur” (Akt. Tüfekçioğlu, 2003) ifadeleriyle ailenin bu bilim dalı için ne denli önemli olduğunu ortaya koymaktadır. Ailenin toplumsal yapı içerisindeki merkezi ve belirleyici konumu, genel sosyoloji disiplini bünyesinde “aile sosyolojisi” olarak adlandırılan bir alt alanın oluşmasını sağlamıştır. Bu çalışmanın kapsamı dışında kalan söz konusu disiplin, ailenin tanımı, yapısal özellikleri, işlevleri ve toplumsal rolleri gibi konuları sistematik ve çok boyutlu bir biçimde incelemektedir.

2.2. Sosyalleşme

Sosyalleşme (toplumsallaşma), en genel anlamıyla bireyin içinde yaşadığı toplumun kültürel yapısını, örf ve adetlerini, değer sistemlerini ve toplumsal normlarını öğrenerek içselleştirmesi ve bu doğrultuda davranışlar geliştirmesi sürecini ifade etmektedir. Bu süreç, aynı zamanda bireyin toplumsal beklentilere uyum sağlaması ve toplumun kabul ettiği davranış kalıplarına uygun hale gelmesini kapsamaktadır.

Edgar ve Sedgwick (2007) tarafından da benzer bir biçimde sosyalleşme, bireyin içinde bulunduğu toplumun bir üyesi olarak, o topluma özgü sosyal ve kültürel norm, değer ve davranış kalıplarını öğrenerek içselleştirmesi şeklinde ifade edilmiştir.

Esasında “sosyallik zamanla kazanılan bir özelliktir. İnsan, doğduğu anda sosyal bir varlık değildir. Ancak o sosyallik potansiyeliyle bu dünyaya gelen, biyolojik ve psikolojik gelişimiyle sosyalliğe doğru evrim yaşayan bir varlıktır. Dünyaya gelen insanoğlu, başkalarıyla kurduğu ilişkiler dahilinde

yaşayabilmek için sosyal benlik kazanmaya muhtaçtır. Çünkü ileride kendisini bekleyen hayat tamamen sosyal ilişkiler üzerine kurulmuştur.” (Akın, 2019).

Sosyal bilimler literatüründe, sosyalleşme sürecine dair önemli çalışmalar gerçekleştirilmiş ve bu bağlamda farklı kuramsal yaklaşımlar geliştirilmiştir. Sosyalleşme kuramı, bunlardan biri olarak öne çıkmaktadır.

Başlıca sosyalleşme kuramları Psikoanalitik Yaklaşım ve Toplumsal Benlik’tir. Birincisi, Sigmund Freud tarafından geliştirilmiştir. Bu kurama göre bireyin benlik yaşamında id, ego ve süperegö son derece etkilidir. İd, haz ilkesini esas alan ve benliğin en ilkel halini temsil ederken, ego kişiliğin rasyonel yönünü temsil etmektedir. Süperegö, benliğin sosyal, kuralcı, ahlaki yönüne karşılık gelmektedir. Ego, İd’in taleplerini süperegö süzgecinden geçirerek uygulamaktadır. Bu, bireyin sosyalleşmesine karşılık gelmektedir. Diğer sosyalleşme kuramı ise George Herbert Mead tarafından geliştirilmiştir. Buna göre başlıca sosyalleşme araçları aile, arkadaşlık çevresi, okul ve medyadır. Mead, insan benliğinin oluşum ve gelişim sürecini açıklarken, bireyin üç aşamalı bir oyun evresinden geçtiğini ileri sürmektedir. Bunlar, temsili oyun (play), oyun (game) ve genelleştirilmiş öteki (generalized other) dir. Temsili oyun evresinde çocuk yaklaşık iki yaşlarındadır. Bu süreçteki hareketler anlamsız ve taklitçi bir niteliktedir. Benlik geliştirdikçe hareketler de anlamlı hale gelir. İkinci evre olan oyun aşamasında çocuğun, başkalarının basit rollerini almaya başladıklarını görmek mümkündür. Böylece benlik gelişmeye başlamaktadır. Son evre olan genelleştirilmiş başkaları ise topluluğun örgütlenmiş tüm tavırlarını içerir. Mead’a göre bu tavırlar içselleştirildiğinde olgun benlik veya kişilik ortaya çıkmaktadır (Wallace and Wolf, 2012).

Anlaşılan davranışsal organizmalar olarak dünyaya gelen bireyler; aile, yakın  evre, dini ritüeller ve diğör sosyal ilişkilerin yanı sıra dijital içeriklerin etkisiyle sosyalleşmektedir. Günümüzde dijital mecralar, kimliklerin inşa süreçlerinde önemli bir alan hâline gelmiş durumdadır. Öyle ki  ocuk, bu dijital mecralarda pasif bir izleyici değıl, önemli bir t k tici konumuna yerleşmiştir (Nursena, 2025).

Dolayısıyla mevcut sosyalleşme ajanlarına günümüzde dijital içerikler de eklenmiş durumdadır. Günümüzde telefonların birkaç aylık çocukların ellerine oyalama aracı olarak verilmesi dikkat çekicidir.

2.3. Din

Sosyal bilim çalışmaları, dinin aile ile sıkı bir ilişkisinin olduğunu göstermektedir. Aron'a göre "din önce kutsalı, sonra kutsalla ilgili inançların örgütlenmesini, son olarak da inançlardan az çok mantıklı biçimde" ortaya çıkan ayin ve uygulamalara dayanmaktadır (Aron, 2010). Dolayısıyla din, sadece teorik ve epistemik unsurlar taşımayan aynı zamanda birtakım ibadet ve ritüellerle somutlaşan ve pratik nitelikler arz eden normatif bir kurum niteliğindedir.

 badetleri, bedensel ve kolektif dini ifadelerin en temel örneğı niteliğindedir (R is, 2006). İslamî ibadet sistemi içerisinde namaz, oruç ve hac, en bilinen ve merkezi konuma sahip ibadetler olarak kabul edilmektedir. Oruç ibadeti, herhangi bir mek na bağlı olmadan, daha ziyade bireysel olarak icra edilirken, namaz hem bireysel hem de grup halinde icra edilebilmektedir. Grup halinde icra edildiğinde namazı, genelde, imam hatip (imam) yönetmektedir. Bu sırada ibadetin içinde yer alan hareketler grupça gerçekleştirilmektedir. Müslümanların hac ibadeti ise sadece K be'de icra edilmektedir. K be, Yalçın'ın belirttiği gibi, üzerine yeminlerin edildiği kutsal bir mabettir (Yalçın, 2020).

3. DİNİ SOSYALLEŐMEDE AİLENİN ROLÜ VE ETKİSİ

Etki alanı ve gücü toplumdan topluma, hatta aynı toplumun farklı kesimleri arasında değişiklik göstermekle birlikte aile, tarihsel süreç boyunca insanı belirli normlar ve roller çerçevesinde şekillendiren temel bir sosyal kurum olma niteliğini sürdürmüştür.

Toplumsal işleyiş izlendiğinde ailenin, sosyalliği ilk inşa edici bir rolde olduğu görölmektedir. Zira fert siyasi, sosyal, dini, ahlaki ilişkilerle ilk olarak aile ortamında karşılaşmaktadır (Akın, 2019). Bu bağlamda, sosyolojik açıdan sosyalleşme sürecinin belirli bir başlangıç ve bitiş noktasına sahip olup olmadığı hususu açıklığa kavuşturulmalıdır.

Her ne kadar literatürde farklı görüşler mevcut olsa da, sosyalleşme süreci iki temel aşamada ele almak mümkündür. Birinci aşama, 0-6 yaşlarını kapsayan ve yoğun biçimde gerçekleşen süreç, ikinci aşama ise bu erken dönemin tamamlanmasının ardından başlayıp yaşam boyu devam eden süreçtir. Yapılan çalışmalar özellikle ilk süreçte ailenin belirleyici bir etkisinin olduğunu göstermiştir. Anne ve babanın bu süreçte çocukla kurduğu ilişki çok etkilidir. Özellikle annesiyle güçlü bağı olan çocukların daha uyumlu, özgüvenli, aktif, çevreye duyarlı, arkadaşlık kurmada başarılı oldukları, öte yandan anne babanın yerine başkasının geçmesi durumunda çocukların olumsuz etkilendikleri saptanmıştır (Ömer & Ömer, 2025). Dolayısıyla sosyalleşme sürecinde aile kurumunun temel önemde olduğu görölmektedir.

Birey, sosyalleşme sürecinde pek çok kimliğin yanı sıra dini bir kimlik de edinmektedir. Literatür bu duruma, dini sosyalleşme şeklinde yer vermektedir.

Dini sosyalleşme, “bireyin içinde yaşadığı toplumun dini kültür unsurlarını, değerlerini, sembollerini ve modellerini alarak

içselleştirmesi, kendi şahsiyetine mal etmesi ve böylece dini kişiliğinin oluşması sürecini ifade etmektedir.” Yanı sıra dini sosyalleşme, dini inançlar, değerler, normlar, davranış şekilleri, kodların ve “öteki dini kültür unsurlarının insan kişiliğine yerleşmesi ve özümzenmesi suretiyle kişiliğin ayrılmaz bir karakterini oluşturması” sürecidir (Kirman, 2016; Günay, 2018). Bu süreçte aile, sadece çocuklara dini bilgi ve inançları aktarmakla yetinmemekte, aynı zamanda çeşitli dini aktiviteleri yerine getirmek suretiyle dini tutum ve davranışların pekişmesine de yardımcı olmaktadır (Coştu, 2020). Dolayısıyla aile, dinsel yaşamı biçimlendirici bir konumdadır.

Din sosyologları, ailenin dini sosyalleşmedeki etkisine dair önemli tespitler yapmışlardır. Bunlardan biri de Mensching’dir. Ona göre insanlığın ilk dini cemaatini aile oluşturmuştur. şintoizm, tamamen aileye dayanan bir dindir. İşlam Peygamberine ilk inananlar da ailesi olmuştur (Mensching, 2012). Buradan yola çıkarak ailenin, dini sosyalleşmenin ilk basamağını oluşturduğunu söylemek mümkündür.

Sosyalleşme ile birlikte kültüre adapte edilen yeni jenerasyonlar, kültürün yerleşik unsurlarını ve rollerini alarak onun sosyal yapısını meydana getiren kimlikleri kabul etmeyi de öğrenmektedir (Berger, 2005). Bu durum, “Her insan gelenekler ve kurallarla örölmüş bir sosyal pratiğin ürünüdür.” (Arslan, 2019) görüşüyle de örtüşmektedir.

Anlaşılan, çocuğun biyolojik doğumunu toplumsal doğumu izlemektedir. Diğer bir ifadeyle yeni doğan çocuğun topluma kabul edilmesi, içine doğduğu toplumun milli ve dini unsurlarıyla tanışması, kültürlenmesi, özetle dini bir kimlik kazanması izlemektedir (Kehrer, 1998; Newman, 2016). Dolayısıyla dini sosyalleşme, yukarıda da ifade edildiği gibi, aynı zamanda dini kimlik kazanma sürecini ifade etmektedir. Yapıcı’nın da belirttiği üzere dinler, mensuplarına sunduğu

kimlikle bir taraftan dış dünyanın nasıl algılanacağını belirlerken diğer taraftan da kültürel devamlılığı temin etmektedirler (Yapıcı, 2019).

Öte yandan dine bağlı farklılıklar da aile kanalıyla üyelere aktarılmaktadır (Kehrer, 1998). Türkiye genelinde gerçekleştirilen bir araştırmada, İşlam dinine inanan bireylere ailelerinin dini mensubiyeti sorulmuştur. Araştırma bulgularına göre, kendisi Müslüman olan bireylerin %99'unun ailelerinin de Müslüman olduğu; buna karşılık, ailesi farklı bir dine mensup olanların oranının yalnızca %0,4 olduğu tespit edilmiştir (Diyanet İşleri Başkanlığı, 2014). Bu tespitler mezhepsel aidiyetler için de geçerlidir. Türkiye'de Caferi bir ailede doğan bir çocuğun çok büyük oranda Caferi, Sünni bir ailede doğan bir  ocuğun Sünni olması da benzer nedenlerdendir. Konuya dair Kirman'ın "sosyalizasyon hadisi" olarak kavramsallaştırdığı ve İşlam Peygamberinin "Her  ocuk fitrat üzerine doğar, sonra anası babası onu Yahudi, Hristiyan veya Mecusi yapar"(Kirman, 2016) sözüne de yer vermekte yarar vardır. Çocuğun şekillenmesinde ailenin rolü ve önemini ortaya koyması açısından bu hadis zikredilmeye değerdir.

Aile olgusu, yalnızca ebeveyn etkisi çerçevesinde değerlendirilmemeli; aynı hanede yaşayan diğer aile üyelerinin de bireyin genel ve dini sosyalleşme süreçleri üzerinde belirleyici etkileri bulunmaktadır. Özellikle 5-6 yaştan sonraki süreçte aile içinde ebeveynlerin tek başına belirleyici olmadığı, ebeveynler kadar ailenin diğer fertlerinin-küçük kardeşler bakımından abi ve abla rol modellerinin- de etkili olduğuna ilişkin bir literatür oluşmuştur. Bu konuda Sherkat, ergenlik öncesi dönemde çocuğun dini inançları üzerinde anne babanın, sonrasında ise gençlerin de ebeveynlerini etkileyebildiklerini savunmuştur (Sherkat, 2013). Dolayısıyla aile, ilk yıllarında dini eğilimleri belirleme noktasında temel kurumlardan biri, birincil sosyalleşme ajanlarından biri, konumundadır. Bu süreçte, anne baba ve ailenin

diğer fertleri merkezi bir önemdedir. Dinsel, kültürel ve diğer toplumsal değer ve kalıplar noktasında üyeler teşvik edilir. Özellikle ilk sosyalleşme evresinde Müslüman göçmenlerin bulunduğu Avrupa toplumlarında, aile, Müslüman çevre sınırlı olduğu için dinsel ve kültürel anlamda yegâne taşıyıcı olmaktadır (Gökmen, 2025).

Tüm bu verilerden yola çıkarak aileyi, "anne, baba ve çocuklardan oluşan, maddi ve manevi pek çok ortaklığı paylaşan, nüfusu yenileme, milli kültürü taşıma, çocukları sosyalleştirme ve ferdi yalnızlıktan kurtarma gibi işlevleri yerine getiren, sosyal yaşamın spontane olarak öğrenildiği en küçük toplumsal yapı (Erkal, 1997, s. 21), ilk 'epistemik cemaat' işlevi gören bir sosyalleşme kurumu şeklinde ifade etmek mümkündür.

4. SONUÇ

Bu araştırmada, ailenin ilk dini sosyalleşmedeki rolü ve etkisi tartışılmıştır. Bilindiği üzere toplumsal norm ve kurallardan yoksun olarak dünyaya gelen insan, aile, okul, arkadaş çevresi, sosyal medya, toplum ve devlet gibi pek çok unsur, kurum tarafından yaşam boyu biçimlenmektedir. Sosyal bilimlerde ferdin, üyesi olduğu topluma uygun yetiştirilmesi sosyalleşme kavramıyla anlatılmaktadır. Araştırma, doğumla birlikte başlayan sosyalleşme sürecinin dahil olunan toplumun dilini, geleneklerini, göreneklerini, değer ve normlarını öğrenme ve onları içselleştirerek hayata tatbik etme şeklinde devam ettiğini göstermiştir. Böylece “makul bir varlık” olma yolundaki ilk adımın bir informal kurum olan aile ortamında atılmış olduğu saptanmıştır. Genel sosyalleşme içinde yer alan ve kişinin dini kimlik kazanması şeklinde ifade edilebilecek olan dini sosyalleşmenin de bu süreçte ve ilk olarak aile ortamında gerçekleştiği anlaşılmıştır.

Sonuç olarak, evlilikle teşekkül edilen ailenin sadece biyolojik doğumun gerçekleştiği bir kurum olmadığı, aynı a toplumsal ilişkilerin ilk prova edildiği, milli ve manevi değerlerin teorik ve pratik olarak ilk aktarıldığı toplumsal bir kurum olduğunu göstermiştir.

KAYNAKÇA

- Akın, M. H. (2019). Sosyal Etkileşim ve Sosyal Benlik Kaynağı Olarak Aile. *Medeniyet ve Toplum Dergisi*, 3(1), 1-14.
- Aron, R. (2010). *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri* Korkmaz Alemdar (Çev.). 8. Bs. İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- Arslan, H. (2019). *Epistemik Cemaat*. 6. Bs. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Berger, P. L. (2005). *Kutsal Şemsiye Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları*. Ali Çoşkun (Çev.) İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Canatan, K., & Yıldırım, E. (2011). *Aile Sosyolojisi*. İstanbul: Açılım Kitap.
- Coştı, Y. (2020). *Toplumsallaşma ve Din*. Niyazi Akyüz, & İhsan Çapcıoğlu (Ed.), *Din sosyolojisi el kitabı* (s. 325-341). 6. Bs. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Diyanet İşleri Başkanlığı. (2014). *Türkiye’de Dini Hayat Araştırması*.
- Erkal vd. (1997). *Ansiklopedik Sosyoloji Sözlüğü*. İstanbul: Der Yayınları.
- Edgar, A., Sedgwick, P. (2007). *Kültürel Kuramda Anahtar Kavramlar* Mesut Karaşahan (Çev.). İstanbul: Açılım Kitap Yayınları
- Freyer, H. (2013). *Din Sosyolojisi*. Turgut Kalpsüz (Çev.). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Gökmen, H. (2025). Üçüncü Nesil Türk Göçmenlerde Dini Kimliğin Oluşumunda Dini Sosyalleşme Faktörleri (Almanya Örneğı). *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 29(1), 404-422. doi:10.18505/cuid.1620939
- Günay, Ü. (2018). *Din Sosyolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları.

- Kasapoğlu, M. A. & Karkıner, N. (Ed.) (2018). *Aile Sosyolojisi*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- Kehrer, G. (1998). *Din sosyolojisi*. Y. Aktay, & M.E. Köktaş (Der.), *Din Sosyolojisi* (s. 7-118). 2. Bs. Ankara: Vadi Yayınları.
- Kirman, M. A. (2016). *Din sosyolojisi Sözlüğü*. Adana: Karahan Kitabevi.
- Mensching, G. (2012). *Din Sosyolojisi*. Mehmet Aydın (Çev.). 3.Bs. Konya: Literatürk.
- Newman, D. M. (2016). *Sosyoloji*. Ali Arslan (Çev.). 3.Bs. Ankara: Nobel Yayınları.
- Nursena, D. (2025). Postmodern Çocuklukta Din Eğitimi ve Değer Aktarımı: Dijital Çağda Ailenin Yeni Rolü (Kuramsal Bir İnceleme). *Akif*, 2. doi:10.51121/Akif.2025.84
- Ömer, C. ve Ömer, A. (2025). Bireyin Sosyalleşmesinde Ailenin Rolü. doi:10.5281/ZENODO.14782624
- Slattery, M. (2012). *Sosyolojide Temel Fikirler*. Ümit Tatlıcan & Gülhan Demiriz (Ed.), 5.Bs. Ankara: Sentez Yayınları.
- Sak, R., Sak, İ. T. Ş., Şendil, Ç. Ö., & Nas, E. (2021). Bir araştırma yöntemi olarak doküman analizi. *Kocaeli Üniversitesi Eğitim Dergisi*, 4(1), 227-256.
- Riis, O. (2006). *Modern Toplumda Din Araştırmaları Alanındaki Son Gelişmeler*. Bünyamin Solmaz & İhsan Çapcıoğlu (Ed.), *Din sosyolojisi* (s. 191-214). Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları,
- Sherkat, D. E. (2013). Dini sosyalleşme: Etki kaynakları ve araçların etkileri. Ö. Güngör (Çev.) *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkishor Turkic* Volume 8:3, 279-297.

- Türkiye İstatistik Kurumu. (2024). İstatistiklerle Aile. <https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Istatistiklerle-Aile-2024-53898>
- Tüfekçioğlu, H. (2003). Frederic Le Play'nin Tarih Anlayışı. *İstanbul University Journal of Sociology*, 3(6), 21-28.
- Yalçın, A. (2020). Sözleşme Aracı Olarak Dinsel ve Dinsel Olmayan Yemin İfadelerine Sosyolojik Bakış. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 51, 295-317.
- Yapıcı, A. (2019). *Tarsus'a Ait Edebi-Folklorik Ürünlerde İslami Motifler: İnanç ve Kimlik Gelişimi Açısından Bir Analiz*. Mehmet Ali Kirman & Abdullah Özbolat (Ed.), *Kültür ve Din* (s. 91-109). Karahan Kitabevi.
- Wallance, R. A ve Wolf, A. (2012). *Çağdaş Sosyoloji Kuramları Klasik Gelenegın Geliştirilmesi*. (L. Elburuz & M. R. Ayas, Çev.). Ankara: Doğu Batı Yayınları

KUTSALIN YANKISI: DUA TİPOLOJİLERİ VE İNSAN PSİKOLOJİSİNDEKİ İZDÜŞÜMLERİ

Muradiye VAROL¹

1. GİRİŞ

İnsanlık tarihinin en köklü ve evrensel fenomenlerinden biri olan dua; yalnızca teolojik bir vecibe değil, aynı zamanda bireyin aşkın olanla kurduğu en mahrem ve dinamik iletişim biçimidir. Bu çalışma, duanın sadece şekilsel bir ritüel olduğu algısının ötesine geçerek, onun insan ruhundaki derin izdüşümlerini ve sosyo-psikolojik işlevlerini analiz etmeyi amaçlamaktadır.

Eserin temel ekseni, duanın mahiyetini disiplinlerarası bir perspektifle tanımlamak ve farklı geleneklerde ortaya çıkan dua biçimlerini bilimsel bir tipoloji çerçevesinde tasnif etmektir. Çalışma kapsamında; duanın birey üzerindeki sağaltıcı etkileri, kaygı ve stresle başa çıkmadaki rolü ve kişinin içsel enerjisini eyleme dönüştürme süreci detaylandırılmaktadır. Ayrıca, samimi bir hitaptan törensel kalıplara, düşünsel yönelimlerden istek odaklı yakarışlara kadar geniş bir yelpazede sunulan dua türleri, akademik bir titizlikle incelenmektedir. Bu eser, duayı insanın varoluşsal boşluk karşısındaki anlam arayışının bir tezahürü olarak ele alarak, onun bireysel olgunlaşma sürecindeki vazgeçilmez yerini ortaya koymayı hedeflemektedir.

¹ Dr., Bağımsız Araştırmacı, ORCID: 0000-0003-4667-0483.

2. DUANIN TANIMI VE MAHİYETİ

Dua, Arapça bir kelime olup, genel olarak “çağırarak, seslenmek, davet etmek” manasına gelmektedir (Sarı, 1999, s. 13-16). Ayet, hadis ve İslami literatür kapsamında dua “Kişinin Allah’a seslenmesi ve O’ndan yardım istemesidir” (Kayıklık, 2001, s. 135-137). Dua kişinin kendi gücü ve olanaklarının yetersiz kalması, korku, endişe ve isteklerinin çokluğu karşısında Allah’ın rahmet ve kudretinin sonsuzluğuna dayanarak, Allah’ın onu iyiliklere erdirerek kötülüklerden korumasını istemesidir (Bebek, 1998, s. 13-14). Bu manası ile dua bir yandan kişinin gereksinim ve eksikliklerinin telafisini tamamlarken, diğer yandan kişiyi daha iyiye erişmesini sağlayan bir iletişim aracı olarak karşımıza çıkmaktadır (Cilacı, 1982, s. 529). Kişi bilhassa zor anlarında kendisinden daha güçlü gördüğü yüce bir varlığa sığınma ihtiyacı hissetmektedir. Varlığını kabul ettiği, kutsal olarak gördüğü ulu varlık karşısında beslediği ümit ve duyduğu saygı nedeni ile kendisinden üstün olan varlığa halini sunarak onunla diyalog kurmak istemektedir. Bu durumda dua bir manada bireyin tüm varlığı ile Allah’a yönelmesi olarak tanımlanabilir (Marinier, 1991, s. 12).

Tüm dinlerde ana unsur olarak kabul edilen dua, kişinin yaratılışından gelen fitri bir özelliktir. Bu nedenle tarihsel süreçte eski kadim medeniyetlerde, ilahi dinlerde, insanların karşılaştığı zorlukları, sorunları, sıkıntıları ve engelleri yenmede manevi bir yardım almak amacı ile duaya müracaat ettikleri, kutsal atfettikleri bir varlık olmuştur (Arıcı, 2006, s. 529). Bilim insanlarının arkeolojik materyal ve bazı edebi metinler üzerinde yaptıkları araştırmalar; bireysel veya toplu şekilde, düzenli veya düzensiz olarak doğrudan veya dolaylı (aracılar) olarak ata ruhlarına, tabiat güçlerine veya inandıkları Tanrı’lara yönelik yaptıkları törensel ve sözlü olan çeşitli duaların yapıldığı neticesini ortaya koymuştur. Yapılan çeşitli duaların içeriği farklı olmakla beraber, duanın etkileri ve benzer uygulamalar her yerde

görülmektedir (Küçük ve Tümer: 1993, s. 218). Dua ile ilgili gerçekleştirilen ampirik çalışmalar, çoğu insanın, hatta Tanrı'nın varlığını kabul etmeyen kişilerin bile ara sıra da olsa dua yaptıklarını göstermektedir. Bu kapsamda; Aydın (1995) tarafından inkâr edenler üzerine yapılan bir çalışmada, katılımcıların %48,68'i dua yaptıklarını belirtmişlerdir. Karacoşkun (1998) tarafından yapılan bir çalışmada ise dua yapmanın dini bir gerçeklik olduğuna şüphe ile yaklaşan katılımcıların %83,3'ünün; duaya asla inanmayan katılımcıların ise %20'sinin dua yaptıklarını tespit etmiştir. Bu araştırmalar evrensel bir olgu olan din gibi, duanın da evrenselliğini göstermektedir.

Duanın önde gelen özelliklerinden birisi dilek ve istekte bulunma olduğu için bu perspektifle dua, kişinin tüm benliği ile Tanrı'ya yönelerek ondan dilek ve istekte bulunmak amacı ile gerçekleştirilen bir ibadet şekli olarak tanımlanmıştır (Cilacı, 1994, s. 529). Bazı dua tanımlamalarında dinin özü olarak vurgulanmıştır. Hz. Muhammed dua için “ibadetin ta kendisidir” (Tirmizi, 2006) şeklinde tanımlamış, dua ve ibadetin iç içe olduğunu net bir şekilde açıklamıştır. Duanın diğer tüm ibadetler içindeki yerini de “dua ibadetin özüdür” (Tirmizi, 2006) şeklinde açıklamıştır. James (1960) tanımlamasıyla dua dinin özü ve ruhudur. Bazı bilim insanları duanın iletişim yönü üzerinde durmuşlardır. Carrel (1961, s. 22) duanın, bir ıstırap çığlığından, bir şikâyetten, bir yardım istemeden ibaret olduğunu ifade etmiştir. Carrel'e göre dua, kişinin görünmez bir varlıkla, kurtarıcıyla, kâinatın yaratıcısı ile hissi ve fikri olarak iletişime geçmek için yapılan çabayı temsil etmektedir. Albayrak (2013, s. 35) duanın esas amacı kişinin Tanrı'ya halini anlatması ve niyazda bulunması diyerek, duanın iletişim yönünü vurgulamıştır. İkbal (2013) ibadet ve duanın kainattaki dehşet verici sessizlik içerisinde kişinin kendisine bir cevap bulmak için yaşadığı derin arzu ve hasretin bir ifadesi olduğunu belirtmiştir.

James (1960)'de duanın iletişim yönü üzerinde durmuş, duayı kutsal kabul edilen kuvvetle oluşan her türden birliktelik ve konuşma şeklinde betimlemiştir. Gündüz (1998, s. 66)'e göre ise kişinin kutsal olan ile iletişim kurması olarak tanımlamıştır.

Sade hali ile denilebilir ki dinin bir unsuru olan dua, kutsal olanın yardımına sığınmak, merhametini kazanmak için kişinin içinde bulunduğu duruma göre o andaki seslenişidir. Duanın yapılması sırasında ise bazı şekli unsurlar bulunmaktadır. Bu şekli unsurlar mekân, zaman ve dua şekilleri ile alakalıdır. Tarihsel süreç incelendiğinde duanın her yerde yapılabildiği, bazı dinlerde ise dua için özel mekanlar tespit edildiği ya da bu mekanlarda yapılan duaların daha etkili olduğu görölmüştür. İbadet ve duaların toplu halde icra edilebilmesi için yapılan mabetlerin yanı sıra ilahi gücün bazı vesilelerle tecelli ettiği kayalar, yüksek mekanlar ve dağlar gibi yerler de dua yeri olarak kabul görmüştür (Cilacı, 1994). Sonuç olarak dua yapabilmek için belirli zaman ve özel mekanlara gerek duyulmadığı fakat kişiye huzur veren şartların uygunluğunun önemli olduğu vurgulanmıştır (Carrel, 1961, s. 30).

Dua evrensel bir fenomen olarak farklı yönlerde çeşitlilik göstermektedir. Dualarda dini, kültürel ve coğrafı farklılıklardan söz edilebileceği gibi, dua ritüelinin şekli ya da muhtevası bakımından da türleri bulunmaktadır. Bazı dualar şükran ifadesi şeklindeyken bazı dualar istek ifadesi olarak yapılmaktadır (Albayrak, 2013, s. 112). Bu kapsamda dua içerik, anlatım, şekil olarak bazı türlere ayrılmıştır. Duanın en yaygın yapılanı yalvarıp yakarma şeklinde olandır. Bu tür duada kiři kötölüklerden uzaklaşmak ve iyilikle buluşmak istemektedir. Duanın diğer türü olan şükür ve hamd duasında ise; Tanrı tarafından kabul edilen bir ișteđin arkasından Tanrı'nın üstün vasıfları ile yüceltilmesidir. Bunların yanında söz ve kalp ile yapılan dualar bulunmaktadır. Dualar beddua ve hayır dua şeklinde olabileceği gibi, kendisi için veya başkası için de dua yapılabilmektedir. Muhtevası ačasından

ise dua maddi ve manevi istekler, dünyevi ve uhrevi istekler şeklinde olabilir. Yaman (2007) tarafından yapılan bir çalışmada, işyerinde meydana gelen mobbing (psikolojik şiddet) olgusu ile karşılan kişinin kendisini mobbingin olumsuz etkilerinden korumak amacı ile dua yaptığı tespit edilmiştir.

Duanın kabul edilmesi konusuna gelince, dini işlemlerdeki amaç Tanrı'yı etkilemektir (Argyl, 2005, s. 22). İnsanlar duaları vasıtasıyla yaratıcısının yardımını elde etmek için uğraşır. Duaya icabet edilmesi konusuna teolojik plan üstüne kurulu bir yaklaşımla ele alındığında, inanan kişi için bu konu çok zor değildir.        dua Kadir-i mutlak olan ve her şeyi bilen; öte taraftan bir insan gibi duayı duyan, her şeyden haberdar olan, duayı kabul eden ve reddeden bir iradeyi devreye sokan şahsi bir varlığa yönelir (Marinier, 1991).

Psikolojik açıdan duanın kabul olması konusuna gelindiğinde ise Marinier (1991) bu konuda dua sürecinin kendi kendine telkinle bir benzerlik taşıdığını ifade etmiştir. Dua aracılığı ile talep edilen dileğin tasavvurundaki yoğunluk ve canlılık, kişide talep edilen dilek doğrultusunda bazı değişimler oluşturabilir. Birey olgusunun çevreyle olan ilişkisinin olması göz önünde bulundurulduğunda; kişi bölünmüş ve kapalı bir fenomen olmadığı için dua yapılan harici unsurlar üzerinde de bir değişim mevzu bahistir.

Duanın ruhsal ve fiziksel açıdan etkisine gelindiğinde Tanrı'ya dua vasıtasıyla yaklaşan kişinin (Carrel, 1961, s. 54) gerçekleştirdiğı dini ritüellerdeki amaç Tanrı'yı etkilemektir (Argyl, 2005, s. 27). Uygun şartlar altında duanın olumlu etkisinin kesin ve mutlak olduğu bedenlen ve ruhen değişimlere neden olduğu gibi, bu etkilerin öznel olduğu kadar nesnel verilerle tespit edildiğı (Carrel, 1961; Marinier, 1991; Argyle, 2005; Yapıcı, 2007) g r lmektedir.

3. DUANIN BİREY ÜZERİNDEKİ ETKİLERİ

Dua, kişinin Tanrı ile bir tür iletişimi ve temelde bir ibadet olsa da farklı şekillerde yardım talep etme, korunmak isteme, kaygı ve korkulardan kurtularak bugünü ve geleceği garanti altına alma isteğini yansıtmaktadır (Yapıcı, 2005, s. 58). Dua her durumda bir istek ve yöneliştir. Duayı canlı kılan anlamlı niyet, birey nelere gereksinimi olduğunu bilmesi de acziyettedir ve bu acziyetin meydana getirdiği sorunları ortadan kaldırmak için dile getirilir. Doğada meydana gelen olayları yeteri kadar açıklayamamak, yaşamın anlamını ve yaratılış gayesini kavrayamamak, ölüm sonrası olan belirsizlikler, yaşamın başarısızlıkları ve olumsuzlukları kişinin çatışmalar yaşamasına ve kendisini güçsüz hissetmesine neden olmaktadır. Böyle durumlarda birey için en büyük yardımcı, kendisinden daha kuvvetli ulu bir varlığa dayanarak acziyetini O'na anlatmaktır. Ne şekilde olursa olsun, istek ve ihtiyaçlar karşılıklı bulmadığı müddetçe kişide baskı unsuru olmaya devam etmektedir. Dua eden birey bir taraftan ihtiyaçlarını, sorunlarını söze dökerken, diğer taraftan da bunlarla başa çıkabilmek için kudret ve gücü sınırsız olan yüce varlıktan yardım istemektedir (Kayıklık, 2001, s. 157-158). Dua, arkasından eylemi gerektirmektedir. Çünkü devamlı bir şekilde sorunlarını çözmek için dua yapan kişi çözüm bulmak için çok daha fazla çaba göstermektedir. Dua için girişimde bulunan kişinin psikolojisinde, isteğinin gerçekteleceğine dair bir umut ve irade oluşmaktadır. Dua yapan kişi başkasına değil yalnızca içsel enerjisine dayanarak olanaklı olan dileklerini başlatma kuvvetini kendisinde bulabilir. Böylece dua içsel enerjisini niyete dönüştürme gücüne kavuşmuş olmaktadır. Dua kendini ifade ederek, yardım dileme ve himaye isteme gibi kendini aşma ile neticelenen psikolojik olgunlaşmanın itici gücü olarak önemli hale gelmektedir. Hem teorik hem de deneysel çalışmalar, duanın çok yönlü psikolojik etkilerinin olduğunu ortaya koymaktadır (Arıcı, 2006).

Dua kişinin algılarını, duygularını, davranışlarını, bedeni ve ruhsal sağlığını değiştirebilecek etkiye sahiptir. Fakat dua yapan kişinin kazacağı psikolojik değerlerin, tamamıyla o kişinin inancı ile doğru orantılı olduğu da kabul edilmelidir. şahsiyet şekillenmesinde çok önemli etkisi bulunan duanın, kişi üzerinde pozitif etkilerinin tespit edilebilmesi için devamlılık arz etmesi önemlidir (Carrel, 1983, s. 27). Bunların yanında belli zamanlarda dua yapmanın bile kişi üzerinde pozitif etkiler oluşturabileceğine dair çalışmalar da mevcuttur. Bilişsel gelişimleri eşitliği olan kişiler arasında gerçekleştirilen çalışmalarda ahlaki değer ve karakterin, ara sıra düzensiz şekillerde dua yapanların bile hiç dua yapmayanlara göre daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Bu kapsamda dua, bireyde manevi, zihni, ahlaki değerlerin daha iyi kullanılmasına, inanç ve umudun canlanmasına, sıkıntı, endişe ve korkunun giderilmesine katkı sağlayan bir etkiye sahiptir (Hökelekli, 2003, s. 231).

Dua kişi ile Tanrı arasında bir iletişim veya haberleşme aracıdır. Bu iletişim ve haberleşme tek taraflı gibi görünse de yalnızca dua yapan tarafından anlaşılabilecek bir yöntem ile Tanrı'nın buna yanıt vereceği umudu ve beklentisi bulunmaktadır (Hökelekli, 2003, s. 212). Duanın, stres, kaygı, manasızlık, yalnızlık ve boşluk gibi modern çağın ciddi ruhsal problemlerine karşı ruh sağlığını pozitif yönde etkileyerek, kişiliğin gelişimine katkıda bulunduğu vurgulanmaktadır. Duanın depresyon ve stres riskini azaltarak kaygı seviyesini düşürdüğü, dua yapan kişilerin etmeyen kişilere göre güncel sorunların oluşturduğu kaygı ve stres ile daha iyi baş edebildiklerini tespit eden çok fazla çalışma bulunmaktadır (Ellison, 1991, s. 1561).

Dua kişiye zorluklara katlanma, tüm olumsuzlukları olumluya çevirebilme, başarılı olmaya yönlendirme kuvveti vermektedir. Hiçbir çabanın fayda sağlamayacağı anlarda bile dua, dua yapan kişinin Tanrı iradesine teslim olmasından kaynaklı psikolojik bir tatmin oluşturmaktadır. Böylece kişi

bunalıma girmekten kurtulmayı sağlayan bir vasıta elde etmiş olmaktadır.

Yaşamı devam ettirmede dini inancın rolünü araştıran Aydın (2011) kişilerin hayata bağlanmasını sağlayan nedenlerle zor anlarında duaya başvurma ve duadan pozitif etkilenme arasında anlamlı ilişkiler tespit etmiştir. Hayata dair çok neden bildiren grupların zor anlarda duaya daha fazla başvurduğu ve duanın problemlerini daha fazla hafiflettiğini algıladıkları tespit edilmiştir.

Manevi çöküşler, depresif hastalıklar çoğunlukla çaresiz ve umutsuz kişiler arasında çok fazla görölmektedir. Kişi içinde bulunduğu problemlili durum karşısında bir çıkış yolu bulamadığında ruhsal olarak sıkıntıya girmeye başlar. Fakat Tanrı'ya olan inancı, korku, sıkıntı, endişe ve umutsuzluk anlarında kişiye yardımda bulunacak kudretli bir dayanaktır. Yanı sıra mutlu ve sevinçli olduğu anlarda da kişinin sevgi ifadesi ve şükranlarını arz edebileceği bir güçtür. Bu şekilde kişi yaşadığı duygusal çökkünlükten kurtularak dengeli bir hayat düzenine kavuşmaktadır. Kişinin manevi olarak yücelmesi, bedeni ve zihni olarak güç kazanmasına, korku ve sıkıntılarından arınmasına, tahammöl sınırının ve mücadele etme gücünün kuvvetlenmesine olanak sağlamaktadır. Kişi kendini ifade edebilme olanağına kavuşmakta, böylece içsel huzuru yakalamaktadır.

4. DUA ÇEşİTLERİ

Dua tarih boyunca tüm din ve geleneklerde uygulanmış ve hala da uygulanmakta olan evrensel bir dini ritüeldir. Bireyler çeşitli şekillerde mensubu oldukları dinin Tanrı'sına yönelerek, üzüntü, sevinç, kızgınlık, pişmanlık, öfke gibi hislerini ona anlatmakta, yanı sıra bazı dünyevi isteklerde bulunmakta ve Tanrı tarafından bu isteklerin karşılandığına dair inanca sahip

olmaktadırlar. Bu açıdan dua bireylerin Tanrı ile iletişim içinde kurmak için müracaat ettikleri bir dini davranış şeklidir.

Evrensel bir olgu olan dua, bireyler için temel bir ihtiyaç ve doğuştan gelen bir eğilimdir; dünyanın derin sessizliği içinde, hem bireysel hem de toplumsal olarak insanlığın deneyimlediği derin özlemi ve arzuyu ifade eder ve bir yanıt arar (Hökelekli, 1993, s. 219). Psikolojik olarak, dua bir rahatlatma aracıdır (Ulusoy, 1970, s. 40) ve aynı zamanda iç dünyaya yönelen ruhun gerginliğini temsil eder (Carrel, 1961, s. 22). İnançlıların aşkın varlığa yakarışları ve dua etmeleri (Peker, 1993, s. 69); dua, dış dünyada tezahür eden en üst düzeyde alçakgönüllülüğün ruhunun özünü somutlaştırır; hem ruhun hem de bedenın temel bir uygulaması ve katılımıdır (Şeriati, 1996, s. 38). Acı, ıstırap, endişe ve merak duygularından doğar (Şeriati, 1996, s. 178). Dua, teselliye duyulan ihtiyaç, barış ve huzur için derin bir özlem ve bu çerçevede bireyin benliğinin yok olması anlamına gelir (Hökelekli, 1993, s. 216).

Duanın birey yaşamında çok önemli etkileri bulunmaktadır. Yapılan teorik ve gözlemsel çalışmalar vasıtasıyla, duanın birey psikolojisine çok fazla yararı bulunmaktadır. Duanın, kişinin algı, duygu, davranış ve tutumlarını, ruh ve beden sağlığını ve hatta maddi olayların değişmesini sağlayan etkileri bulunmaktadır. Fakat dua yapan kişilerin elde ettiğı psikolojik değerlerin o kişinin inancına bağılı olduğu da yadsınamaz bir gerçektir (Hökelekli, 1993, s. 227).

Dua ibadetin bir parçası olup, ibadetin insan ruhunu güçlendirmesi ve düzenlemesi gibi dua da ruhun güçlenip düzenlenmesini sağlamaktadır. Dua aynı zamanda kişi zihninin bazı kötü hayal ve ihtiraslarla dolmasına ve kişinin kötülöklere sürüklenmesini engelleyerek kişinin ahlaki yapısına fayda sağlamaktadır (Pazarlı, 1968: 175). Bundan dolayı duanın uygun bir şekilde yapılması, kişinin kendisinde tevekköl, kararlılık ve

sabır gibi ahlaki duyguların gelişmesini sağlamaktadır. Dua bireyin moral değerlerine katkı sunmaktadır (Karaman, 2011, s. 44).

Dua bireyin kendisi ile ilgili gerçekleri bütüncül olarak keşfetmesini sağlayan bir şuur genişlemesidir. Söylemdeki güçlülüğüne ve şiddetine göre, keyfiyetine göre beden ve ruhumuzu etkilemektedir. Dua yapılırken sanki bir ışık şuurun derinliklerinde ortaya çıkar ve insan orada kendisini olduğu gibi görmektedir. Hırsını, bencilliğini, yaptığı hataları, yanlışları, gururunu ve kibrini keşfetmektedir. Neticede ahlaki görevlerini yapmak için hazırdır. Bununla beraber zihni ve fikri olgunluğu ve alçakgönüllülüğü kazanmak için uğraş vermektedir. Bu şekilde bireyin önünde iyilik yolları açılmış olur ve dua vasıtası ile kişi ruhsal bir dinginliğe erişir (Carrel, 1961, s. 36).

Poloma ve Pendleton tarafından yapılan dua türleri çalışmasında ise dua; istek duası (petitionary), düşünsel dua (meditative), törensel dua (ritualist) ve samimi hitap duası (colloquial) şeklinde dört grupta sınıflandırılmıştır. Dua yapan kişilerin bu gruplardan hangisini ne düzeyde uyguladığını saptamak üzere bazı sorular sormuşlardır (Poloma ve Pendleton, 1991, s. 48-49):

A- Düşünsel Dua (Meditative Prayer):

- Tanrı'nın huzurunda olma veya öyleymiş gibi hissetmek için ne sıklıkla vakit ayırıyorsunuz?
- Tanrıya ibadet için vakit ayırıyor musunuz?
- Tanrı hakkında sessizce düşünmek için ne sıklıkla vakit ayırıyorsunuz?
- Tanrı ile konuşmaya çalıştığınız anlarda soru sorup cevabını dinliyor musunuz?

B- Törens l dua (ritualist prayer):

- Ne sıklıkla kitaptan dua okuyorsunuz?
- Ezberlediğiniz duaları ne kadar sıklıkla okuyorsunuz?

C- İstek duası (petitionary prayer):

- İhtiyaç hissettiğiniz maddi şeyler için ne sıklıkla Tanrı'dan istek yaparsınız?
- Arkadaş veya akrabalarınızın ihtiyaçları için Tanrı'dan istekte bulunur musunuz?

D- “Samimi hitap duası” (colloquial prayer):

- Tanrı'dan ne sıklıkla sizin için rehber olmasını istersiniz?
- Tanrı'nın size olan l tfu için şükür yapar mısınız?
- Tanrıya günahlarınızı affetmesi için istekte bulunur musunuz?
- Tanrı ile konuşurken size ait özel kelimeler kullanır mısınız?
- Dünyanın sıkıntılarını hafifletmesi için Tanrı'dan ne kadar sıklıkla istekte bulunursunuz?
- Tanrı'yı ne kadar sevdiğinizi ona söylemek için vakit ayırıyor musunuz?

şeriati (2006) duanın tanımını yaparken, bireyin içinde bir aksiyonun olup olmamasına göre üç şekilde ele almaktadır. Birincisi sevap (toplumsal yaşamda anlaşıldığı gibi yapılan için karşılığı olarak verilen değil, iç gerçekleşirken elde edilen) kazanmak için gerçekleştirilen dualardır. İkinci dua türünde kişi tarafından büyük bir gayret gösterilerek ve sabredilerek yapılabilen işleri yapmadan dua ederek gerçekleşmesi isteği için yapılan duadır.     nc  dua formu ise şeriati'ye göre İslam'ın belirtisi olup bilime ve islama uygun duadır. Bu kişi olanakları

ölçüsünde tüm gayretleri sarf ederek ve gereken önlemleri aldıktan sonra o şeyin gerçekleşmesini için dua ederek bir kenarda beklemektir. Bu şekilde yapılan duaya Allah'ın cevap vereceğini ifade etmiştir (Şeriati, 2006, s. 142-150).

Dua türleri ile ilgili yaptığı çalışmalarında Din Psikolojisinin popüler isimlerinden olan Spilka ve Ladd duanın hangi yöne doğru yapıldığını göz önünde bulunduran bir gruplandırma yapmıştır. Gruplandırmaya göre içe doğru, dışa doğru ve yukarı doğru gerçekleştirilen dualar bulunmaktadır. İçe doğru yapılan dua kişinin iç yaşamını düşünmesi, kendini sorgulayarak kendisi ile ilgili bir değerlendirmeye varmasıdır. Bireyin kendisini yaratıcısına adayarak ona teslim olduğunu hissettiği dua olup, bireyin kendi durumuna yönelik, elem, gözyaşı ve hüznün de mevcuttur. İkinci tür dua olan dışa doğru dua türünde çeşitli unsurlar bulunmaktadır. Bu dua türünde bireyin başkalarının acılarını paylaşarak onlarla aynı acıyı hissetmesidir. Başkaları için yaratıcıdan isteklerde bulunularak onlar adına yardım talep edilir ve aracılı dua olarak da isimlendirilebilir. Bu dua türünde kişi başkalarına dua etmenin yanı sıra kendisi için de istekler de bulunabilir. Üçüncü dua türü ise toplu halde yapılan sakramentler hakkında ayin ve tefekkürün yanında sessizlik, sükûn ve özel tecrübeleri kapsamaktadır (Ladd ve Spilka, 2002, s. 475-484).

Mosley ve Hill, dua türlerini 5 kategoride incelemişlerdir. İlk dua türü kalıpsız (informal) dua olup, bir rehberle konuşuluyormuş gibi basit ve kalıpsız olarak Tanrı'ya hitap edilmektedir. Bir çeşit samimi hitap duası gibi olan bu dua, karşılıklı konuşma duası olarak da isimlendirilmektedir. Mosley ve Hill tarafından geliştirilen ikinci dua türü ise istek duası olup birey kendisi ya da diğerleri için Tanrı'dan dileklerde bulunmaktadır. Diğer bir dua türü ise törensel dua olup bu duada belirli kalıplar kullanıldığı için samimi duaya göre biraz daha resmidir. Dördüncü dua türü olan şükran duası ise verdiği

nimetlerden dolayı Tanrı'ya teşekkür ve hamd edilmektedir. Diğer dua türü ise bireyin iç huzura ve özvarlığına kavuşmasını sağlayan meditasyon duasıdır.

Scarlett ve Perriello tarafından yapılan dua gruplandırmasında ise farklı bir bakış açısı yansıtılmış olup, olgun dua (mature prayer) ve olgunlaşmamış dua (immature) şeklinde ele alınmıştır. Olgun dua bazı gereksinimlerin karşılanmasına, nesnel gerçekliğin (dışımızdaki dünyanın) değiştirilmesine yönelik isteklerin yerine hislerin geçmesi ve hislerle baş etme ve Tanrı ile samimiyeti artırma doğrultusunda taleplerdir. Olgunlaşmamış dua genellikle çocukların yaptığı dualardan oluşmaktadır. Bu duanın kapsamı Tanrı'dan bazı isteklerde bulunulması, ihtiyaçlarını gidermesi ve dış dünyada birtakım şeyleri değiştirmesinden oluşmaktadır. Bireylerin yaşı ilerledikçe dua türü değişmekte ve dualar olgunlaşmaktadır.

Finney ve Malony (1985) yaptıkları araştırmada yaşın ilerlemesi ve bireyin daha olgun hale gelmesi ile dış dünyada bazı değişiklikler yapacağına dair inanç gücünde azalma olduğunu saptamışlardır. Bu tarz duaların olgunlaşmamış dua kategorisinde yer aldığı düşüncesi de subjektif bir yargı olarak görünmektedir. Batı'da gerçekleştirilen bazı çalışma sonuçlarına göre ise çocuklar 20 yaşına eriştiklerinde de somut isteklerin talep edildiği istek dualarına yöneldikleri görülmektedir.

Hökelekli (2001) tarafından yapılan dua sınıflandırmasına göre; şefaath duası, şükür duası, istek ve dilek duası, günahları af ve bağışlanma duası, tapınma ve övgü duası şeklinde yapılmıştır (Hökelekli, 2001, s. 226-227). Çalışma kapsamında yapılan dua sınıflandırmasında Poloma ve Gallop tarafından dua sınıflandırması esas alınmıştır.

4.1. İstek (Petitory) Duası

Heiler (1932) tarafından isimlendirilmiş olan bu dua türü tüm duaların bir prototipi özelliği taşımaktadır. Bu dua türünde

kişinin kendisi, aile ve arkadaşlarının önemli bir ihtiyacı ya da sorunu olduğunda, kişilerin mutlu olmasına engel teşkil eden bir unsur ya da onlarla beraber kendi gücünün yetmeyeceği sorunlar meydana geldiğinde, Tanrı'dan yardım istemek için yapılmaktadır. Bu istekler gereksinimlerden ve hastalıklardan kaynaklı problemler olabileceği gibi, kişinin rahatsız olmasını sağlayan başka sorunlar da meydana gelebilmektedir (Arygyl, 2006, s. 331). Diğer dualar ile istek duası arasındaki fark diğer dua türlerinde tefekkür, övgü, itiraf gibi karakterlere daha fazla övgü yapılırken, istek duasından bu karakterlerin yerini iletişim almaktadır. İstek duaları hastalık anlarında yapıldığında iradenin iyileşmek üzere harekete geğirmesi ile tedavi edici bir etki oluşturabilmektedir. James, bu dua türünün kişinin “Tanrı'nın iradesinin kişi iradesi yönünde değiştirilmesi niyeti” taşıdığından dolayı problemlili olabileceğini savunmaktadır. Bu sebeple duanın etkisi dua yapanla sınırlıdır (Capps, 2005, s. 160). Öte yandan duanın hasta ziyaretleri sonucunda kişinin kendi davranışlarını kontrol etmesinde ya da yönlendirmesinde etkin bir rol oynadığı düşünölmektedir. Tüm sorunlar problemsiz bir şekilde düzeldiğinde kişiler aynı derecede kendiliğinden yaratıcısına karşı şükran duygusu içinde dua yapabilir.

Özel dualar arasında sağlık, başarı, iklim, doğal çevre, beslenme ve zenginlik gibi konular yer alır ve bunlar için ilahi yardım istenir. Bu dualar arasında rehberlik, günahlardan kurtulma ve dindarlığın artması için yapılan manevi dilekler de vardır. Çoğu insan, arzularının bu dünyada gerėekleřmesini ister. şefaat, cennete girme ve cehennemden kurtulma duaları temelde yakarış niteliğindedir; ancak bu dünyada gerėekleřemeyeceėi için bu teörinin kapsamı dışında tutulurlar. Yakarış duaları iki türe ayrılır: bireyin kendi adına yaptığı dualar ve başkaları için yaptığı şefaat duaları.

Batı'da gerėekleřtirilen çalışmalarda bireyin kendisi için yapmış olduğu dua “petitionary prayer” olarak

isimlendirilmektedir. “Petition” kelime olarak rica etmek, talep etmek anlamına gelmektedir. “Petitionary prayer” ise istek duası şeklinde tercüme edilmiştir. Fakat literatürde çoğunlukla bu kavramın kişinin kendisi için yaptığı dua olarak görülmektedir. Başkasının kötülüğü için dileklerde bulunulması, bazı şeylerin mahvolması, kötü olması için yapılan beddualar da istek duası içerisine dahil edilmektedir. Kuran-ı Kerim’de yer alan istek dualarına Hz. İbrahim tarafından yapılan bir dua örnek olarak gösterilebilir (Sad; 38/35): “*Rabbim..., bana benden önce hiç kimseye verilmeyen bir hakimiyet ver, sen karşılıksız verensin.*” Bir başkası için yapılan istek duasına örnek olarak Hz. Muhammed’in; “*Ey Allah’ım, ona şifa ver, onu iyileştir!*” verilmekte ve bu kişinin ağrısını bir daha hissetmediği belirtilmektedir (Hanbel, 1958, s. 54).

Dua hakkında yaptığı araştırmalarla bilinen Capps istek duası için Hz. İsa tarafından bizzat uygulanıp verilerine öğrettiği bir dua çeşidi olduğunu ileri sürmüştür. Yahudi-Hristiyan gelenekte maddi istek dualarının özel bir yeri bulunmaktadır. Kutsal Kitap içerisinde bu yönde pek çok ifadeler bulunmaktadır. Hz. İsa; “*Biraz ilerledi, yüzüstü yere kapanıp dua etmeye başladı. “Baba” dedi, “Mümkünse bu kâse benden uzaklaştırılsın.*” (Matta, 26-39).

Arşivlerde, eski bir kültür olan Hitit Krallığı’na atfedilen çok sayıda yakarış duası bulunmaktadır. Çoğunlukla hükümdarlar tarafından derlenen dua metinleri, yakarış dualarının örneklerini oluşturmaktadır. Çok tanrılı Hitit toplumunda, tanrılara yapılan dualar çoğunlukla kötülüklerden korunma, sağlık, uzun ömür, siyasi ve cinsel güç ve düşmanlara karşı zafer dileklerini içermekteydi (Arıkan, 1998, s. 11).

İlkel topluluklarda, dilek duası birçok dua türü arasında önemli bir yere sahiptir. İlkel kültürlerde, duanın özü dilek duasıdır. Tüm dileklerin amacı, bireyin temel ihtiyaçlarının

karşılanmasının yanı sıra, sağlıklı ve doğal bir yaşam sürme arzusunu ifade etmek ve güçlendirmektir (Heiler, 1932, s. 17). Diğer dua biçimlerine benzer şekilde, yakarış duası da bireyler tarafından en sık kullanılan dini faaliyetler arasındadır. Araştırmalar, insanların genellikle belirli istekler için dua etme eğiliminde olduklarını göstermektedir (Choi, 2006, s. 27).

Dünya çapında yapılan araştırmalar, bireylerin özellikle zorlu dönemlerde dua etmeye yöneldiklerini göstermektedir. W. Cadge ve M. Daglian tarafından 1999-2005 yılları arasında bir hastanede yapılan bir araştırma, dua etmenin hastane personeli, hasta aileleri ve hastalar tarafından en sık kullanılan dua biçimlerinden biri olduğunu ortaya koymuştur (Daglian ve Cadge, 1999, s. 358). C. Manfredi ve M. Pickett (1987) tarafından yapılan bir araştırma, 65-79 yaş grubundaki kişilerin zorluklarla başa çıkma mekanizması olarak duayı kullandıklarını göstermiştir (Woodmanse, 2000, s. 80).

Sağlık için dilekler, Tanrı'ya gönderilen maddi istekler arasında en üst sırada yer almıştır. Barnes ve arkadaşları (2004) tarafından yapılan bir çalışmada, 31.044 kişiye anket uygulanmış ve %40'ının kendi sağlıkları için dua ettiği, %24'ünün ise başkalarının sağlıkları için dua ettiğini bildirmiştir (Astin ve arkadaşları, 2006, s. 36). Ayrı bir araştırmada, hastaların sağlık hizmetleri sağlayıcılarının hastalıkları hakkında onlarla birlikte dua etmelerini bekledikleri ortaya çıkmıştır (Spring, 2002, s. 17).

Strang, yakarış dualarının dilek dualarından daha kapsamlı olduğunu, sadece talepleri değil, aynı zamanda “ilahi yardımın gerekliliğinin kabulünü” de ifade ettiğini belirtmektedir. Bu duada kullanılan ifadelerin, duyguları uyandırdığı veya acı ve sıkıntı yaşayan kişinin dayanma gücünün kendi içinde olduğunu algıladığı için yararlı olduğunu savunmaktadır. Bu tür dualarda kişi, Tanrı'nın takdir ettiği her şeyi kabul etme taahhüdünü ifade eden bir teslimiyet kelimesi kullanır.

Dualardaki istekler genellikle günlük dilde ifade edilir. Kişi, kutsal saydığı otoriteye taleplerini ve durumunu içtenlikle ifade eder. Bu tür dualar, ilahi yardıma duyulan arzuyu ifade ederken, ilahi varlığa kişisel dileklerin ifade edilmesini içerir. Bu, kişinin kendi otoritesini ve statüsünü kabul ederken, egemen ve her şeye gücü yeten varlığa boyun eğdiği bir tutumu ifade etme şeklidir. Duanın bu yönü, kişiye vazgeçme hissi verir ve zorluklarla başa ıkmasına yardımcı olur.

Yalvarma duaları kategorisi altında analiz edilen şefaath duaları, yalvarma dualarından farklı bir özelliğe sahiptir. şefaath duası kavramı, Latince inter (arada) ve cedere (ayrılmak) kelimelerinden türemiştir. Dolayısıyla, şefaath duası bir bakıma arabulucu olarak işlev görmeyi ifade eder. Bu, bir başkası adına müdahale etme veya bir başkasının durumunu savunma çabasıdır. şefaath duasında, dua edilen kişi, dua eden kişiden fiziksel olarak uzak olduğu için bazen “uzak” olarak adlandırılır. şefaath duası, dua eden kişinin şefaathin farkında olup olmadığına bakılmaksızın, başka bir kişi adına yapılan duadır (Hollywell, 2008, s. 638).

Tanrı'ya inananlar, fedakarlığın zorunlu olduğunu söylerler. Dua etmeyi ibadet şekli olarak kullanan dinlerde, insanların sadece kendi ihtiyaçları için değil, aynı zamanda başkalarının maddi ve manevi refahı için de dua etmeleri özellikle değerlidir ve zorunludur. Başkaları için yapılan dualar, kişisel ıkıkar amaçlı dilekler değerdir; aksine, içsel bir motivasyondan kaynaklanan özverili davranışları temsil ederler (Albayrak, 2007, s. 197).

Araştırma bulguları, insanların sıklıkla başkaları adına dua ettiklerini göstermektedir. Amerikalıların %84 yaralı ve hastaların sağlığı için yapılan duaların olumlu sonuçlar vereceğine inanırken, %74 dua edenlerin tanınmasa bile duaların etkili olacağına inanmaktadır (Lok, 2001, s. 11).

4.2. Tefkkür (Meditative) Duası

Meditasyon çerçevesinde yapılan dua, uygulanan çeşitli dua türleri arasında en az kullanılan dua türüdür (Argyl, 2005, s. 332). Geleneksel dini uygulamalarda meditasyonun amacı genellikle Tanrı ile iletişim kurmak ve O'nun huzurunda bir farkındalık durumuna ulaşmaktır. Meditasyon, çeşitli inançlarda ayrı bir dini uygulama olarak kabul edilse de asıl amacı ruhsal deneyimleri kolaylaştırmaktır. Dini unsurlar içermeyen meditasyonlar da vardır. Deikman tarafından gerçekleştirilen vazo meditasyonu deneyinde görüldüğü gibi, bu meditasyon biçimleri çeşitli deneyimler sağlayabilir.

Meditasyon yoluyla dua eden bir kişi, ilahi iletişimi bekleyen bir dinleyiciye benzer (Winslow, 2003, s. 171); bu nedenle, tefekkür namazı, Tanrı'ya sessizce konsantre olmak olarak tanımlanabilir. Uzmanlar tefekkür namazı ve meditasyonu çeşitli şekillerde tanımlasa da, diğerkleri ikisi arasında bir ayrım olmadığını iddia eder. Foster, meditasyon namazı ile tefekkür namazının farklı olduğunu savunur; meditatif namaz kutsal metinlerin anlamı üzerine düşünmeyi içerirken, tefekkür namazı Tanrı'nın sessizliğinin farkındalığını geliştirmeye odaklanır. Finney ve Malony, tefekkür namazında belirli stratejilerin kullanıldığını ve bu nedenle onun bir tür meditasyon olarak sınıflandırılmasının haklı olduğunu savunur. Meditasyonun temel amacı, bireylerde çeşitli bilinç durumları uyandırarak gevşemeyi kolaylaştırmaktır (Argyl, 2005: 332). Konuyla ilgili araştırmalar, dua ve meditasyon arasında hem benzerlikler hem de farklılıklar olduğunu ortaya koymaktadır, ancak bunların kişiye birçok fiziksel ve ruhsal fayda sağladığı açıktır. Bazı hastaların zihinsel ve fiziksel durumları, bu tür dualardan fayda sağlamaya daha elverişli olabilir.

Dua, bireyin duygusal ve bilişsel durumunu değıştirir. Bazı dua türleri, meditasyonla ilişkili zihinsel durumlarla

paralellikler gösterir. Düzenli dua, gevşemeyi ve zihinsel gelişimi teşvik eder. Sonuç olarak, düzenli dua edenler meditasyonla ilişkili faydalı yararları deneyimlerler. Düzenli duanın avantajları, kısmen, sorunları Tanrı'ya emanet etmenin yol açtığı stresin hafiflemesinden kaynaklanır ve bu da sorunların çözümüne odaklanmayla bağlantılı psikolojik dönüşümleri tetikler.

Tefekkür namazı, meditatif meditasyonun alternatif bir terimidir. Bazen meditasyon veya i gözlem olarak da adlandırılır ve sadece zihin ve kalbin hareket ve sesten kopuk olarak katıldığı bir uygulamadır. Tefekkür namazı çoğunlukla meditasyon namazını ifade eder. Diğer tefekkür namazı türleri de mevcut olmakla birlikte, işlevsel olarak değerlendirildiğinde bazı inançlarda kapsamlı bir namaz olarak kabul edilir. Diğer namaz türlerine göre daha az uygulanmasına rağmen, namaz kılan kişi üzerinde en etkili olan namaz olarak görülür (Argyl, 2005, s. 122).

İşlam bağlamında, Müslümanların sergilediği tefekkür, rabita ve tezekk r n meditasyona benzerlikler taşıdığı söylenebilir; ancak, hem işlev hem de biçim olarak Batı meditasyonundan belirgin şekilde farklıdırlar, bu da Müslümanların meditasyon kavramından oldukça uzak olduklarını gösterir (Horozcu, 2010, s. 63).

Uzak Doğu'da uygulanan meditasyonun temeli çoğunlukla Hindistan'dan gelmektedir. Kutsal hece Aum (Om) 'un tekrar edilmesi bir Hindu meditasyon tekniğidir. Hinduizmde meditasyon, sıkı bir tefekkür duasıyla zihnin arındırılması olarak görülür. Meditasyon, birey ve dünya bilincini kutsal olanla birleştirir.  nemli Hint felsefelerinden olan Yoga ve Vedanta'da amaç, öznenin çözülmesi yoluyla Nihai Gerçekliği ve hakikati kavramaktır (O'Sullivan, 2010, s. 58).

Hinduizm, Budizm ve Taoizm gibi Doğu dinlerinde yaygın olarak kullanılan meditasyon, Hristiyanlık ve Yahudilik

(Kabbala) içinde de çeşitli şekillerde uygulanmaktadır. Meditasyon, Hinduizm ve Budizm'de öncelikle tüm şeylerin ve olayların birbiriyle bağlantılı olduğunu vurgular, ancak Batı'daki dua uygulamasına benzer bir amaca hizmet eder (Ann Moir, 2010, s. 178).

Budist ve Taoist geleneklerde amaç, kişinin meditasyon sırasında eylemlerinin ve fikirlerinin farkındalığını geliştirmesi ve böylece içsel varlığına erişmesidir. Bu, kişinin diğerleriyle ve kozmosla olan bağlantısını fark etmesini sağlar (Ann Moir, 2010, s. 178).

Biçim incelendiğinde, birkaç meditasyon yöntemi olduğu söylenebilir. En tanınmış ve yaygın meditasyon duruşu, parmakları birbirine geçip eller, dizler veya uyluklar üzerine koyarak bir mat veya benzeri bir yüzey üzerinde çapraz bacaklı oturmaktır. Ayrıca, dua ayakta, oturarak, eğilerek veya yürüyerek gibi çeşitli duruşlarda yapılabilir. Meditasyon, belirli cümleleri düşünerek ve tekrarlayarak ev işleri sırasında da yapılabilir (O'Sullivan, 2010, s. 557).

Özellikle manevi bir yolculuğa çıkanlar için önerilen meditasyon, Hristiyan inancında yıllar boyunca geliştirilen uygulamaları ve prosedürleri kullanır. Meditasyon aşaması üç aşamadan oluşur: hazırlık, dua ve sonuç. Hazırlık aşaması, sessizliği korumayı, manevi literatürden seçilen alıntıları incelemeyi ve tefekkür ve Tanrı'nın huzurunda olma hissi yoluyla ilahi yardımı aramayı içerir. Ardından, kişi uygun bir duruş alır, kutsal metni uygun şekilde yerleştirir ve sessiz dua etmeye başlar. Kişi, aklına gelen basit terimlerle istediği şekilde cümleler kurar. Meditasyon yapan kişi, yaratıcılığını, zekasını ve manevi kavramları kavrayışını geliştirmeye çalışır. Hristiyan inancında meditasyonun önemli bir yönü, İsa Mesih'in öğretileri üzerinde düşünmektir. Nitekim, meditasyon sırasında Tanrı'nın varlığının

tezahürü, bu uygulamanın temel amacıdır (King, 2002, s. 105-112).

Araştırmalar, Yahudilerin Uzak Doğu'dan gelen meditasyon üzerine kapsamlı çalışmalar yaptığını göstermektedir. Yahudi yazar Aryeh Kaplan, meditasyon ve yoga gibi faaliyetleri öğreten bazı tesislerdeki öğrenci nüfusunun %75'ini Yahudilerin oluşturduğunu söylemiştir. Birçok Yahudi, meditasyonun inançlarının ayrılmaz bir parçası olduğu ve Yahudiliğin derin bir anlamı olduğu gerçeğinin farkında değildir. Uzak Doğu medeniyetlerinde yaygın olan meditasyon, Batı toplumları tarafından uygulama sıklığı açısından giderek daha fazla rağbet görmektedir. 1984 yılında İngiltere'de yapılan bir araştırma, İrlanda'da %81 ve İngiltere'de %50 oranında kişinin dua ve meditasyon yaptığını ortaya koymuş ve bu da Avrupa genelinde %58'lik bir yaygınlık oranına karşılık gelmektedir (Brown, 1994, s. 4).

Günümüzün yüksek baskı ortamında, bireyler performanslarını ve odaklanmalarını artırmak, psikolojik ve duygusal sorunları ele almak, iyi duygular geliştirmek ve herhangi bir manevi amaç gütmekten zihinsel ve fiziksel rahatlama sağlamak için belirli meditasyon uygulamalarına başvurmaktadır. Sonuç olarak, meditasyon ve sağlık arasındaki ilişki hakkında çeşitli bilimsel araştırmalar bulunmaktadır. Bu da bireyler arasında meditasyona olan ilginin artmasına neden olmuştur.

4.3. Dinî Pratik Olarak (Ritualistic) Dua

Dini pratik şeklinde gerçekleştirilen duaların çoğunlukla halk arasında bilinen ve ait olduğu dinin din görevlileri tarafından ezbere ya da bir kitaptan okunarak yapılmasıdır. Bu dua türü, esasta standart dini uygulama tekniklerini kapsayan ve bu tekniklerle bağlılıkla da istek anlamı taşıyan kalıp ifadelerle yapılmaktadır. Bu dualar çoğunlukla belirli ve monoton bir ses

tonu ile yapılmaktadır. Yanı sıra duanın içeriğine bakıldığında, yeterli manevi bir duygu hissedilmeden kalıp ifadelerin tekrarlandığı görölmektedir (Argyl, 2005, s. 332-333).

Dini bir pratik olarak gerçekleştirilen dualar bireysel olarak yapılmasının yanında genellikle grup şeklinde yapılmaktadır. Ortak bir dua için yapılan isteklerin ibadet sırasında bireysel ya da grupla tekrar edilmesi kişinin dini grup ve bu dini grubun değerleri ile özdeşleşmesini sağlamaktadır. Yaşarken meydana gelen bir sorun, soyutlanma hissini uyandırdığında veya sosyal kimliği parçaladığında dışlanmayı hak ettiğini ve bu olayı yaşayan tek kişi olduğu dışıncesi kişide oluşan soyutlanmışlık hissini azaltmaktadır.

İşlam aleminde bireyse ya da törensel şekilde yapılan duaların önemi çok büyüktür. Hz. Peygamber dualarını topluluk içinde de yapmıştır. Kişileri organize ederek belirlenmiş yerlerde toplanması sağlayarak gerçekleştirilen yağmur duaları bu kapsamda değerlendirilebilir. Diğer taraftan Hz. Peygamber diğerlerinin işitmeyeceği şekillerde de bireysel dualar yapmış, kişilere bireysel dualardan örnekler vererek tavsiyelerde bulunmuştur. Hz. Peygamber cemaat halinde kılınan ve dua anlamı taşıyan namazların önemine vurgu yapmıştır.

Levine (2008) tarafından gerçekleştirilen bir çalışmada dua başa çıkma mekanizması olarak incelenmiş ve psikolojik tahlili yapılmıştır. Bu çalışmaya göre grupla dua yapmanın öz saygının geliştirilmesine çok yarar sağladığı ifade edilmiş ve şu şekilde açıklanmıştır;

- Grup halinde dua yaparken tüm katılımcılar aynı sözcükleri tekrarlamaktadır. Yapılan ritüele ortak olmak psikolojik toplum olma hissini güçlendirmektedir. Diğer bireylerle paylaşılan inançlar bireyin inançlarının doğru olduğu dışıncesini kuvvetlendirir.

- Bilinen bir ritüel stresli yaşamla başa çıkmada sosyal olarak onaylanmış bir eylem arz etmektedir. Örnek olarak sevilen bir kişinin ölmesi ile ölüyü onurlandırmak için gerçekleştirilen dua uygulamasıdır. Dua ritüeli herkese mevcut durumda doğru olanın ne olduğunu anlatarak ne yapılması gerektiği ile ilgili belirsizliği yok eder.
- Yapılan dualar geleneksel özellikteyse ve düzenli olarak tekrar ediliyorsa bu durumda üyelerde bir aidiyet hissi meydana gelir. Böylece kişi aynı zaman ve mekanlarda bir alışkanlık hissi ile kendisinden daha büyük ve güçlü bir şeyin parçası olduğunu düşünürler.
- Grup üyeleri ayrıca birbirine destek olmaktadır. Üyeler duygusal gıda ve daha somut yardımları birbirlerine yapmaktadırlar. Katılım yalnızlığın ve soyutlanmanın pan zehridir. Kişinin huzur bulmasını sağlayarak, kendisine diğer üyeler tarafından yardım edileceğinin inancına sahip olurlar.

Din psikologlarına göre cemaatle yapılan duanın tek başına yapılan duadan daha önemli olmadığı ifade edilmektedir. Heiler, duanın kalabalıkta bireysel ortamdaki ruhunu yitirdiğini belirtmektedir. Heiler'e göre dua, kişinin tanrı ile olan aracısız birlikteliği, arkadaşlığı ve alışverişidir. Ancak grup üyeleri ile beraber gerçekleştirildiğinde Tanrı'nın dua yapılan yerde hazır bulunuşu ve doğrudan Tanrı ile irtibat kurma duygusunun yok olma tehlikesi oluşmaktadır. Etkin olmayan bir yüksek uyanıklık vaziyeti ile hayati bir önemi bulunan ilgi de ortadan kalkmaktadır. Dualar ya bürokrasi donukluğunda ve katılığında ya da tamamı ile mekanik bir şekilde ağızda tekrarlanan bir durum halini alır. Birlikte yapılan dualarda dua yapan kişi, hata yapmadan okuma gayretinde, eksik olmaması konusunda konsantrasyon sağlamaya çalışır. Diğer taraftan dinleyiciler de duaya din görevlisi kadar dikkat etmezler, çocuklarda eğlence, yetişkinlerde ise

zihinlerinde farklı meşguliyetler olabilmektedir (Heiler, 1932, s. 71).

4.4. Konuşma Diline Ait Dua

Diğer dua türleri ile kıyaslandığında en yaygın kullanımı bulunan konuşma diline ait dua, Tanrı ile gerçekleştirilen resmi olmayan konuşma, ya da bireyin Tanrı'ya içinden geldiği şekliyle kendi kelimeleriyle seslendiği dua şeklidir. Yapılan dua tanımlarının geneline bakıldığında bu dua türüne ait tanımlamaların çok fazla olduğu g r lmektedir. Poloma ve Pendleton, kişilerin kendi sözleri ile Tanrı ile konuşarak, Tanrı'dan kendilerine herhangi bir hususta karar alabilmeleri için yol gösterici olmasını isteme şeklinde olan bir dua türü saptamışlardır. Bu dua türü aslında dini başa çıkma gibi de değerlendirilebilir. Dini başa çıkma süreci, kişinin karşılaştığı sorunların çözüme kavuşturulmasında, kendisine yardım edebilecek Tanrı'ya sığınmayı gerektirmektedir. Diğer taraftan ufak bir farklılıkta içerse Hood, yapmış olduğu araştırmada kişinin kendi için af istemesinin yanında diğer kişilerinde isteklerinin kabul edilmesi için Tanrı'dan yardım istendiğini saptamıştır. Sonuç olarak tüm dualar kişinin Tanrı ile konuşurken sıradan bir dil kullandığı, Tanrı'ya karşı çok samimi olması anlamına gelmektedir (Argyl, 2005, s. 333).

5. SONUÇ

İnsanın anlam arayışının en kadim ve sarsılmaz tezahürlerinden biri olan dua, bu çalışmada görüldüğü üzere, yalnızca dinî bir uygulama değil; bireyin varoluşsal krizlerini yönettiği, aşkın olanla bağ kurduğu ve içsel dengesini yeniden inşa ettiği çok boyutlu bir fenomendir. Ele alınan teorik ereve ve tipolojik sınıflandırmalar, duanın insan hayatındaki statik bir unsur olmadığını, aksine bireyin ruhsal ve sosyal ihtiyaçlarına göre şekillenen dinamik bir süreç olduğunu kanıtlamaktadır.

Çalışmanın ortaya koyduğu en temel sonuçlardan biri, duanın birey üzerindeki psiko-sosyal etkilerinin inanç yoğunluğuyla doğrudan ilişkili olduğudur. Dua, kişinin kendi imkânlarının yetersiz kaldığı "acziyet" anlarında sonsuz bir g kaynağına eklemelenmesini sağlayarak; umutsuzluğu umuda, kaygıyı ise gvене dönüştürmektedir. Özellikle modern çağın getirdiği stres, yalnızlık ve anlamsızlık gibi ruhsal sorunlar karşısında dua, bireyin kendisini aşma ve bütünleşme ihtiyaını karşılayan bir mekanizma işlevi görmektedir. Bu yönüyle dua, bireyin psikolojik dayanıklılığını (resilience) artıran ve onu edilgen bir bekleyişten ziyade, içsel enerjisini niyet ve eyleme yönlendiren bir olgunlaşma sürecine sevk etmektedir.

Dua türleri üzerine yapılan analizler göstermektedir ki; insan, kutsal olanla kurduğu iletişimde tek tip bir dil kullanmamaktadır. İstek dualarında somut ihtiyaçların dile getirilmesi, düşünsel dualarda sessiz bir tefekkürle gelen huzur, trenselsel dualarda ise toplumsal aidiyetin pekişmesi, duanın insan hayatını ne kadar geniş bir düzlemde kuşattığını doğrulamaktadır. Samimi hitap dualarıyla birey Tanrı ile aracı olmayan, şahsi bir dostluk ilişkisi kurarken; ritüelleşmiş formlar sayesinde kolektif bir hafızanın ve sosyal bir kimliğin parçası olduğunu hissetmektedir. Bu tipolojiler, duanın sadece bireysel bir sağaltım aracı değil, aynı zamanda bireyi toplumsal yapıya bağlayan ve hayatın kaotik akışı içinde ona bir yön tayin eden pusula olduğunu ortaya koymaktadır.

Netice itibarıyla dua; zihni kötü hayallerden arındıran, ahlaki görevleri hatırlatan ve bireyin kendi içsel gerçekliğini keşfetmesini sağlayan bir şuur genişlemesidir. İnsanın görünmez bir varlıkla kurduğu bu fikr ve hiss diyalog, sonuçları itibarıyla hem öznel bir tatmin hem de nesnel bir değişim iradesi yaratmaktadır. Bu alışma, duanın insan psikolojisindeki izdüşümlerini akademik bir zemine oturtarak, bu evrensel olgunun bilimsel bir merakla incelenmesinin, insanın karmaşık

doğasını anlamada ne kadar hayati olduğunu göstermeyi hedeflemiştir. Duanın sessiz ama güçlü yankısı, insanın var olduğu her çağda ruhun en temel dayanağı olmaya devam edecektir.

KAYNAKÇA

- Albayrak, A. (2007). Dindarlık tipleri açısından dua formları. *Marife Dergisi*, 7(2), 197-210.
- Albayrak, A. (2013). *Gençlerde dua psikolojisi*. Bursa: Düşünce Kitabevi.
- Arıcı, A. (2006). Ergenlerde dinî başaçıkma yöntemi olarak dua. H. Hökelekli (Ed.), *Gençlik din ve değerler psikolojisi* içinde. İstanbul: Dem Yayınları.
- Arıkan, Y. (2017). Hitit dini üzerinde bir inceleme. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 38(1-2), 11-25.
- Asad, T. (2007). *Sekülerliğin biçimleri: Hristiyanlık, İslamiyet ve modernlik* (Çev. F. B. Aydar). İstanbul: Metis Yayınları.
- Astin, J. A., Stone, J., Abrams, D. I., & Moore, D. H. (2006). The efficacy of distant healing for human immunodeficiency virus. *Alternative Therapies in Health and Medicine*, 12(6), 36-41.
- Aydın, A. R. (1995). *Dinî inkârın psiko-sosyal nedenleri* (Yayınlanmamış doktora tezi). Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun.
- Aydın, Ö. G. (2011). *Yaşamı sürdürmede dini inancın rolü* (Yayınlanmamış doktora tezi). Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Bebek, A. (1998). *Din ve düşünce açısından dua*. İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Brown, L. B. (1994). *The human side of prayer*. Birmingham, AL: Religious Education Press.

- Cadge, W., & Daglian, M. (2008). Blessings, strength, and guidance: Prayer frames in a hospital prayer book. *Poetics*, 36(5-6), 358-373.
- Capps, D. (2005). İstek duası (petitionary prayer) psikolojisi (Çev. Ü. Horozcu). *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (12), 155-175.
- Carrel, A. (1961). *Dua* (Çev. M. A. Yüçetürk). İstanbul: Yağmur Yayınları.
- Choi, K. A. (2006). *The relationship among adult attachment, attachment to God, and prayer* (Yayınlanmamış doktora tezi). Biola University, USA.
- Cilacı, O. (1982). *Psiko-sosyal açıdan ilahî dinlerde dualar*. Konya: Arı Basımevi.
- Cilacı, O. (1994). *Dua. İslam Ansiklopedisi içinde* (Cilt 9, s. 529-530). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Ellison, C. G. (1991). Religious involvement and subjective well-being. *Journal of Health and Social Behavior*, 80-99.
- Gündüz, Ş. (1998). *Din ve inanç sözlüğü*. İstanbul: Vadi Yayınları.
- Heiler, F. (1932). *Prayer: A study in the history and psychology of religion*. New York, NY: Oxford University Press.
- Hollywell, C., & Walker, J. (2008). Private prayer as a suitable intervention for hospitalized patients: A critical review of the literature. *Journal of Clinical Nursing*, 18(18), 637-651.
- Horozcu, Ü. (2010). *Din psikolojisi açısından dünyevi istek duaları* (Yayınlanmamış doktora tezi). İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

- Hökelekli, H. (1993). *Din psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- İkbal, M. (2013). *İslam'da dini düşüncenin yeniden inşası* (Çev. R. Acar). İstanbul: Timaş Yayınları.
- İbn-i Hanbel. (1958). *Müsned*. Kahire: Daru'l-Maarif.
- James, W. (2008). *The varieties of religious experience*. USA: Megalodon Entertainment (Orijinal çalışma basım tarihi 1902).
- Karacoşkun, M. D. (1998). *Psiko-sosyal açıdan iman (dinî inanç)-amel (dinî davranış) ilişkisi* (Yayınlanmamış doktora tezi). Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun.
- Karaman, F. (2011). *Din ve sosyal hayat*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Kayıklık, H. (2001). Kur'an'daki dualar üzerine psikolojik bir değerlendirme. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1(1), 135-158.
- King, U. (2002). A response to reflections on Buddhist and Christian religious practices. *Buddhist-Christian Studies*, (22), 105-112.
- Küçük, A., & Tümer, G. (1993). *Dinler tarihi*. Ankara: Ocak Yayınları.
- Ladd, K. L., & Spilka, B. (2002). Inward, outward, and upward: Cognitive aspects of prayer. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 41(3), 475-484.
- Lok, A. M. (2001). *The effects of intercessory prayer on the psychological well-being of college students* (Yayınlanmamış doktora tezi). Kansas University, USA.

- Marinier, P. (1991). *Dua üzerine düşünceler* (Çev. S. Kılıç). İzmir: Nil Yayınları.
- Moir-Bussy, A. (2010). Contemplative prayer. D. A. Leeming, K. Madden, & S. Marlan (Ed.), *Encyclopedia of psychology of religion* içinde (s. 178-180). USA: Springer Science + Business Media.
- O’Sullivan, T. (2010). Meditation. D. A. Leeming, K. Madden, & S. Marlan (Ed.), *Encyclopedia of psychology of religion* içinde (s. 557-559). USA: Springer Science + Business Media.
- Pazarlı, O. (1968). *Din psikolojisi*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Peker, H. (1993). *Din psikolojisi*. Samsun: Sönmez Matbaası.
- Poloma, M. M., & Pendleton, B. F. (1991). The effects of prayer and prayer experiences on measures of general well-being. *Journal of Psychology and Theology*, 19, 71-83.
- Sarı, M. (1999). *El-mevârid: Arapça-Türkçe lüğat*. İstanbul: Bahar Yayınları.
- Şeriati, A. (2006). *Dua* (Çev. M. Saruhan). İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları.
- Tirmizî, E. İ. M. İ. (2006). *Sünenü’t-Tirmizî (el-Câmi ‘u’s-şahîh)*. Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye.
- Ulusoy, İ. T. (1970). *Din psikolojisi*. İstanbul: Hisar ve Cilt Yayınevi.
- Winslow, G. R., & Winslow, B. W. (2003). Examining the ethics of praying with patients. *Holistic Nursing Practice*, 17(4), 170-177.
- Woodmansee, M. F. (2000). *Mental health and prayer: An investigation of prayer, temperament and the effects of*

prayer on stress when individuals pray for others
(Yayınlanmamış doktora tezi). Spalding University, USA.

Yapıcı, A. (2005). Güdü ve içerik açısından ocuk duaları ve dualara yansıyan sorunlar. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5(2), 57-93.

Yapıcı, A. (2007). *Ruh sağlığı ve din: Psiko-sosyal uyum ve dindarlık*. Adana: Karahan Yayınları.

1980 SONRASI TÜRKİYE’DE ÜRETİLEN DİNİ İÇERİKLİ MÜZİKLERE DAİR KATEGORİK BİR DEĞERLENDİRME

Cemal ZEL¹

1. GİRİş

Her toplumun tarihinde, toplumsal sistemi geri dönülmez biçimde dönüştüren kırılmalar yaşanır. Byleyi zamanların ardından ortaya çıkan popüler kültürel manzara ve bu bağlamda üretilen kültürel ürünler, dönemin zihniyetini ve toplumsal ruhunu yansıtan önemli göstergeler niteliği taşır. Özellikle merkezin dışında konumlanmış ya da dışlanmış gruplar arasında benimsenen alternatif popüler kültür ürünleri, söz konusu toplumsal kesimlerin kimliksel niteliklerini, düşünce biçimlerini ve değişimle kurdukları ilişkileri anlamak açısından dikkate değer bir imkân sunar.

Türkiye özelinde değerlendirildiğinde, 1980’lerden itibaren toplumun yepyeni bir tarihsel evreye girdiğini söylemek mümkündür. Ekonomik, siyasal ve toplumsal alanlarda köklü dönüşümlere yol açan bu süreç, yarattığı nispeten zgr ortamın etkisiyle kültürel alanda da belirgin farklılaşmaların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Kültürel rnlerin toplumsallığını ele alırken, onların üretildiği tarihsel-toplumsal koşulların dikkate alınması zorunludur. Mübeccel Kıray’ın belirttiği üzere, özellikle hızlı toplumsal değişim dönemlerinde toplumun bazı kesimleri, yeni koşullarla uyumlu bir yaşam tarzını benimserken, bir kısmı direnç, itiraz ve belirsizlikler içinde alternatif anlam ve yaşam biçimleri arayışına yönelir. Bu bağlamda bireyler ve toplumsal

¹ Dr., TED Koleji, ORCID: 0000-0001-9977-6308.

gruplar, mevcut kimliklerini yeniden üretmek veya güçlendirmek amacıyla hâkim estetik temsillerden farklı kültürel ve sanatsal arayışlara girişirler. Çünkü kültürel-estetik alan hiçbir zaman yalnızca “kendi için” var olmaz; daima ideolojik içeriklere sahiptir.

1980 sonrası Türkiye’de dindar kesim tarafından üretilen müzik tarzlarını merkezin dışında kalmış/bırakılmış kültürel ürünler kategorisinde değerlendirmek mümkündür. Her şeyden önce bu dönemde ortaya çıkan müzik türlerinin çoğu form, içerik ve amaç açısından daha önceden var olanlardan oldukça farklıydı, hatta dindarlar için bile yeniydi. Yapımcıların, icracıların ve takipçilerin bu müziği “özgün müzik” olarak adlandırmalarının temelinde bu gerçeklik yatar. Bu müziklerin en belirgin özelliği herkesçe kabul gören, sabit, geleneksel bir estetik temelinin olmamasıdır. Nitekim ilk ortaya çıktığı 1980’lerin başlarından popülerliklerini ve üretkenliklerini yitirdikleri 2000’lere kadar sürekli bir biçimde hem yapısal hem de içeriksel değişiklikler gözlemleriz. Bu açıdan bakıldığında söz konusu müzikleri bir *tür* olarak tanımlamak yerine bir *üslûp/tarz* kategorisi çerçevesinde değerlendirmek mümkündür.

Bu makalede, 1980 sonrası Türkiye’de dindar kesim tarafından üretilen müzikler kategorik bir değerlendirmeye tabi tutulmuştur. 1980’lerin ortalarından itibaren dindar kesim, var olan geleneksel tasavvuf müziğine ilaveten, Asr-ı Saâdet’i konu alan bant tiyatrolarında yalnızca def çalınarak icra edilen Türkçe-Arapça *neşid*lerden ezgi-marşlara, şiirlerden senfonik ilahilere kadar çeşitlilik gösteren geniş bir repertuar üretmiştir. Bu dönemde dindar kesim tarafından üretilen dinî içerikli müzik repertuarı, estetik form, icra pratiği, içerik temsili ve işlevsel yönelimler dikkate alınarak dört temel kategori altında tasnif edilebilir:

- Eğence müziğinin tam karşısında duran, kökenleri tekke ve dergâh müzik geleneğine dayanan, makam, usûl ve icra estetiği bakımından Osmanlı-Türk din musikisi geleneği üzerinden süreklilik arz eden ve işlevsel açıdan toplumda neredeyse tüm dindarlara hitap etme kapasitesine sahip “tasavvuf musikisi”,
- Ezgi, marş, yeşil pop gibi çok çeşitli adlandırmalarla anılan, dinî referanslar ile İslami siyasal söylemin kesişiminde konumlanan ve dönemin en çok üretilen popüler türü “İslamcı müzik”,
- Başlangıçta ozanlık geleneğinden gelen sanatçılarla başlayan, sonrasında genç müzisyenlerin eserleriyle çeşitlenen, geleneksel kültürel miras ile modern ideolojik söylemin birleştiği ve daha çok milliyetçi eğilimlere sahip kitleye hitap eden “milliyetçi özgün müzik”,
- Son olarak, yukarıda belirtilen kategoriler dışında kalan; dinleyici kitlesi tarafından yerli veya yabancı kaynak ayrımı gözetilmeksizin benimsenen sözsüz/enstrümantal müzik türleri ile bu müzikler eşliğinde icra edilen şiir performansları,

Makalede bu dört tarzın sosyolojik analizi yapılmaktadır. Sanat sosyolojisi bir estetik değerlendirmesi değildir. Bu ön kabul çerçevesinde, bir sanat sosyolojisi denemesi olarak çalışmamız, seçilen müziklerin sanatsal yönüne değil; içeriğine, kimler tarafından, kimler için ve hangi amaçlarla üretildiğine, üretildiği dönemde hâkim olan ideolojik güdülerin ve sosyo-kültürel ortamın eserler üzerindeki etkisine, eserlerin dinleyiciler üzerinde bıraktığı hissiyata odaklanmaktadır. Bu amaçla ilk olarak incelemeye ışık tutacak kuramsal bir altyapı oluşturulmuş, ardından 1980’lerde dini içerikli müzik üsluplarını ortaya çıkaran siyasal ve kültürel ortam hakkında bilgi verilmiştir. Çalışmanın

ana kısmında söz konusu müzik tarzları, en bilinen müzisyenler ve eserler üzerinden biçim ve içerikleri esas alınarak analiz edilmiştir. Çalışmada incelemeye dahil edilen eserler, 1980–2005 yılları arasında dini içerikli müzik üretiminde belirleyici etkisi olan ve geniş dinleyici kitlesine ulaşmış sanatçılar arasından seçilmiştir. Araştırma yöntemi olarak, daha çok yazılı metin araştırmalarında kullanılan niteliksel metin analizi tekniğı tercih edilmiştir. Yazılı belgelerin içeriğini titizlikle ve sistematik olarak analiz etmek olarak tanımlanan bu teknikte (Wach ve Ward, 2013), eserlerin kim tarafından hangi amaçla ve nasıl bir ortamda üretildiğı, kültürel ürünlerin kimler tarafından hangi amaçlarla takip edildiğı gibi sorular analitik bir biçimde sorgulanır. Bu açıdan bakıldığında, niteliksel metin analizinin en önemli özelliğı, eserin üretildiğı bağlama öncelik vermesidir. Çünkü kültürel ürünlerin anlamı üretildiğı tarihsel ve toplumsal bağlama göre değışiklik göstermektedir. Araştırmaya konu ettiğimiz müzik üsluplarının belli bir dönem içinde popüler olması, başka bir ifadeyle bir “dönem müziğı” niteliğı taşımaları, dönemin toplumsal, siyasal ve kültürel koşullarının ayrıntılı biçimde bilinmesini gerekli kılmaktadır. Bu nedenle çalışmada niteliksel metin analizi tekniğı tercih edilmiştir. Çalışma, kısa bir sonuç ve değıerlendirme kısmıyla sona ermektedir.

2. KURAMSAL ÇERÇEVE

2.1. Gelenek ve Değışim Çerçevesinde Dindarlar ve Müzik

Müzik sosyolojisine ilişkin literatür, genel olarak “müziğın sosyolojisi” ile “sosyal olanın müzikolojisi” arasındaki gerilim ekseninde şekillenmiştir (Işık, 2018, s.94). Bu çerçevede, kimi araştırmacılar müzik-toplum ilişkisini dinamik, değışken ve bağlamsal bir süreç olarak ele alırken; kimileri ise toplumsal yapıların müzik üzerindeki doğrudan etkisini vurgulamaktadır.

Ancak yelpazenin hangi noktası esas alınır, alınsın, müzik ile toplum arasındaki karşılıklı etkileşim göz ardı edilemeyecek bir gerçeklik olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim Bloch’a göre, bir sanat eserinin sosyolojik açıdan değerlendirilmesinde, eserin niçin üretildiğinin, söz konusu eserin aynı sanat türündeki diğer yapıtlarla nasıl bir ilişki içinde olduğunun, niçin belli bir tarihsel dönemde kabul gördüğünün veya reddedildiğinin, içinde bulunulan kültür içerisinde ne tür değerleri ifade ettiğinin çözümlenmesi gerekmektedir (Bloch, 1943, s.314). Zira müziğin birey ya da ve toplumsal gruplar için bir anlam silsilesi yaratması kendiliğinden ortaya çıkmaz. Hennion, müziğin toplumsal tarafından “aşırı” şekilde belirlendiğini (Hennion, 2003, s.3), dolayısıyla kurumlar, düşünceler, diller, materyaller, alışkanlıklar ve beden dilleri ile ilişkili tüm ayrıntılarıyla değerlendirilmesi gerektiğini ileri sürer. Silbermann ise müziğin ancak toplumla ilişkiye girdiğinde nesnelleştiğini ve o zaman sosyolojinin konusu olabileceğini ileri sürer (Silbermann, 1977, s.68).

Sanat sosyolojisi, en genel haliyle, sanatsal üretim etkinliği ve kurumsal belirleyenleri üzerine çalışmalar yapan bir disiplin olarak tanımlanabilir (Wolff, 2000, s.134). Sanatı sosyal açıdan ele alan çalışmalarda değişik bakış açılarına göre fonksiyonalist, etkileşimci, mantıkî, felsefî-estetik, tarihi, bilimsel ve bütüncül gibi pek çok yaklaşımlar geliştirilmiştir. Demet Ulusoy “nedensel”, “anlatımcı” ve “hikâye edici” olmak üzere üç tip yaklaşımdan bahseder. Nedensel yaklaşım, sanat eserlerinin içinde bulundukları sosyal koşullar tarafından belirlendiğini veya onların sonuçları olduğunu ileri sürmektedir. Bu yaklaşımın en bilinen temsilcisi Marx’a göre toplumsal ilişkiler üretici güçlere sıkı sıkıya bağlı olduğu gibi (Marx, 1999, s.109) sanat eserleri de egemen üretim şekli tarafından belirlenmektedir. Buna bağlı olarak sanat tercihleri de sınıf pozisyonuna ve o sınıfın dünya görüşlerine göre farklılaşmaktadır. Anlatımcı yaklaşıma göre sanat eserleri, içinde

bulundukları sosyal şartların anlatımcıları veya yansımaları olarak görülür. Örneğın Frederick Antal Floransa’da belirli bir dönemlerde birbirinden farklı stillerin nasıl meydana çıktığını sorguladığı çalışmasında sanatçıların hür olmadıklarını ve çoğunlukla ünlü aileler, soylular gibi patronlar tarafından himaye edildiklerini, çoğunlukla bedel karşılığı ve sipariş üzerine kendilerine verilen konu üzerine çalıştıklarını tespit eder (Antal, 1986, s.28) ve sanat eserlerinin, onları himaye eden sosyal grupların ihtiyaçlarını ve taleplerini yansıttığını ileri sürer. Hikâye edici yaklaşımda ise her bir özel sanat eseri için, ilk etapta sosyal ve ekonomik gerçekliklerle başlayan ve sonunda bir sanat eserinin ortaya çıkışı ile biten “bir” hikâye anlatılır.

Öte yandan müziğın sosyal yapıyla etkileşimi bireyler ya da toplumsal gruplardan çok diğerk sosyal kurumlar üzerinden gerçekleşmektedir. Bu kurumların başında siyaset gelmektedir. Müzik, insanları etkileme gücü en yüksek sanat dallarından biri olarak, tarih boyunca iktidarların ideolojik meşruiyetlerini pekiştirmek ve toplumsal kontrolü sağlamak için sıkça başvurdukları bir araç olmuştur. Özellikle otoriter rejimlerde bu ilişki daha net görülebilir. Otorite, beğendiğı kültürel formları meşrulaştırma gücüne sahiptir. İlginçtir, siyasî iktidarın gücü ve otoriterlik derecesi arttıkça “doğru/faydalı” müziğı tanımlama ve onu kendisi için görevlendirme iştahu artmaktadır. Bugün zihinlerimizde belli bir tarzla özdeşleşmiş bazı müzik üslup ve ritimlerinin bir kısmının 20. yüzyıl ilk yarısında diktatörlük rejimleri tarafından yeniden yapılandırılmış tarzlar olduğunu görmek siyasetin müzik üzerindeki etkisini göstermesi açısından önemlidir. Örneğın bugün, Brezilya denince akla ilk gelen müziklerden biri olan Samba, başlangıçta yoksul Afro-Brezilyalıların kültürel repertuarının bir parçasıyken, Getúlio Vargas’ın (1883-1954) diktatörlük döneminde protest söz ve ezgileri yumuşatılarak salt eğlence müziğı hâline getirilmiş ve ulusal kimliğın simgesi haline dönüştürülmüştür (Shaw, 1999,

s.7). Türkiye’de de Cumhuriyet’in ilk yıllarından itibaren m zık politikaları ideolojik ve toplumsal dönüşümün önemli bir parçası olmuştur. Bir araştırmaya göre 1968-1972 yılları arasında TRT’de yayınlanmak üzere denetime gönderilen 2394 şarkıdan yalnızca 950’si yayınlanabilir uygun bulunması bu müdahalelerin somut bir örneğidir (Kutluk, 1997, s.73).

Müziğin etkileşim halinde olduğu bir diğer toplumsal kurum ekonomidir. Genel kanıya göre 19. yüzyıldan önceki dönemlerde müzisyenler kendilerini maddi açıdan destekleyen elitlere doğrudan bağımlıydılar. Bugün ise bağımlılık şekil değiştirmiştir: kapitalizm ve gelişen teknoloji sayesinde devasa bir endüstri haline gelen müzikte artık serbest piyasa ekonomisinin kurallarına bağımlılık söz konusudur. Sanatsal  retim ve faaliyetler gelişmelerden etkilenmiş, sanat üreticisi ile tüketicisi arasındaki ilişkiler farklılaşmıştır. Bugünlerde başarılı müzik demek, çok daha geniş kitlelere ulaşabilen müzik demektir. Bunun için, daha çok satabilmek adına pazarlama stratejileri geliştirilmekte ve hatta bunlar, örneğin müzikle birlikte sunulan görseller, müziğin önüne bile geçebilmektedir. Ekonomik getirisi olmayan müzik türlerinin, pazarlaması yapılamayan eserlerin ve müzisyenlerin piyasada tutunamaması müzik-ekonomi ilişkisini gayet net yansıtmaktadır.

Müziğin etkileşim halinde olduğu bir diğer kurum dindir. Din, müziğin beğenilip sanat eseri olarak değerlendirilmesinde veya meşru kabul edilip edilmemesinde önemli bir otoritedir. Bu yönüyle müzik için hem zengin bir kaynak olmakta hem de ciddi bir engel teşkil etmektedir. Müzik, sağladığı duygusal yoğunluk sayesinde dinî duyguların idrak edilmesine ve güçlendirilmesine yardımcı olduğu için dini ayinlerin önemli bir unsuru olmaktadır.

Bu çerçevede 1980 sonrası Türkiye’de üretilen dini içerikli müzik ürünlerini, sadece müzisyenlerin nota becerileri, estetik duyguları ya da hayal g  leriyle sınırlı eserler olarak

görmek doğru olmaz. Bu eserler, siyasi, ekonomik ve dini koşullarla şekillenmiş bir ortamda, ortak hayaller ve idealler uğruna müzisyenlerin ve dinleyicilerin birbirinden ayrılmaz biçimde bağı olduğu kültürel ürünlerdir. Başka bir ifadeyle bu ürünler, sadece müzisyenlerin kendi müziksel yaklaşımlarını yansıtan anlatılar değildir, aynı zamanda dinleyicilere (İslâmî aktörlere) ideal, rol, tutum, düşünce ve duygu repertuarı sunan kaynaklardır.

2.2. Mümin'in Yeniliklerle İmtihanı: Din, Müzik ve 1980'ler

Her toplumsal olguda olduğu gibi, 1980 sonrası Türkiye'de dindarlar tarafından üretilen müzikleri ele alırken, onları şekillendiren toplumsal-tarihsel koşulları göz önünde tutmak gerekir. Bu çerçevede 1980 sonrası Türkiye'nin siyasi ve kültürel manzarasına bir bakmak gerekir.

1980'ler ve sonrası Türkiye'de, hızlı değişimlerin yaşandığı tüm toplumlarda görüldüğü gibi, aşırılıkların görüldüğü, zıtlıkların bir arada yaşandığı yıllardır. Dışarıda komünist bloğun dağılmasıyla siyasî alternatifler çökerken siyasal açıdan Batı özellikle ABD merkezli bir biçimde tekleşmiştir. Buna karşılık kolaylaşan seyahat imkanları, medya, TV ve internetin yaygınlaşması kültürel açıdan çoğullaşan bir dünya karşımıza çıkmıştır. İçeride ise askerî darbenin etkisiyle bir yandan “siyasal söz” bastırılırken, kitle iletişim araçlarının çeşitlenmesiyle birlikte her türlü “sivil söz” patlaması yaşanmıştır (Gürbilek, 1993, s.16).

Yaşanan bu değişimlerde en büyük dönüştürücü faktörün uygulamaya konulan piyasa ekonomisi olduğu söylenebilir. Finans sözlükleri piyasa ekonomisini, birbirinden bağımsız hareket eden çok sayıda tüketici ve üreticiden meydana gelen (Arda, 2002, s.346), üretimin talebe göre yapıldığı, fiyatların arz ve talebe göre belirlendiği, devlet müdahalesinin sınırlı olduğu,

girişim özgürlükleri ve rekabetin geçerli olduğu planlı ekonomi karşıtı sistem olarak tanımlamaktadır. Bu sistemde üretim araçları ve bunların kontrolü devlete değil, bireylere ve özel şirketlere aittir. Ancak piyasa ekonomisi sadece ekonomik bir tavırdan ibaret değildir. Mesela Norman Barry piyasayı; “bireyler tarafından arzuların etkili biçimde tatmininin bir mekanizması olarak kendiliğinden geliştirilen sosyal bir kurum” olarak tanımlar (Barry, 2004, s.73). Barry’e göre piyasa çoğu kez, eşyaların ve hizmetlerin nisbi fiyatlarına bağlı olarak mübadele edilmesiyle ilişkilendirilir, ancak, fikirler ve değerlerde de pekâlâ piyasalar olabilir. Çünkü onlar da piyasaya sürölür, ihtiyaç ve işlevlerine göre haklarında değer biçilir, popüler olabilir ya da gözden düşebilir.

Piyasa ekonomisinin bu adem-i merkeziyetçi tesirini göz önünde tutarsak, 1980’lerdeki dönüşümün en önemli sonuçlarından birinin kamusal alanın devletten özerkleşmesi olduğunu söyleyebiliriz. Ekonomik düzeyde başlayan özerkleşme diğer alanlara da yansımıştır. Bu kopuş önemlidir, zira Türkiye’de devlet ve ideolojisi, yıllarca sadece ekonomik hayatımızı düzenlemekle kalmamış, günlük yaşamımızı ve anlam dünyamızı şekillendirmede de başrol oynama iddiasında bulunmuştu.

Piyasa ekonomisi sadece mali durumlarımızı değil, modernite algılarımızı da hem biçim hem de içerik olarak kökten değiştirmiştir. Devlet/bürokrasi eliyle yürütölmeye çalışılan sert ve tepeden inmecî modernleşme modelinin artık aynı biçimde sürdürölemeyeceğinin anlaşılması bu değişimin biçimsel yönünü oluştururken; Türk modernleşmesinin zihinsel altyapısını oluşturan din/gelenek karşıtı sabitelerin ciddi biçimde sorgulanmaya başlanması içerik değişiminin habercisi olmuştur. Böylece devlet dışında bireye ve sivil topluma özerk alan tanımayan, yerel örüntöleri ve geleneksel değerleri dışlayan, medeniyetçilik, sekülerizrn ve milliyetçilik ilkeleri üzerine inşa

edilmiş, milli çıkarlar adına her türlü çoğulculuğa şüpheyle yaklaşan Türk modernleşmesi ciddi bir değişim geçirmek zorunda kalmıştır. O zamana kadar kendini geleneksel olanın yetersizliği, değersizliği üzerinden meşrulaştıran bu yaklaşım, yeni kültürel ürünlere belli ölçüde izin veren bir yapıya dönüşmüştür. Bu değişimi post-modern değerlere ve tüketim stratejilerine borçluyuz. Çünkü klasik modern yaklaşımdan farklı olarak post-modern kültür evrenselliğe değil, yerelliğe daha fazla pırım vermektedir.

Müzik zevki ve tercihleri de bu değişimden bağımsız kalamamış; önce devlet denetiminden çıkmış, sonrasında piyasaya “tâbi” olmuştur. Bu süreçte özel radyo ve TV’ler piyasanın yeni aktörleri olarak değişimin taşıyıcıları olmuştur. Tüm hızlı değişimlerde görüldüğü gibi, süreçte zıtlıklar ve aşırılıklar bir arada yaşanmıştır. Örneğin, bir yanda TRT’de (kimliği nedeniyle) Bülent Ersoy’a sahne yasağının getirilirken öte yanda ilginç, tuhaf, aşırı ve müstehcen şarkı sözleri ve klipler üretilmiştir. Askeri darbe sonrası baskılar nedeniyle sanatçılar, sembollerle konuşan, dolaylı ve ironik anlatım biçimlerini tercih etmek zorunda kalmıştır.

İşte bu dönemde dindar kesim tarafından üretilen müzikleri bu koşullar çerçevesinde değerlendirmek gerekir. 1980’ler ve sonrası, o zamana kadar çeşitli nedenlerle kamusal alana katılımı sınırlandırılan dindarların, gündelik yaşamlarında karşılaşmadığı pek çok yeni şeyle tanıştığı/tanışmak zorunda kaldığı, akabinde bu yeni şeylere nüfuz etme çabası içine girdiğı bir zaman dilimine tekabül eder. 1980’li yıllara kadar bu tür şeylerden uzak duran/durmak zorunda bırakılan dindarlar, bu dönemden itibaren bu “yeni” şeylerin üstüne cesaretle gitmeye başlamış, dışarıdan aldıkları “form”a kendilerinden bir şeyler katarak bir nevi onları İslamileştirmiştir. Faizsiz bankacılık sistemi, söz konusu İslamileştirme çabalarının en bilinen ve hala devam eden açık bir örneğini oluşturmaktadır. Benzer alanlardaki bu açılımlar, *İslâmî*

Antropolojinin Oluşturulması, Bilginin İslâmîleştirilmesi gibi o dönemde yayınlanan popüler kitaplar üzerinden de görülebilir. İslamcı müziğin ortaya çıkışını da bu bağlamda ele alabiliriz. “Form dışarıdan, içerik bizden” usulüyle yapılan İslamcı müzik, Batılı herhangi bir şeyin -ki burada formdur- alınıp İslamileştirilmesine benzetilmektedir. Sonraki bölümlerde detaylandıracağımız üzere, dönemin ruhuna uygun olarak bu müzikler, modern hayattan soyutlanmayı değil, içeriğinin İslami içeriklerle ıslah edilerek ona katılımı öngören aktivist tutuma örnektir. Bu açıdan bakıldığında üretilen dini içerikli müzikler, dönemin sosyolojik bir hikayesi olarak aslında müzik dışında bir olgudur.

3. 1980 SONRASI TÜRKİYE’DE ÜRETİLEN DİNİ İÇERİKLİ MÜZİKLER

Sosyolojik açıdan, 1980 sonrası Türkiye’de üretilen dini müzikler için siyah-beyaz net bir çıktı yoktur. Şairlerin, bestekarların ve müzisyenlerin kişiliklerine, piyasanın beklentilerine ve dönemin sosyo-kültürel ortamına paralel olarak çok zengin bir repertuvar ortaya çıkmıştır. Özünde “eğlence müziğinin karşısında olması” bu müziklerin ortak noktasıdır. Bu özelliği, dindar insanlardaki müziğe karşı olumsuz (en azından şüpheli) yaklaşımı esnetmiştir. Bu bölümde içerik, amaç ve tarzları göz önünde bulundurarak dört ayrı kategoriye ayırdığımız müziklerin kısa bir değerlendirmesini yapacağız.

3.1. Tasavvuf müziği

Türk dinî mûsikisi, nitelik bakımından “cami musikisi” ve “tekke (tasavvuf) musikisi” olmak üzere iki türde incelenmiştir. Ortak noktaları olmakla birlikte cami mûsikisi daha ciddi ve zâhidâne bir nitelik taşırken tekke mûsikisinde tasavvufi bir lirizm ve coşku hâkimdir (Özcan, 1989, s.9/360). Cami musikisi, camide icra edilen gerek ibadet sırasında gerekse ibadet öncesi ve

sonrasında ortaya çıkan ses m sikisinden ibarettir. Belirli seviyede musiki bilgi ve kültürüne sahip müezzin veya müezzinler (cumhur m ezzinliği) tarafından okunan ezan, kamet, kametten önceki dua ve sureler, namaz sonrası tesbihat ve dualar cami musikisinin temelini oluşturur. Ayrıca günlük ibadetlerin dışında değişik zaman ve yerlerde icra edilen törenlerde okunan temc d, sal  (sal t), m n c t, tekbir, sal t-ı  mmiyye, mevlid, mi r ciye, Muhammediye, tevş h, ve ramazan il hileri de cami m sikisi türlerine dahil edilmektedir. Cami musikisinde metinler çoğunlukla Arapça olup Türk din m sikisi özelliklerine göre bestelenmişlerdir. Cami musikisinde, din dışı Türk musikisinin hemen bütün makamları kullanılmaktadır.

Tekke musikisi ise cehri tarikatların zikirleri esnasında daha çok ritme dayalı, bazen bir veya birkaç enstrümanın da iştirakiyle ortaya çıkan musikidir. Klasik Türk müziği makamlarına yaslandığı için bir müzik türü değil, Türk müziği içinde bir tarz olarak değerlendirilmesi daha uygun olan tasavvuf musikisinde ana formları Mevlevi ayini başta olmak üzere, mersiye, kaside, ism-i celal, durak, şugul ve nefes oluşturur ( zcan, 1989, s.40/384). Tekke ilahileri bazen musiki aletleri eşliğinde okunabildiği halde cami ilahilerinde bu mümkün değildir. Zaman içerisinde tekkelerde her tarikatın kendine mahsus zikir usul  oluşmuştur. Bu zikir meclislerinde m sikinin amaç değil, ayinlere hal vet kazandırmak, ahenk katmak ve zikri yürütmek için kullanılan bir araç olduğunu özellikle belirtmek gerekir. Tarikatların benimsediği usûl, zikir esnasında icra edilen musikisinde hissedilir. Örneğin Rif i zikirindeki hareketlilik ve coşkunluğa Nakşibend  zikirlerinde rastlanmaz. Usul farklılığı musiki aletlerinde kendini gösterir: Mevlev   yinlerinde ney, kud m ve rebab kullanılırken Bektaş   yinlerinde ise daha çok bağlama ailesine ait enstrümanlar alınır.

Bu açıdan baktığımızda 1980 sonrası Türkiye’de dindar kesim tarafından üretilen/takip edilen “salt” dini müzikleri

tasavvuf musiki kapsamında değerlendirmek mümkündür. Çoğunlukla dini mekanlarda ve dini ayinlerde icra edilen, sadece kulağa değil kalbe de hitap eden, zikir ve tefekkür amacı taşıyan tasavvuf müziği bu yönleriyle eğlence müziğinin tam karşısında durmaktadır. Bir mûsikî tarzı olarak ele alınıp gelişmesi daha çok Osmanlı kültür ve medeniyeti çerçevesinde şekillendiği, dolayısıyla zaten geleneksel formlara sahip olduğu gerekçesiyle yeni bir tür olarak ele alınması ilk bakışta yadırganabilir. Ancak 1980 sonrası üretilen tasavvuf müziği bazı nitelikleriyle geleneksel amaç, form ve icra biçimlerinden farklılaşmıştır. Öncelikle, geleneksel tasavvuf müziğinin icrası cami, tekke gibi dini mekân ve ayinlerin dışına çıkarak kültürel etkinlikler ve hatta düğün törenleri gibi özünde eğlencenin amaçlandığı kamusal alanlarda gerçekleşmeye başlamıştır. Bir diğer farklılık müziğin icracılarında kendini gösterir: Eski zamanlarda tasavvuf müziği, ait olduğu tasavvufi geleneğe sahip kişilerce icra edilirken; bu dönemde amatörlerden uluslararası düzeyde kabul görmüş müzisyenlere değişik tarz ve eğitime sahip pek çok isim ve grup tarafından icra edilmeye başlanmıştır. Bu müzisyenler arasında İslamî gelenekten gelmeyen müzisyenler bile olmuştur. Bu değişim tasavvuf müziğinin geleneksel yönünün zedelenmesine neden olmuştur. Kullanılan müzik aletlerinde de değişimler yaşanmıştır: Bu dönemde ney, kudüm, bendir gibi geleneksel enstrümanların dışına çıkılmış ve hatta eserler senfoniler eşliğinde seslendirilmiştir. Çocuk müzisyenler tarafından çocuklar için hazırlanan ilahi albümleri de bu dönemde ortaya çıkmıştır. Son olarak, her şeyin büyüsunü bozan modernlik, sanatı da es geçmemiş, tasavvuf müziği bu dönemde piyasanın kurallarına tabi olmuş ve dolayısıyla ticarileşmiştir. Bu durum tasavvuf müziğinin kendine mahsus mekân, zaman ve icra adabının aşınmasına ve hatta özünü yitirmesine neden olmuştur. Ayrı bir tartışma ve araştırma konusu ancak bu değişimler tasavvuf müziğinde dini içeriğinin öneminin ve değerinin azalmasına, dolaylı olarak sekülerleşmesine neden olmaktadır.

Bu dönemde tasavvuf müziğinin üretimi ve icrası amatör kişi ve gruplardan uluslararası düzeyde kabul görmüş müzisyenlere çok geniş bir yelpazeye yayılmıştır. Ahmet Özhan, Sami Özer, Abdurrahman Önül, Âdem Şen, Hasan Kılıçatan, Recep Kapusuz, Sami Yusuf, Mehmet Emin Ay, Ubeydullah Sezikli, Ercan Irmak, Mehmet Yetkin, Feyzullah Koç, Dursun Çolak, Hidayet Doğan, Fatih Koca... bu türün bilinen besteci ve icracılarıdır. Maher Zain, Sami Yusuf, Yusuf İslam gibi yabancı kökenli sanatçıların yanında bir kısmı din görevlilerinden oluşmuş pek çok grup bulunmaktadır. Yapımcı, besteci ve icracıların İstanbul merkezli olduğu görülmektedir. Diğer dini müzik tarzlarında olduğu gibi tasavvuf müziğinde de -birkaç istisna dışında, icracılar erkek sanatçılardan oluşmaktadır (Terzi, 2016, s.348).

Bu müzik tarzını diğer dini müzik tarzlarından ayıran en önemli özelliği toplumda neredeyse “tüm dindarlara hitap edebilme kapasitesine sahip” olmasıdır. Gerçekten de tasavvuf müziği, yaş, cinsiyet ve eğitim düzeyi fark etmeksizin, cami cemaatinden çeşitli dini gruplara kadar geniş bir yelpazede dinleyiciye hitap edebilmiştir. Bunun en önemli nedeni ana temanın din/İslam olmasıdır. Bu gerçek, albümlerin görsellerinde bile kendini gösterir. Bu müzik türünde dünyanın hatta Müslümanların yaşadığı ekonomik sıkıntılar, güncel siyasi problemler, ideolojik tasavvurlara ve polemiklere yer yoktur. “Ötekiler” ve onların yanlışları üzerinde çok durulmaz. Allah aşkı, peygamber ve ehl-i beyt sevgisi, Kerbela, hakiki kulluk, güzel ahlak, zikir, tevbe, teslimiyet, rıza, takva, benlikten arınma, fanilik, ölümü hatırlatma en temel konuları oluşturur. Bu nedenle de çeşitli özel radyo ve televizyonlardan TRT’ye her türlü mecrada rahatça yer bulabilmiştir. Tasavvuf müziğinin üretimi devlet kurumları tarafından desteklenmiş, örneğin Türkiye Diyanet Vakfı çoğu klasik ilahilerden, tesbihatlardan, ezan kıraatlerinden oluşan “İlahiler” serisi yayınlamıştır.

Tasavvuf müziğinin amacı da diğer üç dini içerikli müzik tarzından farklılık arz etmektedir. Burada müzik, güncel -ve çoğunlukla politik- mesajlar vermek için değil, dini/ruhani yolculuğun aracı olarak Allah'a yaklaşmak için icra edilir. Tasavvuf müziği dünyevî olandan sıyrılmaya, kibirden uzaklaşmaya, tevazuya ve sabra yönlendirir. İlahilerdeki sözler, bu anlamda birer manevi öğüt niteliğindedir. Okuma-yazma oranının düşük olduğu dönemlerde ilahi ve nefesler hem öğretici hem de hafızada kalıcı sade yapısıyla sözlü kültürün taşıyıcısı olarak dini ve ahlaki bilgilerin aktarımında üstlendikleri rolü bu dönemde de devam ettirmiştir. Bu müzik türü harekete geçirici olmaktan çok sükûnet verici sözlere ve forma sahiptir. Rasyonel değil, mistiktir; dini ve tasavvufî meseleleri akılcı bir yaklaşımdan ziyade mistik bir anlayışla ve sembollerle anlatır. Protest değil itaatkardır; toplumsal veya politik bir protesto amacı taşımaz, aksine itaat ve teslimiyet temalarıyla öne çıkar. Dua ve yakarış bu müzik dilinin belirgin özelliğidir. Bu özellikleri aynı zamanda tasavvuf müziğinin eskisi kadar olmasa da varlığını devam ettirmesinde en önemli etken olmuştur. Nitekim yukarıda adı geçen sanatçıların bir kısmının 2025 yılında bile çıkmış albümleri vardır. Sonraki bölümlerde görüleceği üzere, diğer dini kökenli müzik türleri, üzerinde yükseldikleri ideolojik bir zeminin zamanla değişmesiyle enerji ve takipçi kaybı yaşamışlardır. Diğer dini müzik türlerini temsil eden müzisyenlerden farklı olarak tasavvuf müziği sanatçıları siyasi/ideolojik kimliklerini belli etmeme eğiliminde olmuşlardır.

3.2. İslamcı Müzik

1980 sonrası dindar kesim tarafından üretilen/takip edilen müzikler arasında en popüler olanı hiç şüphesiz İslamcı müziktir. Ritim ve içerik açısından yeni bir tarz olarak İslamcı müziğin, dönemin ruhunu yansıtan dışa yönelik, aksiyoner içeriğinin yanında, ritmiyle tasavvuf müziğine kıyasla “eğlence müziğine yakın” bir tarz olması bu denli popüler olmasının en önemli

nedenleridir. Bu bölümde İslamcı müziğin ortaya çıkmasının nedenlerini, içeriğini, amacını ve zamanla popülerliğini ve üretkenliğini neden yitirdiğini tartışacağız.

Yeni bir müzik tarzı ortaya çıktığında halledilmesi gereken ilk mesele bu müzik tarzının nasıl isimlendirileceğidir. Zira isimlendirme ile anlamlandırma arasında güçlü bir ilişki vardır. Söz konusu müzik için o dönemde öne çıkan adlandırmanın ezgi ve marş olduğunu görmekteyiz. Zamanla marş'ın kullanımı azalırken, ezgi kullanılmaya devam etmiştir. Biçim olarak pop müziğine benzemesi nedeniyle kullanılan “yeşil pop” tabiri bu müziğe “dışarıdan” bakanların ya da gelişmeleri olumsuz bulanların tercih ettikleri bir adlandırmadır ve bu müziğin icracıları tarafından kabul görmemektedir. Müzisyenler yaptıklarını “özgün müzik” olarak tanımlama eğiliminde olmuşlardır (Turan, 2010). Nitekim, o dönem belediyelerce düzenlenen konserlerde de “özgün müzik konseri” afişleri kullanılmıştır. “Anadolu rock”, “tematik müzik” gibi adlandırmaların yanında, M. Ali Aslan gibi yaptıklarını doğrudan “İslamî müzik” olarak tanımlayan sanatçılar da olmuştur. Dönemin popüler isimlerinden Ömer Karaoğlu ise yapılan müziği “aksiyoner müzik” olarak görmektedir (timeturk, 2010). Bu tanımlamaların hepsinde doğruluk payı olmakla birlikte isimlendirmelerin başına getirilecek “İslamcı” sıfatının daha yerinde olacağı kanaatindeyiz: “İslamcı özgün müzik,” “İslamcı protest müzik,” “İslamcı aksiyoner müzik” gibi. Zira bu konuda yaptığımız bir çalışmada sanatçıların ve görüştüğümüz kişilerin ifadelerinden anladığımız kadarıyla İslamcılık bir üst amaç gibi durmaktadır (Özel, 2016).

İslamcı müziğin amacı hususunda söylenebilecek en kesin yargı, meselenin asla sadece müzik olmadığıdır. Nitekim bu müziğin yapımcıları, icracıları ve takipçileri bunu söylemekten çekinmemişlerdir. Dinleyiciler için amaç kendini bulmaktır. Onlara göre bu müzik heyecanlarına, hislerine ve ideallerine

tercüman oluyordu. Ayrıca amaç bazen maddi, bazen de manevi destekti. Özellikle bazı albümler bu amaca hizmet ediyordu. Örneğin, okuduğu şiir nedeniyle mahkûm olan Recep Tayyip Erdoğan'ın, tam da o sıralar çıkardığı *Bu Şarkı Burada Bitmez* adlı şiir albümü, pek çok kişi tarafından destek amacıyla satın alınmıştı. Müziğin heyecan oluşturma, cesaretlendirme ve ümitlendirme gibi etkileri dönemin İslami hareketleri için de önemli bir motivasyon kaynağı olarak değerlendirmelerine neden olmuştur.

Sanatçılar için ise amaç “söyleyeceklerini” söylemekti. Grup Genç, bu durumu “Özgürlük Türküsü” adlı eserinde “...silahları saz ettiler, kurşunları birer nota...” dizeleriyle dile getirir. Karaoğlu'na göre, bu uğraşların temelinde, “*bize ait duyarlılıkları olabildiğince paylaşma ve eğlence beklentisini dinlenceye dönüştürme*” vardır (Karaoğlu, 2011, s.86). Sanat ikinci, üçüncü plandaydı; hatta bazen hiç önemli değildi. Terzi'nin benzetmesiyle, “müzik eşliğinde makale okumak” gibi bir şeydi yapılan. Amatörlük bestelere, albüm kapaklarına yansımakta, ayrıca sanatçıların imajlarında ve konserlerde de gözlemlenmekteydi. Örneğin, ilk albüm kapaklarının çoğu basit birer illüstrasyondan ibarettir. Çoğu müzisyen sponsorluk, menajerlik, halkla ilişkiler gibi profesyonel desteklerden mahrumdular. Bu müzik tarzında müzik eğitimi almış olmak başat unsur değildi; söz yazarları, besteciler ve icracılar doğuştan yetenekli olup bu yetenekleri keşfedilmiş kişilerdir. Başlangıçta, bazılarının kafasında bu işte profesyonel olma düşüncesi bile yoktu. Örneğin, Grup Yürüyüş, Irak'ın 1990 yılındaki işgali ve Filistin'deki intifada nedeniyle ABD ve İsrail karşıtı mitinglerde, başörtüsü eylemlerinde bir süre sahne aldıktan sonra profesyonelleşmişlerdi. Benzer bir duruma Taliban'ın müzik politikaları üzerine yaptığımız bir araştırmada da rastladık. Orada da şairlerin ve icracıların çoğu, Afganistan'da devam eden silahlı direnişe önemli desteğin olduğu topluluklarda yaşayan

amatörlerden oluşmaktaydı. Bunlardan bir kısmı çatışmalarda hayatlarını kaybetmişti (Özel, 2023). Bu yönüyle İşlamcı müzisyenler birer aktivist olarak karşımıza çıkabilmektedir. Örneğın, bu müziğın sembol isimlerinden Ömer Karaoğlu, Gazze ablukasını delmek için yola çıkan Mavi Marmara gemisinin yolcuların arasındaydı. İşlamcı müziğın ideolojik yönünü dönemin konserlerinden de anlayabiliriz. Hareketli melodilere rağmen hem müzisyenler hem de izleyiciler açısından konserlerde bariz bir ciddiyet hâkimdir. Konserler, Terzi'nin müzik eşliğında makale okumak benzetmesine uymaktadır. Çoğu konser, gerçek anlamda konser bile değıldir; “daha önemli” bir toplantı, gösteri ve hatta belediye şenliklerinde Karaoğlu'nun benzetmesiyle “çerez” niyetine gerçekleştirilmektedir.

Eserlere biçim ve içerik açısından baktığımızda çeşitlilikle karşılaşmaktayız. Müzisyenlerdeki formal müzik eğitimi eksikliğı, ekonomik yetersizlikler ve estetik kaygıların öncelikli olmaması çok farklı biçimlerde eserlerin üretilmesine neden olmuştur. Bazı eserler biçim olarak askerî marşları andırmaktadır. Nitekim Grup Genç'in ilk albümü *şehadet Vakti*'nde İran devrim marşlarına ait formlar açık bir biçimde görölmektedir. Bazı eserlerin hem biçim hem de içerik olarak mevcut şarkılardan, özellikle protest nitelikli sol eserlerden esinlendiğı görölmektedir. Kullanılan enstrümanlar da müzisyenlere göre çeşitlilik göstermektedir. Ancak bu konuda asıl değışiklik zamana bağılı olarak yaşanmıştır. Örneğın, ilk yapımlardan bant tiyatrolarında, sadece def-saz kullanılırken, sonraları enstrümanların zenginleştiğine şahit olmaktadır.

Eserlerin bir kısmının sözleri dönemin müzisyenleri tarafından yazılırken, bir kısmı da İşlamî geleneğın önemli isimlerine ait şiirlerin bestelenmesiyle oluşturulmuştur. Bu noktada, şiirleri için özel albümler yapılan Fethullah Gülen'in yanı sıra, Necip Fazıl'ın özel bir yeri olduğunu görüyoruz. Nurullah Genç, Sezai Karakoç, İbrahim Sadri, Cahit Zarifoğlu,

Mehmet Akif Ersoy, Ziya Gökalp, Mehmet Akif İnan, Asaf Halet Çelebi de eserleri bestelerde kullanılan şairler arasında yer almaktadır.

Eserlerin ana dili Türkçedir. Az da olsa Arapça ve Kürtçe eserlere de rastlanmaktadır. Bazı Türkçe eserlerde ise Arapça cümleler aralara serpiştirilmiştir. Genel olarak basit, sade bir dil kullanılmıştır. Bu yönüyle söz konusu müzikler, tasavvuf mûsikîsi karşısında, ağıdalı bir üsluba sahip divan edebiyatına karşılık sade bir dilin kullanıldığı halk edebiyatına benzetilebilir. Tasavvuf mûsikîsinin önde gelen isimlerinin bu tür müziğe yönelttiği “estetik” kaynaklı eleştiriler bu benzetmeyi desteklemektedir. Bazı ayet, hadis ve dinî metinler sloganlaştırılarak ya da nakarat olarak bestelerde kullanılmıştır. Ayrıca eser aralarında sloganik içeriğe sahip ayetlere, (*Fe eyne tezhebûn / Nereye gidiyorsunuz!*) hadislere, besmele, Esmâ-i Husnâ ve tekbirlere ve dua kalıplarına bolca rastlanmaktadır.

Söz konusu eserlerin içeriğine baktığımızda, her yönüyle içinde bulunduğu dönemi yansıttığı görülmektedir. Müzisyenler, modernleşmenin karşısına tabiatı ve İslami idealleri koymuşlardır. Dönemin İslamî uyanışına paralel olarak dışa açık, duyarlı, sorumluluk sahibi, kolektif kimliği öne çıkaran, özgüveni yüksek, devrimci ve heyecanlı bir üslup hâkimdir. Eserlerde ideolojik nitelik çok baskındır. *Bir Güneş Doğuyor, Muhabbet Eriyiz, Zor Sevda, Adı İçin Yaşamak, Uyan Artık, İlk Cemre, Umut Sancısı, Adı İçin Yaşamak, Şehadet Vakti...* gibi yalnızca albüm isimleri bile bunu hissettirir: Benzer durum şarkı isimleri ve içerikleri için de geçerlidir.

Mağduriyet, şehit, şehadet, cihat, mücahit, zulüm, zalim, tâğût, isyan, işgal, direniş, dava, kardeş, dost, muhabbet, küfür, kurtuluş, zafer, sabır, özgürlük, ümmet, gurbet, inkılab, kulluk, sevda, yürek, söz, umut, hasret, dua, anne, ilahi aşk en sık kullanılan kelime ve temalardandır. Eserlerde ana temayı

Müslüman toplumların yaşadığı mağduriyet ve mazlumiyetin oluşturduğu söylenebilir. Ulusal sınırları açan ancak İslam dünyasıyla sınırlandırılmış bir kaygı, heyecan ve söylem hemen göze çarpmaktadır. İçeride yaşanan ekonomik dengesizlikler, çarpık şehirleşme, eğitim sorunları, hatta başörtüsü yasakları bile eserlere dışarıda yaşanan problemlerden daha az yansımıştır. Dönemin siyasi koşulları göz önünde bulundurulduğunda bu tercih anlaşılabilir bir durumdur. İçerideki problemlerde de yoksulluk, eğitimsizlik, ahlakî yozlaşmalardan ziyade siyasal ve sosyal baskıların öne çıkarıldığı görülür. “Öteki” olarak Batı, yaşanan sorunların kaynağıdır. İsrail karşıtlığı çok açıktır. şehitlik olgusu, işlenen konuların başında gelmektedir ve neredeyse tüm sanatçıların eserlerinde yer almaktadır. Eşref Ziya Terzi’nin “Selam”, “şehadet Uykusu”, “Ana Ben şehadet İsterim”; Taner Yüncüoğu’nun seslendirdiğı “şehitler Ölmez”; Ömer Karaoğu’nun “şehit Tahtında”; Grup Genç’in seslendirdiğı “şehadet Çağırısı” dönemin en popüler eserlerindendir (Özel, 2016).

İslam medeniyetinde özel yeri olan Endülüş, şam, Bağdat, Mekke, Medine ve Kerbela, adına eserler üretilenler arasındadır. Eşref Ziya Terzi’nin “Söyle İstanbul” ve “Beyazıt Meydanında”; Aykut Kuşkaya’nın “Ah İstanbul” eserlerinde olduğu gibi İstanbul için de yapılmış eserler vardır. Filistin (Gazze) ve özellikle de Kudüs’ün istisnai bir yere sahip olduğunu görüyoruz. Aykut Kuşkaya’nın “Esir mi Olurdu Mescid-i Aksa”; Ömer Karaoğu’nun “Gökyüzü Depremleri” Grup Genç’in “Kudüs Bizimdir” (Arapça), “Filistin İlahisi”; Grup Kıvılcım’ın “Filistin’de Ölmek”, yapılmış onlarca eserlerden bazılarıdır. Filistin ve Kudüs duyarlılığı sonraki dönemlerde de devam etmiştir. Mustafa Cihat’ın 2000 yılında Gazze’de İsrail askerleri tarafından yaralı babasına sarılmış haldeyken öldürülen Muhammed el-Durra için yazılmış “Suskunluğun Bedeli” ve Ömer Karaoğu’nun Gazze ablukasını delmek için yola çıkan

Mavi Marmara için yazdığı “Şahit Ol Akdeniz!” bu çerçevede yapılmış eserler arasındadır. Bosna’da yaşanan trajedi de eserlerde yer bulmuştur. Abdalbaki Kömür, *Ah Bosna* adıyla özel bir kaset çıkarmıştır. Ömer Karaoğlu’nun “Bosna’ya Ağıt”; Aykut Kuşkaya’nın “Bosnada bir Çocuk”; Taner Yüncüoğlu’nun “Sabahsız Bosna” adlı eserleri o dönem için oldukça popülerdi. Grup Kıvılcım, Bosna savaşındaki Türkiyeli ilk şehit Selami Yurda için “Selami’ye Özlemle” adlı eser yapmıştır. Eşref Ziya Terzi’nin Metin Yüksel için yazdığı eserde olduğu gibi ülke içinde dava uğruna verilen kayıplar da unutulmamıştır. SSCB’nin dağılmasıyla Çeçenistan’ın verdiği bağımsızlık mücadelesi de işlenen konular arasındadır. Grup Kıvılcım’ın seslendirdiği “Çeçen Dansı” ve Taner Yüncüoğlu’na ait “Çeçen Destanı” ilk akla gelenlerdendir. Afganistan’da mücahitlerin Ruslara karşı verdiği mücadele de destanlaştırılmıştır. Taner Yüncüoğlu’nun Hindikuş dağlarını anlattığı “O Dağlarda” adlı eseri; Irak’ın 1990 yılında ABD tarafından işgali ve sonrasında yaşananlar üzerine Eşref Ziya Terzi’nin eseri “Bağdat” o dönemde çok ses getirmişti. Grup Genç’in “Yanıyor yine Bağdat, yanmasın şehirler diye” başlayan “Irak Ellerde” adlı eseri de iz bırakanlardandır. Keşmir, Cezayir, Moro, Hama eserlerde adı geçen ve mağduriyeti seslendirilen, mücadeleleri yüceltilen alanlarındandır. Örneğin, dönemin en popüler eserlerden “Bir Güneş Doğuyor” ezgisi Cezayir’de İslami Selamet Cephesi (FIS) için yazılmıştı.

Türkiye’de dindarların duyarlı olduğu hususlardan Ayasofya’nın ibadete kapalı oluşu da eserlerdeki yerini almıştır. Eşref Ziya Terzi’nin seslendirdiği “Ayasofya” o dönem İslami radyolarda oldukça popülerdi. İslamcı müzisyenler 1990’larda dindar kesimin maruz kaldığı haksızlıklara, özellikle başörtüsü yasaklarına da duyarsız kalmamışlardır. Grup Genç’in “Örtü Uğruna”; Taner Yüncüoğlu’nun “Başörtüsü”; Eşref Ziya Terzi’nin “Ağlama Karanfil” akılda kalan eserlerdendir. İmam Hatip Lisesi camiası için yazılmış eserlere rastlamaktayız. Grup

Selika tarafından seslendirilen “İmam Hatip Marşı” İmam Hatipliler için yazılmış ilk eserlerdendir. Mehmet Emin Ay’ın 1994 yılında çıkardığı ve tamamı İmam Hatip nesline ithaf edilen eserlerden oluşan *Selam İmam Hatiplim* adlı albümü o dönemde bir hayli ilgi görmüştü. Kapitalizm eleştirisi ile dinî ve ahlaki öğütler de söz konusu eserlerin tematik unsurları arasında yer alır. Ancak siyasal ortam sanatçıları kinayeli bir dil kullanmaya zorlamıştır. Abdulkaki Kömür’ün “Kınasın Dünya” adlı eseri bu dönemde yöneltilen sistem eleştirilerinin özeti gibidir. Kömür, müzik eşliğinde seslendirdiği şiirinde yeni dünya düzeninden eğitim sistemine, dini elitlerin tutumlarından işçi sorunlarına neredeyse tüm yozlaşmalara değinir. Eserlerde İslami kimlik inşa edilmeye çalışılırken bir ötekileştirme de göze çarpar. Bu müzik türünü diğer müzik türlerinden ayıran en önemli özelliklerden biri de *aşk*’a yüklenen anlamda yatmaktadır. Bu müzik türünde *aşk* ilahî olanadır. Dindar gençlerin de âşık olabileceği ihtimali pek dikkate alınmamıştır.

3.3. Milliyetçi Özgün Müzik

Türkiye Cumhuriyeti bir ulus devlet olarak sekülerizm ve milliyetçilik temelleri üzerine kurulurken devlet başta eğitim, bürokrasi ve hatta ordu olmak üzere sahip olduğu tüm imkân ve araçlarla bu ilkelere dayalı milli bir kimlik oluşturma amacı gütmüştü (Göle, 2012, s.86). Tek parti iktidarı sürecinde belli ölçüde başarıyla yürütülmüş bu politikalar, Türkiye’nin Batı etkisine girdiği 1950 sonrası etkisini yitirmeye başlamıştır. 1960 sonrasında ise, seküler milliyetçiliğin yeterince taraftar toplayamaması nedeniyle yeni arayışlara girildi ve milliyetçiliğe İslam motifleri eklenerek “Türk-İslam sentezi” olarak adlandırılacak bir ideoloji geliştirildi. Kökenleri Osmanlı’nın son dönemlerine, Namık Kemal ve Ziya Paşa kuşağına kadar götürülse de bugün bildiğimiz anlamda Türk-İslam sentezi düşüncesi, 1970’lerde Aydınlar Ocağı çevresinde sistematik hale

getirilmiş ve 1980 sonrası kurulan Özal hükümetleri iktidarında devlet politikalarına yön vermiştir (Kadioğlu, 2020, s.316).

Türk-İslam sentezi siyasal alanda başta Millî Eğitim Bakanlığı, Devlet Planlama Teşkilatı, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, TRT, YÖK gibi kurumlar üzerinden işlerlik kazanırken; kültürel alandaki boşluk milliyetçi-muhafazakâr isimler tarafından doldurulmaya çalışılmıştır. Milliyetçi öğelerin müzikte kullanılması yeni bir olgu değildir (Bkz. Doğan ve Çakı, 2019), ancak dini içeriklerin bu denli görünür olması bu dönemde ortaya çıkmıştır. İşte bu çalışmada milliyetçi özgün müzik olarak adlandıracağımız müzik tarzı böylece ortaya çıkmıştır. Başlangıçta ozanlık geleneğinden gelen sanatçılarla başlayan, sonraları genç müzisyenlerin de dâhil olduğu bu akımda sanatçıların aldıkları müzik eğitimi, estetik anlayışları ve ideolojik duruşlarına bağlı olarak birbirinden farklılık gösteren eserler ortaya çıkmıştır. Ozan Arif, Uğur Işılak, Hasan Sağındık, Mustafa Yıldızdoğan, Esat Kabaklı, Hilmi Şahballı, Osman Öztunç bu akımın önemli isimleri arasında sayılabilir. Başlı başına bir inceleme konusu ancak, bu müzik tarzı, din dışı içerik taşıyan ozanlık geleneğini Sünnî perspektif doğrultusunda dönüştürmüştür.

Bu dönemde, tasavvuf müziği hariç, üretilen tüm dini kökenli müziklerde gördüğümüz isimlendirme meselesi bu türde de karşımıza çıkar. En yaygın isimlendirme özgün müziktir. Protest müzik, ezgi, İslami halk müziği, milliyetçi-muhafazakâr politik müzik, ülkücü müzik tanımlamaları da yapılmıştır. Ancak bu akımın etkili isimlerinden Hasan Sağındık, bu tür özgün müziklerin sanatçının kendi adıyla ya da en azından sanatçının verdiği isimle anılması gerektiği düşüncesindedir. Kendisi de yaptığı müziği “Asya sentez” olarak tanımlar (Kılınç, 2023, 47). Sağındık’a göre Asya sentez, iki farklı olanı (Asya ve dünya müzik birikimi) birleştirme çabasıdır. Asya, içinde bulunduğumuz coğrafyadır, ancak diğer taraftan da dünyada

bugüne kadar oluşmuş diğer müzik türlerinden ve enstrümanlarından da faydalanılmaktadır. Mevcut isimlendirmelerin hepsinin haklılık payı olmakla birlikte mevcut isimlendirmelerin başına getirilecek “milliyetçi” sıfatının bu müziğin içerik ve amacını ifade etmede oldukça faydalı olacağı kanaatindeyiz. Biz bu makalede “milliyetçi özgün müzik” tanımlamasını tercih ediyoruz. Zira bu müzik akımında milliyetçi öğeler çok açıkken; dini öğeler biraz arka planda örtük bir şekilde işlev görmektedir. Nitekim bu müzik akımı genellikle milliyetçi-muhafazakâr kesime hitap etmiş, adı geçen müzisyenlerin bir kısmı MÇP, MHP ve BBP gibi milliyetçi siyasi partilerle anılmaktan çekinmemişlerdir. Örneğin Ozan Arif, milliyetçi kesimin sembol isimlerinden Alpaslan Türkeş için “Sensin Benim Başbuğum” isimli bir şiir bestelerken Mustafa Yıldızdoğan Türkeş’in vefatı nedeniyle “Başbuğlar Ölmez” isimli ağıt mahiyetinde bir şarkı yapmıştır. Bu yakınlığı sanatçıların konserlerinden ve siyasi ilişkilerinden rahatlıkla gözlemleyebiliriz.

Eserlerin bir kısmı müzisyenler tarafından yazılırken, bir kısmı da milliyetçi-muhafazakâr geleneğin önemli isimlerine ait şiirlerin bestelenmesiyle oluşturulmuştur. Bu noktada Abdurrahim Karakoç ve Bahattin Karakoç’un çok özel bir yeri olduğunu görüyoruz. Necip Fazıl Kısakürek, Mehmet Aslan, Süleyman Ağa Baydili, Yavuz Bülent Bakiler, Arif Nihat Asya ve elbette Dadaloğlu, Yunus Emre gibi halk şairlerinin şiirleri de bestelenmiştir. Ayrıca Orta Asyalı şairlerin şiirlerine de rastlamaktayız. Örneğin türlü işkencelerin ardından 1938 yılında kurşuna dizilerek şehit edilen Özbek şair Abdulhamid Süleyman Çolpan’ın “Türkistan” adlı şiiri Hasan Sağındık tarafından bestelenmiş ve “Yusuf Yüzlüler” adlı albümünde yer almıştır.

Milliyetçi özgün müzik form ve amaç açısından İslamcı müziğe benzer. Örneğin her iki akımda da eğlence değil “dinlence” esastır. Müzik amaç değil, ideallerin dile getirildiği

araçtır. Söz ve bestelerde, albüm kapaklarında bu amacın izleri rahatlıkla görülebilir. Aşk dünyevi olana değil ilahi olanadır. Sanatçılar erkektir. Konserler çoğunlukla “daha önemli” bir programın öncesinde veya sonrasında gerçekleşmektedir. Albümlerde şarkıların yanında şiirler de yer alır. Bununla birlikte bazı farklılıklar da göze çarpar. Örneğin İslamcı müzikte sıkça gördüğümüz gruplara milliyetçi özgün müzikte rastlanmaz, albümler tek bir sanatçı adına çıkmakta, eserler çoğunlukla bireysel olarak icra edilmektedir. İslamcı müzikte Arapça (ve Kürtçe) eserler yer alırken milliyetçi özgün müzikte bunlara rastlamayız. Yine İslamcı müzikte müzik aletleri zamanla çeşitlenirken, milliyetçi özgün müzikte en başından itibaren pek çok farklı müzik aletlerinin kullanıldığını görmekteyiz. Bu durum İslamcı ve milliyetçi müzisyenler arasında müzik anlayışı konusundaki dini temelli ayrışmayı da gösterir, nitekim milliyetçi özgün müzik sanatçıları söyleşilerinde din-müzik tartışmalarına pek girmezler. Klasik Türk halk müziği enstrümanları özellikle bağlama en çok kullanılan enstrüman olarak karşımıza çıkar. Son olarak, İslamcı müziğe kıyasla milliyetçi özgün müzik eserlerinin toplumsal kabulü daha fazla olmuştur.

Ancak asıl farklılık eserlerin içeriğinde kendini göstermektedir. Klasik âşık geleneğini milliyetçi bir yorumla harmanlayarak ideolojik ve kültürel kimliklere hitap etmesi bu akımın en belirgin özelliğidir. Buna bağlı olarak Türklük ve Orta Asya eserlerde bir hayli yer tutar. Örneğin Hasan Sağındık’ın 1990 yılında çıkan albümü “*Ağla Karanfil*” Bakü’nün 1990 yılında işgalini anlatırken, 1991 yılında çıkan “*Beni Yaşarken Anla*” albümünde yer alan “Anayurt” ise Sovyet esaretinden kurtulmuş Türki Cumhuriyetlerin kimlik arayışlarını konu edinir. Milliyetçi özgün müziğin hiç şüphesiz en önemli isimlerinden Uğur Işılak, 2015 yılında çıkan “*Çanakkale 100. Yıl*” albümünde “Asya’nın Çocuklarıyız” diye haykırırken, Osman Öztunç 2006

yılında çıkan “*Cancığer*” albümünde “Türkün Türküsü”ne yer verir.

Bununla birlikte milliyetçi özgün müziğin ilgisi, kaygısı ve mesajı Orta Asya ile sınırlı kalmamıştır. Örneğin Sağındık “*Zindan Şehirler*” albümündeki “Kurşun Kurşun Üstüne” adlı eseriyle Avrupa’nın ortasında gerçekleşmiş Bosna trajedisini, 1996 yılında yayınlanan “*Siyah Ağıt*” albümündeki “Selam Söyle” ile de hem Çeçenistan’daki acıları hem de son yüzyılın bitmeyen dramı Filistin’deki acıları hatırlatır. Albüme ismini veren “Siyah Ağıt” ise Batılıların Afrika’yı sömürsünün hikayesini anlatmaktadır. “*Dosta Doğu/Irgalanış*” albümünde yer alan “Erzincan” ile depremlerde zarar görmüş Erzincan halkının acılarına yer verir. 1998 yılında çıkardığı “*Adamlar*” albümünde yer alan aynı adlı eserle 28 Şubat’taki askeri darbeye karşı çıkar. İktidardaki İslamcılara yönelik gerçekleştirilen post-modern askeri darbeye, ülkücü gelenekten gelen bir sanatçının karşı durması dikkate değerdir.

Her müziğin hitap ettiği bir kitlesi olur. Milliyetçi özgün müziğin kitlesi milliyetçi-ülkücü gençlik olmuştur. Ülkücülerin 1980 askeri darbesi sonrasında yaşadıkları da eserlerde yer alır. Askeri yönetim tarafından hapse atılanlar Hz. Yusuf’a, cezaevleri de Hz. Yusuf’un zindanına (Yusufiye) benzetilir. Hasan Sağındık 1998 yılında “*Yusuf Yüzlüler*” adlı bir albüm çıkarmıştır.

Şarkılarda işlenen temalar, milliyetçi ideoloji ile uyumludur. Birlik ve beraberlik, davaya bağlılık, cesaret, vatan sevgisi, şehitlik, gelenek, vefa, sürgün, zulüm, töreye bağlılık, direniş ve özgürlük mücadelesi bu müzik akımının sıkça işlediği konular arasında yer alır. Eserlerde zulme karşı durma, mazlum halkların yanında olma çağrısı yapılır. Sanatçıların albüm ve eser adları ve hatta albüm kapakları bu yönelimleri açıkça yansıtır. Uğur Işılak’ın “Vatanın Kurbanıyım”, “Tek Sevdamız Türkiye”, “Yürüyelim Yiğitler”, “Dönen Alçak Olsun”; Hasan Sağındık’ın

“Yusuf Yüzlüler”, “Bir Yol Yaptılar Darağacına”, “Hücremde”, “Gel Gardaşım”; Mustafa Yıldızdoğan’ın “Türkiyem”, “Bu Vatan Kimin”; Ozan Arif’in “Dünden Bugüne Taş Medrese” (Yusufiye), “Hak Yolunda Susmam Ben”, “Sürgün”, “Bu Memleket Hepimizin”, “Destanlarda Bul Beni”, “Korkum Yok”, “Mamak’tan Gelen Mektup”, “Ölmez Bu Hareket” (Çileli Müjde) ilk akla gelen örneklerdir. Asıl doneler ise şarkı sözlerinde kendini gösterir. Işılak, “Haykırılım Dünyaya” adlı eserinde *“Haykırıp ta dünyaya el ele verelim biz, ol mukaddes gayeye aşk ile erelim”* sözleriyle, “Haydi Anadolu” eserinde ise *“Haydi Anadolu, ayağa kalk / Hep beraber vatani savun / Kardeşlik, sevgiyle dolu yürek / Aydınlatır karanlık günleri”* ifadeleriyle birlik ve beraberlik çağrısı yapar. “Yürüdük” adlı eserinde *“Kaybetmedik unutmadık bildik yolu töreyi”* diyerek; Hasan Sağındık ise “Kalmamış” adlı eserinde *“Hiç anılmaz olmuş atalar adı”* diyerek gelenek göreneklerin yerini hatırlatır. Uğur Işılak, davaya olan bağlılığı *“Sevdamızın adı berrak, sonu toprak, dönen alçak olsun”* sözleriyle dillendirir. Bürokrasiye yönelik cesur eleştiriler de vardır elbette, Hasan Sağındık *“Adamlar bilirim sönük, adamlar bilirim çürük, adamlar bilirim rozetleri yüreklerinden büyük... Oportünist ve pragmatist yaklaşımlar, Ali Babanın çifiliğine dönen makamlar, devletin malı deniz, yemeyen...”* sözleriyle 28 Şubat sürecinde yaşananları eleştirir.

Hal böyleyken bile bu müzik türü devlet/rejim nezninde pek sakıncalı görülmemiştir. Kültür Bakanlığı, TRT gibi kurumlar doğrudan ya da dolaylı olarak bu müziğin üretimi ve icrasında destek olmuşlardır. 28 Şubat sürecinde İslamcı müzikler, dindarlara ait özel radyolarda bile kısıtlanırken milliyetçi özgün müzik bu süreci nispeten daha rahat atlatmıştır. Bu durum milliyetçi özgün müziğin içerik olarak Türk-İslam sentezinin idealleriyle örtüşmesi kadar, müzisyenlerin kişisel bağlantılarıyla da ilişkilidir. Nitekim bu tarzın sembol isimlerinden Uğur Işılak, 2014 ve 2015 seçimlerinde iktidardaki AK Parti’nin seçim

müziklerini yapmış, 7 Haziran 2015 Türkiye genel seçimlerinde AK Parti 25. dönem İstanbul Milletvekili olarak Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne girmiştir.

3.4. Enstrümantal/Sözsüz Müzik

1980 sonrası Türkiye’de dindar kesimin ilgi gösterdiği müzik türlerinden biri de enstrümantal/sözsüz müziktir. Diğer üç dini içerikli müzik tarzından farklı olarak, dindar kesim burada üretici konumunda olmaktan çok dinleyici konumdadır. Bu türde, üretici ya da yorumcu ön planda olmaktan ziyade, eserlerin kendisi ön plandadır. Dolayısıyla bu dönemde müzisyenlerden ziyade albümler hafızalarda yer etmiştir. *Yansımalar*, *Buddha Bar*, *Yedi Karanfil* gibi albümlerin yanında Hasan Cihat Örtter, Ömer Faruk Tekbilek, Kitaro, Vangelis gibi sanatçılar oldukça popülerlik kazanmışlardı. Hafif müzik eşliğinde seslendirilen dua, Esmâ-i Husnâ ve şiir albümleri de bu kategoride değerlendirilebilir. İbrahim Sadri, Senai Demirci, Dursun Ali Erzincanlı, Engin Noyan, Uğur Arslan bu kategoride ilk akla gelenlerdir. Şiir söz konusu olduğunda siyasî figürlerin de bu alana dahil oldukları görülmektedir. Recep Tayyip Erdoğan ve Muhsin Yazıcıoğlu gibi liderlerin yayımladıkları şiir albümleri, dindar kesimin müzikle kurduğu ilişkide hem kültürel hem de sembolik bir karşılık bulmuştur.

Enstrümantal müziğin dindar kesimde ilgi görmesinin temel nedeni, bu müzik türünün söz konusu yıllarda dindarların müzik dinleme motivasyonu olan “dinlence” amacına hizmet etme potansiyelidir. Enstrümantal müzik, dindar çevrelerde müziğe karşı çıkma nedenlerinden biri olan, dini değerlerle çelişen veya ahlaki olarak uygun olmayan “dünyevî” içerikli şarkı sözleri taşımaz. Bu yönüyle dini açıdan meşruiyet tartışmalarına neden olmaz ve güvenli bir seçenek olarak görebilir. Enstrümantal müzik, sözlü müzikten farklı olarak dinleyicinin zihnini bir anlatıya yönlendirmez; dinleyici, sözlerin

yönlendirmedeği bir geçiş alanında, kendi manevî anlamlarını üretir. Bu durum özellikle zikir ve tefekkür pratiklerinde daha derin bir ruhsal atmosfer oluşturur. Enstrümantal müzik dönemin kimlik inşa etme amacına da hizmet eder: şiir albümleri örneğinde görüleceği üzere, bir yandan evrensel bir müzik dili sunarken, diğer yandan “yerli ve manevî” kimliğin korunmasına aracılık eder. Son olarak, enstrümantal sözlü müziğe nispeten daha evrensel bir nitelik taşır ve bu özelliğiyle dönemin dindarlarının dışı açık tutumlarıyla uyumludur.

4. SONUÇ YERİNE

1980’lerden günümüze dini içerikli müziklerinin üretiminde yaşananları basit ticari çabalar olarak değil Türkiye’nin sosyo-kültürel geçmişinin döneme yansımaları olarak değerlendirmek daha doğru olacaktır. 1980 sonrası Türkiye’de toplumsal iklim, bu müzik tarzlarının ortaya çıkması ve gelişmesi için oldukça uygundur. Gelişen nispeten özgür, rekabete açık ortama paralel olarak, o zamana kadar bu tür şeylerden uzak duran/durmak zorunda bırakılan dindar kesim, cesaretle dışı açılmış, kendisine ait olmayan pek çok şeyle tanışmış ve akabinde dışarıdan aldıkları “form”lara kendilerinden bir şeyler katarak, bir nevi onları İslâmîleştirerek yaşamlarına dahil etmiştir. “Form dışarıdan, içerik bizden” usulüyle yapılan bu müzikler, geleneksel yapıda yer almayan müzik formlarının içeriğinin dini, milli, ahlaki öğelerle ıslah edilip yaşama dahil edilmesi çabalarının bir sonucudur. Bu açıdan baktığımızda bu çabaları toplumsal dönüşüm süreçlerinde ortaya çıkan bir tür “kültürel dışavurum” olarak değerlendirmek mümkündür.

İçerik açısından baktığımızda da bu dönemde üretilen müziklerin her yönüyle 1980’lerin sosyo-kültürel şartları yansıttığı görülmektedir. Üretim ve tüketimde devlet desteğinin olmaması (tasavvuf musikisi hariç) dindar kesimle dini müzik

arasındaki organik ilişkiyi gösterir. Dönemin ruhuna uygun olarak bu müzikler, modern hayattan soyutlanmayı değil, dini, milli ve ahlaki içeriklerle ıslah edilerek ona katılımı öngören “aktivist” İslami tutuma örnektir. Albüm kapakları, albüm isimleri ve şarkı sözleri moderniteyle yüzleşen, dünyaya söyleyecek sözleri olan, sorumluluk sahibi ve duyarlı yaklaşımın izlerini taşımaktadır. Dini içerikli müzikler, (hüzünlü içerikler dahil) dindarları edilgen bir tutuma itmemiş, aksine dini/toplumsal mücadele şevkini (belli bir ölçüde sınıf bilincini) desteklemiştir. Bourdieu sosyolojisinin kavramlarıyla ifade edersek, söz konusu müziklerin yapımcıları -elbette kendilerinden de bir şeyler katarak- var olan bir yaşam alanının müziğini yapmışlardır. Yaptıkları müzik, bu anlamda toplum hayatının izdüşümü olarak simgesel bir işlev yüklenmiştir. İslamcı müziğin duayen isimlerinden Ömer Karaoğlu’nun, kendisine yöneltilen “*Nerede o eski marşlar?*” sorusuna “*Demek artık marş söyletmiyorsunuz bize*” şeklinde cevap vermesi bu bağlamda okunabilir. Bu diyalog İslamcı ve milliyetçi özgün müziğin popülerliğini ve üretkenliğini zamanla neden yitirdiği sorusunun cevabını da içermektedir. Ayrıca, sosyal tabakalaşma ve müzik tercihi arasında anlamlı bir ilişkinin varlığını iddia eden teorileri de doğrulamaktadır. Nitekim tüketim endüstrisi ve modern reklamcılık stratejileri bile bu müziklerin tüm toplumca kabullenilmesini sağlayamamış, her müzik tarzın kitlesi, kendi ideolojik mensuplarıyla sınırlı kalmıştır.

Fonksiyonları açısından ele aldığımızda bu müzik tarzlarının yeni bir şey, eşsiz bir sanat eser üretmekten ziyade aynı şeyi hisseden insanların duygularına tercüman olma, İslâmî aktörlere duygu ve tutum repertuarı sağlama ve ortak bir kimlik inşa etme vazifesi yüklendiğini söylemek mümkündür. Dindar kesimin kolektif acılarını, isyanlarını, hayal kırıklıklarını ve umutlarını dile getirirken bir protesto ve teselli mekanizması olarak araçsal bir işlev görmüştür. Bir yanda dini ve milli

içerikleri taşıyarak gelenekle bağını koparmayan diğer yanda Batılı mőzik unsurlarını da içinde barındıran bir tarz meydana getirerek dindar kesimin modern hayatın dinamiklerine uyum sağlamasına yardımcı olmuştur. Bu yönőyle bu dönemde üretilenler bir geçiş müziğidir.

KAYNAKÇA

- Antal, F. (1986). *Florentine Painting and its Social Background*. Boston: Harvard University Press.
- Arda, E. (2002). *Ekonomi Sözlüğü*. İstanbul: Alfa Basım Yayın Dağıtım.
- Bary, N. “Piyasa”. *Piyasa Medeniyeti*. Ed. Atilla Yayla. Ankara: Liberte Yayınları, 2004.
- Bloch, H. A. “Towards the Development of a Sociology of Literary and Art-Forms”. *American Sociological Review* 8/3 (1943).
- Göle, N. (2012). *Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Gürbilek, N. (1993). *Vitrinde Yaşamak: 1980’lerin Kültürel İklimi*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Hennion, Antoine. “Music and mediation: Toward a new sociology of music”. *The Cultural Study of Music: A Critical Introduction*. Ed. M. Clayton, T. Herbert, R. Middleton. London: Routledge, 2003.
- Işık, N. Erol. “Müzik Sosyolojisi Açısından Arabesk Müziğin Dönüşümü”. *Sosyoloji Dergisi* 38 (2018).
- Kadıoğlu, A.S. (2020). “Türk-İslam Sentezi’nin Oluşum ve Gelişim Süreci”. *OPUS-Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 16/27.
- Karaburun, D. & Çakı, C. (2019). “Kıbrıs Barış Harekati’nda Müziğin Milliyetçilik İnşasında Propaganda Amaçlı Kullanılması: Girne’den Yol bağladık Anadolu’ya Şarkısı Üzerine İnceleme”. *Eurasian Journal of Music and Dance* 14.

- Karaoğlu, Ö. (2011). *Sahne Geri(c)i'si'nden Bir Vaaz Bir Diyalog*. İstanbul: Pınar Yayıncılık.
- Kılınç, M. (2023). “Hasan Sağındık ile Müzik Yolculuğu Üzerine...”. *Diyanet Aile Dergisi*. 50.
- Kutluk, F. (1997). *Müzik ve Politika*. Ankara: Doruk Yayıncılık.
- Marx, K. (1999). *Felsefenin Sefaleti*. Çev. Ahmet Kardam. Ankara: Sol Yayınları.
- Özcan, N. (1989). “Dini Mûsikî”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 9/360. Ankara: TDV Yayınları.
- Özcan, N. (1989). “Tekke Musikisi”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 40/384-385. Ankara: TDV Yayınları.
- Özel, C. (2016). “1980’lerden Günümüze İslamcı Müziğin Sosyolojik Analizi”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 57.1: 145-174.
- Özel, C. (2023). “Din, Müzik ve İktidar: Taliban’ın Müzik Politikası Üzerine Bir Analiz”. *Asya Araştırmaları Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 7.1: 61-80.
- Shaw, L. (1999). *The Social History of the Brazilian Samba*. New York: Routledge.
- Silbermann, A. (1977). *The Sociology of Music*. Westport: Greenwood Press.
- Terzi, A. (2016). “1985-2015 Yılları Arasında Yerli Müzik Endüstrisinde Yayımlanmış Olan Dini Müzik Albümlerinin Tasnifi ve İncelenmesi”, İstanbul: MÜSBE.
- Turan, O. “Sanat Allah’ı Bulmaktır”. <http://www.yenisafak.com/ramazangenel/sanat-allahibulmaktır-275876> (Erişim Tarihi: 15.05.2025).
- Timeturk, “Direnenlerin Müziğini Yapmaya Çalışıyoruz”, <http://www.timeturk.com/tr/2012/06/26/direnenlerin->

muzigini-yapmaya-calisiyoruz.html (Erişim Tarihi: 15.05.2025).

Wach, E. & Ward, R. (2013). “Learning About Qualitative Document Analysis”. *IDS Practice Paper in ILT Brief*. <https://opendocs.ids.ac.uk/opendocs/bitstream/handle/20.500.12413/2989/PP%20InBrief%2013%20QDA%20FINAL2.pdf?sequence=4> (Erişim Tarihi: 08.05.2025).

Wolff, J. (2000). *Sanatın Toplumsal Üretimi*. Çev. Ayşegöl Demir. İstanbul: Özne Yayınları.

OBSESİF-KOMPULSİF DAVRANIŞ BOZUKLUKLARINDA DİNİN FONKSİYONU

İlyas PÜR¹

1. GİRİŞ

Ruh sağlığı, ilk çocukluktan yaşamın sonuna kadar devam eden öğrenme, düşünce, duygusal gelişim ve kendine güven gibi bir dizi süreci ifade eden bir kavramdır (Memiş, 2012: 4). Ruhsal hastalıkların geçmişi insanlık tarihi kadar eskidir. Tarihsel süreç içinde değişen toplumsal, kültürel pek çok faktörden etkilenen ruhsal bozukluklar, kavramsal olarak sürekli yeniden yapılandırılarak tanımları ve sınıflandırmaları değişikliğe uğramıştır. Kökleri insanlık tarihi kadar eski bir geçmişe uzanan obsesif kompulsif bozuklukların (OKB) modern kavramlarına evrilmesi 19. yüzyılda gerçekleşmiştir (Söylev, 2020: 893). Dini inceleyen bilim adamları ister inansınlar isterse inanmasınlar her biçimde duygularına kapılabilmektedirler. Bu nedenle, din ile ruh sağlığı arasındaki ilişki üzerinde yapılan araştırmalardan elde edilen veriler birbiriyle çelişmektedir. Zira Holm'un de (2004: 141) belirttiği üzere din ile ruh sağlığı arasındaki ilişkiye yönelik devam eden tartışma din psikolojisinde çözülmesi gereken en zor sorunlardan birisidir. Nitekim bu konu günümüzde halen yoğun bir biçimde tartışılmaktadır (Yapıcı, 2013: 1).

Psikiyatri ve psikoloji başta olmak üzere modern bilimlerde uzmanlaşanlar, rasyonalizm, pozitivizm ve modernitenin etkisi ile dini kendi alanlarından uzak tutma konusunda oldukça yoğun çaba sarf etmişlerdir. Zira dine

¹ Doç. Dr. Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Ana Bilim Dalı, ORCID: 0000-00022-7795-8212.

bütünüyle karşı olanlar ruh sağlığının bozulmasında en önemli faktörün dine ait olduğunu söyleyerek onu tamamen dışlayıcı bir tutum içerisine girmişlerdir. Peck’e (2003) göre bunun iki temel nedeni bulunmaktadır. Bunlardan ilki, gerek bilim adamları ve gerekse psikiyatrlar banyo suyu ile birlikte bebeği de atma hatasına düşmüşlerdir. Diğeri ise, onlar bilimsel tünel vizyonundan dolayı dogmatik bir miyopluk yaşayarak problemlere tek taraflı bakmaktadırlar. Özellikle psikoloji, psikiyatri ve tıp alanında bu açık bir biçimde grlmektedir. Buna karşılık din araştırmacıları başta olmak üzere dine değer veren psikologlar ve psikiyatristler, dinin henüz modern psikoloji ve psikiyatri gelişmeden önce bireyin mutluluğu ile ilgilendiğini hatta günümüzde modern psikiyatride kullanılan psikoterapi yöntemlerinden bir çoğunun dinden örnek alınarak geliştirildiğini ifade ederek bireyi anlarken ilk önce onun dini inançlarına dikkat etmenin önemi üzerinde durmaktadırlar. Bu tür araştırmacılar, dinin bireyi teselli eden, bireye zorluklarla başa çıkma da dayanma gücü veren ve hayata anlam ve değer yükleyen tarafını ön plana çıkararak ruh sağlığının korunmasında onun asla göz ardı edilemeyecek bir faktör olduğunda ısrar etmektedirler (Yapıcı, 2013: 1-2).

OKB’nin ruhsal geçmişi hakkındaki ilk bilimsel fikirler S. Freud tarafından ileri sürülmüştür. Freud, OKB’deki psikolojik sebeplerin diğer ruhsal bozukluklardan ayrı olduğunu gözlemlemiş ve obsesyonu, özgün bir bozukluk olarak nitelendirmiştir. Zaman geçtikçe OKB’nin yaygın bir hastalık olduğu kanaatine varılmıştır. OKB, saplantılı düşünce ve fikir gibi düşünsel fiiller (obsesyon) ya da tekrarlayıcı ve saplantılı eylemlerden (kompulsiyon) oluşan psikolojik bir bozukluktur. Hasta zaman zaman bu türlü fikir ve eylemlerinin mantıksız ve saçma olduğunun farkındadır. Bu sebeple kişi geleneklere, inançlarına, düşüncelerine ahlaksal değerlerine ve aklına ters bulduğu obsesif fikirleri zihinden atmaya gayret eder. Fakat birey

gayret ettikçe obsesif fikirler daha da çoğalır, artar ve kişide büyük bir kaygı oluşturur. Hasta duyduğu kaygıyı azaltmak ya da ondan bütünüyle kurtulmak için bu defa da kompulsiyonlara yönelir. Kompulsiyonları arttıkça da kaygısı artar ve kısır bir döngü içine girer (Söylev, 2020: 893).

2. OBSESİF-KOMPULSİF BOZUKLUĞUN TANIMI

Obsesif kompulsif bozukluk, obsesyon ve kompulsiyonlardan oluşan bir ruhsal bozukluktur. Kısaca takıntılı fikir ve düşünce gibi zihinsel eylemler obsesyon olarak adlandırılırken yineleyici ve zorlantılı davranışlara kompulsiyon adı verilmektedir. OKB hayatın olağan akışı içinde yaşanan basit kaygılar, geçici takıntılı duygu ve davranışlar değildir. Bilakis bu takıntılı düşünce, duygu ve davranışların gündelik yaşantıyı etkileyecek ve günlük aktiviteleri sınırlayacak bir seviyeye ulaşması durumudur (Yüksel, 2001: 192). Obsesyon, Tedirgin etmek, sıkıştırmak, rahat vermemek, bunaltmak anlamında Latince“de “*obsidere*” sözcüğünden gelen bu sözcük, psikiyatri sözlüklerinde, “*yanlış olduğunu bildiğimiz halde kafamızdan atamadığımız, mantık ve muhakeme ile uzaklaştırılamayan, arzu edilmeyen saplantı halindeki fikirler*” olarak tanımlanır (Memiş, 2012: 23). Kişinin şuuruna istem dışı gelen ve uygunsuz olarak yorumlanan çoğu kez anlamsız kabul edilen, kişinin kendisine rahatsızlık verdiği ve gerginlik meydana getirdiği halde bilinçli gayret ile kendini bundan alıkoyamadığı ısrarlı, yineleyen ve zorlayıcı, takınak, musallat (Koç, 2002: 130), düşünce bozukluğu, sözler veya eylemlerdir (Çelikkol, 1999: 153).

OKB’yi oluşturan obsesyon ve kompulsiyonları tanımlamak gerekirse obsesyon, genellikle birey tarafından mantık dışı olarak değerlendirilmesine ve istenmemesine (davet edilmemesine) rağmen bireyin zihnine gelmesine engel

olamadığı, çabalamasına rağmen zihninden çıkartamadığı, kendisine endişe, sıkıntı ve huzursuzluk veren takıntılı, ısrarlı düşünce, fikir, imaj/imge/hayal/görüntü ve dürtüler olarak tanımlanır. Kompulsiyon ise obsesyonların sebep olduğu stres, huzursuzluk ve sıkıntı yoğunluğunu azaltmak veya tümünden onlardan kurtulmak için bireyin yaptığı tekrar eden zorlantılı davranışlar ve zihinsel eylemlerdir (Evans ve Leckman, 2006: 405). DSM IV, kompulsiyonların yalnızca bedensel davranışlarda değil; zihinsel eylemlerde de görülebileceğine dikkat çekmiştir. Kompulsiyonlar korkulan sonuçları engellemek ya da yaşanan kaygıyı azaltmak maksadıyla yapılan ve haz amacı bulunmayan eylemlerdir (Steketee, 1995: 224; Freud, 2018: 312). Obsesyona örnek vermek gerekirse; çevreden tükürük, kan, kir ve mikrop bulaşma korkusu veya kişinin çevreye kir bulaştırma endişesi, saldırgan davranışta bulunma korkusu, kontrolü kaybetme endişesi, tekrarlayan cinsel düşünceler, dinsel ve ahlaki değerlerle aşırı uğraşma vb. takınaklı ve saplantılı düşüncelerdir.

“Çoğu kez saplantılı düşünceyi (obsesyon) zihinden uzaklaştırmak için yapılan irade dışı yinelenen hareketlerle (kompulsiyon) karakterize olan ve hastaların takıntılı düşüncelerden kurtulmak için akıllarına başka düşünceleri getirmeleri veya bazı davranışlarda bulunmaları şeklindeki düşünce ve davranışlara kompulsiyon” denir (Yaşan ve Gürgen, 2004: 1).

3. OBSESİF-KOMPULSİF BOZUKLUK

Obsesif kompulsif bozukluk (OKB) istek dışı gelen, bireyi tedirgin eden, benliğe yabancı, bilinçli çaba ile zihinden uzaklaştırılamayan, yinelenen düşünce (obsesyon) veya çoğu kez saplantılı düşünceyi zihinden uzaklaştırmak için yapılan irade dışı yinelenen hareketlerle (kompulsiyon) karakterize bir hastalıktır (Yaşan ve Gürgen, 2004: 1). Obsesif kompulsif bozukluk

yaygınlığı % 1,9-3,3 (yaklaşık % 2-3 arası) arasında değişen ve biyolojik kökeniyle ilgili yoğun araştırmaların yürütüldüğü (Sayar, 1999: 1) ailevî, akademik, meslekî ve sosyal işlevselliği olumsuz yönde etkileyen süregelen bir rahatsızlıktır (Beşiroğlu vd. 2007: 5-13). Ancak toplumda bu kadar yaygınlığı bulunan bir rahatsızlık olmasına rağmen, Beşiroğlu ve arkadaşlarının örnekleminde belirledikleri OKB olgularının 2/3'ünün daha önce sağlık yardımı arama davranışlarının olmadığı (Beşiroğlu vd. 2010: 133) görülmüştür. Obsesif kompulsif bozukluk (OKB), psikiyatrik bozukluklar içerisinde fobiler, madde kullanımı ve duygulanım bozukluklarından sonra dördüncü sıklıkta görülen (Beşiroğlu vd. 2007: 5-13) bir ruhsal rahatsızlık türüdür. Bu tür hastalar günün büyük bölümünü hatta tümünü basmakalıp, kalıplaşmış, tekdüze zorunlu hareketleri yapmakla geçirir. Başka bir ifadeyle törensel (ritual) nitelik kazanmış hareketler hastanın bütün yaşamını doldurur. Bu durum hastanın başarısını, üreticiliğini, üretimini, uyumunu bozar. Hasta bu tür düşünceleri ya da hareketleri önlemeye çalıştığında ya da dışarıdan zorlandığında kaygı düzeyi çok yükselir, taşkınlık ve panik olur (Köknel, 1995: 167). İstenmeyen düşünceler çoğunlukla karşıt düşüncelerin çatışması ya da kuşku biçiminde olur. Çocuğuna çok bağlı olan, ona aşırı ilgi ve sevgi gösteren annenin, çocuğa zarar vereceğinden kuşku duyması (Köknel, 1995: 167) buna örnektir. Hem sık rastlanan bir rahatsızlık olması hem de kişinin yaşamı ve çevresine olan belirgin derecedeki olumsuz etkileri nedeniyle OKB alanındaki araştırmalar son yıllarda giderek daha çok ilgi çekmektedir. Ancak Obsesif kompulsif nevrozun tedavisi çoğu hastalarda olumlu sonuç vermemektedir. Rasim Adasal bu hastalık için “öldürmeyen, felâket çektiren ruh kanseri” (Adasal, 1969: 261) ibaresini kullanmaktadır.

3.1. Obsesyon eşitleri

3.1.1.Cinsel Obsesyonlar

OKB’li hastalarda bazen topluma, kendine, yaşına veya toplumdaki yerine hiç uygun olmayan bir biçimde cinsel içerikli bazı obsesyonlar bulunur. Bu hastalıkla ilgili olarak çağımızda yeterince cinsel ve cinsel işlev bozukluğu ile ilgili yapılan çalışmaların sayısı azdır. OKB’de özellikle bireyi rahatsız eden cinsel dūřune ve hayallerin % 5 daha az olduğu tespit edilmiştir (Steketee, 1995: 31-41). Rasmussen ve Tsuang yaptıkları çalışmada hasta örneklem grubunun %32’sinde cinsel obsesyonlar bulunduğunu ve bu cinsel obsesyonların bireylerin ahlaki değerleri ile çatışan bir nitelik taşıdığını ortaya koymuştur (1986: 317-322).

Bu konuda yapılmış olan çalışmalara bakıldığında 44 OKB hastanın sadece % 32’sinde dūřmana cinsel obsesyonlar tespit edilmiş ve 44 hasta ile yapılan başka bir araştırmada ise hastaların %36’sında cinsel obsesyonlar ve %20’inde ise hastalık öncesi dönemde cinsel sorunlar saptanmıştır (Steketee, 1995: 31-41). Bu tür takıntıya örnek teşkil eden 65 yaşındaki, dini inançları kuvvetli kadın hasta, çevresindeki erkeklere ilişkin cinsel içerikli hayaller kurmaktan kendini alamıyor, bu hayalleri zihninden bir türlü uzaklaştıramıyor ve çok rahatsızlık duyuyordu. Bir diğer örnek vakada ise, 16 yaşında lise ėrencisi erkek hasta, “Kontrolm kaybedip de elimde olmadan bayan öğretmenlerime ve kız arkadaşlarıma sarkıntılık yapar mıyım ya da yanlış anlaşılabilecek davranışlarda bulunur muyum?” şeklinde cinsel içerikli obsesyonlara sahipti (<http://www.psikiyatri.org.tr/pagepublic.aspx?menu=23>).

3.1.2. Bulaşma ve Temizlik Obsesyonları

şimdiye kadar yapılan araştırmalara göre OKB tedavisi gören hastalarda en yaygın korku ve kaygı (zellikle kompulsif yıkama veya temizlenme ritüelleri olanlarda) kirlenme kaygısıdır.

Kirlenme veya bulaşma hissi korkusunun OKB hastaları arasında % 55-58 oranında görüldüğü varsayılmaktadır. Kirlenme korkusu daha ziyade mikrop veya virüs bulaşma korkusu ile ilgilidir. Fakat bazı bulaşma korkuları negatif düşünceleri veya kötü kokma ile de ilgili olabilmektedir (Rasmussen ve Tsuang, 1986: 317-322). Kirlenme korkusunun davranışsal katılımcı unsurları kişiyi korkulan nesne veya nesnelere karşı korumaktadır. Böyle obsesyonları olan hasta bireyler, ilgili uyarıcı ve durumlardan kaçmaya çalışırlar (umumi helalara girmeme, çöp kutularından uzak durma, insanların “pis” diye düşündüğü, eşcinsellerin devam ettiğı mekânlardan kaçınma gibi). Korkulan uyarıcının önüne geçilememesi halinde ise dokunma durumundan sonra gerçek ya da hayali “temizlenme” amacıyla el yıkama ve temizlenme pratikleri ortaya çıkmaktadır. Kirlenmeye neden olacak nesne veya durumla karşılaşmayı önlemek üzere anlamsız kontrol hareketleri baş göstermektedir (Memiş, 2012: 31).

Temizlik obsesyonu olan bireyler herhangi bir şeye dokunmaktan kaçınırlar. Temiz olduğundan emin olmak bu bireyler açısından en önemli bir şeydir. Bu bireyler insanlarla kolay kolay el sıkmazlar. Bu tür takıntısı olan bireyler sık sık banyo yaparlar ya da sık sık ellerini yıkarlar. Sabun dışında çamaşır suyu ya da bulaşık deterjanları gibi diğer deterjanları kullanmaya başlarlar. Nihayetinde bu bireylerin elleri ya da vücutlarında çok yıkamaktan dolayı yaralar meydana gelir. Temizlenme işlemi sırasında sulandırılmış tuz ruhu kullanan ve bu nedenle tırnak yatakları ortaya çıkan bireyler dahi bulunmaktadır (Bayraktar, 1997: 25-32).

3.1.3. Düzen Obsesyonları

Bu çeşit obsesyonu olan bireyler her şeyi doğru bir biçimde düzenlemeye çalışırlar. Birilerinin eşyalarını ve çantasını karıştırmasına izin vermezler. Düzen uğruna saatlerini harcayabilirler. Bu konuya örnek olarak “35 yaşında ev kadını,

sehpaların üzerinde bulunan örtülerin sehpanın tam ortasında durmasına özen gösteriyor, halının saçaklarından ters dönenler varsa düzeltmeden duramıyordu. Bir diğör örnek vakada ise 43 yaşında erkek hasta görev yaptığı kütüphanede raflardaki kitapları büyükten küçüğe, kalın ciltliden ince ciltliye belirli bir düzen içinde yerleştirmek için günlük mesaisinin büyük bir kısmını harcıyor, yapması gereken diğör işleri aksatıyordu” (www.psikiyatri.org.tr/pagepublic.aspx?menu=23).

3.2. Kompulsiyon Çeşitleri

Kompulsiyonlar, yoğun sıkıntı veren obsesyonların etkisini azaltmak için bireyin kendisinin yapmak zorunda hissettiği, gereksiz olduğunu bilmesine karşın yapmaktan ve tekrar etmekten kendisini alıkoyamadığı açık davranışlar ya da gizli zihinsel eylemlerdir. Bunlar katı, fakat sıklıkla ilgisiz, içsel talimatlarla yönlendirilen davranışlar olarak da ortaya çıkabilirler. Obsesyonlar genellikle çevresindeki düşünceler ile uyumlu olarak yerine getirilirler. Dokunma, kontrol etme, yıkama, yıkanma, sıralama ve biriktirme gibi dışardan fark edilebilecek açık davranışlar (açık kompulsiyonlar) biçiminde olabileceği gibi dua etme ve sayma benzeri gizli zihinsel eylemler biçiminde de meydana gelebilir (Memiş, 2012: 36).

Obsesyonları ortadan kaldırmaya yönelik bu etkisizleştirme yöntemleri kısa vadede obsesyonları ortadan kaldırmada etkili olabilir ancak uzun vadede uyum bozucudurlar. Zira hastanın yanlış olan inanış biçimlerini devam ettirmesine sebep olurlar. Kısaca obsesyonlar sebebiyle meydana gelen negatif etkilerin kompulsiyonlar aracılığı ile geçici olarak azalması bireyin obsesyonlara yönelik inanışlarının daha da güçlenmesine sebep olmaktadır. (obsesyon → nötralizasyon → rahatlatma → inanışlar kuvvetlenir). Buna ek olarak zamanla durdurulamayan kompulsiyonlar stres kaynağı olur ve bireyin sosyal işlevleri açık olarak etkilenir (Sağlam, 2007: 11).

3.2.1. Dokunma Kompulsiyonları

Bireyin kendisini bazı eşyalara dokunmak zorunda hissettiği kompulsiyonlara denir. Bazı OKB’li rahatsızlığı olan bireyler, bazı davranışları yerine getirmeden önce kendilerince önemsedikleri bir eşyaya dokunma ihtiyacı hissederler. Bu konuya örnek olarak 37 yaşındaki bir erkek hastayı verebiliriz. Bu birey her sabah işine giderken vestiyerin yanında asılı duran ve üzerinde mutlu bir aile fotoğrafı bulunan anahtarlık kutusuna dokunmadan çıkarsa, ailesini ilgilendiren olumsuz bir olay ile karşı karşıya kalabileceklerinden endişe duyuyor ve bazen geri dönüp yeniden dokunma ihtiyacı hissediyordu (<http://www.psikiyatri.org.tr/pagepublic.aspx?menu=23>).

3.2.2. Temizlik Kompulsiyonları

Tekrarlayan biçimde el yıkama, sürekli evi temizleme, banyo yapma, saatlerce bulaşık ve çamaşır yıkama biçiminde görülen kompulsiyonlardır. Birey böyle bir durumda kendi eşyalarını ya da etrafını kirli ve pis hissetmesinin üstesinden gelmeye çalışmakta ve kirlenmiş kabul ettikleri eşya, çevre ya da vücutlarını defalarca yıkamaktadırlar. Bu tür kompulsiyonu kendilerinde taşıyan hastaların yıkama ve temizlenme davranışları törensel bir durum haline gelir. Saatlerce hatta bütün gününü alacak biçimde sürer. Yıkama ve temizlenme ile ilgili olarak kompulsiyonlar zaman zaman kişilerin vücutlarında kızarıklıklar ve tahrişler oluşuna kadar saatlerce devam eder (Tükel, 2000: 90).

4. OBSESİF-KOMPULSİF BOZUKLUKTA BELLİ BAŞLI YAKLAŞIMLAR

4.1. Bilişsel-Davranışçı Yaklaşım

OKB, bilişsel ve davranışsal özellikleri bulunan bir hastalıktır. Birçok araştırma sonuçlarına göre OKB’nin

tedavisinde en etkili yaklaşımlar ilaçla tedavi ve bilişsel-davranışçı yöntemlerdir. Davranışçı metod, kişinin yapmaktan kaçındığı davranışın yapılmasına onay verildiği ve yapmak zorunda hissettiği davranışlara karşı ise direnç oluşturma tekniklerini birlikte kullanma esasına dayanır. Maruz bırakma, kaygı duyulan bir durumla yüzleşme anlamına gelmektedir. Mesela; çöp kutusuna dokunma, sınavlarda kasten yanlış cevap bırakma ve bireyde söz, düşünce, davranış ve görüntü gibi kaygı oluşturan durumlarla onu karşı karşıya bırakmaktır. Tepkiye engel olma ise kompulsiyonları azaltma ve nihayet ortadan kaldırma amacıyla yapılır. Gerek maruz bırakma ve gerekse tepkiye engel olma teknikleri kolaydan zora doğru hiyerarşik bir sıralama ile aşamalı olarak uygulanmalıdır (Söylev, 2020: 899). Bilindiği üzere davranışçı yaklaşımın hedefinde kaçınma davranışları bulunmaktadır. OKB'li hastalar farklı kaçınma davranışları sergilerler. Mesela; kirlenme veya mikrop bulaşma kaygısıyla bazı yerlere gitmemek veya dokunmamak fobik bir kaçınma davranışiyken obsesyonun meydana getirdiği kaygıyı azaltmak ya da ortadan kaldırmak için elleri devamlı ve uzun süre yıkamak kompulsif kaçınma davranışdır. Kompulsiyona neden olacak davranışlardan kaçınmak da kompulsiyon kaçınma davranışdır. Bilişsel yaklaşımda kişi, kendi düşüncelerine daha az tehdit edici yeni yorumlar getirmesi yönünde desteklenir. Bunun için hasta, kendini rahatsız eden şeyleri düşündüğünde bunların gerçek hayatta olma olasılığını test etme yönünde cesaretlendirilir. Böylece işlevsel olmayan düşüncelerin yaşanılan hayatla uyumlu daha gerçekçi düşüncelerle yer değiştirmesi öğretilir. Burada düşünceyi daha olumlu hale getirmekten ziyade daha gerçekçi ve daha az tehdit edici düşüncelerin gelişmesini sağlamak hedeflenir (Söylev, 2020: 899-900).

4.2. Psikanalitik Yaklaşım

Psikanalitik yaklaşıma göre OKB'nin temelinde ilk çocukluk döneminde yaşanan çatışmalar bulunmaktadır. Dolayısıyla rahatsızlığa yönelik standart birkaç satırlık çözümler sunmak mümkün değildir. Çünkü herkesin kişilik yapısı ve çocukluk dönemi deneyimleri birbirinden farklıdır. Bu nedenle öncelikle her bir hastanın kendine mahsus özel yaşantısının derinliklerindeki öznel işleyişe vakıf olmak gerekir. Daha sonra hastada görülen obsesyon ve kompulsiyon belirtilerini anlamlandırmak, nedenlerini keşfetmek ve çözüm yolu gösterebilmek mümkün olabilir. Ne var ki, OKB'nin semptomları psikanalize ve psikodinamik terapiye karşı oldukça dirençlidir (Yılmaz, 2018: 30-33; Topçuoğlu, 2003: 49). Genel psikoloji ekollerinden biri olan psikanalitik kuram ilk olarak Freud tarafından ortaya atılmıştır. Freud'dan önce Fransız ruh hekimi Janet OKB ile fobileri tek başlık altında toplayarak bunlara psikasteni adını vermiştir. Bu hekime göre psikasteniye bireydeki irade zayıflaması sebep olmaktaydı. Ancak Freud OKB'deki psikolojik sebeplerin fobilerdeki ruhsal nedenlerden farklı olduğunu gözlemleyerek (Freud, 2016: 145-146) obsesyonu fobilerden ayrı özgün bir bozukluk olarak incelemiştir. Freud böylece OKB'nin psikodinamiği ve ruhsal kökeni hakkındaki ilk bilimsel görüşün ismi olmuştur (Öztürk, 2002: 365).

Psikanalitik görüşe göre 1-4 yaş aralığını kapsayan anal dönem OKB'nin sebeplerini açıklamada önemli bir yere sahiptir. Bu evrede çocuğun haz ve ilgisi dışkılama bölgesinde yoğunlaşır. Çocuğun dışkısını boşaltarak elde ettiği hazzı tuvalet eğitimi ile ertelemesi öğretilir. Çocuğun kaslarını kontrol altına alarak dışkısını tutma yetisini kazanabilmesi için fizyolojik olgunluğa erişmiş olması gerekir (Öztürk, 2008: 97-98). Eğer anne sabırsız davranıp çocukta gerekli fizyolojik olgunluk gerçekleşmeden ya da tuvalet eğitimi sürecinde hoşgörüsüz ve katı bir tutumla çocuktan dışkı boşaltma ve tutma denetimi yapmasını isterse

ocukla annesi arasında çatışma meydana gelir. Dışkıyı tutma ya da boşaltma konusunda annesiyle çatışmalar yaşayan ocuk, itaat ve bağımlılık duyguları ile isyan ve bağımsızlık isteklerini içeren karşıt duyguları birlikte yaşar. Bu dönemde yaşanan sorunlar ve tuvalet eğitimi sırasında yaşanan zorluklar obsesyonun nedeni olarak açıklanan anal dönemde saplanmayı veya bu döneme gerilemeyi kolaylaştır. Tuvalet eğitimi çocuğun (dışkısını boşaltarak) yaşadığı hazzı ertelemeyi veya ondan vazgeçmeyi öğrenip öğrenemeyeceği ilk sınavıdır. Annesi tarafından haz dürtülerinin anında doyuma ulaşması engellenen ocuk, ya kızgınlıkla annesine karşı çıkararak dışkısını boşaltır ya da annesi tarafından cezalandırılma ihtimaline karşı korkuyla ona boyun eğerek dışkısını boşaltmaktan kaçınır. Çocuğun egosu ile haz dürtüleri arasındaki ilişkinin geliştiği bu süreçte annenin katı şekilde suçlayıcı ve cezalandırıcı bir tutum sergilemesi çocuktaki cezalandırılma korkusunu suçluluk duygusuna dönüştürebilir. ocuk, suçluluk duygusu ve boyun eğme zorunluluğu ile karşı koyma isteği arasında çatışmalar yaşar. İşte yaşanan bu çatışmanın ağırlık derecesi OKB'nin belirleyicisi olur (Geçtan, 1993: 198).

Freud, öncelikle çocukluk evresinin insan hayatındaki önemini vurgulayarak hayatın ilk yıllarında ocuk ve ailesi arasında yaşanan ilişkiye dikkat çeker. Freud'a göre ruhsal rahatsızlıkların temelinde bireyin bebeklik ve çocukluk evresinde ailesi ile arasında meydana gelen çatışmalar bulunmaktadır. Freud' göre OKB, psiko-seksüel gelişim dönemlerinden anal dönemde takılma veya fiksasyon ya da ödipal dönemden anal döneme bir gerileme veya regresyon (Kulaksızoğlu, 2009: 82-83) sonucu ortaya çıkmaktadır (Freud, 2016: 148-149). Takılma ve gerileme birbirlerinden bağımsız değildir ve hastalığın daha iyi anlaşılması açısından bunlar arasındaki ilişki kritik bir öneme sahiptir (Freud, 2018: 405). Kişide kaygı meydana getiren mlenmemiş ödipal isteklere bağlı bir çatışma meydana

gelince kaygıdan kurtulmak için anal döneme bir gerileme olur. Freud bu gerileme olgusunun hastalıkla ilgili daha sonra gelişecek her şey için belirleyici bir rol oynadığını kanaatini taşımaktadır (Freud, 2016: 282). Yaşanan bu gerileme neticesinde kişide nesnelere ve olaylara karşı karşıt duyguları bir arada yaşama meydana gelir. Böylece birey belirli bir nesneye yönelik sevgi ve nefret duygularını birlikte yaşar. Çünkü fallik dönemde sevgi ve nefret duyguları uygun bir şekilde ayrılmışken anal döneme gerileme yaşanması bu ayrışmanın bozulmasına neden olmaktadır (Yılmaz, 2018: 27).

5. DİNİ İÇERİKLİ OBSESYONLAR

Dini obsesyonlar özellikle dini inançları daha yoğun yaşayan toplum kesimlerinde görülen bir obsesyon türüdür. Dini obsesyonda birey, kendisinin inanç ve düşüncelerine zıt bir biçimde ve çok yoğun bir şekilde sıkıntı oluşturacak bir dinsel içerikli saplantılı düşünceleri düşünmekten alıkoymaz. Bu konuda yapılan bir araştırmada kişi abdestinin veya namazının bozulduğunu veya gusül abdestinin tam olarak alınamadığını, namazda yanlış bir şey söylediğini ve ibadetlerin eksik kaldığı gibi konular sıklıkla yinelenmekte ve sürekli yıkama gibi kompulsiyonlarla beraber seyretmektedir. İbadet esnasında ya da gündelik yaşamda Allah'a kötü söz söyleme ya da Allah'ı inkâr etme gibi obsesyonlar daha az olmakla beraber dini obsesyonlar arasında sıralanmaktadır. Bu konuda yapılan bir araştırmada dinsel içerikli yapılan obsesyonların oranı % 60 olarak tespit edilirken; bu oran Arabistan'da ise % 50 olarak bulunmuştur. Bu oranların yüksekliği bu toplumlarda dini duyguların yaygınlığı ve dinin temizliğe yaptığı vurguyla açıklanmıştır. Türkiye'de yapılan çalışmalarda ise bu oran % 11 ile % 33 arasında değişmektedir (Sayar, 1999: 142-147).

Dini obsesyon, batıda “*scrupulosity*” kelimesi ile ifade edilmektedir. Latince manası küçük sert taş olan “*scrupulum*” kelimesinden türetilmiş olan *scrupulosity* kavramı, “*Allah, günah ile bir dini davranış ve bağlılığın yeterliliği konusunda kalıcı şüphelere sahip olma eğilimi ile karakterize edilen obsesif kompulsif bozukluk (OKB) şekli demektir*” (Yağcı, 2006: 42). Yağcı (2006) dini obsesyon türlerini genel anlamda şu şekilde sınıflandırmıştır: Allah’a ve kutsal olduğu düşünülenlere karşı saygısızlıkta bulunmaya dayalı obsesyonlar, İman ve inanç konusunda şüpheye düştüğünü düşünerek dinî anlamda nasıl bir pozisyonda olduğu konusunda kaygılanmaya dayalı obsesyonlar, Dinde günah olan davranışları yapma konusunda korku ve kaygı üretmeye dayalı obsesyonlar, Farkında olmadan günah işleme ve buna bağlı suçluluk ve günahkârlık duygusu içerisinde olmaya dayalı obsesyonlar, Dinde ibadetler için gerekli olan temizlenme ritüelleri konusunda yapılanların yanlış ve eksik olduğu ile ilgili düşünceler ile kaygılanmaya dayalı obsesyonlar, Dinî herhangi bir hükmün yerine getirilmesi hususuna dayalı obsesyonlar.

OKB’nin pek çok semptom alt grubu bulunmaktadır. Bazı hastalarda Tanrı var mıdır? Varsa O’nu kim yaratmıştır? Tanrı’yı yaratan varsa Tanrı’yı yaratana kim yaratmıştır? vb. uzayıp sonu gelmeyen metafizik ve dini obsesyonlar görülürken bazılarında kanser gibi hastalık obsesyonları zihni sarar ve fobik nevroz halini alır. Bazılarında sayma obsesyonları bulunurken bazılarında ise saldırgan, kötü, ayıp, günah bir şey düşünmek ve yapmakla ilgili obsesyonlar görülür. Diğer bir ifadeyle obsesif kompulsif belirtiler bulaşma, simetri, saldırganlık, istifleme, sayma, kontrol etme, kuşku ve benzer şekillerde ortaya çıkabileceği gibi dini düşünce ve davranışlarda da görülür. Hatta en bunaltıcı obsesyonlardan biri dini içerikli olanlardır. En sık görülen OKB türleri hakkında Türkiye’de 15 merkezde 351 hastanın katılımı ile gerçekleştirilen bir çalışmada elde edilen sonuçlara göre; ilk üç sırada, bulaşma/kirlenme (kontaminasyon)

%75,8, simetri %67,8 ve saldırganlıkla %44,4 ilgili obsesyon ve kompulsiyonlar bulunmaktadır. Dini OKB %26,8 oranıyla dördüncü sırada yer alırken daha sonra istifleme OKB %22,8, bedensel OKB %17,4, cinsel OKB %16,2 ve diğer OKB %34,2 oranlarında belirlenmiştir (Beşiroğlu, 2014: 222). Bir başka sıklık sıralaması ise %50 bulaşma, %40 kuşku, %30 somatik, si-metri, agresif, %25 cinsel ve %10 dinsel şeklinde yapılmıştır (Bayraktar, 2017: 155).

6. DİNİ İÇERİKLİ KOMPULSİYONLAR

6.1. Dua Etme ve Tekrarlama Kompulsiyonu

Eksiklik şuuru bireyi duaya yönelten en önemli motividir. Hayatta meydana gelen acılar, musibetler, doğal afetler, haksızlıklar, hastalıklar ve kötülükler vb. olaylar karşısında bireyin aciz, güçsüz ve çaresiz olduğunun şuuruna varan birey dua aracılığı ile kendisine şah damarından daha yakın olan Allah’a yönelip O’na itaat edecek ve O’ndan yardım isteyecektir (Certel, 2003: 122). Dua sayesinde Allah’a yönelip O’nunla iletişim haline geçen bireyde “dikkatin toplanması ve Allah’a çevrilmesi, arzu gücünün canlanması, hazır bulunma duygusu, kendini bırakma, Allah ile iletişim, talep ve istek” (Certel, 2003: 124-125) gibi bazı ruhsal olaylar gerçekleşir. Bireye iç huzur aşılayan ve bireyi telkin ve teskin eden dua davranışı, bir taraftan da Allah’a köklü bağlılığı ifade eden diğer taraftan da O’nun Yüce kudretine duyduğu çok derin güven ve itimadı teyid edici (Hökelekli, 2010: 214) özelliği bünyesinde barındıran duanın sözlerinin gerçek anlamından çıkması ve obsesif bireyin kaygısını yatıştırmak amacıyla tekrarlanır duruma gelmesiyle dua dini bir kompulsiyon türüne dönüşmektedir (Tükel, 2000: 90; Saygılı, 2001: 35). Bu şekilde yapılan dua bireye iç huzur ve rahatlık vermez. Sadece geçici bir müddet duayı tekrarlamaktan dolayı kaygıyı giderir. Bir süre sonra hastanın endişeleri ve kaygıları

tekrarlanır ve duaya yine başlanır. Buradaki amaç sadece hastalığın sebep olduğu kaygıyı hafifletmektir. Nihayetinde bu biçimde on bir kez dua etmenin on bir kez parmak çatlatmaktan bir farkı yoktur (Tan, 2004: 67). Kompulsif dua tekrarlarında burada anlatılan ruhsal durumların ortaya çıkması söz konusu değildir. Bu tekrarlar bütünüyle kontrolsüz gerçekleşen, duadaki samimiyeti içermeyen, basit, tekdüze ve engellenemeyen kuru tekrarlar özelliğindedir. Bunlara benzer şekilde herhangi bir itikadi hususlarda zihne gelen obsesif düşüncelerden kurtulmak amacıyla bazı anlamlı veya anlamsız ifadelerin tekrar edilmesi de dini içerikli kompulsiyonlar adı altında ifade edilebilir. Buna örnek olarak; “Çoğu Müslüman gibi hasta da evden çıkarken, bir işe başlarken veya hiçbir şey yapmadığı halde aklına geldikçe besmele çekerdi. Ama onun bir kere besmele çekmesi mümkün değildi. En az beş kere çekmeliydi. İçinden Allah’a şükretmek geldiğinde en az beş kere “elhamdülillah” demeliydi. Beş defadan az “estağfurullah” derse günahlarının affedilmeyeceğini düşünüyordu. Ancak hasta çoğu zaman beş defa ile de iktifa etmiyor tüm bunları beşin katlarıyla söylemek zorunluluğu hissediyordu. Durması mümkün değildi. Yirmi beşe tamamlama sözü kafasına balyoz gibi iniyor yirmi beşe tamamlayıp bu sıkıntıdan kurtulmak dışında çare bulamıyordu. Ve bu böyle artarak devam edip gidiyordu.” (Tan, 2004: 70).

6.2. İbadetler Esnasında Ortaya Çıkan Kompulsiyonlar

Genellikle dindar bireyler, yapmış oldukları ibadetleri tam, doğru ve eksiksiz bir biçimde yapma arzusu içindedirler. Zira yerine getirecek olduğu bu hatasız ve mükemmele en yakın kabul ettiğı ibadet onu Yüce Allah’a daha da yakınlaştıracaktır. Ancak dindar kişi ibadetlerini tam olarak yerine getirip getiremediğı konusundaki şüphe ve tereddütler, ibadetlerin yerine getirilmesinde ortaya çıkan obsesif karakterli düşüncelerin oluşmasına zemin hazırlar. Bunları ortadan kaldırmak için

sergilenen çaba ve ibadetlerin birden çok tekrarı ise ibadetlerde kompulsiyonları meydana getirmektedir. Dindarlık, ibadetlerine düşkün bireylerin en çok yakındıkları saplantıların başında gelmektedir. Kılınan bir namazın kabul edilmediği fikri ile birçok kez tekrar edilmesi, her kılınan namazdan sonra yanılma secdesi yapılması ve kıldığı o namaza yönelik “acaba” sorularından kurtulma gayretleri veya namaz içerisinde okunan dua ve sureleri aynı şekilde “acaba yanlış mı okudum” düşüncesi ile defalarca tekrar etme biçimindeki davranışlar, ibadetlerin yerine getirilmesi esnasında gözlemlediğimiz davranışlara örnektir (Memiş, 2012: 77).

İbadetlerin eksik veya tam yapılması konusunda zihinde ortaya çıkan obsesif düşünce o ibadetlerin defalarca tekrar edilmesine neden olur. Mesela; kılınan bir namazın hatalı olduğuna ve “daha mkemmelm kılmam gerekir” diye düşünen takıntılı birey kılmakta olduğu namazı kendisini g ve kuvvetten düşürecek sayıda tekrar etmek suretiyle kompulsif bir tutum gösterir. Bu tür kompulsif davranışlı bireyler bu tekrarlar neticesinde bile kalben mutmain değildirler. Ancak g tükenmiştir. Namazını tamamlayamamıştır. şayet camide ise cemaate yetişememiştir. Birey gerek sünneti ve gerekse farz namazı dönüp dönüp yeni baştan kılar. Rekat sayıları konusunda sürekli şüphe içerisindedir. Ya da namazın sünnet ve mstehaplarını en mkemmelm bir biçimde yapayım derken ya farzlarını ya da vaciplerini terk etme durumuna düşmektedir (Paksu, 2010: 37). Hatasız ve eksiksiz bir ibadet yapma amacı zaman zaman bu hastaların takva anlayışı ile birleşince dinsel kompulsiyonlar daha da yoğunluk kazanmaktadır (Paksu, 2010: 36). Gittikçe vesvesenin şiddeti çoğalır. Zamanla yle bir dereceye ulaşır ki amel ve ibadetin en iyisini yapayım derken birey harama düşebilir. Peş peşe tekrar eden ibadetler sonunda da birey büyük bir ümitsizliğe kapılır (Paksu, 2010: 36).

Dindarlarda meydana gelen bu kompulsiyonlar, benzer biçimde diğerk dinlere tabi olan ve dindar bir kişiliğesahip bireylerde benzer şekilde kendini gösterebilmektedir. Örneğink; Hristiyanlardaki dini bir ritüeli ifade eden günah çıkarma hadisesini günde birkaç kez tekrarlamak amacıyla kiliseye giden bir Hristiyanın durumu gibi. Yine buna benzer şekilde Yahudilere ait bir dini ritüeli gösteren günlük perhiz olayında ortaya çıkan davranış tekrarları ve kontrolcölük gibi semptomlar buna örnektir (Yağcı, 2006: 49). *“Selamün Aleyküm Hocam, Rahatımı bozan bir şey paylaşmak istiyorum sizinle. Neredeyse bütün vakit namazlarında şeytan kalbime vesvese veriyor. Ya kaç rekat namaz kıldığımdan emin olamıyorum, ondan emin oluyorsam iki secdeden ikisini de yaptım mı emin olamıyorum, ondan emin oluyorsam namazımın sıhhatini bozacak herhangi bir şeyden şüpheye düşüyorum. Kendimi olabildiğince engelleyip namazı ikiletmemeye çalışıyorum ama yine de vakit çıkana kadar iç dünyamda resmen mücadele veriyorum..“Tekrarlasam mı?” veya „yok yok bu kesin vesvese diye.“ Hatta bazen o kadar şiddetli oluyor ki namazı bir daha kılıyorum. Hocam sizden fetva istiyorum. Bu gibi durumlarda yani namazımın herhangi bir rüknünü yerine getirip getirmediğim vesvesesi beni rahatsız ettiğinde ne yapmalıyım?”*(<http://www.fetvameclisi.com/fetva-namazdaki-seytanin-vesveseleri-9457.html>). Bu örnek alıntıda görüldüğü gibi namaz içinde gelen vesvese sonunda birey namazın rekatlarından emin olamamakta, ibadetini tekrarlamakta bu ve bunun gibi kompulsif davranışları tekrar etmekten dolayı ibadetten almak istediğı huzuru alamamakta ve ibadetlerini eksik yaptığı düşüncesiyle suçluluk duygusuna kapılmaktadır (Memiş, 2012: 78).

7. SONUÇ

Tıp ilminde ve Avrupa’da Obsesif Kompulsif Bozukluk (OKB) olarak isimlendirilen ve dini literatürde şeytandan gelen kuruntu olarak nitelendirilen bu hastalık, çoğu kez iradeyi etkisizleştiren ve bireyim yaşam kalitesini negatif yönde etkileyen bir rahatsızlıktır. İnsanların çoğunda var olan korku ve kaygı duygularının fazla olmasının ya da belirli bir sınırı aşmasının bireyde pek çok problemi de beraberinde getirmektedir. Buna bağlı olarak pek çok rahatsızlığın ve bunlardan biri olan OKB’nin de bu sebeplere dayalı olarak ortaya çıktığı bilimsel çalışmaların neticesinde ifade edilebilir. Kendi içerisinde çeşitli türlere ayrılan OKB’nin bireyler için baş etme metotları farklılık göstermekle beraber konu araştırma yönünden ele alındığında, araştırma sonucunda bireylerin dini ve manevi motifleri kullanarak pek çok başa çıkma yöntemi geliştirdikleri saptanmıştır.

Dini içerikli OKB bir taraftan dindar kişiye manevi doyum ve huzur verecek sağlıklı bir dini yaşama engel oluştururken bir taraftan da onun diğerleri nezdindeki imaj ve itibarına zarar verebilmektedir. OKB, çoğunlukla dini yaşama gayreti içerisinde olan, dini hassasiyeti ya da ibadetlerine sıkı bağlılığı bulunan dindar bireylerde ortaya çıkan, onu tedirgin eden ve zamanla ibadetlerini yapamaz duruma getiren ya da inanç boyutunu tehdit eden bir hal alan durumlardır. Bu tür bireylerde bu rahatsızlığın ortaya çıkmasında pek çok faktör bulunmaktadır. Bireylerdeki suçluluk duygusu, yeterli ve doğru dinsel bilginin olmaması, hatalı veya eksik din eğitimi veren aile, retmen, eğitim kurumu veya içerisinde bulunan uygunsuz sosyal evre kişide dini takıntıların zuhur etmesine, bu takıntılardaki uzun süreli çözümsüzlük ise takıntıların rahatsız edici boyutlara varmasına, hatta kişinin hasta olarak nitelendirilecek bir yapıya bürünmesine kadar gidecek bir hal alabilmekte, bu halde kişinin ruh sağlığını olduğu kadar ibadet hayatını da olumsuz

etkilemekte, kişiyi sorumlu olduğu Yüce Yaratıcısına karşı görevlerini yapamaz duruma getirebilmektedir.

KAYNAKÇA

- Adasal, R., (1969), *Ruh Hastalıkları*, Ankara, Yeni Desen Matbaası.
- Bayraktar, E., (1997), “Obsesif Kompulsif Bozukluk”, *Psikiyatri Dünyası*, 1:25-32.
- Bayraktar, M. M. (2017). “Gençlik Döneminde Görülen Obsesif Kompulsif Belirtinin İnanç, İbadet ve Dini Bilgi Düzeyi Gibi Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 17/1, 51-175.
- Beşiroğlu, L., Uğuz, F., Sağlam, M., Yılmaz, E. vd., (2007), “Obsesif kompulsif Bozuklukta Yaşam Kalitesi ile İlişkili Etkenler”, *Anadolu Psikiyatri Dergisi*, 8:5-13.
- Beşiroğlu, L. vd. (2014). “Scrupulosity and Obsessive Compulsive Disorder: The Cognitive Perspective in Islamic Sources”. *Journal of Religion and Health* 53/1, 3-12. <https://doi.org/10.1007/s10943-012-9588-7>
- Certel, H., (2003), *Din Psikolojisi*, Ankara, Andaç Yayınları.
- Çelikkol, A., (1999), *Ruh Hastalıklarından Korunma*, İstanbul, Gendaş Kültür Yay.
- Evans, D. - Leckman, J.(2006). “Origins of Obsessive-Compulsive Disorder: Developmental and Evolutionary Perspectives”. *Developmental Psychopathology*. ed. Dante Cicchetti - Donald J. Cohen. 404-435. Wiley, Second Edition.
- Freud, S. (2016). “Kaygı Nevrozu’ Olarak Tanımlanan Belli Bir Sendromun Nevrasteniden Ayrı Değerlendirilmesinin Gerekçeleri Üzerine 1895 (1894)”. çev. Selçuk Budak. *Psikopatoloji Üzerine*. 33-66. İstanbul: Öteki Yayınevi, 4. Basım.

- Freud, S. (2018). *Psikanalize Giriş Dersleri*. ev. Selçuk Budak. İstanbul: Öteki Yayınevi, 7. Basım.
- Geçtan, E. (1993). *Psikodinamik Psikiyatri ve Normaldişı Davranışlar*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 9. Baskı.
- Holm, N. G., (2004), *Din Psikolojisine Giriş*, ev. Abdülkerim Bahadır, İstanbul, İnsan Yayınları.
- Hökelekli, H.(2010). *Din Psikolojisine Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları, 4. Basım.
- Koç, B., (2002), “Dinsel Bir Yaklaşımla Obsesif Kompulsif Kişilik Bozukluğu”, *EKEV Akademi Dergisi, Erzurum*, Sayı:10 s.130.
- Köknel, Ö., (1995), *Korkular Takıntılar Saplantılar*, 3.Baskı, İstanbul, Altın Kitaplar Yayınevi.
- Kulaksızıoğlu, I. B. vd.(2009) (ed.). *Psikiyatri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Basım ve Yayınevi, 2009.
- Memiş, M. (2012). *Dinî içerikli obsesif kompulsif davranış bozuklukları* (Doctoral dissertation, SDÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü).
- Öztürk, M. O. (2002). *Ruh Sağlığı ve Bozuklukları*. Ankara: Feryal Matbaası, Nobel Tıp Kitapevleri, 9. Basım.
- Öztürk, M. O. (2008). *Psikanaliz ve Psikoterapi*. İstanbul: Nobel Tıp Kitabevi, 4. Basım.
- Paksu, M., (2010), *Vesvese Sebepleri ve Kurtuluş Yolları*, 38. Baskı, İstanbul, Nesil Yayınları.
- Peck, J. (2003). Geography and public policy: mapping the penal state. *Progress in Human Geography*, 27(2), 222-232.
- Rasmussen, S. A., & Tsuang, M. T. (1986). Clinical characteristics and family history in DSM-III obsessive-

compulsive disorder. *The American journal of psychiatry*, 143(3), 317-322.

Sağlam, M., (2007), “*Bilişsel Açıdan Farklı Obsesyonlara Sahip Obsesif Kompulsif Bozukluğu olan Hastalarda Klinik Özelliklerin Karşılaştırılması*”, (Yayınlanmamış Uzmanlık Tezi), Van, Y.Y.Ü. Tıp Fak. Ruh Sağlığı ve Hastalıkları Anabilim Dalı

Sayar, K. vd., (1999), “Obsesif Kompulsif Bozuklukta Fenomenoloji”, *Klinik Psikofarmakoloji Bülteni*, Cilt: 9, Sayı: 3, s.1.

Saygılı, S., (2001), *Ruh Hastalıkları ve Korunma Yolları*, İstanbul, Türev Yay.

Steketee, G. S. (1995). *Treatment Of Obsessive And Compulsive Disorder*. New York: Guilford Press, 1st edition.,

Söylev, Ö. F. (2020). Din Perspektifinden Obsesif-Kompulsif Bozukluklar: Modern Yaklaşımlar ve Ebû Zeyd El-Belhî'nin Katkıları. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 24(2), 891-909.

Tan, O., (2004), *Takıntılar*, 2. Baskı, İstanbul, Timaş Yay.

Topçuoğlu, V. (2003) “Obsesif Kompulsif Bozuklukta Psikanalitik Görüşler”. *Klinik Psikiyatri* 6/1, 46-50.

Tükel, R., (2000), *Anksiyete Bozuklukları*, Ankara, Çizgi Yayınları.

Yağcı, H. Y. (2006) *Saplantılı Dini Davranışlar*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.

Yapıcı, A. (2007). *Ruh sağlığı ve din: Psiko-sosyal uyum ve dindarlık*. Karahan Yayınları.

- Yaşan, A., Gürgen, F.,(2004), “Obsesif Kompulsif Bozuklukta Elektroensefalografi Bulguları”, *Klinik Psikofarmakoloji Bülteni*,Cilt: 14, Sayı: 2, s.1.
- Yılmaz, B. (2018). “Obsesif Kompulsif Bozukluk Tedavisinde Güncel Yaklaşımlar”. *Lectio Scientific Journal of Health and Natural Sciences* 2/1, 21-42.
- Yüksel, N.(2001) *Ruhsal Hastalıklar*. Ankara: Çizgi Tıp Yayınevi, 2. Basım.

**DİN SOSYOLOJİSİ ALANINDA BİLİMSEL
ARAŞTIRMALAR**

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