

Toplum Bilimleri Dergisi (TBD)

Altı Aylık Hakemli Uluslararası Bilimsel Dergi

Yıl: 18 Sayı: 37
Temmuz-Aralık 2024
ISSN 1306-7877
E-ISSN 2147-5644

Journal of Social Sciences (JSS)

Semi-Annual Academic International Journal

Vol: 18 Num: 37
July-December 2024
ISSN 1306-7877
E-ISSN 2147-5644



Toplum
Bilimleri
Dergisi

Journal of Social Sciences

Altı Aylık Hakemli Uluslararası Bilimsel Dergi/
Semi-Annual Academic International Journal

Cilt: 18 Sayı: 37 / Volume: 18 Number: 37
Temmuz - Aralık 2024 / July - December 2024

Sahibi/Owner

Asos Eğitim Bilişim Danışmanlık Otomasyon Reklam San. ve Tic. Ltd. Şti.

Editör/Editor

Prof. Dr. İhsan ÇAPCIOĞLU - Doç. Dr. Hüsamettin KARATAŞ

Editör Yardımcısı/Associate Editor

Dr. Öğr. Üyesi Emrah YAVUZ
Doktora Öğrencisi Necmiye DURMUŞ

Yazı İşleri Sorumlusu/Editorial Secretariat

Doktora Öğrencisi Necmiye DURMUŞ

Sekreteryaya ve Redaksiyon/Secretariat & Proof Reading

Dr. Öğr. Üyesi Emrah YAVUZ
Doktora Öğrencisi Necmiye DURMUŞ

Yayın Kurulu/Editorial Board

İhsan Çapcıoğlu (Ankara Üniversitesi), Hüsamettin Karataş (Fırat Üniversitesi), Hüsnu Ezber Bodur (Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi), Serdar Yavuz (Fırat Üniversitesi), Niyazi Akyüz (Ankara Üniversitesi), Celaleddin Çelik (Erciyes Üniversitesi), Özcan Bayrak (Fırat Üniversitesi), Kemaleddin Taş (Süleyman Demirel Üniversitesi), Mehmet Cem Şahin (Dokuz Eylül Üniversitesi), Emrah Yavuz (Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi), Ayhan Aslanoğlu (Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi).

Danışma Kurulu/Advisory Board

Adil Çiftçi (Dokuz Eylül Üniversitesi, Türkiye), Halil Aydınalp (Marmara Üniversitesi, Türkiye), Hayati Beşirli (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Türkiye), Hüsnu Ezber Bodur (Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, Türkiye), Kenan Çayır (İstanbul Bilgi Üniversitesi, Türkiye), Mustafa Macit (Atatürk Üniversitesi, Türkiye), Niyazi Akyüz (Ankara Üniversitesi, Türkiye), Özgür Arun (Akdeniz Üniversitesi, Türkiye), Recai Doğan (Ankara Üniversitesi, Türkiye), Ünver Günay, (Türkiye), Zeki Salih Zengin (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi).

Hakem Kurulu/Reviewer Board

Toplum Bilimleri Dergisi, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayınlanmamaktadır.

Journal of Social Sciences uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. Reviewer names are kept strictly confidential.

Toplum Bilimleri Dergisi/Journal of Social Sciences

ISSN 1306-7877

E-ISSN 2147-5644

Asos Eğitim Bilişim Danışmanlık Otomasyon Reklam San. ve Tic. Ltd. Şti.
Fırat Teknokent Çaydaçıra Mahallesi, Hacı Ömer Bilginoğlu Cad. No: 63, 23350
Merkez/Elâzığ

toplumbilimleridergisi@gmail.com



EDİTÖRDEN

Değerli Okurlarımız,

Toplum Bilimleri Dergisi, Aralık 2024 döneminde 37. sayısıyla tekrar karşınızda olmanın mutluluğunu ve gururunu yaşamaktadır.

2024 yılı ilk sayısından itibaren dergimiz kapsamını daraltmış ve sadece Sosyoloji ile Felsefe ve Din Bilimleri alanlarında makaleleri kabul etmeye başlamıştık. Bu sayımızda da Sosyoloji alanından 2, Felsefe ve Din Bilimleri alanlarından 3 olmak üzere 5 araştırma makalesini siz kıymetli okurlarımızın istifadesine sunuyoruz.

Yazarlarımızın ihtiyaçlarına cevap verebilmek ve yayınlarının hak ettiği konuma ulaşmasını sağlamak adına yürüttüğümüz çalışmalar devam edecektir. Bu amaçla taranmakta olduğumuz indekslerin yanı sıra yeni indeks ve veri tabanlarına kabul ile ilgili yoğun çalışmalarımızın sürdüğünü belirtmek isteriz.

Dergimizin bu sayısını katkılarıyla değerli kılan araştırmacılara, kendilerine gönderdiğimiz çalışmalarını titizlikle değerlendiren, yorumlarıyla araştırmaları zenginleştiren kıymetli hakemlere ve yayın/yazım kurulumuza en içten teşekkürlerimizi sunarız.

2025 yılı Haziran sayımıza göndereceğiniz yazılarınızı bekliyor ve güzel bir yıl olmasını temenni ediyoruz.

Editörler

Doç. Dr. Hüsamettin KARATAŞ

Prof. Dr. İhsan ÇAPCIOĞLU

İÇİNDEKİLER

Araştırma Makaleleri/Research Articles

DEPREMZEDELERİN AFETLE BAŞA ÇIKMALARINDA DİNİN ROLÜ: KAHRAMANMARAŞ DEPREMLERİ ÖRNEĞİ

THE ROLE OF RELIGION IN EARTHQUAKE SURVIVORS' COPING WITH DISASTER: THE
CASE OF KAHRAMANMARAŞ EARTHQUAKES

Mehmet Süheyl ÜNAL

Zekeriye Sercan KURT

39-61

DİJİTAL GÖZETİM, KİŞİSELLEŞTİRİLMİŞ REKLAMLAR VE HİRİSTİYAN MİSYONERLİK FAALİYETLERİ

DIGITAL SURVEILLANCE, PERSONALIZED ADVERTISING AND CHRISTIAN MISSIONARY
ACTIVITIES

Mehmet Turgut USANMAZ

Ramazan ÇINAR

62-77

**GELENEKSEL DİNİ ANLAYIŞTA SEKÜLERLEŞME EĞİLİM ÖLÇEĞİ GEÇERLİK VE
GÜVENİRLİK ÇALIŞMASI**

A VALIDITY AND RELIABILITY STUDY OF THE SECULARISATION TENDENCY SCALE IN
TRADITIONAL RELIGIOUS UNDERSTANDING

Fatma EKİNCİ
Halil AYDINALP

78-95

**EKOLOJİK HABİTUS VE SOSYALLEŞME:
MODERN DÜNYADA İNSAN-DOĞA İLİŞKİSİNİN YENİDEN İNŞASI**

ECOLOGICAL HABITUS AND SOCIALIZATION:
RECONSTRUCTING HUMAN-NATURE RELATIONS IN THE MODERN WORLD

Sibel BAYRAM

96-117

**İSTANBUL'DA İKAMET EDEN VASIFSIZ GÖÇMEN İŞÇİLERİN
İSTİHDAM DURUMU VE SOSYAL ENTEGRASYONU**

UNSKILLED MIGRANT WORKERS RESIDING IN ISTANBUL
EMPLOYMENT STATUS AND SOCIAL INTEGRATION

Fatma Nur ŞENGÜL
Kamila KHUDAVERDİYEVA

118-137



DEPREMZEDELERİN AFETLE BAŞA ÇIKMALARINDA DİNİN ROLÜ: KAHRAMANMARAŞ DEPREMLERİ ÖRNEĞİ¹


Mehmet Süheyl ÜNAL²
Zekeriye Sercan KURT³


ÖZ

Türkiye, 6 Şubat 2023 tarihinde Kahramanmaraş merkezli 7,7 ve 7,6 büyüklüğünde 11 ili, binlerce insanı derinden etkileyen, asrın felaketi olarak tanımlanan iki deprem yaşamıştır. Depremden geriye ise maddi ve manevi olarak büyük hasarlar kalmıştır. Bu depremler karşısında psikolojik olarak da etkilenen depremzedelerin afet ile başa çıkmalarında dinin herhangi bir rolünün olup olmaması, çalışmamızın konusu olmuştur. Bu durumu anlamak amacıyla depremin üzerinden henüz bir yıl bile geçmeden Gaziantep'in Nurdağı ilçesine bağlı Fatih Mahallesi'ne gidilip orada iki büyük depremi yaşayan depremzedeler ile nitel/fenomenolojik araştırma deseni üzerinden yarı yapılandırılmış mülakat tekniği kullanarak görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Görüşmelerimiz veri açısından en doğru şekilde değerlendirilebilmek açısından katılımcıların da onayları alınarak baştan sona ses kaydına alınmış ve elde edilen deşifre tek tek defalarca incelenip çözümlenerek kategorize edilmiştir. Çalışmanın sonucunda, araştırmamıza katılan depremzedelerin büyük bir kısmının dinî başa çıkmaya başvurdukları, olumlu ve olumsuz dinî başa çıkma türlerinden ise yalnızca olumlu dinî başa çıkmaya başvurdukları anlaşılmıştır. Ayrıca olumlu dinî başa çıkmaya başvuran depremzedelerin deprem karşısında dinden kaynaklı olarak psikolojik ve beden sağlığı açısından pozitif etkiler elde ettiği bulgulanmıştır. Çalışmamızın dinî başa çıkma üzerine yapılan diğer araştırmalarla ortak bulgular elde etmesi ile ülkemizde bu konu üzerine yapılan az sayıda çalışmaya ve din bilimleri alanına destek olmasını temenni etmekteyiz.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Din Psikolojisi, Dinî Başa Çıkma, Afet, Deprem.

¹ Bu çalışma, 1919B012301845 numaralı TÜBİTAK 2209A Üniversite Öğrencileri Araştırma Projeleri Desteği ile hazırlanmıştır.

² Dr. Öğr. Üyesi, Ege Üniversitesi, suheyl.unal@ege.edu.tr,  0000-0001-9867-5476

³ Yüksek Lisans Öğrencisi, Ege Üniversitesi, sercankurtz@hotmail.com,  0009-0001-4920-6152

Atıf Bilgisi/Cite as

Ünal, M. S. ve Kurt, Z. S. (2024). Depremzedelerin afetle başa çıkmalarında dinin rolü: Kahramanmaraş depremleri örneği. *Toplum Bilimleri Dergisi*, 18(37), 39-61.

THE ROLE OF RELIGION IN EARTHQUAKE SURVIVORS' COPING WITH DISASTER: THE CASE OF KAHRAMANMARAŞ EARTHQUAKES

ABSTRACT

On February 6, 2023, Türkiye experienced two earthquakes centered in Kahramanmaraş with magnitudes of 7.7 and 7.6, which deeply affected 11 provinces and thousands of people, and were described as the disaster of the century. The earthquake left behind great material and moral damages. Whether religion has any role in the coping of earthquake victims, who were also psychologically affected by these earthquakes, has been the subject of our study. For comprehending this situation, not even a year after the earthquake, we went to Fatih Neighborhood of Nurdağı district of Gaziantep and conducted interviews with earthquake victims who experienced two major earthquakes there using semi-structured interview technique through qualitative/phenomenological research design. For evaluating our interviews in the most accurate way in terms of data, they were audio-recorded from beginning to end with the consent of the participants, and the transcripts obtained were examined one by one several times and the statements of the participants were analyzed and categorized. As a result of the study, it was determined that most of the earthquake survivors who participated in our study resorted to religious coping, and that they only resorted to positive religious coping among positive and negative religious coping types. Additionally, it was found that earthquake survivors who resorted to positive religious coping obtained positive effects in terms of psychological and physical health due to religion in the face of the earthquake. We hope that our study will support the few studies on this subject in our country and the field of religious sciences by obtaining common findings with other studies on religious coping.

Keywords: Sociology of Religion, Psychology of Religion, Religious Coping, Disaster, Earthquake.

GİRİŞ

Türkiye’de 6 Şubat 2023 tarihinde aynı gün içinde 11 ili etkileyen Kahramanmaraş merkezli 7,7 ve 7,6 büyüklüğünde iki deprem meydana geldi (T.C. İçişleri Bakanlığı Afet ve Acil Durum Yönetimi Başkanlığı, 2023). Bu depremlerden “14 milyon vatandaş doğrudan etkilenirken 53 bin 537 kişi hayatını kaybetti. Deprem nedeniyle Türkiye, uluslararası yardımı da içeren 4. seviye alarm verdi ve ülke genelinde 7 gün süreyle milli yas ilan edildi” (NTV, 6 Şubat 2024). Bu afetlerin maddi ve manevi çok yıkıcı sonuçları oldu. Depremlerin etkili olduğu bölgede yaşayan insanlar, psikolojik ve sosyolojik anlamda ciddi sıkıntılar yaşadılar ve yaşamaktalar. İnsanlar çeşitli önlemler alarak kendilerini ve sevdiklerini felaketlerden korumak için birtakım yollar aramışlardır (Çapcıoğlu ve Çınar, 2023, s. 126). “Acaba depremzedelerin sahip oldukları dinî inançları, onların yaşadıkları problemlerle başa çıkmalarında yararlı oldu mu?” sorusu araştırmamızın merkezinde yer almaktadır. Buna cevap bulmak amacıyla din bilimleri literatüründeki “dinî başa çıkma” kavramı üzerinden anlayıcı/yorumlayıcı/fenomenolojik araştırma desenine göre nitel empirik bir alan araştırması tasarlanmış, katılımcıların öznel anlam dünyalarını daha derinden keşfedebilmek amaçlanmıştır. Araştırma nitel olduğundan dolayı gaye nicel çalışmalarda olduğu gibi genellemelere varmak değildir. Nitel bir araştırmada bireysel anlam dünyalarını derinlikli olarak kavrama hedeflendiği için görüşülmesi düşünülen kişi sayısı sınırlı tutulmuştur. Nitel araştırma mantığının gereği olarak, çalışmaya herhangi bir hipotezle başlanmamış, bireysel fenomenlerin anlaşılması ön planda tutulmuştur (Çiftçi, 2016; Şimşek ve Yıldırım, 2021).

Yakın tarihte olması hasebiyle 6 Şubat depremi ile ilgili çok az sayıda çalışma olduğundan dolayı bu araştırma, din bilimlerine yeni bilgiler kazandırmayı hedeflemiştir. Dinî başa çıkma konusunda ülkemizde İlahiyat ve Din Bilimleri alanlarında bir süredir

bilimsel çalışmalar yapılıyor olmakla birlikte konunun çok yeni meydana gelen bir afet sonrasında nasıl şekillendiği önem arz etmektedir. Dolayısıyla bu çalışma, hem yaşanan afetlerle başa çıkmada dinin rolünü ortaya koymada mevcut literatüre katkı sunacak hem de nitel veri sunarak mikro düzeyde bireylerin anlam dünyalarının anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Nitekim sosyal bilimlerde yapılan her bir empirik araştırma, “insanı anlama” hususunda karanlıkta kalan bir bölgeyi daha aydınlığa kavuşturmaktadır. Bu çerçevede araştırmanın cevap aradığı temel sorular şunlardır:

1. Depremzedeler, yaşadıkları felaketin doğurduğu olumsuz sonuçlarla başa çıkmada herhangi bir dinî inanca başvurdular mı?
2. Depremzedeler, yaşadıkları afetten önce ve sonra hayatlarında dine nasıl yer vermektedirler?
3. Din olgusu, deprem gibi afetlerle bireylerin başa çıkmasında nasıl bir rol oynamaktadır?

Bu temel sorular çerçevesinde depremzede katılımcılara yöneltilen ve yarı yapılandırılmış mülakat tekniği ile uygulamak üzere 10 soru hazırlanmış ve etik kurul onayı alınmıştır.⁴ Araştırma Nurdağı’nda yapılacağı için gerekli idari izin de alındıktan sonra uygulamaya başlanmıştır.⁵

Bu araştırmanın amacı, depremzede bireylerin depremle başa çıkma süreçlerinde dine nasıl bir anlam yüklediklerini ve dinin bu süreçteki etkilerini anlamaktır. Ayrıca bireyin doğal afetler karşısında dine ne şekilde sığındığı anlaşılmalı ve ileride bu konuda yapılacak başka bilimsel çalışmalara zemin hazırlanacaktır. Ayrıca depremzede bireylerin deprem karşısında din ile ilişkilerinin ve başa çıkma yaklaşımlarının anlaşılması, bu anlamların depremzede bireyler için yapılacak çeşitli uygulama ve çalışmalara ışık tutması hedeflenmiştir.

Makalenin yazarlarından biri 6 Şubat depremlerini Gaziantep’in Nurdağı İlçesi’nde bizzat yaşamış bir depremzededir. Bu durumun araştırmanın nesnelliği için tehdit oluşturabileceği yönünde endişe duyulabilir. Ne var ki sosyal bilimlerde nesnellik, her zaman dikkat edilmesi gereken bir sorundur ve makale yazarları da araştırmanın başından sonuna kadar bu konunun hassasiyetinin farkında olmuşlardır. Ayrıca araştırılan durumu araştırmacının kendisinin de deneyimlemesinin, korkulanın aksine, katılımcılara daha empatik ve nesnel bakabilmeyi sağlayacağı düşünülmektedir.

1. “DİNİ BAŞA ÇIKMA” KAVRAMI

Literatüre Pargament (1998) tarafından kazandırılan “dinî başa çıkma (*religious coping*)”, bir kimsenin stres ve zorluklarla mücadele etmesinde dinî inancına başvurması anlamına gelir. İnsanlar hayatlarında zaman zaman sıkıntılı süreçler yaşayabilmektedir. Bu süreçler karşısında da her zaman galip gelemeyebilirler ya da problemleri karşısında tek başına zayıf kalabilirler. Bu gibi durumlarda birtakım desteklere ihtiyaç duyabilmektedirler. Bu destekler bazen insan ilişkileri ile alakalı olmaktadır bazen de bireyin dinî inancından kaynaklı olmaktadır (Aksaç ve Aksaç, 2023, s. 43). Yapılan araştırmalar dinî inançların sıkıntılı süreçlerde insanlara yarar sağladığını, zor durumlarla başa çıkmada dinî inancından destek alan kimselerin, dinî olmayan başa çıkma yöntemlerine yönelen kimselere göre daha iyi hissettiklerini ve karşılaşılan sorunları daha kolay atlattıklarını ortaya koymuştur (Özasma, 2023). Ayrıca dindarlık boyutunun yoğunluğu ile başa çıkmanın sağladığı yararın paralel olduğu da söylenebilir (Pargament, 2003). Tabii bu yararı her dinî başa çıkma için söylemek mümkün değildir. Psikolojik çalışmalar karşısında dinî başa çıkmanın her zaman fayda sağlamadığını gören Pargament ve arkadaşları, dinî başa çıkmayı “olumlu dinî başa

⁴ Ege Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu’nun 25.10.2023 tarih ve 11/21 sayılı onay belgesi.

⁵ Nurdağı Kaymakamlığı İlçe Millî Eğitim Müdürlüğü 25.12.2023 tarih ve 92889308 sayılı onay belgesi.

çıkma" ve "olumsuz dinî başa çıkma" olarak iki ana kategoride değerlendirmişlerdir. Olumlu dinî başa çıkma, Tanrı karşısında kendini güvende hissedip ona teslimiyet göstermek, Tanrı ile iş birliği içerisinde olmak anlamlarına gelirken olumsuz dinî başa çıkma, Tanrı'nın gücünden şüphe edip ondan ümit kesmek, Tanrı ile iş birliği yapmamak, başa gelen kötü olayların Tanrı tarafından verilen bir ceza olduğunu düşünmek anlamlarına gelmektedir (Pargament vd., 1998). Biz bu çalışmamızda yoğun olarak gördüğümüz ve insanlara fayda sağladığı bilinen olumlu dinî başa çıkma üzerinde duracağız.

2. DOĞAL AFETLER VE DİNİ BAŞA ÇIKMA İLİŞKİSİ ÜZERİNE YAPILMIŞ DİĞER ÇALIŞMALAR

Deprem (afet) ve dinî başa çıkma ile ilgili Türkiye'de yapılan çalışmalar dinî başa çıkmanın insanlar üzerinde etkiler oluşturduğunu göstermiştir. Bu çalışmalar incelendiğinde genel olarak şu sonuçlara ulaşılmaktadır:

Aydın ve Esen'in Dinar depremi üzerine yaptıkları "Türkiye'de Deprem Zararlarının Çok Olması ile Kader İnancı Arasındaki İlişki" başlıklı çalışmada bazı katılımcıların depremi ilahi güç ile ilişkilendirdiklerini, yani depremin ardındaki gücün Allah olduğunu ve bu duruma engel olunamayacağını düşündükleri tespit edilmiştir (Aydın ve Esen, 1997).

Küçükcan ve Köse'nin 1999 Marmara depremi üzerine gerçekleştirdikleri "Doğal Afetler ve Din, Marmara Depremi Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir İnceleme" adlı çalışmada katılımcıların çoğu depremin arkasındaki gücün Allah olduğunu düşünmektedir. Bu çalışmada dinî başa çıkmanın katılımcılar üzerindeki olumlu etkisinden bahsetmek mümkündür (Küçükcan ve Köse, 2000).

Depremle başa çıkmada dinin etkisini araştıran Kula'nın "Deprem ve Dinî Başa Çıkma" adlı çalışmasında katılımcıların çoğunluğunun 17 Ağustos ve 12 Kasım 1999 depremleri karşısında dinî başa çıkmaya başvurdukları görülmektedir (Kula, 2002).

Okumuş'un 1999 Marmara depremi üzerine yaptığı "Tabii Afetler, Din ve Toplum (Marmara Depremi Örneği)" adlı çalışmada depremzedelerin Tanrı'ya dua edip sığındıkları, depremi kader ve sosyal hayatla ilişkilendirdikleri, Allah'a sığınan bazı bireylerin kendilerini güvende hissettikleri görülmektedir (Okumuş, 2002).

Gülmez'in 1999 Marmara depremi üzerine yaptığı "Deprem Felaketi Yaşayanlarda Dinsel Anlamlandırma Biçimleri ve Tutumlar" adlı yüksek lisans tezi, depremzedelerin çoğunun depremi Allah ile ilişkilendirmiş (uyarı, imtihan vb.) olduklarını ve depremi din ile açıkladıklarını, depremin depremzedeleri dine yönelim konusunda tetiklediğini göstermektedir (Gülmez, 2008).

Yılmaz ve Işıtan'ın "Doğal Afetlerin Psiko-Sosyal Sonuçları: Van Depremi Örneği" adlı çalışmaları, 2011 Van depremini yaşayan depremzedelerin deprem karşısında birbirleri arasındaki yardımlaşmaları arttırdığını, depremin bazı kimseleri dua ve ibadete yönlendirdiğini ve onların Allah'a dayanıp sığındıklarını göstermektedir (Yılmaz ve Işıtan, 2012).

Kaplan, Sevinç ve İşbilen'in Covid-19 salgını ile ilgili yapmış oldukları "Doğal Afetleri Anlamlandırma ve Başa Çıkma: Covid-19 Salgını Üzerine Bir Araştırma" başlıklı çalışmada katılımcılardan bazılarının Koronavirüs salgınına ilahi bir imtihan, ilahi bir ceza olarak gördükleri anlaşılmıştır (Kaplan vd., 2020).

Bala'nın 2011 Van depremini yaşayan depremzedelerin depremle başa çıkmalarında dinin rolünü tespit etmek üzerine yaptığı "Deprem Yaşayan Bireylerde Dinî Başa Çıkma (2011 Van Depremi Örneği)" adlı yüksek lisans tezinde depremzedelerin çoğunun depremi kader ile ilişkilendirmiş oldukları ve dinî inançlarının başa çıkma konusunda depremzedelerin çoğuna destek olduğu görülmüştür (Bala, 2021).

Karagöz'ün sağlık çalışanları ile yapmış olduğu "Kovid-19 Küresel Salgını Sürecinde Sağlık Çalışanlarının Anlamlandırma ve Başa Çıkma Deneyimlerinde Dinin Rolü" başlıklı

çalışmada katılımcıların çoğunun Covid-19'u kıyamet alameti, imtihan, uyarı, cezalandırma gibi kavramlarla ilişkilendirdikleri görülmektedir (Karagöz, 2022).

Gören'in Kahramanmaraş depremlerinden ikincil olarak etkilenen insanların katıldığı "Afet Sonrası İkincil Travmatik Stres ve Dinî Başa Çıkma: Kahramanmaraş Depremi Örneği" adlı çalışmasında birçok insanın travmatik stresleri karşısında dinî başa çıkmadan yararlandıkları görülmüştür (Gören, 2023a, Gören, 2023b).

3. ARAŞTIRMANIN EMPİRİK BULGULARI

3.1. Araştırmaya Katılan Bireylerin Özellikleri

6 Şubat 2023 Kahramanmaraş Pazarcık ve Elbistan depremlerinden birebir etkilenen Gaziantep'in Nurdağı ilçesinde bulunan, Fatih Mahallesi'nde kurulmuş olan Tekyürek Konteyner Kenti'nde yaşayan 12 erkek, 15 kadın olmak üzere toplam 27 katılımcı ile 29 Ocak-14 Şubat 2024 tarihleri arasında yarı yapılandırılmış mülakat tekniği kullanılarak görüşmeler yapılmış, doğruluk ve tutarlılık adına bütün görüşmeler ses kaydına alınmış, toplam 67 sayfadan oluşan çalışmamızın deşifresi tek tek defalarca incelenmiştir. Katılımcıların kimlikleri ve bireysel özellikleri tamamen gizli tutulmuş, her birine ayrı kod adları verilmiştir. Görüşme yaptığımız bir erkek katılımcı, veri açısından tutarsız cevaplar vermiş olması sebebiyle çalışmamızın dışında bırakılmış olup araştırmamız, 11 erkek ve 15 kadın olmak üzere toplam 26 katılımcı esas alınarak analiz edilmiştir. Araştırmamıza dahil edilen 26 katılımcının demografik özellikleri aşağıdaki tablolarda verilmiştir.

Tablo 1: Cinsiyet

Cinsiyet	Sayı	Yüzde
Erkek	11	%42
Kadın	15	%58
Toplam	26	%100

Tablo 1'de görüldüğü üzere araştırmamız 11 erkek 15 kadın olmak üzere toplam 26 kişi üzerinden değerlendirilmektedir. Buna göre, erkek katılımcılar araştırmamızın %42'sini oluştururken kadın katılımcılar ise %58'ini oluşturmaktadır.

Tablo 2: Katılımcıların Çalışma Durumu

Çalışma Durumu	Sayı	Yüzde
Çalışan	19	73
Çalışmayan	7	27
Toplam	26	%100

Tablo 2'de görüldüğü üzere katılımcılardan 19 kişi (%73) bir işte aktif olarak çalışırken 7 kişi ise (%27) çalışmamaktadır. Çalışan depremzedelerden bir kısmı deprem sebebiyle meydana gelen açık ve ihtiyaçtan kaynaklı olarak İŞKUR üzerinden işe alınmış olup kamuya ait yerlerde geçici olarak çalışmaktadır.

Tablo 3: Katılımcıların Eğitim Durumu

Katılımcıların Eğitim Durumu	Sayı	Yüzde
İlkokul Mezunu	1	%4
Ortaokul Mezunu	2	%8
Lise Mezunu	7	%27

Ön Lisans Mezunu	6	%23
Lisans Mezunu	6	%23
Aktif Öğrenci	4	%15
Toplam	26	%100

Tablo 3, katılımcıların hangi okuldan mezun olduklarını göstermektedir. Buna göre, İlkokul mezunu 1 (%4), Ortaokul mezunu 2 (%8), Lise mezunu 7 (%27), Ön Lisans mezunu 6 (%23), Lisans Mezunu 6 (%23), Aktif öğrenci ise 4 (%15) kişidir.

Tablo 4: Katılımcıların Yaş Aralığı

Katılımcıların Yaş Aralığı	Sayı	Yüzde
20-25 yaş arası	5	%19
25-35 yaş arası	7	%31
35-45 yaş arası	9	%31
45-65 yaş arası	5	%19
Toplam	26	%100

Tablo 4'te kadın ve erkek katılımcıların yaş aralığı bir arada verilmiştir. Buna göre, 20-25 yaş arası 5 (%19), 25-35 yaş arası 7 (%27), 35-45 yaş arası 9 (%35), 45-65 yaş arası 5 (%19) kişidir.

Tablo 5: Vefat Eden Yakın Durumu

Vefat Eden Yakın Durumu	Sayı	Yüzde
Akraba	18	%69
Diğer	7	%27
Kayıp yok	1	%4
Toplam	26	%100

Tablo 5'te bulunan kategoriler kadın ve erkek depremzedelerin vefat eden tanıdıklarının yakınlık durumlarını göstermektedir. Buna göre, "Akraba" kategorisinde 1. Derece, 2. Derece, 3. Derece ve 4. Derece yakınlarını kaybetmiş kişiler, "Diğer" kategorisinde eş dost akraba diye tanımlanan kayıplar ve arkadaş, komşu kayıpları, "Kayıp yok" kategorisinde ise kaybı bulunmayanlar belirtilmiştir. Buna göre, "Akraba" 18 (%69), "Diğer" 7 (%27), "Kayıp yok" 1 (%4)'dir.

Katılımcıların araştırma sorularına verdikleri cevaplara bakılacak olursa, her bir soru sırayla ele alınmış olup sorulara verilen cevaplar katılımcıların ifadelerinden yola çıkılarak kategorileştirilmiştir. Katılımcı kod adının yanındaki parantez içinde yer alan bilgiler ise sırasıyla cinsiyet, yaş, meslek ve eğitim durumu parametrelerini ifade etmektedir.

3.2. Araştırmaya Katılan Bireylerin Sorulara Verdikleri Cevaplar

3.2.1. İnanç Açısından Kendinizi Nasıl Tanımlarsınız?

Tablo 6: "İnanç Açısından Kendinizi Nasıl Tanımlarsınız?" Sorusuna Verilen Cevaplar

İnanç Açısından Kendinizi Nasıl Tanımlarsınız?	Kişi sayısı	Yüzde
Kendimi inançlı buluyorum, ibadetlerimi yapıyorum	8	%31
İnançlıyım fakat görevlerimi yapmakta eksikim	13	%50
Kendimi inançlı buluyorum	5	%19

Toplam	26	%100
--------	----	------

Tabloda görüldüğü üzere katılımcılara sorulan “Kendinizi inanç açısından nasıl tanımlarsınız” sorusuna 8 kişi (%31) “Kendimi inançlı buluyor, ibadetlerimi yapıyorum”; 13 kişi (%50) “İnançlıyım fakat görevlerimi yapmakta eksikim”; 5 kişi (%19) “Kendimi inançlı buluyorum” cevabını vermiştir.

Katılımcıların %81’i bu soru karşısında kendilerine konunun eylem ve davranış boyutu sorulmamasına rağmen ibadetlerini düzenli veya düzensiz olarak yapıp yapmadıklarını ve dindarlık boyutunun ne durumda olduğunu söyleme gereksinimi de duymuşlardır. Bu durum değerlendirilmiş olup elde edilen cevaplardan toplam üç kategori oluşturulmuştur. Buna göre,

“Kendimi inançlı buluyor, ibadetlerimi yapıyorum” kategorisinde ele aldığımız K4’ün ifadesi şu şekildedir:

Orta seviyede diyeyim. Tabi ki inanıyorum ama yaşamak olarak düşünürsek, yaşamaya, dikkat etmeye çalışan bir birey olarak normal seviyedeyim, aşırı olduğum söylenemez. Farz ibadetlerimi yapıyorum, namazımı kılıyorum, orucumu tutuyorum. Elimden geldiği kadar, zekât vermem gerekiyorsa veriyorum. Yapmam gerekenleri yapmaya çalışıyorum. (Kadın, 36, Serbest meslek, Ön Lisan mezunu)

“İnançlıyım fakat görevlerimi yapmakta eksikim” kategorisinde değerlendirdiğimiz K3’ün beyanı:

Kendimi inançlı buluyorum. Namazlarımı elimden geldiğince kılmaya çalışıyorum tabi kılamıyorum genç yaşımdan dolayı. Başlayacağım Allah nasip ederse. Cumalara gidiyorum daha çok. Beş vakit kılmıyorum, alışamadım. Çok dindar bir insan olduğumu düşünmüyorum ama normal, akışında. (Erkek, 22, Öğrenci, Lisans)

“Kendimi inançlı buluyorum” kategorisinde bulunan K18’in cevabı ise şöyledir: “Hamdolsun rabbime, inançlıyız çok şükür.” (Kadın, 61, Ev hanımı, İlkokul Mezunu)

3.2.2. Yaşanan Afette Dine Sığınma İhtiyacı Duydunuz mu?

Tablo 7: “Yaşanan Afette Dine Sığınma İhtiyacı Duydunuz mu?” Sorusuna Verilen Cevaplar

Yaşanan Afette Dine Sığınma İhtiyacı Duydunuz mu?	Sayı	Yüzde
Sığınma ihtiyacı duydum	23	%88
O an aklıma sığınmak gelmedi	3	%12
Toplam	26	%100

Tabloda görüldüğü üzere “Yaşanan Afette Dine Sığınma İhtiyacı Duydunuz mu?” sorusuna karşılık ortaya iki farklı cevap çıkmıştır. Katılımcıların 23’ü (%88) “Sığınma ihtiyacı duydum” cevabını verirken 3’ü (%12) “O an aklıma sığınmak gelmedi” cevabını vermiştir.

“Sığınma ihtiyacı duydum” kategorisinde bulunan katılımcılardan K5, böylesine güç bir durumun ancak Allah’ın yardımı ile atlatılabileceğini söylemektedir: “O anda Allah’tan başka hiçbir şeyin seni kurtarmayacağını biliyorsun. Başka hiçbir şey. Bunun ne tarifi var ne tabiri var. Hiçbir şekilde yok. Sadece Allah’a sığınıp dua etmekle kalıyorsun.” (Kadın, 37, İŞKUR’da çalışıyor, Ön Lisans mezunu)

Katılımcımız olay anında tamamen Allah’a teslim olmuştur. Ona böylesine güvenmesi olumlu dinî başa çıkmayı hatırlatmaktadır.

Aynı kategoride bulunan katılımcılardan K8 de ettiği duanın üzerine Allah'ın onu o anda duyup şöyle yardım gönderdiğini anlatmaktadır:

...benim bildiğim, bir hocamızın bize öğrettiği bir dua vardı, onu söyledim, kapı açılmıyordu. Benimle beraber küçük kızlarım da onu söyledi. Beni anladı (Allah) yani, himmet dedik hani o şekilde. Ondan sonra sanki bir şey oldu, yukarıdan bir baktım komşum iniyor çocuklarla birlikte. Kapıya vurduk, kapıyı açın, kapımız açılmıyor dedik. Açtılar sağ olsunlar. Sanki o duanın üzerine o şekilde oldu. Biz direkt onunla (Dua ile) şey yaptık (Kurtulduk). Ben direkt duaya sardım, çocuklarım da benimle söyledi. Ben hiç farkında değilim, sesli söyledim, onlar da benim arkamdan söylediler. Sanki bir şey oldu, dediğim gibi. Kapı, direkt komşu geldi açıldı yani. Bütün komşular bırakıp gitmişti. Bir tek üst katımız kalmıştı. O şekilde oldu. (Kadın, 34, İŞKUR'da çalışıyor, Lisans mezunu)

Katılımcı K8, deprem anında Allah ile iş birliğine girmiştir. Allah'a sığınıp yardım gördüğü göz önünde bulundurulduğunda katılımcının olumlu dinî başa çıkmaya başvurduğunu söyleyebiliriz.

"Sığınma ihtiyacı duydum" kategorisinde bulunan katılımcılardan K6 ise şöyle söylemiştir:

Evet. Mesela o an biz deprem olduğunda hemen kalkıp yatağın üzerine oturmuştuk. Biraz korku, biraz şokla kelime-i şahadet, tekbir falan getirdik. Tabii ki gürültü, korku hepsi bir oluyor. Tekbir getirmek, kelime-i şahadet getirmek de insanı sakinleştiriyor hani öyle ölelim diye. Korkumu bu şekilde bastırmaya, sakinleşmeye çalıştım. (Kadın, 41, Ev hanımı, Ön Lisans mezunu)

Deprem anında dinî inancına başvuran K6, sığınarak sakinleşmeye çalışmıştır. Katılımcının dinî başa çıkmaya başvurduğu görülmektedir.

"Sığınma ihtiyacı duydum" kategorisinde bulunan K25 de ailesi ile kaldığı enkazda yaşamış olduklarını şöyle anlatmıştır:

Çaresizliği dibine kadar yaşatan bir olay yaşadık. Evet, o an sallantı başladığında ölüm aklımıza gelmedi. Bizim binamız beşinci saniyede çöktü. Altıncı saniyede altındaydık biz. Bir kızım bir oğlum bir de kuzenim vardı o evde. Taşınalı 3 gün olmuştu, uyusaydık dördüncü gün olacaktı. Oğlumla ben salondaydık. Çıkmaya çalışırken antrede yakalandık. Kızım ve kuzenimin olduğu oda otoparka çöktü. Onlar yara almadan kurtuldular, ufak tefek yaralarla yani. Ben ikinci günü enkazdan çıkartıldım. O an tabii ki, çöktükten sonra hâlâ öyle bir düşünce olmamıştı. Oğlumun 3 defa inleme sesini duydum. Neren ağrıyor annem? dedim. Bilmiyorum diye çok acı bir ses çıkardı. Salavat çek annem dedim. O sırada sol elimi tutuyordu. Parmaklarımı sıkı sıkı bıraktı. Salavat çekmek nasip oldu mu, olmadı mı... inşallah hakkın terazisinde... ve çocuk elimi bıraktıktan sonraki saniye demiyorum salise sonrasında bir siluet gördüm. Yaklaştı, yaklaşık 20-25 metre bir mesafede tek bir kelime kullandı, korkma dedi. Sadece o silueti gördüm. Korkma dedi. O silueti gördükten sonra, dedirten rabbime hamdolsun, hasbin Allah'u ve ni'mel vekil diye bağırdım. O sırada şu aklıma gelmişti, Azrail'e, annesinin çocuğunu, meyvesini aldığın zaman onun söylediği ilk kelimeyi bana getir, diye bir ayet var diye biliyorum. Ayet mi artık şey mi (rivayet), o aklıma geldi o anda. Hasbin Allah'u ve ni'mel vekil dedim. İki gün boyunca bildiğim zikirleri çekmeye çalıştım. Hiç uyumadım. Zaman kavramını hiç kaybetmedim. Tevekkül ettiğime inanıyorum. Anatomik olarak nasıl anlatılır, dinen siz nasıl yorumluyorsunuz bilmiyorum ama ben mide ameliyatı oldum bundan 14 sene önce. Çok küçük bir mideye sahibim. Oruç tutamıyorum, yarım saat arayla bir

şeyler tüketmek zorundayım. Bunu neden söylüyorum, iki gün boyunca hiç acıkmadım, hiç susamadım, sadece aklıma sigara geldi. Çok sigara tüketiyorum çünkü. Vücudumun anatomik olarak ihtiyaç duyduğu şeyleri elzemleştirmeyen sadece Allah'tı. Elde etmenin karşılığı olarak... Senden geldi, sen yaptın, o anı yaşamamı sen emrettin. Ben nefesine canımı vereceğim çocuğumu ellerimin arasından sen aldın gibi. Teslim olduğuma inandığım için... Allah da bunları konuşurken riya yaptırmasın. Çok başka bir şey çünkü. (Kadın, 48, Eğitimci, Lise mezunu)

K25'in deprem anında din ile olumlu temasını ve dinin ona verdiği desteği değerlendirdiğimizde katılımcının olumlu dinî başa çıkmaya başvurduğunu ve dönüt aldığını söyleyebiliriz.

"O an aklıma sığınmak gelmedi" kategorisinde bulunan K1 yaşadıklarını şöyle anlatmıştır:

Vallahi depremin ilk şokunda, o anki durumda aklıma gelmedi, yani ne Allah demek ne de başka bir şey demek aklıma geldi. O anda hemen kendimi dışarıya atayım refleksi vardı. Bir an önce dışarıya çıktım, sonra aklıma kardeşlerim geldi, ayrı yerlerde oturuyorduk, kardeşimin çocukları vardı, bir an önce onlara koşup sağlar mı, evleri yıkıldı mı? diye öğrenmek için hemen oraya gideyim dedim. Oraya gittim, çok şükür onlar da sağ salim çıktılar. (Erkek, 30, Esnaf, Ortaokul mezunu)

Katılımcımız tabii olarak o an can havli ile kendini dışarıya atmış, kardeşlerinin durumlarını merak edip yardıma gitmiştir. Katılımcının ifadelerinde dinî başa çıkma görülmemektedir.

3.2.3. Yaşanan Zorluklarda Din Size Yardımcı Oldu Mu?

Tablo 8: "Yaşanan Zorluklarda Din Size Yardımcı Oldu Mu?" Sorusuna Verilen Cevaplar

Yaşanan Zorluklarda Din Size Yardımcı Oldu Mu?	Sayı	Yüzde
Yardımcı oldu	25	%96
Böyle bir talebim olmadı	1	%4
Toplam	26	%100

Tabloda görüldüğü üzere, "Yaşanan zorluklarda din size yardımcı oldu mu?" sorusuna verilen cevaplardan iki kategori oluşturulmuştur. Katılımcılardan 25 kişi (%96) "Yardımcı oldu" cevabını verirken 1 kişi (%4) "Böyle bir talebim olmadı" cevabını vermiştir.

"Yardımcı oldu" kategorisinde değerlendirilen katılımcılardan K13, her şeyi Allah'a bağlamaktadır:

Tabii ki, her şey, hayır ve şerrin Allah'tan geldiğine [iman] diyor, demek ki Allah'tan geldi, Allah da bize yardım etti. Allah olmasa bize kim yardım edecek? Yardımcı olduğunu düşünüyorum. Orada Cenab-ı Allah bize yardım etti. Başka kimse yoktu ki, başka kimse yoktu orada. Sadece Cenab-ı Allah'a yalvardık, Cenab-ı Allah'ın takdiri dedik, kurtulduk yani. (Erkek, 53, Fırıncı, Lise mezunu)

Katılımcımız Allah'a teslim olmuş, ona inanıp güvenmiştir. Onun ifadesinden olumlu dinî başa çıkmaya ulaşmaktayız.

Dinin yardımcı olduğunu düşünen katılımcılardan bir diğeri olan K23, deprem karşısında dayandığı inancından almış olduğu gücü şöyle anlatmıştır:

Evet oldu. Nasıl oldu, bizim aile dostumuz, Allah nasip ederse dünya evine girecek olduğum kişi enkaz altında kalmıştı. Altıncı kattan indik, orada akrabalarımız, babam falan var. İstişarelerimiz falan anlık oluyordu. Bana telefon gelmişti o an. Görüşmüş olduğum kız arkadaşımın küçük kardeşi aradı, dedi ki abi biz enkazın altındayız, bizi kurtarman lazım, ben kimseye ulaşamıyorum, tek ulaşabildiğim kişi sensin dedi bana. Babamgile dedim ki, baba böyle, böyle, benim yukarıya gitmem lazım, enkazın altında kalmışlar ailecek. Bizim evimizin üst tarafında oturuyorlardı. Gittiğimde, altı ambar... ambar biraz yüksekti hani çiftçilerin ambarıydı ve ikinci katta oturuyorlardı. Ambarın üstünde 2 daire vardı, yerle birdi. Komple çökmüştü evleri. Gittim, nasıl söyleyeyim o 3 katlı ev... Çapraz kalmış bina. Bir tarafı sağa yatmış, bir tarafı düz duruyor merdiven dairesinin olduğu taraf. Ailelerden 3 kişi aynı yerdeydi. Üçünü de aynı yerden biz çıkardık. Hani sordunuz ya sığındığınız din size yardımcı oldu mu diye, şöyle söyleyeyim, ben daha sonrasında denedim bunları, ben oraya gittiğim zaman sadece küçücük bir futbol topunun girebileceği bir boyutta delik vardı bizim aileye ulaştığımız yerde. Ben, oraların hepsini kendi elimle, taşları kendi elimizle kırarak çıkardık, demir yardımıyla kırdık. Büyük büyük taş parçaları vardı, duvar parçaları... Ya Allah bismillah diyerek attık biz o taşların hepsini. O deliği bir insan vücudunun sığmasını sağlayabilecek kadar genişlettik. Sonrasında o boyuttaki taşları kaldırmayı denedim, tekrardan kaldıramadım. Allah'ın bize o esnada vermiş olduğu güç, kuvvet, inanç, yüce Mevla'mın bize yardımı... Şükürler olsun ki biz o taşları kaldırdık. Aileden 4 kişi çıktı enkazdan, dördünü de sağ çıkarabildik çok şükür. (Erkek, 24, Esnaf, Lise mezunu)

Katılımcı, Allah'a dayanmanın karşılığını yakınlarını kurtarmak üzere verilen güç olarak almıştır. Katılımcımızın tutumu olumlu dinî başa çıkma örneğidir.

"Böyle bir talebim olmadı" kategorisinde bulunan K10 ise dinî inancına başvurmadığını söylemiştir:

Ben normalde dinin yardımına, Allah Teâlâ ile konuşmayı ya da istemeyi, dinlemeyi çok severim, hemen de sığınırım ama o deprem ve sonrasında böyle bir talebim olmadı. Olacaklara ve bundan sonraki sürece bir teslimiyet oldu. Bunun nedenini anlayamadım. Yani bu gerçekten Allah'a teslimiyeti olup da kadere boyun eğmek miydi? Yoksa her şeyden elimizi eteğimi çekmek miydi? Yoksa da dinden uzaklaşmak mıydı? Bunu bilmiyorum ama şöyle, deprem olduğu için bir kızgınlık ya da bir isyan gibi bir şey de olmadı. (Kadın, 40, Fabrika müdürü, Lisans mezunu)

Katılımcımızın tutumunda dinî başa çıkma durumu görülememiştir.

3.2.4. Dua ve İbadetler Depremle Başa Çıkma Konusunda Size Yardımcı Oldu Mu?

Tablo 9: "Dua ve İbadetler Depremle Başa Çıkma Konusunda Size Yardımcı Oldu Mu?" Sorusuna Verilen Cevaplar

Dua ve İbadetler Depremle Başa Çıkma Konusunda Size Yardımcı Oldu Mu?	Sayı	Yüzde
Yardımcı oldu	22	%84
Sığınmadım	2	%8
Biraz oldu	1	%4
Pek olmadı	1	%4
Toplam	26	%100

Tabloda görüldüğü üzere “Dua ve ibadetler depremle başa çıkma konusunda size yardımcı oldu mu?” sorusuna verilen cevaplardan dört kategori oluşturulmuştur. Katılımcılardan 22 kişi (%84) “Yardımcı oldu”, 2 kişi (%8) “Sığınmadım”, 1 kişi (%4) “Biraz oldu”, 1 kişi (%4) “Pek olmadı” cevabını vermiştir.

“Yardımcı oldu” kategorisinde değerlendirilen katılımcılardan K15, yaşamış olduğu acılar (ailesi ile enkaz altında kalmış, evladını ve 200 kadar akrabasını kaybetmiş bir katılımcımız) karşısında çevresinin ona tavsiye etmiş olduğu psikiyatrik tedaviyi reddetmiştir:

Evet oluyor. Mesela bana psikiyatriye git, ilaç kullan dediler, dedim ben psikiyatriye gitsem aynı şeyi anlatacağım, bana ne olacak ki? İlaç verecek, uyuyacağım. Ama bana Rabbimden gelsin onun şifası dedim. Ben hep itiraz etmişimdir ilaç almaya, doktora gitmeye. Ben, Rabbim acıyı verdiyse şifasını da verecek mutlaka dedim. Ben her zaman Rabbime sığındım. Namazda olsun, böyle otururken, sohbet esnasında olsun, içim yansa bile Rabbim sana ant olsun, gelsin. Bu durum beni ferahlatıyor. Ferahlatıyor ama ağladığım zaman bir nevi daha huzurlu oluyorum Rabbimin huzurunda. En azından içimin dindiğini hissediyorum. (Kadın, 42, Ev hanımı, Ortaokul mezunu)

Katılımcımız yaşadığı durum karşısında psikiyatri yerine “her şeye yeten Allah’a” sığınmış; sığınmak, belirttiği üzere katılımcımızın gönlüne ferahlık sağlamıştır. Onun “Rabbimin huzurunda ağladığımda en azından bir nevi daha huzurlu oluyorum” ifadesiyle de Allah’ı bir nevi dost olarak gördüğü söylenebilir.

“Yardımcı oldu” cevabını veren katılımcılardan bir diğeri olan K16 da tecrübeyi şöyle anlatmıştır:

Oldu diye düşünüyorum çünkü sabah tekrar depremi yaşadığımızda, çok büyük sallandığımızda mahalledeki hacı amcaların sela okumalarının depremin sallantısını azalttığını hissetmiştim. Bunun tek çaresini ben Allah’a inanç diye düşünüyorum. Başka bir durumum yok. (Erkek, 23, Öğrenci, Ön Lisans)

Katılımcımız, dine sığınmanın karşılığını almış, tek kurtarıcı olarak gördüğü Allah’ın yakarışlara cevap verdiğini görmüştür. Bu durum, bize söylediği üzere onun Allah ile iletişiminin kuvvetlenmesine etki etmiştir.

“Yardımcı oldu” cevabını veren katılımcılardan K19, Allah’ın deprem karşısında edilen dualara verdiği karşılıktan bahsetmiştir:

Duanın karşılığını gördük. Zaten görmesek bu durumda (iyi, sağ) olmazdık diye düşünüyorum. Bu durumdan kendimiz kurtuluyoruz ama kurtulamayan, hâlâ göçük altında kalan herkes için yapabileceğimiz tek şey duaydı ve birçoğunun da tabii ki hem dualarla hem de Allah’ın isteğiyle kurtulduğuna inanıyorum. Çaresizsin ve Allah’a sığınıyorsun. Sadece ondan isteyebiliyorsun. (Kadın, 39, Peyzaj mimarı, Lisans mezunu)

Katılımcımızın Allah’tan beklentilerini ve beklentilerinin karşılığını aldığını görmekteyiz. Katılımcımızın, dinî başa çıkma üzerine olumlu etkiler aldığını görmekteyiz.

“Yardımcı oldu” kategorisinde değerlendirdiğimiz, enkaz altında kalıp zor durumlar yaşayan katılımcılardan bir diğeri olan K26, yaşadıklarını ve tecrübelerini şöyle anlatmıştır:

Enkazdayken hiç yerim yoktu. Üstümde duvar, altım komple moloz. İki bacağıma inşaat demiri girdi. Çok fazla ağrılarım var, omuriliğim 3 yerden kırıldı, kafatasım komple kalktı. Enkazdayken tek söylediğim şey suydum, yetiş ya Muhammet dedim.

Ben sana inandım, sana sığındım, sana güvendim, dedim. Kulum darda oysa ben ona yetişirim diyorsun, çağırıyorum seni çünkü beni buradan bir tek siz çıkarabilirsiniz dedim. Yetiş ya Abdulkadir Geylani dedim. İsmi anılsa gelirim diyorsun, ben senin adını çok darda anıyorum dedim. Hamdolsun ben şuna çok inanıyorum ki çağırdığım herkes geldi. Neyin yüzü suyu hürmetine olduğunu bilmiyorum ama geldi. Hiçbir gün isyan etmedim. Deprem anında da enkazda da isyan etmedim, sonrasında da. Asla ben, bu niye benim başıma geldi şeklinde hiçbir şey konuşmadım. Bana verilen bu şeyi ben nimetten saydım. Bana iyilik olarak gördüm çünkü Rabbim, ayağınıza bir taş değilse [değse] kefaretinize sayar, bir günahlarınızı silerim diyor dedim. Benim bu çektiğim acıları doktorlarım, ailem ve ben görürken Rabbim görmeyecek mi dedim. O yüzden ben acı çekerken... Elli kere ameliyat geçirdim. Elli gün boyunca her gün ameliyata girdim. Her ameliyata girdiğimde günahlarımdan arındığımı sayarak, çektiğim acıları görmezden gelerek hayatta kaldım. İncancım olmasaydı asla ayakta ve hayatta kalamazdım... (Kadın, 34, Öğretmen, Lisans mezunu)

Katılımcımızın ifadeleri dikkat çekicidir. Anılan isimlerin gelip destek olması, çektiği acıları nimet olarak değerlendirip günahlarına kefaret olarak görmesi, Allah'ın, onun bu durumda olduğunu "zaten" görmesi gibi ifadeler Allah ile kul arasındaki sağlam irtibatı göstermektedir. Katılımcının başvurduğu olumlu dinî başa çıkmanın onun üzerinde "kendi tabiriyle birlikte" hayati faydalar sağladığı görülmüştür.

"Sığınmadım" kategorisinde ele aldığımız katılımcılardan K10, yalnızca devlet ve halktan yardım beklediğini ifade etmiştir:

Tabi ki kendimizi çok çaresiz hissettik ama depremden sonra, depremin etkileri sürerken biz hep devletten ya da birilerinden yardım bekledik. Allah'a sığınmadık ki öyle bir vaktimiz olmadı. Sürekli bir telaş, sürekli bir kaygı, sürekli bir koşturma oldu aslında. Bizi bize bırakmadılar, bunun endişesi vardı yani. Evlerimiz, eşyalarımız, maddi olan şeylerin yani fiziki şeylerin telaşıyla geçti. Başka zaman olsa mesela, bir ölün, bir cenazen olduğu zaman oturur düşünürsün, ağlarsın, hesap yaparsın, dünya boşmuş dersin. Bunda biz kendi kendimize kalamadığımız için böyle bir sığınma olmadı hiçbirimizin. (Kadın, 40, Fabrika müdürü, Lisans mezunu)

Katılımcımız, onca telaş ve koşturmaca arasında tabiri caizse "din düşünecek vakit" olmadığından bahsetmektedir. Katılımcımızın kastı, o an ancak can derdine düşülebilecek olunmasıdır. Onun ifadelerinden dinî başa çıkmaya başvurulmadığı görülmektedir.

"Biraz oldu" kategorisinde değerlendirdiğimiz katılımcı K9, şöyle söylemektedir:

Müslüman olduğumuz için, imanlı olduğumuz için duaları ederken bir rahatlama oluyordu tabi ama korku geçiyor muydu, geçmiyordu ki insanlar bir daha olacak (deprem olacak diyordu), şu saatte bir daha olacak psikolojisiyle zaten 3 gün yemek de yemedik su da içmedik... (Kadın, 45, İŞKUR'da çalışıyor, Lise mezunu)

Katılımcının dua etmesi ona az da olsa bir rahatlık vermiş fakat korkuları bu süreçte tam olarak geçmemiştir. Katılımcının ettiği dua karşısında az da olsa rahatlama dinî başa çıkmanın etkisine, korkusunun geçmemiş oluşu ise durumun hâlâ devam ediyor oluşuna bağlanmıştır.

"Pek olmadı" kategorisinde bulunan K11 ise şu cevabı vermiştir:

Bence bir değişiklik olmadı, hâlâ hatırlayınca aynı duyguları hissedebiliyorum ben. Kişiden kişiye değişebilir ama bana göre hani insan dua ederken bile içine katar ya,

ben hâlâ o duyguyu yaşıyorum mesela dua ederken bile, o duyguyu yaşayabiliyorum. Bence kimsede azalma olmamıştır. (Kadın, 20, İŞKUR'da çalışıyor, Öğrenci, Lisans)

Katılımcı dua ederek dinî başa çıkmaya başvurmuş fakat dua ederken bile olanları hatırlayıp üzüldüğünü ifade etmiştir. Dinî başa çıkmanın katılımcı üzerinde pek de etkili olmadığı görülmüştür.

3.2.5. Depremde Yakınınızı Kaybetme ile Başa Çıkmanızda Dinî İnanıcınızın Herhangi Bir Faydası Oldu Mu?

Tablo 10: "Depremde Yakınınızı Kaybetme ile Başa Çıkmanızda Dinî İnanıcınızın Herhangi Bir Faydası Oldu Mu?" Sorusuna Verilen Cevaplar

Depremde Yakınınızı Kaybetme ile Başa Çıkmanızda Dinî İnanıcınızın Herhangi Bir Faydası Oldu Mu?	Sayı	Yüzde
Faydası oldu	24	%96
Yas tutamadık	1	%4
Toplam	25	%100

Tabloda görüldüğü üzere "Depremde yakınınızı kaybetme ile başa çıkmanızda dinî inancınızın herhangi bir faydası oldu mu?" sorusuna cevaben iki kategori oluşmuştur. 24 kişi (%96) "Faydası oldu", 1 kişi (%4) "Yas tutamadık" cevabını vermiştir. Mülakat yaptığımız depremzedelerden 1 kişinin hiçbir yakınını kaybetmemesi dolayısıyla bu soru 25 kişi üzerinden değerlendirilmiştir.

"Faydası oldu" kategorisinde ele aldığımız katılımcılardan K12, yakınlarının ve vefat eden diğer kişilerin vefatının afetten dolayı olması nedeniyle şehit sayıldıklarını düşünmektedir: "Ben kendi açımdan vefat edenlerin hepsinin yeri cennettir diyorum. Kendi açımdan öyle düşünüyorum çünkü Rabbimden geldi, şahıstan gelmedi bu olay. Allah tarafından geldi." (Erkek, 54, Emekli, Lise mezunu)

Katılımcının dinî inancı yakınının cennete gideceğini düşündürmektedir. Bu durum katılımcıya psikolojik bir rahatlık vermektedir. Dolayısıyla katılımcı, yas sürecini dinî başa çıkma ile atlatmaya çalışmaktadır.

"Faydası oldu" kategorisinde bulunan K25, yas sürecindeki düşüncelerini şöyle anlatmıştır:

...Gelmedi mi? Şeytan sağdan yaklaşır diyorlar ya, her yerden yaklaşıyor vallahi. Bunun yönü yok. Sağ, solu, arkası, önü yok. Her yerden yaklaşıyor. Ona kavuşmak, yaşadığın şeyin adını koyamamak, onu özledim diyerek ona kavuşmanın adının ölüm olduğunu düşünmek, düşündürüyor. İntiharını düşünmediğim zamanlar olmadı değil ama sığındığım liman sağlam olduğu için yenilmedim elhamdülillah. (Kadın, 48, Eğitimci, Lise mezunu)

Katılımcı, yaşamış olduğu acılar (2. soruda bahsetmektedir) karşısında dinî inancını büyük bir dayanak, "sağlam bir liman" olarak görmektedir. Bu durum katılımcının intihar etmesine engel olup hayatta kalmasını sağlamaktadır. Dolayısıyla katılımcı yas sürecini dinî başa çıkmanın olumlu etkisi ile yaşamaktadır.

"Faydası oldu" cevabını veren katılımcılardan K26 da kaybı karşısında isyana düşmekten korktuğu için bağıarak ağlamadığını ve yas sürecini dinin gerektirdiği şekilde yaşamakta olduğunu şöyle anlatmaktadır:

Tabii ki. Depremin senesi [yıl dönümü] geliyor. Ben kızım için hiçbir gün bağıarak ağlamadım. Çünkü bağıarak ağlamayı bile kendime yediremedim Allahu Teâlâ'ya

karşı isyan şeklinde gider mi acaba diye. Yas sürecimi o yüzden çok etkiledi. Bir de ben şuna inanıyorum, öldükten sonra sonsuz bir hayatın olduğu inancındayım. Eğer böyle bir hayatın olmadığını düşünseydim yasımı ömür boyu tutup kendini parçalayarak ağlayabilirdim ama ben şöyle düşünüyorum, kızım kısa süreliğine bir eğitime gitti. Çok güzel eğitimler alacak, sonsuz bir hayatta ben yine onun annesi olmaya devam edeceğim... (Kadın, 34, Öğretmen, Lisans mezunu)

Katılımcının ahiret hayatına inanması ona evladına tekrar kavuşabilme ümidi yaşatmakta, bu inanç depremzedenin yas sürecini olumlu etkilemektedir. Depremzede, yas sürecini olumlu dinî başa çıkmaya başvurarak yaşamaktadır.

“Yas tutamadık” kategorisinde değerlendirdiğimiz katılımcı K17, yas yaşayacak bir ortamın olmadığından bahsetmiştir:

Aslında yas tutamadık o anın şokuyla. Biz sürekli birinin öldüğünü duyuyorduk, aradan biraz zaman geçiyor birisi daha ölmüş. Aaa o da mı ölmüş diyorduk, ona şaşırıyorduk. O an bence biz yas sürecine giremedik. Çünkü bir şaşkınlık vardı hepimizde, şoktaydık. Yas yaşadığımızı düşünmüyorum o yüzden. Yas yaşanacak bir ortam yoktu zaten. Dışarıdayız, çadırlarda... Bence kimse o an yasını yaşayamadı. Herkes şok içerisindeydi. (Kadın, 25, İŞKUR’da çalışıyor, Ön Lisans mezunu)

Katılımcının “yas yaşanacak bir ortam yoktu” ifadesinden kastı, tanıdıklarının ölüm haberlerinin ardı ardına gelmesi, birçok evin cenazesinin olması ve o ortamda bu kadar kişiye taziye evi kurmanın pek mümkün olmadığını görmesidir. Netice olarak katılımcımızın ifadelerinden dinî başa çıkmaya başvurmadığı görülmektedir.

3.2.6. Dua ve İbadetler Yas Sürecinize Etki Etti mi?

Tablo 11: “Dua ve İbadetler Yas Sürecinize Etki Etti mi?” Sorusuna Verilen Cevaplar

Dua ve İbadetler Yas Sürecinize Etki Etti mi?	Sayı	Yüzde
Olumlu olarak etki etti	23	%92
Etki etmedi	2	%8
Toplam	25	%100

Tabloda görüldüğü üzere “Dua ve ibadetler yakınınızı kaybetmeniz sonucunda yas sürecinize etki etti mi?” sorusuna karşılık iki kategori oluşmuştur. 23 kişi (%92) “Olumlu olarak etki etti” cevabını verirken 2 kişi (%8) ise “Etki etmedi” cevabını vermiştir. Mülakat yaptığımız depremzedelerden 1 kişinin hiçbir yakınını kaybetmemesi dolayısıyla bu sorunun da 25 kişi üzerinden değerlendirildiğini belirtmek isteriz.

Bir önceki tabloda verilen veriler ile buradaki veriler arasında yer alan küçük fark, bazı katılımcıların dinî inancın etkisini “şehit, cennetlik” gibi kavramlarla cevaplamalarından, dua ve ibadetlerin etkisini kişisel yönelimler olarak düşünmelerinden kaynaklanmaktadır. Buna göre,

“Olumlu olarak etki etti” kategorisinde bulunan katılımcılardan K25, Allah inancını bir liman olarak nitelemektedir:

...ben işe girmeden önce de **** Bey’e [müdür] söyledim, sela ve ezan arası ben yokum. Çalışma saatim, mesai saatim ama ben yokum, kabul ediyorsan ben işe giriyorum dedim. Tamam dedi. Sela okunduğu zaman beni burada kimse göremez. Aslanımın yanına giderim. Ezana kadar da bildiğimce okumaya (dua, Kur’an) çalışırım. Ben Allah’u Teâlâ’ya olan teslimiyetimin adına liman diyorum, bu kendimce koyduğum isim. Oraya gittiğimde bir doyunluk noktasına ulaştığına

inandığım için orada okuduğum Yasin, bildiğim sureleri okuduğum zaman yas sürecimi kendimi telkin ederek geçirmeye çalışıyorum. (Kadın, 48, Eğitimci, Lise mezunu)

Görüldüğü üzere katılımcı yas sürecini dua ve ibadetle geçirmekte, duyduğu bir rivayet üzere de her Cuma sela ve ezan arası evladının onu beklediğine inanmaktadır. Yas sürecini ibadet ederek geçiren katılımcımız başa çıkma sürecini din ile desteklemektedir.

“Etki etmedi” kategorisinde bulunan katılımcılardan K10, sakin bir ortamda bulunamayışını beyan etmiştir:

Etmedi, edemedik. Dedim ya biz böyle kendi kendimize kalıp da dua edip, ibadet edip, zikredip... Ben mesela zikir çekmeyi çok severim, bu tür şeylerimiz olmadı, bende olmadı. Çevremde de çok fazla görmedim. (Kadın, 40, Fabrika müdürü, Lisans mezunu)

Katılımcımız, meşguliyetten dolayı dua, ibadet vb. şeylere yönelmediğini belirtmiş, bu durumda dinî başa çıkmaya başvurmadığı görülmüştür.

3.2.7. Depremden Sonra Düşüncelerinizde ve Davranışlarınızda Dinî Bir Değişim Oldu mu?

Tablo 12: “Depremden Sonra Düşüncelerinizde ve Davranışlarınızda Dinî Bir Değişim Oldu mu?” Sorusuna Verilen Cevaplar

Depremden Sonra Düşüncelerinizde ve Davranışlarınızda Dinî Bir Değişim Oldu mu?	Sayı	Yüzde
Dinî bir değişim oldu	19	%73
Ahlaki olarak oldu	6	%23
Herhangi bir değişim olmadı	1	%4
Toplam	26	%100

Tabloda görüldüğü üzere “Depremden sonra düşüncelerinizde ve davranışlarınızda dinî bir değişim oldu mu?” sorusu karşısında üç kategori oluşmuştur. Katılımcılardan 19 kişi (%73) “Dinî bir değişim oldu”, 6 kişi (%23) “Ahlaki olarak oldu”, 1 kişi (%4) “Herhangi bir değişim olmadı” cevabını vermiştir.

“Dinî bir değişim oldu” kategorisinde ele aldığımız katılımcılardan K16, yaşadıkları karşısında inancının ikiye katlandığını ifade etmiştir:

Dinî değişimde derken şöyle, nasıl diyeyim size, namaz kılmıyorum o ayrı bir konu, şöyle, o kadar şeye şahit olduktan sonra şöyle dedim kendi kendime, Allah’a inananın aklı yoktur. O kadar mucizeyi gördükten sonra o kadar olayı gördükten sonra... Bir inancım vardı her zaman ama bu inancım ikiye katlandı. Yani şunu dedim, Allah’a inananın aklı yoktur. (Erkek, 23, Öğrenci, Ön Lisans)

Katılımcımızın “mucize” olarak gördükleri arasında (4. Soruda belirttiği üzere) yaşlıların okuduğu selanın depremin şiddetini azalttığını hissetmesi vardır. Katılımcı, dinî başa çıkmaya başvurmuştur.

“Dinî bir değişim oldu” kategorisinde bulunan, kendini “şehit annesi” olarak tanımlayan K26 ise şöyle söylemiştir:

Evet yaşadım. Eskiden üzüldüğüm şeylere artık hiç üzülmiyorum. Dinî anlamda da çok fazla dikkat ediyorum çünkü dediğim gibi hastaneden çıktığımda ben anneme

şöyle söylemiştim, anne, kızın yeniden doğdu. Benim yanımda artık bazı şeylere dikkat edin. Yanlış olduğunu, günah olduğunu, haram olduğunu düşündüğüm şeylerden iki kat uzaklaşıyorum. Çünkü dediğim gibi, ben bir şehit annesiyim, cennet ile müjdelenmiş bir kızın annesiyim. Kızımın yanına gittiğim zaman sorgudur, kabirdir, bu tür şeylerle çok fazla şeylerle uğraşmadan bir an önce kızıma kavuşmak istiyorum. O yüzden dinî anlamda elimden geldiğince yasaklı olan şeylerden tabii ki de kaçınıyorum... (Kadın, 34, Öğretmen, Lisans mezunu)

Katılımcımız dinî inancı, afetten dolayı vefat edenlerin Allah katında şehit sayıldığını düşündürmekte, bize vermiş olduğu cevaplar üzerine taziyesini bir “kayıp” olarak değil “kazanç” olarak görmekte ve evladının cennet ile müjdelendiğine iman etmektedir. Bu durum katılımcımıza yine kendi deyimi ile bir şeref olarak yansımaktadır. Katılımcımızın tutumları dinî başa çıkmanın “olumlu” etkilerini göstermektedir.

“Ahlaki olarak oldu” kategorisinde bulunan katılımcılardan ise mesela K14’ün depremden sonra insan ilişkilerinde daha hassas olduğunu görmekteyiz: “Daha dikkatli davranmaya başladım artık. Birini kırmamaya, incitmemeye veya ahlaki boyutta. Bu tarz şeyler yaşandı ama hani abi tekrar namaza başladın mı falan dersin öyle bir şey yaşamadım.” (Erkek, 27, Özel bir firmada yönetici, Ön Lisans mezunu)

Katılımcının herhangi bir dinî başa çıkma ifadesi bulunmamaktadır.

“Herhangi bir değişim olmadı” kategorisinde yer alan katılımcı K18’in ifadesi ise şu şekildedir: “Yok, aynı kaldı. İbadete evimize devam ettik. Depremden önce yaptığım şeyleri yine aynen yapıyorum.” (Kadın, 61, Ev hanımı, İlkokul mezunu)

Katılımcımızın değişim yaşamamasından kastı onun inancı ve görevleri konusunda bir problem yaşamamasıdır. Katılımcımız depremden önce dinî anlamda “tam” iken depremden sonra da aynı kalmıştır.

3.2.8. Depremden Sonra Dine Yaklaşımınızda Bir Değişiklik Oldu Mu?

Tablo 13: “Depremden Sonra Dine Yaklaşımınızda Bir Değişiklik Oldu Mu?” Sorusuna Verilen Cevaplar

Depremden Sonra Dine Yaklaşımınızda Bir Değişiklik Oldu Mu?	Sayı	Yüzde
Yönelimim arttı	18	%69
Herhangi bir değişiklik olmadı	8	%31
Toplam	26	%100

Tabloda görüldüğü üzere “Depremden sonra dine yaklaşımınızda bir değişiklik oldu mu?” sorusuna karşılık iki kategori oluşmuştur. Katılımcılardan 18 kişi (%69) “Yönelimim arttı”, 8 kişi (%31) “Herhangi bir değişiklik olmadı” cevabını vermiştir. Burada, katılımcıların hiçbirinin depremden sonra dine olumsuz bir şekilde yaklaşmamış olduklarını belirtmek isteriz. Aldığımız cevaplar ya “herhangi bir değişiklik olmadı” ya da “yönelimim arttı” şeklindedir. Buna göre,

“Yönelimim arttı” kategorisinde ele aldığımız katılımcılardan K13, ibadetlerinin daha faziletli olmasına hassasiyet göstermekte olduğunu söylemektedir:

Şöyle oldu, ibadetlerimi elimden geldiği kadar cemaatle kılmaya, camiye daha çok gitmeyi düşündüm. Evdeki ibadetle camideki ibadet bir değil, sevabı bir değil diyerekten kendimi mümkün olduğu kadar cemaatle kılmaya çalıştım, cami cemaatiyle yani. Cemaatin içinde bulundurmaya çalıştım kendimi. Daha çok dine sarıldım. (Erkek, 53, Fırıncı, Lise mezunu)

Katılımcımız depremden sonra dinî anlamda Allah ile arasının daha iyi olmasına özen göstermiştir.

“Herhangi bir değişiklik olmadı” kategorisinde bulunan katılımcılardan K20 şahsi olarak bir değişiklik olmadığını söylemiştir:

Benim kendi şahsım olarak öyle bir şeyim olmadı ama yakın çevremde, örnek olarak söylüyorum, açık bayan kardeşlerim vardı mesela tanıdıklarımın, akraba, eş dost olarak, kapandığını gördüm. Namaza başlayanlarını gördüm. Hatta şunu da söyleyeyim, deprem öncesinde yaşantısı İslam ile iç açıcı olmayan ama deprem esnasında feryat figan dua eden, Allah’tan yardım istediğine şahit olmuş olduğum kişiler de var. (Erkek, 33, Özel güvenlik, Lise mezunu)

Görüldüğü üzere katılımcı, dine yaklaşım konusunda herhangi bir değişim yaşamadığını fakat çevresinde bulunan bazı kimselerin olumlu anlamda bir değişim yaşadığını anlatmıştır.

3.2.9. Depremden Sonra İbadetlerinizde Bir Artış/Azalış Oldu mu?

Tablo 14: “Depremden Sonra İbadetlerinizde Bir Artış/Azalış Oldu mu?” Sorusuna Verilen Cevaplar

Depremden Sonra İbadetlerinizde Bir Artış/Azalış Oldu mu?	Sayı	Yüzde
Artış oldu	17	%65
Azalış oldu	2	%8
Aynı kaldı	4	%15
İlk başlarda artış oldu ama sonra tekrar eskiye döndü	3	%12
Toplam	26	%100

Tabloda görüldüğü üzere “Depremden sonra ibadetlerinizde bir artış/azalış oldu mu?” sorusuna verilen cevaplardan dört kategori oluşmuştur. Buna göre, 17 kişi (%65) “Artış oldu”, 2 kişi (%8) “Azalış oldu”, 4 kişi (%15) “Aynı kaldı”, 3 kişi (%12) “İlk başlarda artış oldu ama sonra tekrar eskiye döndü” cevabını vermiştir.

“Artış oldu” kategorisinde değerlendirilen katılımcılardan K16, camiyi evi gibi gördüğünü söylemektedir:

Oldu ya, baya oldu. Ben camiden çıkmamaya başladım mesela. Ya yine namazımı kılıyorum tek tük (çok az) ama artık camiyi evim gibi görmeye başladım. Giriyorum, çıkıyorum... Mesela olduğum üniversitede sürekli namaza gitmesem bile hocaların yanına gidiyorum, oturuyorum sohbet ediyorum, sürekli camideyim yani günün dört beş saati nereden baksan hocalarla geçiyor, sohbet etmekle geçiyor. Böyle şeyler oldu yani, orayı evim gibi görmeye başladım artık. (Erkek, 23, Öğrenci, Ön Lisans)

Katılımcının günün dört beş saatini camide geçirmesi ve hocalarla ettiği sohbetler, o ortamda güven bulduğunu göstermektedir. Bize belirttiği üzere katılımcı deprem vb. olaylar üzerine dualar öğrenmeye merak sarmıştır. Katılımcı başa çıkma sürecini din ile desteklemektedir.

“Azalış oldu” kategorisinde değerlendirilen katılımcılardan ise K10 ibadetlerindeki azalışın sebebini şöyle anlatmaktadır:

Biraz azalış gözlemledim. Bunu koşturmaca ve telaşa bağladım, bir yerimizin olmayışına bağladım. Tabii ibadeti bir insan istediği her yerde yapabilir veya içinden

de yapabilir. Ben kendimde biraz azalış gördüm ve halen de görüyorum ama kendimi yenilemeye çalışıyorum. Yenilemeye derken bir şeyleri oturtmaya çalışıyorum. Mesela benim en büyük şeyim, defalarca namaza başlayıp bırakmaktır. Bu sefer bırakmamak üzere nasıl başlayabilirim bunun hesabındayım sürekli. Bunu da neden, çünkü tek varlığımız ve tek götüreceğimiz şey yaptığımız ibadetler ve yaptığımız iyilikler, Allah rızası. Bunun için bu sefer sağlam basmak istiyorum... (Kadın, 40, Fabrika müdürü, Lisans mezunu)

Katılımcımız bize deprem sonrasında bu dünyadan sadece yapılan iyilikler ve kötülüklerin götürülebileceğini öğrendiğini söylemiştir. Burada da benzer ifadeleri mevcuttur. Azalışın sebebinin de depremin yarattığı telaş ve koşuşturmacaya bağlamıştır.

“Aynı kaldı” kategorisinde bulunan katılımcılardan K9 de şöyle cevap vermiştir: İlk günlerde tabii ki imkansızlıktan dolayı biraz azalma oldu ama sonradan çok şükür tekrar namazımız, ibadetlerimizi Kur’an-ı Kerim okumamıza devam ettik. Sonrasında ise depremden önceki ibadetlerimi yine depremden sonra aynı şekilde devam ettirdim. (Kadın, 45, İŞKUR’da çalışıyor, Lise mezunu)

Katılımcımız ibadetlerini düzenli yapmaktadır. Burada belirttiği imkânsızlık deprem günü ve onu takip eden bir müddet zamandır. Durumun elvermesiyle katılımcımız ibadetlerine düzenli olarak devam etmiştir.

“İlk başlarda artış oldu ama sonra tekrar eskiye döndü” kategorisinde değerlendirilen katılımcılardan K19 ise şöyle demiştir:

İlk zamanlarda tabi daha yoğundu. Dediğim gibi sonrasında, normal hayatımıza geçiş sürecinde biraz daha erteliyoruz gibi hissediyorum ben kendi adıma. İlk zamanlardaki gibi değil şu an yaptığım ibadet. (Kadın, 39, Peyzaj mimarı, Lisans mezunu)

Katılımcımız ibadetine hâlâ devam etmeyken depremin ilk zamanları yaptığı ibadetin daha fazla olduğunu ifade etmektedir. İlk zamanlarda ibadet üzerinde yoğunlaşması katılımcının dinî inancından destek aldığını ve olumlu dinî başa çıkmaya başvurduğunu göstermektedir.

3.2.10. Sizce Deprem Doğal Bir Olay mı Yoksa İlahi Bir Olay mıdır?

Tablo 15: “Sizce Deprem Doğal Bir Olay mı Yoksa İlahi Bir Olay mıdır?” Sorusuna Verilen Cevaplar

Sizce Deprem Doğal Bir Olay mı Yoksa İlahi Bir Olay mıdır?	Sayı	Yüzde
İlahi bir olaydır	19	%73
Doğal bir olaydır	3	%12
İkisi arasındayım	4	%15
Toplam	26	%100

Tabloda görüldüğü üzere “Sizce deprem doğal bir olay mı yoksa ilahi bir olay mıdır?” sorusuna karşılık üç kategori oluşmuştur. Katılımcılardan 19 kişi (%73) “İlahi bir olaydır”, 3 kişi (%12) “Doğal bir olaydır”, 4 kişi (%15) ise “İkisi arasındayım” cevabı ile değerlendirilmiştir. İlahi olay olduğunu düşünen katılımcılar durumu “vade”, “Allah’ın gücü ve izni”, “bir uyarı”, “bir ders” gibi ifadelerle anlatmışlardır.

“İlahi bir olaydır” kategorisinde değerlendirilen katılımcılardan K15 depremin ancak Allah’ın izni olabileceğini şöyle anlatmıştır:

Yani tamam bilimin teknolojisine göre doğal olay ama bizim dinimize göre, inancımıza göre Rabbimden gelen bir doğal olay benim için. Rabbime inandığım için ben Rabbimden gelen bir... Bir insanın saçının bir telini yaratamıyorsa, yumurtaya can veren Rabbim istemedikçe bir rüzgâr ağacın yaprağını bile kıvıldatamıyorsa Rabbim nelere kadirdir. Ben Rabbimden geldiğine inanıyorum. (Kadın, 42, Ev hanımı, Ortaokul mezunu)

Katılımcımız Kur’an’daki ifadelerle örnekler vermiş, bize her şeyin Allah’tan geldiğini belirttiği gibi burada da depremin ancak Allah’ın izni ile meydana gelebileceğinden bahsetmiştir.

“İlahi bir olaydır” cevabını veren katılımcılardan K18, vefat edenleri vade ile ilişkilendirmiştir:

Tabii ki Allah’tan, inanıyoruz. Bunu Rabbim verdi kulu vermedi ki. Onun için inanıyoruz, inançlıyız çok şükür. Hamdolsun kendine, kendi verdi kendi aldı. Allah’tan geldi, kulundan gelmedi. Hem verdi Rabbim hem de aldı. Vadesi yetenleri aldı güzel Mevla’m. (Kadın, 61, Ev hanımı, İlkokul mezunu)

Katılımcımız, depremin Allah’tan geldiğini, vefat edenlerin ölüm sebeplerini de ancak vadelerinin dolmuş olmasına bağlamaktadır. Dolayısıyla yas sürecini dinî inancı ile yaşamaktadır.

“İlahi bir olaydır” diyen katılımcılardan bir diğeri olan K23’ün düşüncesi ise depremin bir ders olduğu yönündedir:

İlahi bir emirdir çünkü bizim bulunduğumuz bölgede ben esnaf olarak görüyorum, zina deseniz var, kumar deseniz var. Gençlerimizin fazlasıyla zina ve kumara yönelik hareketleri var. Allah’ın bize vermiş olduğu bir ders olarak görüyorum ben kendimce. Nasıl söyleyeyim, babalarımız, biz hata yaparız, kısmen uyarır, bir daha hata yaparız kısmen uyarır. Yeri gelir azarlar, her şeyi yapar. Bu da bizim yüce Mevla’mızın... bizi o yaratmış, bize ailemiz ders verir demiştim ya, yüce Mevla’mızın da bize bu dünyadaki bir dersi olarak düşünüyorum ben. Ders çıkardık mı? Onu da bilmiyorum ama inşallah daha iyi olacağımıza inanıyorum. (Erkek, 24, Esnaf, Lise mezunu)

Katılımcımız depremi, zina, kumar gibi haramlara yönelişlerin artmasına bağlamış, Allah’ın bu durumdaki rolünü ise evladının “kötü bir yola” düşmesini kızmak suretiyle engellemek isteyen bir babaya benzetmiştir. Netice itibariyle katılımcı bunun bir ders olduğunu, Allah’ın kullarını uyardığını belirterek, depremi insanların yapmış olduğu günahlar ile ilişkilendirmiştir.

“Doğal bir olaydır” kategorisinde değerlendirilen katılımcılardan K11 depremin doğal bir olay olduğuna inandığını şöyle anlatmaktadır:

İlk anlar hani herkes Allah’tan geldik Allah’a gideceğiz falan diyordu da bence doğal bir afetti, sonradan insan düşününce doğal bir afetti. İlk zamanlar ister istemez şeydik hani, Allah’tan geldik Allah’a gideceğiz. Her ölenin arkasından öyle konuşmaya başladık ama mantıken, lisede falan anlatıyorlardı zaten deprem olacak beş yüz yıldır kırılmayan fay hattı kırılacak. Ondan sonra normal karşıladım hani şu an ölenler bile normal geliyor bana. (Kadın, 20, İŞKUR’da çalışıyor, Öğrenci, Lisans)

Katılımcı bu ifadesine göre herhangi bir dinî başa çıkmaya başvurmamış, depremin yüz yıldır bilinmesi ile önlemlerin de alınabileceğine işaret etmiş, bütün bu sürecin normal olduğunu belirtmiştir.

“İkisi arasındayım” kategorisinde bulunan katılımcılardan K21, arada kaldığını şu şekilde anlatmıştır:

...Arasındayım aslında. Şimdi Allah yapmıştır da diyemiyoruz, tabii Allah'ın elinden her şey geldiği için Allah yapmıştır da diyorum. Ama bir yandan da doğa olayı diyorum yani. Kırılacağı belliydi. İşte Allah bu zamana planladı... Tövbe ya Rabbim. Bu da bize bir ders gibi oldu. (Kadın, 42, İŞKUR'da çalışıyor, Lise mezunu)

Katılımcı hem fay hattının kırılacağına bilindiğini hem de bu durumun ancak Allah tarafından meydana getirilebileceğini düşünmektedir. Bu durumu biraz da ders olarak nitelendirmiştir.

SONUÇ

Asrın felaketi olarak tanımlanan 6 Şubat Kahramanmaraş merkezli depremler binlerce insanı maddi ve manevi olarak derinden etkilemiştir. İnsanlar bu durum karşısında birtakım desteklere ihtiyaç duymuştur. Bu destekler insani yardıma ihtiyaç duyulmakla birlikte psikolojik destek açısından dinî inanca sığınmayı da kapsamaktadır. Bu çalışmayla Nurdağı'nın Fatih Mahallesi'nde bulunan konteyner kentte yaşayan depremzedelerin “dinî başa çıkma”ya başvurup başvurmadıkları araştırıldı. Araştırmamıza katılan depremzedelerin tamamının (yirmi altısının) dinî inanca sahip olduğu göz önünde bulundurulduğunda bu araştırmamızla, “Depremzedeler, deprem karşısında dinî inançlarına başvurular mı? Başvurmaları halinde dinî inançları depremzedelere maddi/manevi bir yarar sağladı mı? Din, depremzedelerin yas süreçlerine etki etti mi? Depremden sonra depremzedelerin düşüncelerinde ve davranışlarında dinî bir değişim oldu mu? Depremden sonra depremzedelerin dine yaklaşımlarında herhangi bir değişim oldu mu? Depremden sonra depremzedelerin ibadetlerinde bir artış/azalış oldu mu? Depremzedelere göre depremin ardındaki güç nedir?” sorularına cevaplar bulundu.

Çalışmamız değerlendirildiğinde, bu araştırmaya katılan depremzedelerin büyük bir kısmının deprem karşısında dinî başa çıkmaya başvurdukları anlaşılmıştır. Dinî başa çıkma kavramını olumlu ve olumsuz başa çıkma olarak iki kategoride ele aldığımızda ise depremzedelerin yalnızca olumlu dinî başa çıkmaya başvurdukları görülmüştür.

Olumlu dinî başa çıkmanın depremzedelerin çektikleri zorluklar, acılar ve kayıplar karşısında psikolojik sağlık açısından olumlu etkiler bırakmış olduğu, bazı depremzedeleri ise hayati tehlikelerden korumaya varıncaya kadar fayda sağlamış olduğu görülmektedir. Mesela katılımcıların dinî inançları, afetten dolayı kaybedilen kişilerin şehitlik makamına eriştiğini düşündürmektedir. Dolayısıyla katılımcıların, vefat eden yakınlarının “iyi bir yere” (cennet) gidecek olmalarını düşünmeleri onların psikolojik olarak rahatlamalarına sebep olmaktadır. Bunun yanı sıra deprem esnasında dine sığınma ihtiyacı duyduğunu belirten katılımcılardan (%88) bazılarının korkularını dine sığınarak azaltmaya ve sakinleşmeye çalıştıkları görülmüştür. Deprem dolayısıyla yaşanan zorluklarda dinî inancın yardımcı olduğunu düşünen katılımcılar (%96) arasından, ettiği duaların karşılığını bulanlar, o çaresizlikte Allah'ın onları koruduğunu düşünenler de olmuştur. Yakınlarını kaybeden katılımcıların %96'sı yas sürecinde dinin yarar sağladığını gördüğünü belirtmiştir. Ayrıca bazı katılımcıların belirttikleri üzere hem deprem esnasında hem sonrasında hem de yas sürecinde dinî inançtan elde etmiş oldukları destek, yardım vb. durumlar, depremzedelerin ayakta ve hayatta kalmalarına katkıda bulunmuştur.

Katılımcılardan bazıları depremi “bir ders, uyarı, insanların kendilerine gelmeleri için, unutulmuş Allah'ı hatırlamaları için” gibi ifadelerle ilişkilendirmiştir. Bazıları ise

depremi, insanların yönelmiş oldukları zina, kumar gibi haramlara verilen bir ceza olarak açıklamışlardır. Bu açıklamalar yanında da “inşallah ders alırız” temennilerinde bulunmuşlardır.

Dinî başa çıkmaya başvurmayan katılımcıları değerlendirdiğimizde, bu katılımcılar dine başvurmama sebeplerini o anda yaşanan şok ve can havli ile buldukları mekândan çıkmaya odaklanmaları ve yakınlarının durumlarını düşünmeleri, deprem esnasında ve sonrasında yaşanan telaş ve koşuşturmaca, dinî inancı hatırlayacak bir zamanın ve uygun ortam vb. şeylerin olmayışı ile açıklamıştır. Bu durum onların iyi bir dindar olmaları veya olmamaları ile ilişkilendirilmemiştir. Dolayısıyla dinî inanca başvurmayan katılımcıların yalnızca dinî başa çıkmaya başvurmadıklarını söyleyebiliriz.

Bu sonuçlar karşısında gerek İlahiyat Fakültelerinde gerekse sosyal bilimler içerisindeki diğer alanlarda afet sonrası dinî başa çıkma üzerine daha fazla bilimsel çalışma gerçekleştirilmesinin ve ileride karşılaşılabilecek üzücü durumlara önceden hazır olabilmek için erkenden araştırmalar yapılmasının gerekli olduğunu düşünmekteyiz. Bunların yanında depremzedelerin Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı personelden normal zamandakinden daha fazla beklentileri olabileceği, depremzedelere yönelik çalışmalarda onların da faydalı olabileceği düşünülmektedir. Bu durumda diyanet personelinin görev tanımları ötesinde fedakârlık göstererek “îsar” ilkesi ile yapacakları faaliyetlerin önemi de unutulmamalıdır.

KAYNAKÇA

- Aksaç, Ş. N. ve Aksaç, A. (2023). Din temelli afet algısı üzerine nicel bir araştırma. İ. Çapcıoğlu, F. Çapcıoğlu, ve R. Çınar (Ed.), *Psikososyal boyutlarıyla afetler ve din* içinde (ss. 25-47). Nobel Akademik Yayıncılık.
- Aydın, M. Z. ve Esen, A. (1997). Türkiye’de deprem zararlarının çok olması ile kader inancı arasındaki ilişki. *Diyanet İlmî Dergi*, 33(3), 59-74.
- Bala, M. B. (2021). *Deprem yaşayan bireylerde dinî başa çıkma: 2011 Van depremi örneği* [Yüksek Lisans Tezi]. Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Çapcıoğlu, İ. ve Çınar, R. (2023). İnanç, dil ve kültür ekseninde depremin toplumsal yansımaları. M. A. Kasapoğlu (Ed.), *Afet ve toplum: İnsan-doğa ilişkisi* içinde (ss. 121-138). Töz Yayınları.
- Çiftçi, A. (2016). *Nasıl bir sosyal bilim*. Ankara Okulu Yayınları.
- Gören, A. B. (2023a). Afet sonrası ikincil travmatik stres ve dinî başa çıkma: Kahramanmaraş depremi örneği. *Marife Dinî Araştırmalar Dergisi*, 23(1), 80-100.
- Gören, A. B. (2023b). Afetlerin olumlu etkisi var mıdır?: Kahramanmaraş depremleri örneği. İ. Çapcıoğlu, F. Çapcıoğlu, ve R. Çınar (Ed.), *Psikososyal boyutlarıyla afetler ve din* içinde (ss. 193-217). Nobel Akademik Yayıncılık.
- Gülmez, Ü. (2008). *Deprem felaketi yaşayanlarda dinsel anlamlandırma biçimleri ve tutumları* [Yüksek Lisans Tezi]. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kaplan, H., Sevinç, K., ve İşbilen, N. (2020). Doğal afetleri anlamlandırma ve başa çıkma: Covid-19 salgını üzerine bir araştırma. *Turkish Studies*, 15(4), 579-598.
- Karagöz, S. (2022). Kovid-19 küresel salgını sürecinde sağlık çalışanlarının anlamlandırma ve başa çıkma deneyimlerinde dinin rolü. *Bilimname*, 47, 575-622.
- Kula, N. (2002). Deprem ve dinî başa çıkma. *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1, 234-255.
- Küçükcan, T., Köse, A. (2000). *Doğal afetler ve din: Marmara depremi üzerine psiko-sosyolojik bir inceleme*. TDV Yayınları.
- NTV. (2024, 6 Şubat). *6 Şubat Kahramanmaraş depremlerinin üzerinden 1 yıl geçti*. Geliş tarihi 04 Temmuz 2024, gönderen <https://www.ntv.com.tr/galeri/turkiye/6-subat-kahramanmaras-depremlerinin-uzerinden-1-yil-gecti,qGD4EOdBWkOxEGtT072Jlw#>
- Okumuş, E. (2002). Tabii afetler, din ve toplum (Marmara depremi örneği). *İslami Araştırmalar Dergisi*, 15(3), 339-373.
- Özasma, H. İ. (2023). Afetlerle başa çıkma yöntemi olarak din. İ. Çapcıoğlu, F. Çapcıoğlu, ve R. Çınar (Ed.), *Psikososyal boyutlarıyla afetler ve din* içinde (ss. 169-191). Nobel Akademik Yayıncılık.
- Pargament, K. I. (2003). ‘Tanrım bana yardım et’ Din psikolojisi açısından başa çıkmanın teorik çatısına doğru (A. Albayrak, Çev.). *Tabula Rasa*, 3(9), 207-223.
- Pargament, K. I., Smith, B. W., Koenig, H. G., and Perez, L. (1998). Patterns of positive and negative religious coping with major life stressors. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 37, 710-724.
- Şimşek, H. ve Yıldırım, A. (2021). *Sosyal bilimlerde nitel araştırma yöntemleri* (12. Bs.). Seçkin Yayıncılık.
- T.C. İçişleri Bakanlığı Afet ve Acil Durum Yönetimi Başkanlığı, A. (2023). *06 Şubat 2023 Kahramanmaraş (Pazarcık ve Elbistan) depremleri saha çalışmaları ön değerlendirme raporu*. https://deprem.afad.gov.tr/assets/pdf/Arazi_Onrapor_28022023_surum1_revize.pdf
- Yılmaz, S. ve Işıtan, İ. (2012). Doğal afetlerin psiko-sosyal sonuçları: Van depremi örneği. *Toplum Bilimleri Dergisi*, 6(11), 7-29.

Beyanlar (Disclosure Statements):

1. Araştırmacıların Katkı Oranı Beyanı (Contribution Rate):

1. Yazar %60, 2. Yazar %40

2. Çıkar Çatışması Beyanı (Conflict of Interest Statement): Yazarların, araştırma ile ilgili diğer kişi ve kurumlarla herhangi bir kişisel ve finansal çıkar çatışması yoktur.

3. Etik Kurul Beyanı (Ethics Committee): Bu çalışmanın etik kurul onayı Ege Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu tarafından, 25.10.2023 tarihinde, 11/21 Toplantı/Karar sayısı ile alınmıştır.

4. Teřekkür Beyanı (Acknowledgement Statement): Öğrencilere 2209A koduyla bilimsel araştırma desteği veren ve böylece onları araştırmacılığa teşvik eden TÜBİTAK'a teşekkür ederiz.



DİJİTAL GÖZETİM, KİŞİSELLEŞTİRİLMİŞ REKLAMLAR VE HİRİSTİYAN MİSYONERLİK FAALİYETLERİ


Mehmet Turgut USANMAZ¹


Ramazan ÇINAR²

ÖZ

Son yıllarda internetin yaygınlaşmasıyla birlikte Hıristiyan misyonerliği de yeni yöntemler ve stratejiler kullanarak dijital platformlarda önemli bir yer edinmiştir. Geleneksel dinî yayınlar izleyicilerin bunları aktif olarak arayıp bulmalarına bağlıyken, internet üzerinden yapılan misyonerlik faaliyetleri daha etkin ve geniş kapsamlı hâle gelmiştir. Hıristiyan misyonerlik faaliyetleri dijital çağın sağladığı olanaklar doğrultusunda, çerez bilgileri ve kişiselleştirilmiş reklamlar aracılığıyla hedef kitlelere ulaşmanın yeni yollarını geliştirmektedir. Misyonerliğin bu örtük yöntemi mesajın kabul edilme olasılığını artırarak Hıristiyanlığın yayılmasında etkili bir rol oynamaktadır. Akışkan modernite, gözetlenen toplum, mahremiyet dönüşümü gibi kavramsallaştırmaların tartışıldığı post-modern dünyada yeni toplumsal dinamikleri göz ardı etmeyen misyonerlerin kullandıkları yöntemlere interdisipliner bir bakış denemesi olan bu çalışma, dijital gözetim ile kişiselleştirilmiş reklamlar arasındaki ilişkiyi analiz etmekte ve bu bağlamda misyonerlik faaliyetlerinin dijital platformlarda nasıl şekillendiğini incelemektedir. Bu amaçla Türkiye’de aktif şekilde faaliyet gösteren kiliselerin güncellik, paylaşım sayısı ve etkileşim düzeyleri dikkate alınarak maksatlı örneklem tekniğiyle seçilen sosyal medya platformları üzerinden bir araştırma gerçekleştirilmiştir. Çok sayıda sosyal medya hesabının aktif şekilde misyonerlik faaliyetleri yürüttüğü, etkileşim alan içerikler ürettiği, özellikle gençler arasında takipçi sayılarının arttığı, kullanılan algoritmalarla Hıristiyanlık mesajının daha geniş kitlelere ulaşmasının sağlandığı ve bu hususun kullanıcılar tarafından kimi zaman tesadüfi bir karşılaşma gibi algılanarak ilahi bir işaret olarak yorumlanabildiği araştırma bulguları arasında yer almaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hıristiyanlık, Misyonerlik, Sosyal Medya, Dijital Gözetim, Reklam Algoritması.

¹ Öğretmen, MEB, usanmazturgut@gmail.com,  0000-0002-7142-8245

² Dr. Öğr. Üyesi, Kırıkkale Üniversitesi, mramazancinar@gmail.com,  0000-0003-4126-4187

Atıf Bilgisi/Cite as

Usanmaz, M. T. ve Çınar, R. (2024). Dijital gözetim, kişiselleştirilmiş reklamlar ve Hıristiyan misyonerlik faaliyetleri. *Toplum Bilimleri Dergisi*, 18(37), 62-77.

DIGITAL SURVEILLANCE, PERSONALIZED ADVERTISING AND CHRISTIAN MISSIONARY ACTIVITIES

ABSTRACT

In recent years, with the widespread use of the internet, Christian missionary work has gained an important place on digital platforms by using new methods and strategies. While traditional religious publications depended on audiences actively searching for and finding them, missionary activities conducted via the internet have become more effective and wide-ranging. Christian missionary activities, in line with the opportunities provided by the digital age, are developing new ways to reach target audiences through cookies and personalized advertisements. This covert method in missionary work increases the likelihood of message acceptance, playing an effective role in spreading Christianity. This study, which attempts to provide an interdisciplinary perspective on the methods used by missionaries who do not overlook new social dynamics in the post-modern world where conceptualizations such as liquid modernity, surveilled society and the transformation of privacy are discussed, analyzes the relationship between digital surveillance and personalized advertising, examining how Christian missionary efforts are shaped on digital platforms. For this purpose, a research was conducted on social media platforms of churches actively operating in Turkey, selected through purposive sampling technique based on criteria such as the currency, number of posts and interaction levels. Among the research findings, it was determined that numerous social media accounts actively carry out missionary activities, produce content that gains interaction, increase their number of followers especially among young people and ensure the Christian message reaches wider audiences through algorithms, and this is sometimes perceived by users as a coincidental encounter and interpreted as a divine sign.

Keywords: Christianity, Missionary, Social Media, Digital Surveillance, Advertising Algorithm.

GİRİŞ

Post-modernizm tartışmalarının geride kaldığı ve günümüz toplumlarının akışkan bir yapıya büründüğü dünyamızda sosyal medya, bireylerin toplumsal yeniliklere uyum sağlamasını kolaylaştırarak her türlü düşüncüyü görünür, kolayca ulaşılabilir ve etkili kılmaktadır. Bu dijital platformlar bireylerin fiziksel olarak bir araya gelmesine gerek kalmadan fikir ve bilgi paylaşımı yapmalarına olanak tanıyan yeni bir iletişim modeli sunmuştur. Toplumsal yaşamın hemen her alanına etki eden bu sanal ortam dinî yapılar için de yeni fırsatlar yaratmaktadır. Dinî kimliklerin siber uzamda akışkan bir hüviyete büründüğü (Dereli, 2019, s. 100) ve tüm geleneksel unsurları kökten dönüştürdüğü bu ortamda misyonerlik faaliyetleri de dijitalleşerek yeni ve etkili yöntemlerin kullanıldığı bir yapılanma sürecine girmiştir.

Bu bağlamda Hıristiyan misyonerlik faaliyetleri de sosyal medya aracılığıyla geniş bir kitleye ulaşma imkânı bulmuştur. XVI. yüzyılda Ignatius Loyola tarafından kullanılan “misyon” ve “misyonerlik” kavramları, Hıristiyan ulusların sömürgeleştirdikleri bölgelere kilise görevlileri gönderilmesi anlamını taşıyordu. Bu terimler, sömürgelerin Hıristiyanlaştırılması sürecinde önemli bir role sahip olmuştur. Katolik Kilisesi, yerli halk arasında Hıristiyanlığı yaymak amacıyla bu bölgelere temsilciler göndermiş ve bu temsilcilere “misyoner” denmiştir. Misyonerlerin faaliyet gösterdiği bu bölgeler ise “misyon ülkeleri” olarak adlandırılmıştır (Gündüz, 2005, ss. 11-12). Tarih boyunca çeşitli yöntemlerle varlığını sürdüren misyonerlik çalışmaları günümüz dünyasında dijital platformların sunduğu imkânlardan faydalanarak farklı bir boyut kazanmıştır (Oyman, 2016, ss. 126-127). Misyonerlik faaliyetlerinde meydana gelen bu yapısal ve yönetsel dönüşümün boyutları ve toplumsal etkileri ciddiyle incelenmelidir.

Bu çalışma sosyal medya reklamları aracılığıyla gerçekleştirilen Hıristiyan misyonerlik faaliyetlerine odaklanmaktadır. Çalışmada, dijital gözetim ve kişiselleştirilmiş reklamcılık yöntemlerinin misyonerlikte nasıl kullanıldığı, bu stratejilerin tercih edilme sebepleri ve etik boyutları incelenmektedir. Hıristiyan misyonerliği alanında ülkemizde pek çok çalışma yapılmış olup bu çalışmalar özellikle 2000'li yılların başında yoğunlaşmıştır. Literatürde misyonerlik yöntemlerini inceleyen kapsamlı Türkçe kaynaklar bulunmaktadır. Bu alanda Gündüz (2005a; Gündüz ve Aydın, 2002), Küçük (2005, 2017b), Aydın (2006, 2005b, 2005c), Tümer (1996), Aydın (2005a), Turan(2015), Oymak (2010), (Günay, 2014) ve (Önal, 2020, 2022) gibi akademisyenlerin çalışmaları öne çıkmaktadır. Bu kaynaklarda geleneksel misyonerlik yöntemlerine dair önemli bilgiler sunulmakla birlikte konu büyük ölçüde klasik yöntemlerle sınırlı bir çerçevede ele alınmıştır.

Teknolojinin ilerlemesi ve medya araçlarının dönüşmesiyle birlikte misyonerliğin yeni iletişim yöntemleri üzerinden nasıl sürdürüldüğüne dair yeni araştırmalara ihtiyaç doğmuştur. Literatürde bu ihtiyaca yönelik olarak internetin yaygınlaştığı dönemlerde dijital platformlarda misyonerlik konusuna odaklanan bazı tez çalışmaları yapılmıştır (Bkz.: Arslan, 2012; Yel, 2006). Ancak bu çalışmalar sosyal medyanın günümüzdeki merkezî rolünü tam olarak yansıtamamaktadır. Bu çalışmalar daha çok internet sitelerinin yeni kullanılmaya başlandığı dönemdeki misyonerlik faaliyetlerini ele almaktadır. Çalışmamız, özellikle 2010 yılı ve devamında dijitalleşmenin büyük bir ivme kazandığı ve sosyal medya platformlarıyla birlikte kullanıcıları yönlendiren algoritmaların da kullanılmaya başlandığı hızla değişen dünyada Hıristiyan misyonerliğinin yeni bir yöntemine odaklanarak dinler tarihi literatürüne katkı sağlamayı amaçlamaktadır.

Çalışmada sosyal medya üzerinden reklam ve içerik paylaşımı yapan Protestan grupların hesapları ve bu grupların reklam stratejileri analiz edilmiştir. Veri toplama sürecinde, bu grupların sosyal medya hesaplarından paylaştıkları içerikler, reklamların hedef kitleye ulaşmak için kullanılan özellikleri ve etkileşim oranları değerlendirilmiştir. Bu bağlamda dijital gözetim ve kişiselleştirilmiş reklamcılığın misyonerlik faaliyetlerinde nasıl uygulandığına dair çıkarımlar yapmak amacıyla yorum geliştirme yöntemi kullanılmıştır. Bununla birlikte misyonerlik faaliyetlerinin yapısal özellikleri ve genel misyonerlik ilkeleri metin analizi yöntemiyle incelenmiştir. Yine Protestan misyonerlerin paylaşımlarında diğer dinî gruplarla olan benzerlikleri ve farklılıkları karşılaştırma yöntemiyle ele alınarak değerlendirmeler yapılmıştır.

Bu çalışmanın önemi, dijitalleşmenin hızla yaygınlaştığı bir dünyada, sosyal medya reklamları yoluyla gerçekleştirilen misyonerlik faaliyetlerinin geleneksel yöntemlerin ötesine geçerek yeni bir iletişim ve etkileşim biçimi oluşturmasına odaklanmasından kaynaklanmaktadır. Özellikle kişiselleştirilmiş reklamcılık ve dijital gözetim gibi modern yöntemler hedef kitle üzerinde daha doğrudan bir etki yaratmakta ve dinî mesajların görünürlüğünü artırmaktadır. Sosyal medyanın gücü, dinî grupların mesajlarını daha stratejik ve etkili biçimde iletebilmelerini sağlarken bu yöntemlerin etik boyutu da toplumda tartışmalara yol açmaktadır. Dolayısıyla, bu yeni misyonerlik yöntemi hem sosyal medya dinamiklerinin dinî amaçlarla nasıl kullanıldığını hem de bireylerin mahremiyeti ve etik değerlerin nasıl etkilendiğini anlamak açısından önem arz etmektedir. Bu çerçevede çalışmada misyonerlik olgusu, dijital gözetim ve kişiselleştirilmiş reklamcılık kavramları hakkında bilgi verilerek Hıristiyan misyonerlik faaliyetlerinin yeni bir yöntem olarak kullandıkları kişiselleştirilmiş reklamcılık algoritmaları üzerinde durulacaktır.

1. Misyonerlik

Hıristiyanlığın doğuşuyla başlayan “mission” hareketi zaman içinde Hıristiyanlıkla iç içe geçmiş ve İncil'in yayılmasıyla eş anlamlı hâle gelerek günümüze kadar varlığını sürdürmüştür. “Mission” kelimesi aslında Latince “mittere” fiiliyle ilişkilidir ve “göndermek” anlamına gelir. Bu bağlamda, İsa'nın insanlar arasındaki misyonundan bahsedilir; zira İsa'nın Baba tarafından dünyaya gönderilmesi ve Kutsal Ruh'un Pentekost

günü havarilere gönderilmesi gibi olaylar misyon kavramını şekillendirir. Kilise hukukunda ise "mission" terimi, belirli bir görevi yerine getirmek üzere gönderilen bir delegasyonun yetkisini ifade eder. Genel olarak kabul edilen anlamıyla, "mission" İncil'i Hıristiyan olmayan halklara yayma çabalarını içerir (Aydın, 2005c, s. 91).

Hıristiyan kiliselerinin, Hıristiyan olmayan ülkelerde dinlerini yaymak amacıyla kurdukları kurumlara da "misyon" adı verilir. Bu kurumlar dinî eğitim vermek, ibadet hizmetleri düzenlemek ve dinî inançları tanıtmak gibi faaliyetlerde bulunurlar. Bu misyonerlik faaliyetlerini yöneten din adamlarına misyoner adı verilir. Hem iç hem de dış misyonlarda görev yapan din adamları (rahipler/papazlar) da sıklıkla misyoner olarak anılırlar. Diğer dinlerden olanları Hıristiyanlığa kazandırmak için kurulan dernekler ve Hıristiyanlığı yayma amacı güden kuruluşlar da "misyoner" adı altında anılır (Cilacı, 1997, s. 12).

Hıristiyanlar, misyonerlik faaliyetlerini Yeni Ahit'in kendilerine yüklediği bir görev olarak görmektedir. Onlara göre, Hıristiyan olmayanları Hıristiyanlaştırmak cenneti kazanmanın ve iyi bir Hıristiyan olmanın temel şartlarından biridir. Bu görev, İsa'nın "Gidin, bütün milletleri Hıristiyan yapın"(Mat. 28:19) emriyle desteklenmektedir. Bu doğrultuda misyonerlerin amacı, İncillerin anlatılması ve Hıristiyan olmayanların Hıristiyan yapılmasıdır. Bu faaliyetler esnasında ilk basamak halktan bazı kimseleri Hıristiyan yapmak, ikinci basamak kiliseler kurmak ve üçüncü basamak ise o toplumdaki ruhbanları yetiştirmektir. Hıristiyanlığın bir ülkede kalıcı olabilmesi için o ülkenin kültürüyle bütünleşmesi ve yerel halktan devamlılığı sağlayacak cemaatlerin oluşturulması gerekmektedir (Küçük, 2005, ss. 42-44).

Misyonerliğin asli gayesi olan tüm insanları ve ülkeleri Hıristiyan inancına döndürme sürecinde Hıristiyanlar diğer din mensuplarını iman yoksunu ve kâfir olarak görmektedir. Misyonerlik bilimi olarak bilinen misyoloji, kiliseler ve çeşitli dinî grup ve vakıfların yönetimindeki üniversitelerde Hıristiyan teolojisi olarak öğretilmektedir. Ayrıca, Batı medeniyetlerinde din eğitimi esas alan müesseseler, misyonerlik ve yöntemleri hususunda güncel çalışmalar yapmaktadır. Misyoner teşkilatları birçok farklı hedefi kapsayan geniş bir vizyona sahiptir. Siyasi, ekonomik, sosyal, idari ve hatta devrim hazırlığına kadar uzanan çeşitli amaçları ve idealleri bulunmaktadır. Bu amaçlar hedef ülkelerin koşullarına, kendi imkânlarına ve sahip oldukları güce göre şekillenmektedir. Misyonerlik faaliyetlerinde kısa sürede sonuç almak önemlidir. Coğrafi koşullar, mevcut durum ve kültürel değerler dikkate alınarak özel yöntemler geliştirilmiştir. Dinî hedeflerine ulaşmak için her türlü çabayı sarf etmek esastır (Oymak, 2010, s. 60).

1.1. Misyonerlikte Temel Yöntemler

Misyonerler, Hıristiyanlığı dünya genelinde yaymak amacıyla tarih boyunca çeşitli yöntemler geliştirmiş ve bu süreçte gerek duydukları stratejilerini yenilemişlerdir. Özellikle sömürgecilik faaliyetleriyle birlikte tüm coğrafyalara yoğun bir şekilde nüfuz etme imkânı elde etmişler, öyle ki misyonerlik faaliyetleri Hıristiyan dünyanın sömürgeciliğinin mütemmim cüzü olmuştur (Çiçek, 2024, s. 12). Bu süreçte kültürleri tanıma imkânı elde eden misyonerler amaçları doğrultusunda kullanabilecekleri pek çok stratejiyi deneme ve geliştirme fırsatı bulmuştur. Bu yöntemler ve stratejiler, yüksek düzey misyon kurulları tarafından düzenlenen toplantılar, konferanslar, sinodlar ve konsiller aracılığıyla belirlenmiştir. Misyonerler görev yapacakları bölgelere gitmeden önce kapsamlı bir araştırma süreci geçirerek, çalışacakları şehirleri ve burada yaşayan halkı tanımak amacıyla bu toplumların kültürel, ekonomik ve siyasi yapısını derinlemesine incelemektedir. Misyonerlerin faaliyet gösterdikleri bölgelerde sosyal, siyasal ve ekonomik koşulların uygun olması, çalışmalarının başarısı açısından kritik bir öneme sahiptir. Örneğin, 11 Eylül saldırıları sonrasında ABD ve müttefiklerinin Orta Doğu'ya yönelik askerî operasyonları misyonerler için yeni fırsatlar yaratmıştır (Gündüz, 2005b, s. 106). Bu süreçte ulaşım, serbest dolaşım ve kurumsallaşma açılarından desteklenen misyonerlik

faaliyetleri herhangi bir yasal ya da toplumsal engele takılmadan rahatça faaliyetlerini sürdürebilmişlerdir.

Misyonerlerin başlıca faaliyet alanları arasında okullar, kolejler, yabancı dil kursları, hastaneler, dispanserler, yayınevleri ve Kızılhaç gibi kurumlar yer almaktadır. Bu kurumlar aracılığıyla misyonerler eğitim ve sağlık hizmetleri sunarak yerel halkla yakın ilişkiler kurmayı başarmışlardır. Özellikle sağlık ve eğitim alanlarında sağladıkları hizmetler, misyonerlerin toplumda kabul görmelerini kolaylaştırmış ve Hıristiyanlık mesajını daha geniş kitlelere ulaştırmalarına olanak tanımıştır. Misyonerler mesleki kimliklerini bir perde olarak kullanmış ve ihtiyaç sahiplerine ulaşım onlara mesajı iletmeyi hedeflemişlerdir (Ferruh vd., 2006, ss. 126-127).

Misyonerlik faaliyetlerinde kullanılan başlıca yöntem literatürde inkültürasyon kavramıyla karşılık bulan "kültüre uyarılma"dır (Bkz.: Crollius, 1998; Güngör vd., 2002). Bu yöntem Hıristiyan doktrinini yerel geleneklere adapte etmeyi amaçlamaktadır. Misyonerler kültüre uyarılma yöntemini kullanarak Hıristiyan mesajını yerel kültür ve geleneklere uygun hâle getirmeye çalışmaktadır. Bu yöntemle, Hıristiyan olmayan bir toplumda Hıristiyanlığı kabul eden bir kişi, kendi kültürünü değiştirmek zorunda kalmadan inancını sürdürebilir hâle gelmektedir. Bununla birlikte misyonerler, Müslümanlara yönelik faaliyetlerinde Allah, resul, vahiy veya ayet gibi terimleri kullanarak dinî doktrinlerini yerel geleneklere entegre etmektedir. Bu yaklaşım, misyonerlerin dikkat çekmeden yerel halkla daha etkili bir iletişim kurmalarını sağlamaktadır. Ancak belirtmek gerekir ki, kültüre uyarılma yöntemi bazı misyoner kesimler tarafından eleştirilmekte ve Hıristiyan öğretilerinde yozlaşmaya yol açabileceği düşüncesiyle bu yaklaşıma karşı çıkmaktadır (Gündüz, 2005b, ss. 92-98).

Son yüzyılda, özellikle İslam ülkelerinde faaliyet gösteren misyonerler, tasavvuf ve mistisizmi bir araç olarak kullanmışlardır. İslam ülkelerinde mutasavvıf kişileri ziyaret ederek ve yerel kıyafetlere uyum sağlayarak Müslümanlar tarafından kabul görmeyi başarmışlardır. Bu bağlamda misyonerler, faaliyetlerini yürütürken dikkatli ve özenli davranarak buldukları ülkenin kültürel ve sosyal koşullarına uygun hareket etmişlerdir (Cilacı, 1997, s. 38). Ayrıca gittikleri ülkenin dinî ve kültürel özelliklerini detaylı bir araştırmaya tabi tutarak kullanabilecekleri ve yerebilecekleri unsurları keşfetmek için çabalamışlardır. Bu noktada İslam inancına yönelik detaylı araştırmalar yapan pek çok misyoner olmuştur (Bkz.: Güngör, 2014, 2017). Hıristiyan çevrelerin geçmişte ve günümüzde diyalogu, İncil mesajını başkalarına iletmede bir misyon aracı olarak gördüğü bilinmektedir. Misyonerler diyalogun temel amacının muhatabı Hıristiyanlığı kabul etmeye ikna etmek olduğunu savunmaktadır. Bu bağlamda, etkili bir diyalog, Hıristiyan olmayan kişilerin İsa Mesih'e iman etmeye davet edilmesi şeklinde gerçekleşmelidir. Bu doğrultuda, diyalog tartışmayı değil, kurtuluşu hedeflemeli ve samimi, arkadaşça ilişkiler kurarak sempati dolu bir ortamın oluşmasını sağlamalıdır (Gündüz, 2005a, ss. 344-345).

Misyonerler, faaliyetlerinde basın-yayın, eğitim ve sağlık alanlarını yoğun şekilde kullanmışlardır. Kilise, okul ve hastane gibi kurumlar misyonerlerin temel araçları arasında yer almaktadır. Ayrıca, matbuat ve yayın faaliyetleri, kutsal kitabı tanıtmaya kursları, medya evangelizmi, internet kullanımı, sinema ve film sektörü, gezi ve eğlence programları gibi iletişim araçları da etkin bir şekilde kullanılmaktadır (Gündüz, 2005b, ss. 110-112). Eğitim kurumları, misyonerlik çalışmalarının temel araçlarından biri olmuş ve bu okullarda insanları anlama, etkileme ve değiştirme hedeflenmiştir (Criss vd., 2011, s. 9). Sağlık hizmetleri de misyonerlik çalışmalarıyla bir bütün hâline gelmiştir. Hastaneler, dispanserler ve sağlık merkezleri aracılığıyla sunulan hizmetler, misyonerlerin yerel halkla güven ilişkisi kurmasına yardımcı olmuştur (Oymak, 2010, ss. 271-272).

Misyon bölgelerinde yerel kiliselerin kurulması, stratejik açıdan büyük bir öneme sahiptir. Cemaat büyüdükçe uygun siyasal ve sosyal koşullar sağlandığında, resmî Hıristiyan kurumları tesis edilmektedir. Bu kiliseler, Hıristiyanlığın yayılmasında büyük bir rol üstlenir ve genellikle yerel geleneklerle bütünleşerek kurumsallaşır. Kiliselerin

liderliğine mümkün olduğu sürece yerel halktan Hıristiyanlık savunucusu bireyler getirilir. Siyasal ve sosyal yapı resmî kurumların kurulmasına elverişli olmadığı durumlarda “ev kiliseleri” oluşturulur. Bu ev kiliseleri gelecekte kurulacak yerel kiliselerin altyapısını teşkil eder (Gündüz, 2005b, ss. 105-106).

Modern misyonerlik faaliyetlerinde, Hıristiyan mesajının yerel kültürlerle daha uyumlu hâle getirilmesi hedeflenmiştir. Bu bağlamda misyonerler yerel dilleri öğrenmiş, halkın günlük yaşamına adapte olmuş ve dinî öğretileri yerel terminoloji ile ifade etmeye özen göstermişlerdir. Misyonerler eğitim ve sağlık hizmetlerinin yanı sıra sosyal etkinlikler ve maddi yardımlar aracılığıyla da yerel halkla yakın ilişkiler kurmuştur. Bu ilişkiler, Hıristiyan mesajının daha geniş kitlelere ulaşmasını sağlamıştır (Tümer ve Küçük, 1993, ss. 394-495).

Misyonerlerin faaliyetlerinde “açık metot” ve “gizli dolaylı maskeli metot” kullanılmaktadır. Açık metot, misyonerin dinî kimliği ile toplumlara yaklaşımını ifade ederken gizli dolaylı maskeli metot, örtülü yollardan kendi düşünce ve inançlarını aktarma prensiplerine dayanır. Bu yöntem okullar, filmler, sağlık hizmetleri ve yardım kuruluşları vasıtasıyla gerçekleştirilir ve kültüre nüfuz etmeyi hedefler (Küçük, 2017a, ss. 276-278).

1.2. Misyonerlikte Sosyal Medya Kullanımı

Son yıllarda sosyal medya, toplumsal ve dinî iletişimde önemli bir araç hâline gelmiştir. Özellikle YouTube, Instagram, Facebook ve X platformu gibi sosyal medya platformları, bireylerin ve kurumların etkileşim kurma, bilgi paylaşma ve topluluk oluşturma biçimlerini dönüştürmüştür. Sirkhet Danışmanlık'ın verilerine göre, Türkiye’de dijitalleşme ve internet kullanımı sürekli artış göstermektedir. 2024 itibarıyla, Türkiye’de 74,41 milyon internet kullanıcısı bulunmakta ve bu sayı nüfusun %87,16’sına denk gelmektedir. Sosyal medya kullanıcıları ise 57 milyonu geçmiştir. En popüler platform 57,50 milyon kullanıcıyla YouTube olurken Instagram 57,10 milyon kullanıcıyla onu takip etmektedir. Facebook’un 34,35 milyon, TikTok’un ise 37,73 milyon kullanıcısı bulunmaktadır. Eski adıyla Twitter yeni adıyla X’in ise 20,67 milyon kullanıcısı olduğu bildirilmiştir (Marketing Türkiye, 21.10.2024).

Ülkemizde en yaygın kullanılan sosyal medya uygulamalarından biri olarak öne çıkan Instagram, insanların fotoğraf, video ve günlük aktivitelerini paylaşmaları için tercih ettikleri önemli mecra olarak dikkat çekmektedir. Instagram, etkinlik duyurularının yapılması ve güncel gelişmelerin paylaşılmasının yanı sıra çeşitli ürünlerin tanıtımı ve satışı amacıyla da kullanılmaktadır. Ayrıca, YouTube platformu da canlı yayın ve video paylaşımı özellikleriyle ülkemizde en etkin kullanılan dijital mecralardan biri olarak öne çıkmaktadır (Aslan ve Ünlü, 2016, ss. 47-50).

Sosyal medyanın gündelik hayat içerisinde bu denli aktif olması ve iletişim ve medya teknolojilerini bu denli hızlı ve kökten bir değişim içerisine sokmuş olması geleneksel pek çok şeyi dönüştürdüğü gibi Hıristiyan misyonerlik faaliyetlerinde de büyük bir dönüşümü beraberinde getirmiştir. Geleneksel yöntemlerin barındırdığı riskleri minimize etme imkânı sunan bu mecralar yoğun şekilde kullanılmaya başlanmıştır. Öyle ki misyonerlik faaliyetlerinde dijitalleşmenin yerine dair ortaya çıkan sorular Hıristiyan dünyasının en üst otoritelerince cevaplanmıştır (Dinç, 2022). Bu süreç tüm misyon merkezlerinin bu mecraları kullanmasını sağlamıştır. Bu konuda Hıristiyan misyon hareketlerinden biri olan Kurtuluş Hareketi örnekleme üzerinden sosyal medya kullanımını ele alan Özcan (2021, s. 71) dijital platformların aktif bir şekilde kullanıldığını ifade etmektedir.

Hâlihazırda Türkiye’de faaliyet gösteren birçok kilisenin sosyal medya hesabı bulunmaktadır. Bu kiliselerin bir kısmı sosyal medya hesaplarını aktif biçimde kullanırken, bazıları ise uzun süredir paylaşım yapmamakta veya nadiren paylaşım yapmaktadır. Bununla birlikte, Hıristiyan misyonerlerin son dönemde özellikle Instagram ve YouTube platformlarına büyük önem verdikleri gözlemlenmektedir. Güncellik, paylaşım sayısı ve

etkileşim düzeyleri dikkate alınarak örneklem olarak seçilen Işık Kilisesi, Diriliş kilisesi, Yaşayan Söz Kilisesi, İzmir, İzmit, Eskişehir, Mardin, Pendik, Beşiktaş ve Tuzla Protestan Kiliseleri, İstanbul Latin Katolik Kilisesi, İzmir Aziz Yuhanna Katolik Kilisesi ve Efes Katolik Kilisesi'nin sosyal medya hesapları bu araştırma kapsamında incelenmiştir.

Araştırmada, birçok kilisenin aktif olarak kullandığı Instagram ve YouTube hesaplarına sahip olduğu fark edilmektedir. Protestan Kiliseler, bu platformları misyonerlik faaliyetlerinde etkin bir araç olarak kullanmaktadır. Instagram hesapları genellikle herkese açık olup, davetkâr bir üslupla yönetilmektedir. Paylaşımlarında Eski Ahit'ten ve Yeni Ahit'ten seçilmiş bölümler yer almaktadır. Pastörler, kilisede gerçekleştirdikleri vaazları bu hesaplar aracılığıyla paylaşmaktadır. Ayrıca, Instagram ve WhatsApp üzerinden soru-cevap etkinlikleri düzenlenmekte, öneri ve dua istekleri alınmaktadır. Kilise binalarının konumu, açık olduğu saatler, özel günler ve etkinlikler hakkında bilgi akışı sağlanmaktadır. Noel gibi özel dinî günlerde gerçekleştirilen canlı yayınlar, misyonerlerin sosyal medya platformları aracılığıyla geniş kitlelere erişmesine imkân vermektedir. Ayrıca, Türkiye'nin millî bayramlarında ve ulusal yas günü olan 10 Kasım'da paylaşımlar yapıldığı ve etkileşim amaçlı etiketlemelerin kullanıldığı da dikkat çekmektedir.

Protestan kiliseleri, sosyal medyada gerçekleştirilen misyonerlik faaliyetleri konusunda ülkemizdeki en aktif grubu oluşturmaktadır. Türkiye'nin pek çok şehrinde bulunan Protestan kiliselerinin sosyal medya hesapları, düzenli olarak güncellenmekte ve çeşitli içeriklerle zenginleştirilmektedir. Paylaşımlarda ibadet esnasında gerçekleştirilen ilahiler ve orkestralı konserler dikkat çekmektedir. Bazı Pastörlerin etkileşim sağlamak amacıyla komedi içeren videolarını veya vaftiz videolarını görmek de mümkündür. Özellikle Türk vatandaşlarına yönelik davet içeren paylaşımlar yapılmakta ve bu hesaplar genellikle Türk kökenli Protestanlar tarafından yönetilmektedir. Türk vatandaşlarının Hıristiyan olmasının doğal olduğu ve herkesin bu kiliselere katılabileceği mesajı paylaşımlarda sıklıkla vurgulanmaktadır. Ayrıca, doğu illerindeki kiliseler, Kürtlere yönelik Kürtçe içerikler ve Kürtçe İncil bölümleri paylaşmaktadır. Protestan kiliseleri, kültür günü etkinlikleri ve gençlere yönelik faaliyetleri aracılığıyla yeni nesli kiliseye çekme çabasıdadır. Son zamanlarda, Protestan olan kişilerin sosyal medya üzerinden iletişime geçtikten sonra kiliseye katılım sağladığı ve Hıristiyanlık inancını benimsediği sosyal medya platformlarında gözlemlenmektedir.

Katolik kiliselerinin sosyal medya hesaplarında yer alan paylaşımlar incelendiğinde ise dijital platformların daha sınırlı bir şekilde kullanıldığı görülmektedir. Bu hesaplar genellikle dua, İncil'den bölümler ve Hıristiyanlığa dair bilgiler paylaşmaktadır. Bununla birlikte Katolik kilise hesaplarında, çeşitli etkinliklere davetler ve kilise ziyaretleri için hazırlanan afişler ön plandadır. Ortodoks kiliseleri ise sosyal medyadan genellikle uzak durmakta ve mevcut hesapları yalnızca onaylı takipçilere görünür olmaktadır.

2. Dijital Gözetim, Kişiselleştirilmiş Reklamcılık ve Mahremiyetin Dönüşümü

Dijital teknolojilerin hızla gelişmesi, reklamcılık ve pazarlama yöntemlerinde köklü bir değişim yaratmıştır. Geleneksel reklamcılık yerini veri odaklı ve kişiselleştirilmiş reklamcılığa bırakmıştır. Reklamcılar dijital platformlar aracılığıyla bireylerin davranışlarını izleyebilmekte, tüketici tercihlerine dayalı kişiselleştirilmiş içerikler sunabilmektedir. Bu sürecin merkezinde ise dijital gözetim yer almaktadır. İnternet kullanıcılarının çevrimiçi faaliyetlerinin sürekli izlenmesi ve bu verilerin işlenmesiyle oluşturulan profiller hedefli reklamlar için temel veri kaynağı hâline gelmiştir. Kişiselleştirilmiş reklamlar, potansiyel müşterilere özgün içerikler sunarken aynı zamanda tüketicilerin farkında olarak ya da olmadan mahremiyetlerini dijital ortamda paylaşımlarına yol açmaktadır (Okkay, 2020, s. 5361). Giddens, bu bağlamda *Mahremiyetin Dönüşümü* adlı eserinde modernleşme olgusunun toplumsal değer ve

pratikleri dönüştürdüğünü, din ve gelenek gibi en köklü yapıların dahi toplumsal hayat içerisinde dönüşüme uğradığını tartışmaktadır (Giddens, 2018; ayrıca bkz.: Dereli, 2022, ss. 191-192). Bu dönüşüm içerisinde dijitalleşmenin meydana getirdiği yapı-söküm süreci mahremiyet farklılaşmasını beraberinde getirmekte (Çapcıoğlu, 2022; Şimşek ve Çapcıoğlu, 2022) ve gözetim teknolojilerinin kullanılabileceği bir alana taşımaktadır. Kaygusuz (2024, s. 25) bu yapı-söküm sürecinin sonucunda dijitalleşme ve küreselleşmenin etkisiyle kültürlerin dahi melezleşme eğilimleri gösterdiğini ifade etmektedir.

Bu mahremiyet dönüşümünün yanı sıra dijital gözetim teknolojilerinin gelişmesiyle mahrem ile kamusal alan arasındaki fark ortadan kalkmıştır. Dijital gözetim günümüz dijital ekonomisinin merkezinde yer almaktadır. Bireylerin çevrimiçi aktiviteleri sürekli izlenmekte, toplanan bu veriler pazarlama ve reklamcılık stratejilerinde kullanılmaktadır. Sosyal medya, arama motorları ve diğer dijital platformlar aracılığıyla toplanan kişisel veriler bireylerin ilgi alanlarına, davranışlarına ve ihtiyaçlarına göre şekillenen kişiselleştirilmiş reklamlar sunmaktadır. Bu süreç, kullanıcıların web siteleri, uygulamalar ve sosyal medya platformlarında bıraktığı dijital izler üzerinden yürütülmektedir (Gülaslan, 2021, ss. 2-3).

Kișiselleştirilmiş reklamcılık hedefli içerik sunma becerisiyle öne çıkmaktadır. Veri tabanı yönetim sistemleri ve algoritmalar aracılığıyla tüketicilerin demografik özellikleri, ilgi alanları ve önceki davranışları analiz edilerek onların ilgisini çekebilecek reklamlar oluşturulmaktadır. Bireyin farkında olmadan sağladığı bu bilgiler tüketici davranışlarını tahmin etmek ve ona yönelik kişiselleştirilmiş mesajlar üretmek için kullanılmaktadır. Reklamcılar bu sayede doğru ürünü ve mesajı doğru kitleye ulaştırma fırsatı elde etmektedir (Okkay, 2020, ss. 5365-5366).

Dijital gözetim, reklamların etkinliğini artırmak amacıyla kişisel verilere dayalı bir yapı oluştururken aynı zamanda etik sorunları da beraberinde getirmektedir (Tekeli, 2021, s. 67). Bireylerin izlenmesi, kişisel mahremiyetin ihlali anlamına gelebilmekte ve çoğu kullanıcı bu izleme faaliyetlerinin farkında bile olmadan dijital platformlarda kişisel bilgilerini paylaşmaktadır. Dijital platformların gündelik hayatımıza bu denli dâhil olması kamusal ile mahrem olan arasındaki keskin çizgiyi silikleştirmiş ve mahremiyetin kamusal alanı istila etmesine neden olmuştur (Turan, 2022, ss. 846-851). Böylece bu platformlar özellikle çerezler ve izleme teknolojileriyle, kullanıcıların dijital ortamda her hareketini kaydederek bu verileri reklam şirketlerine satma imkânı elde etmiştir (Okkay, 2020, ss. 5368-5369).

3. Hıristiyan Misyonerlik Faaliyetleri Çerçevesinde Kişiselleştirilmiş Reklamcılık

Hıristiyan misyonerlik faaliyetleri, geleneksel yöntemlerin yanı sıra dijital dünyanın sağladığı fırsatları da kullanmaktadır. Özellikle kişiselleştirilmiş reklamcılık teknikleri misyonerlik faaliyetlerinin yeni bir boyut kazanmasına yol açmıştır. Dijital platformlarda kullanıcıların ilgi alanlarına yönelik içerikler sunularak misyonerlik mesajlarının daha etkili bir biçimde iletilmesi mümkün hâle gelmiştir. Hıristiyan misyonerler sosyal medya, web siteleri ve mobil uygulamalar aracılığıyla kişiselleştirilmiş mesajlar oluşturmakta ve hedef kitlelere ulaşmaktadır. Son dönemlerde sosyal medyada alenen fark edilen misyonerlik çabaları pek çok kesim tarafından dikkate alınmış ve çeşitli haberlere konu olmuştur (Yeni Şafak, 09.10.2024; Milli Gazete, 10.10.2024).

Misyonerlik faaliyetlerinde kullanılan bu stratejiler dijital gözetim teknolojileri sayesinde mümkün olmaktadır. Örneğin, bir kullanıcının önceki arama geçmişi veya sosyal medya etkileşimleri onun dinî inançları ve ilgileri hakkında bilgi verebilmektedir. Bu bilgiler ışığında misyonerler, Hıristiyanlık mesajlarını kişiye özel bir biçimde sunabilmekte ve dijital platformlar üzerinden dinî davet gerçekleştirebilmektedir. Böylelikle geleneksel

misyonerlik faaliyetlerinden farklı olarak dijital dünyada hedef kitleye ulaşmak çok daha kişiselleştirilmiş bir şekilde yapılmaktadır (Anand ve Shachar, 2009, ss. 238-239).

Bu bağlamda günümüzde dijital gözetim ve kişiselleştirilmiş reklamcılık yalnızca ticari amaçlarla sınırlı kalmayıp ideolojik ve dinî faaliyetlerde de etkili bir araç olarak kullanılmaktadır. Misyonerler dijital gözetim teknolojilerinden yararlanarak hedef kitlelerine ulaşma, inançlarını yayma ve kişisel verilere dayalı stratejiler geliştirme fırsatını değerlendirmektedir. Örneğin; Birleşik Metodist Kilisesi'nin (The United Methodist Church-UMC) iletişim ajansı olarak hizmet veren Resource UMC adlı sitede yer alan "Why Social Media Advertising May Be Right for Your Church" başlıklı yazı, kiliselerin sosyal medya platformları aracılığıyla daha geniş kitlelere ulaşmalarının, topluluklarını büyütmelerinin ve etkinliklerine ilgi çekmelerinin stratejik önemine değinmektedir. Yazı, sosyal medya reklamcılığının düşük maliyetle geniş kitlelere ulaşma potansiyeli, dijital çağda genç topluluklara hitap etme imkânı ve kiliseye yeni üyeler kazandırma faydaları üzerinde durmaktadır (Resource UMC, 29.10.2024).

Misyonerlik faaliyetlerini sosyal medya ve kişiselleştirilmiş reklamlarla desteklemek isteyen misyonerlere rehberlik hizmeti sunan çeşitli platformlar da bulunmaktadır. Bu siteler, kiliselerin çevrimiçi varlıklarını güçlendirmelerine, daha geniş bir hedef kitleye ulaşmalarına ve dijital dünyada etkili stratejiler geliştirmelerine yardımcı olmaktadır. Öne çıkan örnekler arasında kiliselerin çevrimiçi reklamcılık stratejileri için destek sağlayan Metric Marketing (erişim: 29.10.2024), Outreach (erişim: 25.10.2024), Vanco Payments (erişim: 31.10.2024), Vibrant Agency (erişim: 31.10.2024) ve Missional Marketing (erişim: 31.10.2024) gibi başlıca web siteleri yer almakta olup, her biri kiliselere sosyal medya reklamcılığı, SEO³ ve içerik yönetimi alanlarında kapsamlı çözümler sunmaktadır.

4. Kişiselleştirilmiş Reklamcılık Aracılığıyla Gerçekleştirilen Misyonerlik Faaliyetlerinin Temel Amaçları

Dijitalleşmenin etkisiyle günümüz toplumları çevrimiçi mecralarda daha fazla vakit geçirirken, iletişim biçimleri de bu yeni medyaya uyum sağlamaktadır. Geleneksel yöntemlerle sınırlı kalmak istemeyen Hıristiyan misyonerler, dijital platformları ve bu platformlarda yaygın olarak kullanılan kişiselleştirilmiş reklamcılığı benimseyerek inançlarını daha etkili bir biçimde yaymaya çalışmaktadır. Kişiselleştirilmiş reklamcılığın sağladığı avantajlar misyonerler için hedef kitlenin belirlenmesi, mesajın etkili iletilmesi ve bireyselleştirilmiş içeriklerin sunulması açısından önemli fırsatlar yaratmaktadır. Hıristiyan misyonerlik faaliyetlerinin dijital platformlarda daha etkili kullanımını sağlamak amacıyla sosyal medya reklamcılığı ve içerik yönetimi alanlarında danışmanlık sağlayan bahsi geçen sitelerin sunduğu bilgiler ışığında kişiselleştirilmiş reklamcılığın tercih edilme nedenleri şu başlıklar altında incelenebilir:

4.1. Dijital İzler Kullanılarak Dinî Mesajların Bireylerin İhtiyaçlarına Uyarlanması

Kişiselleştirilmiş reklamcılık, bireylerin çevrimiçi davranışlarının analiz edilmesi ve bu analizler doğrultusunda oluşturulan profillere dayalı içeriklerin sunulması esasına dayanmaktadır (Aguirre vd., 2015, ss. 35-38). Misyonerler, bu dijital verileri kullanarak belirli bireylerin ilgi alanlarına ve manevi ihtiyaçlarına uygun mesajları doğrudan iletme imkânı bulmaktadır. Geleneksel reklamcılıkta geniş kitleler hedef alınarak belirli bir grup üzerinde etki yaratılmaya çalışılırken, kişiselleştirilmiş reklamcılık, bireylerin ruhsal

³ Not: İngilizce "Search Engine Optimization" ifadesinin kısaltması olan bu kavram, arama motoru optimizasyonu anlamına gelmektedir. Arama motorlarının internet kullanıcılarının verilerini toplayarak içeriklerini analiz etmesini ve kullanıcıların eğilimlerine göre yönlendirilmesini ifade etmektedir. Bunun sonucunda kullanıcılar bir siteyi bulup ziyaret edip etmeyeceklerine karar vermeleri hususunda yönlendirilirler.

ihtiyaçlarını göz önünde bulundurarak daha derin ve etkili bir iletişim kurma olanağı sağlar. Bu yaklaşım, geleneksel misyonerlik yöntemlerinde sıklıkla tercih edilen, ikna edilebilecek ve mesajı kabul etmeye yatkın grupları hedef alma eğilimi ile örtüşmektedir (Kerimoğlu, 2004, s. 109).

Kișiselleştirilmiş reklamcılığın sağladığı en önemli avantajlardan biri, dijital gözetim teknolojileri sayesinde bireylerin çevrimiçi faaliyetlerinin detaylı bir şekilde analiz edilebilmesidir. Bu analizler, bireylerin inanç, kültürel değerler ve sosyal eğilimler gibi kişisel özelliklerini anlamada büyük bir yardımcıdır (De Bock ve Van den Poel, 2009, ss. 55-58). Misyonerler, bu verileri kullanarak mesajlarını sadece genel bir kitlenin değil, bireylerin özel inanç ve değer sistemlerine uygun şekilde düzenleyebilme imkânı elde etmektedirler.

Bireylerin çevrimiçi profilleri üzerinden yapılan bu analizler, misyonerlerin doğrudan hedefe yönelik ve anlamlı mesajlar sunmasına olanak tanır. Örneğın, bireyin yaşadığı topluluk, etnik kökeni, sosyo-ekonomik durumu gibi unsurlar göz önünde bulundurularak Hıristiyanlık mesajları bu bireyin sosyal gerçekliğiyle uyumlu hâle getirilebilir. Bu sayede misyonerlerin mesajlarını bireyin sosyal çevresinde ve kültürel bağlamında daha etkili olacak şekilde sunmasına ve dinî içeriklerin daha derinlikli bir anlam kazanmasına katkı sağlar.

Hıristiyan misyonerliğinin önemli figürlerinden Pavlus'un yöntemlerinde de görülen, yalnızca mesajı kabul etmeye eğilimli insanlara yönelme stratejisi (Turan, 2006, s. 216), internet çağında kişiselleştirilmiş reklamcılık aracılığıyla en etkin şekilde uygulanabilir hâle gelmiştir. Bu bağlamda misyonerlik faaliyetleri dijital dünyada kişiselleştirilebilir bir hâl almıştır. Örneğın, bir kullanıcının İncil üzerine makaleler okuması ya da Hıristiyanlık temalı videolar izlemesi, o kişinin ruhsal bir arayış içinde olduğunu gösterebilmekte, bu tür dijital izler misyonerler tarafından algılanarak, kullanıcının karşısına ilgi alanlarına yönelik kişiselleştirilmiş Hıristiyan mesajlarının çıkmasını sağlamaktadır. Bu yöntem, bireyin hâlihazırda ilgi duyduğu konularda daha fazla bilgi edinme isteğini teşvik ederek onu bu tür mesajlara daha açık hâle getirmektedir.

4.2. Hedef Kitle Sınırlandırılarak Zamanında, Doğru Kitleye Ulaşılması

Kișiselleştirilmiş reklamcılığın misyonerlik faaliyetlerinde kullanılmasının bir diğer önemli nedeni, dinî içeriklerin doğru zamanda ve uygun bireylere ulaştırılabilmesidir. Bu strateji, özellikle büyük şehirlerde yaşayan ve yoğun bir yaşam tarzına sahip olan bireyler üzerinde oldukça etkili olmaktadır. Geleneksel yöntemlerle ulaşılması zor olan bu kişiler, dijital platformlar aracılığıyla daha erişilebilir hâle gelmektedir. Kișiselleştirilmiş reklamcılık, bireylerin günlük yaşamlarındaki en uygun zaman dilimlerinde ve manevi arayış içinde oldukları anlarda mesajların iletilmesini sağlar. Böylece misyonerler mesajlarının daha fazla dikkat çekmesi ve kabul görmesi olasılığını önemli ölçüde artırmaktadır (Barutçu vd., 2017, s. 401).

Konu başka bir açıdan ele alındığında, sosyal medya platformları her yaş grubuna etkili bir şekilde ulaşmayı sağlamaktadır. Ortaokul çağındaki gençlerden yaşlı bireylere kadar geniş bir yaş aralığının sosyal medyada yer alması, kiliselerin mesajlarını ulaştırmak istedikleri yaş gruplarını tercih edebilmesine olanak tanımaktadır. Özellikle sosyal medyada yoğun vakit geçiren genç kitlelere ulaşmak önemli bir stratejik fırsat olarak değerlendirilmektedir (Socialpilot, 27.10.2024).

4.3. Netleştirilmiş Yöntemlerle Kaynakların Etkili Kullanımı

Dijital reklamcılık, misyonerlik faaliyetlerinin verimliliğini artıran bir başka önemli unsurdur. Geleneksel misyonerlik faaliyetleri yüksek maliyetli ve tam zamanlı bir çabayı gerektirmektedir. Geniş kitlelere ulaşmayı hedefleyen misyonerler, kişiselleştirilmiş reklamcılık ile daha düşük maliyetlerle spesifik bireylere ulaşma imkânı elde etmektedirler. Bu durum, kaynakların daha etkin bir şekilde kullanılmasını sağlayarak

misyonerlerin sınırlı bütçelerle daha geniş kitlelere ulaşmalarına yardımcı olur (Kim ve Huh, 2017, ss. 93-94).

Özellikle geniş coğrafi alanlarda faaliyet gösteren misyonerler için kişiselleştirilmiş reklamlar aracılığıyla dijital platformlar üzerinden erişim sağlamak büyük bir avantajdır. Böylece, belirli bir bölgeye yoğunlaşmak yerine dinî mesajlar dünyanın dört bir yanındaki bireylere erişebilmekte, misyonerler hedef kitlenin ilgi alanlarına göre düzenlenmiş reklamlarla, daha az kaynak kullanarak daha fazla kişiye ulaşabilmektedirler. Bu da misyonerlik faaliyetlerinin etkisini ve verimliliğini önemli ölçüde artırmaktadır

4.4. Akışkan Yeni Dünyada Küresel Ölçekte Sunulan Misyonerlik Mesajı

Kişiselleştirilmiş reklamcılık, misyonerlerin mesajlarını yalnızca yerel düzeyde değil, küresel ölçekte de yayma fırsatı sunar. Özellikle internetin yaygın kullanımı ve dijital platformların sınır tanımayan yapısı sayesinde Hıristiyan misyonerler mesajlarını coğrafi engellerden bağımsız bir şekilde iletebilmektedirler. Kişiselleştirilmiş reklamlar, akışkan modern dünyanın (Bauman, 2017) inşa ettiği ve günümüz toplumsal yapılarının yeni karakteri olarak ifade edilen ağ toplumlarının (Zelan, 2016, s. 487) sunduğu imkânlarla küresel çapta, dünyanın herhangi bir yerinde yaşayan, çeşitli kültürel özelliklere ve tarihe sahip bireyleri hedefleyebilmektedir. Geçmişten gelen tecrübeye de sahip olan misyoner teşkilatları, faaliyet gösterecekleri bölgelerin kültürel, sosyal ve ekonomik özelliklerini dikkate alarak hedef kitlelerini seçme konusunda tarihsel olarak deneyimlidir (Oymak, 2010, s. 167).

Bu küresel erişim imkânı, misyonerlerin farklı kültürel ve sosyal bağlamlarda da etkili olmalarını sağlamakta; farklı dillerde, kültürel referanslarla uyumlu mesajlarla sunulan Hıristiyanlık inancı geniş bir kitleye hitap etmektedir. Böylece herhangi bir sınır, tepki ya da karşı duruşla karşılaşmayan bu yöntem, misyonerlerin daha önce ulaşmakta zorlandıkları bölgelere nüfuz etmelerine ve dinî mesajlarını küresel bağlamda yaymalarına olanak tanımaktadır.

4.5. Örtük Misyonerlik Faaliyetleriyle Tepkilerin Azaltılması

Misyonerlerin kişiselleştirilmiş reklamları kullanmalarının bir diğer önemli nedeni, dinî faaliyetlerini örtük yöntemlerle sürdürebilmeleridir. Hıristiyanlık tarihi boyunca, özellikle hassas veya muhafazakâr toplumlarda doğrudan yürütülen misyonerlik faaliyetlerinin yoğun tepkilere yol açtığı görülmektedir. Bu duruma XIII. yüzyılda, modern misyonerliğin Papalık tarafından örgütlenmesine öncülük eden Raymond Lulle'ün yaşadıkları önemli bir örnektir. Müslümanlara yönelik faaliyetlerde dil bilmenin temel gereklilik olduğunu savunan ve bu amaçla Arapça öğrenen Lulle, Tunus'a yaptığı ikinci ziyarette halk tarafından şiddetli bir tepkiyle karşılanmış ve linç edilmiştir. Misyonerlik tarihinde benzer olaylar, misyonerlerin örtük yöntemlere yönelmesine yol açmıştır (Küçük, 2017b, s. 49; Cilacı, 1997, s. 7). Günümüzde ise dijital platformlarda mesajların dolaylı veya gizli yollarla iletilmesi, misyonerlik stratejisinin bir parçası hâline gelmiştir. Bu bağlamda kişiselleştirilmiş reklamlar, bu örtük misyonerlik yöntemlerinin en etkili araçlarından biri olarak öne çıkmaktadır.

Bu tür örtük stratejilerde, reklamlar dinî bir mesajı doğrudan sunmak yerine kullanıcıların ilgisini çekebilecek daha genel manevi veya insani değerlerle ilgili içerikler sunar. Örneğin, "hayatın anlamı", "manevi huzur" veya "yardımlaşma ve dayanışma" gibi temalar kullanıcıların dikkatini çekerken arka planda Hıristiyan misyonerliği hedeflenmektedir. Bu şekilde mesajın doğrudan dinî bir faaliyet olarak algılanmaması sağlanarak olası olumsuz tepkiler ve direnişler en aza indirgenmektedir. Ayrıca, bu örtük yöntem, misyonerlerin yerel kültürel normlara uyum sağlamasına ve mesajlarını daha geniş bir kabul alanına yaymalarına olanak tanımaktadır. Örtük ve kişiselleştirilmiş mesajların kullanılması, bireylerin ön yargılarının devreye girmesini önleyerek onların mesajı daha tarafsız ve açık bir zihinle değerlendirmesini sağlamakta, bu husus

misyonerlik faaliyetlerinin etkisini artırarak uzun vadede daha derin bir nüfuz elde etmelerini sağlamaktadır. Misyonerlerin bu stratejiyi benimsemelerinin en başat faktörü, mesajlarının daha az tepki çekerek daha geniş bir kitleye ulaşmasını mümkün kılmasıdır. Literatürde ise bu yöntem “gizli, dolaylı, maskeli metot” olarak adlandırılmaktadır (Küçük, 2017a, ss. 276-278).

5. Kişiselleştirilmiş Reklamların Etik Boyutu ve Misyonerlik

Kişiselleştirilmiş reklamcılık ve dijital gözetimin etik boyutu, bu faaliyetlerin mahremiyet ihlallerine yol açma potansiyeli ile doğrudan ilişkilidir. Bireylerin izlenmesi ve kişisel verilerin izinsiz kullanımı, etik sorunları gündeme getirmektedir. Hıristiyan misyonerlik faaliyetlerinde de dijital platformlar üzerinden gerçekleştirilen bu kişiselleştirilmiş faaliyetler, bireylerin inanç özgürlüğünü ve mahremiyetini etkilemektedir. Kullanıcılar, farkında olmadan dinî içeriklerle karşılaşmakta ve bu durum, dijital dünyanın ideolojik amaçlarla kullanılmasının etik boyutunu sorgulatmaktadır. Bu konuda gözetlenen toplumda internet kullanımının etik boyutunu tartışmaya açan Tekeli (2021, ss. 72-75), gelişen yapay zekâ teknolojilerinin izleme kapasitelerini mükemmelleştirdiğini ve bu durumun hükümetler ve özel şirketler için yeni izleme alanları yaratarak özel hayata ve hatta özgür iradeye ket vurduğunu ifade etmektedir.

Bu bağlamda, kişiselleştirilmiş reklamcılık ve dijital gözetim, yalnızca ticari alanlarda değil, aynı zamanda dinî ve ideolojik faaliyetlerde de dikkatli bir şekilde ele alınması gereken bir konu hâline gelmiştir. Misyonerlik faaliyetlerinin dijital platformlarda yürütülmesi, bu sürecin etik açıdan incelenmesini gerektirmektedir.

Yılmaz ve Balamir’in (2023) “Din Değiştirme Fenomeni” çalışmasında yer alan katılımcının deneyimi, kişiselleştirilmiş reklamların misyonerlik faaliyetlerindeki etkisini net bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu çalışmada, Ankara’da Protestan kilisesine katılan bir kişinin, YouTube’da İsa hakkında videolar izledikten sonra telefonunda karşısına çıkan kutsalkitap.org sitesiyle etkileşime geçerek Hıristiyanlığı seçtiği vurgulanmaktadır. Katılımcının sitedeki “Chat” (sohbet) bölümüne yalnızca “merhaba” yazarak başlattığı sohbetin sonunda din değiştirmesi, dijital gözetim ve kişiselleştirilmiş reklamlar aracılığıyla yürütülen misyonerlik faaliyetlerinin yalnızca bir örneğidir (Yılmaz ve Balamir, 2023, s. 477).

Bu örnek, kişiselleştirilmiş reklamların nasıl bireylerin ilgi alanlarına göre hedeflenebileceğini göstermektedir. Katılımcı, İsa ile ilgili videolar izledikten sonra dijital algoritmalar tarafından dinî içeriklere yönlendirilmiş ve bu süreçte Hıristiyanlıkla ilgili daha fazla bilgi edinme fırsatı bulmuştur. Bu durum, dinî davetle ilk kez karşılaşan bir bireyin, bu daveti ilahi bir işaret olarak yorumlayabileceği gerçeğini de ortaya koymaktadır. Kişi, karşısına çıkan reklamı tesadüfi ya da sosyal medya algoritmalarının bir yönlendirmesi olarak değil, Tanrı’nın kendisine bir yol göstermesi olarak algılamakta ve bu doğrultuda hareket etmektedir. Bu bağlamda kişiselleştirilmiş reklamların, kullanıcıların bilinçaltılarında bir fikir inşa etme ve onları ihtiyaçları doğrultusunda yönlendirme noktasında güçlü bir faktör olarak kullanılabilirliği ve bireyin karar alma süreçlerini etkileyebilirliği anlaşılmaktadır.

SONUÇ

Günümüzde misyonerlik, sosyal medya ve dijital teknolojilerin yoğun bir şekilde kullanımıyla yeni bir boyut kazanmış; sosyal medya, Hıristiyan misyonerlik faaliyetlerinin modern yöntemlerle geniş kitlelere ulaşmasını sağlayan önemli bir araç hâlini almıştır. Sosyal medyanın sunduğu araçlar, kiliselerin hedef kitlelerine ulaşma stratejilerini yeniden şekillendirmekte ve dijital ortamda etkileşimlerini artırmaktadır. Bu platformlar Hıristiyan kiliselerinin hedef kitlelere ulaşmak ve İncil mesajını iletmek için etkili stratejiler sağlamaktadır. Sosyal medyanın etkisi Hıristiyan misyonerlik faaliyetlerinin etkinliğini artırmakta ve dinî mesajların daha geniş bir kitleye ulaşmasına katkıda bulunmaktadır.

Sosyal medya platformları dinî iletişimde önemli bir rol oynamakta, bu durum ise toplumsal ve dinî dinamiklerdeki değişimlere işaret etmektedir.

Dijital gözetim ve kişiselleştirilmiş reklamcılık, günümüz dijital dünyasının kaçınılmaz bir gerçeği hâline gelmiştir. Bu teknolojiler, yalnızca ticari amaçlarla değil, dinî ve ideolojik faaliyetlerde de kullanılmaktadır. Hıristiyan misyonerlik faaliyetleri dijital platformlar aracılığıyla kişiselleştirilmiş içerikler sunarak hedef kitlelere ulaşmakta ve dijital gözetimin sunduğu olanaklardan faydalanmaktadır.

Kişiselleştirilmiş reklamcılığın misyonerlik faaliyetlerinde tercih edilmesinin temel sebeplerinden biri dinî mesajların bireylerin ihtiyaçlarına göre uyarlanabilmesidir. Bu durum, bireylerin özgür iradeleriyle karar verme süreçlerini manipüle edebilmektedir. Ayrıca, dinî içeriklerin zamanında ve doğru kitleye ulaştırılması, ulaşılması zor bireylerin dikkatini çekme stratejisi olarak kullanılmakta, bu da misyonerlik faaliyetlerinin daha etkili bir şekilde yürütülmesine olanak tanımaktadır.

Bireylerin dijital verileri üzerinden yapılan derinlemesine analizler, inanç sistemlerinin daha hedefli bir biçimde ele alınmasına yardımcı olmaktadır. Ancak bu durum aynı zamanda bireylerin mahremiyetinin ihlali anlamına gelmektedir. Verimliliğin artırılması ve küresel ölçekte erişim imkânı misyonerlerin daha geniş kitlelere ulaşmasını sağlarken örtük misyonerlik yöntemlerinin kullanılması muhtemel tepkileri azaltma amacı gütmektedir.

Bu araştırmada elde edilen bulgular, sosyal medya platformlarının geleneksel misyonerlik yöntemlerine kıyasla geniş kitlelere ulaşmada daha etkili olduğunu göstermektedir. Misyonerler, dijital platformları kullanarak hedef kitlelerle sürekli bir etkileşim kurmakta ve dinî mesajlarını daha görünür kılabilirler. Özellikle Türkiye'deki bazı kiliselerin Instagram ve YouTube üzerinden yaptığı düzenli paylaşımlar, dijitalleşmenin misyonerlik faaliyetlerine sağladığı katkıyı ortaya koymaktadır. Yapılan çalışmada Hıristiyan misyonerlik faaliyetlerinde kiliselerin sosyal medya hesaplarını aktif bir şekilde kullandıkları gözlemlenmiştir. Bu platformlarda paylaşılan vaazlar, kutsal metinlerden alıntılar, soru-cevap etkinlikleri ve dua organizasyonları gibi içeriklerle misyonerlik faaliyetleri dijital alana taşınmıştır.

Dijital gözetim ve kişiselleştirilmiş reklamcılık aracılığıyla gerçekleştirilen Hıristiyan misyonerlik faaliyetleri özellikle etik sorunlar ve mahremiyet ihlalleri açısından kaygı verici bir tablo çizmektedir. Dijital platformlar üzerinden bireylerin çevrimiçi davranışlarının izlenmesi, kişisel verilerin izinsiz kullanımı ve hedefli içerik sunma yöntemleri bireylerin inanç özgürlüğünü ve mahremiyetini tehdit etmektedir. Misyonerler bu yeni dijital stratejilerle birlikte bireylerin ruhsal arayışlarını istismar etmektedir. Kullanıcılar rızaları olmadan dijital izleme ve kişiselleştirilmiş reklamlar aracılığıyla dinî içeriklere yönlendirilmektedir. Bu durum bireylerin özgür iradeleriyle aldıkları kararları etkileyerek inanç seçimlerini manipüle etme riski taşımaktadır. Misyonerlerin örtük stratejilerle inançlarını yayma çabaları toplumsal norm ve değerleri orantısız bir şekilde dönüştürme riski taşımaktadır. Bu tür faaliyetler sosyal yapıda önemli ayrışmalara yol açabileceğinden titizlikle ele alınması ve gerekli düzenlemelerin yapılması gerekmektedir.

KAYNAKÇA

- Aguirre, E., Mahr, D., Grewal, D., de Ruyter, K. and Wetzels, M. (2015). Unraveling the personalization paradox: The effect of information collection and trust-building strategies on online advertisement effectiveness. *Journal of Retailing*, 91(1), 34-49.
- Anand, B. N. and Shachar, R. (2009). Targeted advertising as a signal. *Quantitative Marketing and Economics*, 7(3), 237-266.
- Arslan, M. (2012). *İnternette misyonerlik* [Yüksek lisans tezi]. Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Aslan, A. ve Ünlü, D. G. (2016). Instagram fenomenleri ve reklam ilişkisi: Instagram fenomenlerinin gözünden bir değerlendirme. *Maltepe Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi*, 3(2), 41-65.
- Aydın, M. (2005a). Evanjelik Hristiyanlığın misyon yöntemleri ve Türkiye'deki yansımaları. A. Ünal (Ed.), *Dinler tarihçileri gözüyle Türkiye'de misyonerlik* içinde (ss. 48-67). Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları.
- Aydın, M. (2005b). Hristiyan misyonerliğin başlangıcı, gelişimi, hedefleri. A. Ünal (Ed.), *Dinler tarihçileri gözüyle Türkiye'de misyonerlik* içinde (ss. 35-47). Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları.
- Aydın, M. (2005c). Türkiye'ye yönelik Katolik misyonerliğin dünü ve bugünü. Ö. F. Harman (Ed.), *Türkiye'de misyonerlik faaliyetleri* içinde (ss. 93-122). Ensar Neşriyat.
- Aydın, M. (Ed.). (2006). *Türkiye'de misyonerlik faaliyetleri* (6. bs). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Barutçu, S., Yaldır, A. ve Hasiloğlu, S. B. (2017). From mass to personalized mobile marketing strategies: The new dimensions through expert systems. *European Scientific Journal, Special Issue*, 400-409.
- Bauman, Z. (2017). *Akışkan modernite* (S. O. Çavuş, Çev.). Can Yayınları.
- Cilacı, O. (1997). *Hristiyanlık propagandası ve misyonerlik faaliyetleri* (5. bs). Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Criss, N. B., Esenbel, S., Greenwood, T. and Mazzari, L. (Ed.). (2011). *American Turkish encounters: Politics and culture, 1830-1989*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- Crollius, A. R. (1998). İnkültürasyon (A. İ. Güngör, Çev.). *Dini Araştırmalar*, 1(1), 93-105.
- Çapcıoğlu, İ. (2022). Mahremiyet anlayışı farklılıkları. H. Ş. Albayrak (Ed.), *Tüm yönleriyle mahremiyet* içinde (ss. 65-90). T.C. Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı.
- Çiçek, M. F. (2024). Sömürgeciliğin kutsal şemsiyesi: Din. *Toplum Bilimleri Dergisi*, 18(36), 1-19.
- De Bock, K. W. ve Van den Poel, D. (2009). Predicting website audience demographics for web advertising targeting using multi-website clickstream data. *Fundamenta Informaticae*, 91(1), 49-70.
- Dereli, M. D. (2019). Dinî kimliklerin siber uzamda akışkanlaşması. *İnsan ve Toplum*, 9/1, 85-116.
- Dereli, M. D. (2022). Mahremiyetin dönüşümünün dini hayata etkisi. H. Ş. Albayrak (Ed.), *Tüm yönleriyle mahremiyet* içinde (ss. 189-212). T.C. Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı.
- Dinç, G. (2022). Papa Franciscus'un görüşleri ışığında dijitalleşme ve Katoliklik. İ. Çapcıoğlu ve F. Çapcıoğlu (Ed.), *Dijitalleşme ve din: Teorik yaklaşımlar ve uygulama örnekleri* içinde (ss. 91-122). Kriter Yayınevi.
- Ferruh, Ö., Hopkins, E. W., Moore, G. F. ve Halidi, M. (2006). *Tarihte ve günümüzde misyonerlik* (N. Uğurlu, Çev.). Örgün Yayınevi.
- Giddens, A. (2018). *Mahremiyetin dönüşümü* (İ. Şahin, Çev.). Ayrıntı Yayınları.

Gülaslan, T. (2021). Sosyal medya güncel tartışmalar: Sosyal medyanın kontrolü & sosyal medya hizmet ve gizlilik sözleşmeleri & yerli ve milli sosyal medya. *Uluslararası Yönetim Akademisi Dergisi*, 4(1), 1-21.

Günay, T. (2014). *Aziz Paul'dan günümüze misyonerlik ve Fener Rum Patrikhanesi*. Andaç Yayınları.

Gündüz, Ş. (2005a). Misyonerlerin çalışma yöntemleri. Ö. F. Harman (Ed.), *Türkiye'de misyonerlik faaliyetleri içinde* (ss. 327-381). Ensar Neşriyat.

Gündüz, Ş. (2005b). *Misyonerlik*. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Gündüz, Ş. ve Aydın, M. (2002). *Misyonerlik, Hıristiyan misyonerler, yöntemleri ve Türkiye'ye yönelik faaliyetleri*. Kaknüs Yayınları.

Güngör, A. İ., Deda, H., ve Yüceer, N. (2002). Kilise'nin yeni misyon anlayışında inkültürasyon'un yeri. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 43(1), 171-185.

Güngör, M. (2014). İslam dünyasına gönderilen misyon elçisi Samuel Marinus Zwemer ve İslam'a bakışı. *Dini Araştırmalar*, 17(44), 189-208.

Güngör, M. (2017). Oryantalizmin İslam'ın teşekkülüne bakışı: Samuel Marinus Zwemer örneği. *Kırıkkale İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 2(3), 45-60.

Kaygusuz, İ. (2024). Küreselleşme ve dijitalleşme süreçlerinin kültürel melezleşme eğilimleri üzerindeki etkisi. *Toplum Bilimleri Dergisi*, 18(36), 20-38.

Kerimoğlu, B. (2004). *Zehirli sarmaşık misyonerler*. Ulus Yayınları.

Kim, H. and Huh, J. (2017). Perceived relevance and privacy concern regarding online behavioral advertising (OBA) and their role in consumer responses. *Journal of Current Issues and Research in Advertising*, 38(1), 92-105.

Kutsal Kitap. (2001). *Kitabı Mukaddes Şirketi*.

Küçük, A. (2005). Genel olarak misyonerlik müzakere. Ö. F. Harman (Ed.), *Türkiye'de misyonerlik faaliyetleri içinde* (ss. 39-59). Ensar Neşriyat.

Küçük, A. (2017a). *Asrın kızılması Türk birliği*. Berikan Yayınevi.

Küçük, A. (2017b). *Misyonerlikten diyaloga Türkiye* (3. bs). Berikan Yayınevi.

Marketing Türkiye. (21 Eylül 2024). "Türkiye'de kaç sosyal medya kullanıcısı olduğu açıklandı!". <https://www.marketingturkiye.com.tr/haberler/turkiyede-kac-sosyal-medya-kullanici-oldugu-aciklandi-son-24-saatin-gundemi/>

Metric Marketing. (29 Ekim 2024). "Church advertising: How do churches advertise & how to advertise yours". <https://www.metricmarketing.com/church-marketing/church-advertising/>

Milli Gazete. (10 Ekim 2024). "Misyonerlerin sosyal medya tezgâhı". <https://www.milligazete.com.tr/haber/5627285/misyonerlerin-sosyal-medya-tezgahi>

Missional Marketing. (31 Ekim 2024). "Church growth starts with a click". <https://missionalmarketing.com>

Okkay, İ. (2020). Dijital gözetim çerçevesinde kişiselleştirilmiş reklamcılık. *OPUS International Journal of Society Researches*, 16(32), 5359-5376.

Outreach. (25 Ekim 2024). "5 reasons your church should use social media ads". <https://blog.outreach.com/5-reasons-your-church-should-use-social-media-ads/>

Oymak, İ. (2010). *Metot ve çalışma alanları açısından Türkiye'de misyonerlik faaliyetleri*. Ankara Okulu Yayınları.

Oyman, N. (2016). Sosyal medya dindarlığı. *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 28, 125-167.

Önal, M. (2020). Amerikan board kayıtlarına göre Bandırma'da bir misyonerlik tecrübesi (1844-1882). *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 39, 161-177.

Önal, M. (2022). *Cumhuriyetin başkentinde ABD'li misyonerler-19. yüzyılın ikinci yarısında Ankara-İstanos-Muratça istasyonları*. Nobel Akademik Yayıncılık.

Özcan, Ş. (2021). Evanjelik Hristiyanlıkta kitle iletişim araçlarının rolü: Kurtuluş Ordusu örneği. M. Samar ve A. M. Kandemir (Ed.), *Dijital dünyada din ve medya* içinde (ss. 65-76). Hikmetevi Yayınları.

Resource UMC. (29 Ekim 2024). "Why social media advertising may be right for your church". <https://www.resourceumc.org/en/content/why-social-media-advertising-may-be-right-for-your-church>

Socialpilot. (27 Ekim 2024). "Social media for churches: 8 best strategies". <https://www.socialpilot.co/blog/social-media-for-churches>

Şimşek, S. S. ve Çapcıoğlu, İ. (2022). Dijital gözetim, mahremiyet ve etik. İ. Çapcıoğlu ve F. Çapcıoğlu (Ed.), *Dijitalleşme ve din: Teorik yaklaşımlar ve uygulama örnekleri* içinde (ss. 201-220). Kriter Yayınevi.

Tekeli, E. S. (2021). Digital surveillance and ethics as a new risk factor within the context of regulations on the internet law. *İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi*, 56, 65-78.

Turan, E. A. (2022). Dijital teknolojilerin mahremiyet üzerindeki etkileri. *Şarkiyat*, 14/2, 834-849.

Turan, S. (2006). *Misyonerliğin kurucusu Pavlus*. IQ Kültür Sanat Yayıncılık.

Turan, S. (2015). *Hıristiyan misyon tarihi*. STS Yayınları.

Tümer, G. (1996). XIX. yüzyılda sömürgecilerin destek kuvveti misyonerlik ve Yehova Şahitleri gerçeği. M. Aydın (Ed.), *Türkiye'de misyonerlik faaliyetleri* içinde (ss. 53-63). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Tümer, G. ve Küçük, A. (1993). *Dinler tarihi* (2. bs). Ocak Yayınları.

Vanco Payments. (31 Ekim 2024). "Social media ads for churches (Secret #8)". <https://www.vibrantagency.com/blog/social-media-ads-for-churches/>

Vibrant Agency. (31 Ekim 2024). "The top 20 church marketing strategies for 2024".

<https://www.vancopayments.com/egiving/blog/church-marketing-strategies#Social-Media-for-Church-Marketing>

Yel, H. (2006). *İnternet ortamında misyonerlik faaliyetleri ve sanal kiliselerin çalışma yöntemleri* [Yüksek lisans tezi]. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Yeni Şafak. (9 Ekim 2024). "Sosyal medyada yeniden büyüyen tehlike: Misyonerlik". <https://www.yenisafak.com/gundem/sosyal-medya-yeniden-buyuyen-tehlike-misyonerlik-3595372>

Yılmaz, S. ve Balamir, F. (2023). Din değiştirme fenomeni: Ankara'da bir Protestan kilisesi bağlamında Hristiyanlığa geçişin sosyolojik izdüşümleri. *Dini Araştırmalar*, 26(65), 459-489.

Zelan, Z. (2016). Castells'in ağ toplumu kuramı bağlamında toplumsal hareketler ve yeni medya okuryazarlığı. B. Özçetin, C. Sözeri, İ. Sayımer, İ. İnceoğlu, P. Ögün Emre ve T. Çomu (Ed.), *Yeni medya çalışmaları II. ulusal kongre kitabı* içinde (ss. 483-495). Alternatif Bilişim.

Beyanlar (Disclosure Statements):

1. Araştırmacıların Katkı Oranı Beyanı (Contribution Rate): 1. Yazar %50, 2. Yazar %50.

2. Çıkar Çatışması Beyanı (Conflict of Interest Statement): Yazarların, araştırma ile ilgili diğer kişi ve kurumlarla herhangi bir kişisel ve finansal çıkar çatışması yoktur.



GELENEKSEL DİNÎ ANLAYIŞTA SEKÜLERLEŞME EĞİLİM ÖLÇEĞİ GEÇERLİK VE GÜVENİRLİK ÇALIŞMASI¹

Fatma EKİNCİ²


Halil AYDINALP³

Öz

Türkiye’de dindarların giderek sekülerleştiğine ilişkin iddiaların toplumsal gerçeklikle ne ölçüde örtüştüğü ve bir sekülerleşme söz konusu ise bunun hangi düzey ve boyutlarda olduğunun tespiti önemlidir. Bu bağlamda Türkiye’de dinî hayat ve dindarlık araştırmaları kapsamında geliştirilen ölçekler, din algısı ve dindarlık düzeyinde yaşanan değişimin sekülerleşme olarak nitelendirilip nitelendirilemeyeceği konusunda farklı bulgular içermektedir. Bu çalışmada, geleneksel dinî hayata sahip kentli bireylerin sekülerleşme eğilimlerini ölçmeye yönelik bir ölçek denemesine yer verilmiştir. İstanbul’da yaşayan, eğitilmiş, kendini dindar olarak tanımlayan, gelir düzeyleri farklı, 18 yaş üstü kadın ve erkeklerden oluşan 700 kişilik bir örneklem üzerinden toplanan verilerle “Geleneksel Dinî Anlayışta Sekülerleşme Eğilim Ölçeği” geliştirilmiştir. Ölçek maddelerinin ayırdediciliğini sınamak için Bağımsız Gruplar T-Testi, güvenilirliği ölçmek için Cronbach Alpha, yapı geçerliliği için Açıklayıcı Faktör Analizi (AFA) ve Doğrulayıcı Faktör Analizi (DFA) kullanılmıştır. KMO (0,932) sonuçlarının faktör analizine uygun ve her biri 6 sorudan oluşan 2 faktörlü, toplam varyansın %42,2’sini açıklayan bir yapıda olduğu görülmüştür. Maddelerin faktör yüklerinin 0.30’un üzerinde, tüm korelasyon ilişkilerinin istatistiksel olarak anlamlı ve Cronbach Alpha değerinin (0,894) yüksek seviyede olduğu tespit edilmiştir. Bu ölçekten hareketle yapılan saha araştırmasında kentli *yeni gelenekselciler* olarak tanımlanabilecek dindar kesimlerin toplam puan ortalamasının biraz üzerinde sekülerleştiği ortaya çıkmıştır. Bu sekülerlik, dinî normlardan bir kopuş değil, din ile dünyanın bir aradalığını ifade eden *özerklik* şeklinde bir uyum arayışıdır.

Anahtar Kelimeler: Sekülerleşme, Geleneksel Dinî Anlayış, Yeni Kentli Gelenekselciler, Ölçek Geliştirme.

¹ Bu makale, Dr. Fatma Ekinci’nin Prof. Dr. Halil Aydınalp danışmanlığında tamamladığı “Kentli Dindar Bireylerde Geleneksel Dinî Anlayış ve Sekülerleşme Eğilimi” adlı doktora çalışmasından üretilmiştir. Makalenin kendi bağlamı içinde bazı ilave kaynak ve yorumlar da eklenmiştir.

² Dr., Meridyen Hadis ve Siyer Araştırmaları Merkezi, fatmaekin1@gmail.com,  0000-0002-2963-1872

³ Prof. Dr., Marmara Üniversitesi, halilaydinalp@hotmail.com,  0000-0002-1907-868X

Atf Bilgisi/Cite as

Ekinci F. ve Aydınalp, H. (2024). Geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilim ölçeği geçerlik ve güvenilirlik çalışması. *Toplum Bilimleri Dergisi*, 18(37), 78-95.

A VALIDITY AND RELIABILITY STUDY OF THE SECULARISATION TENDENCY SCALE IN TRADITIONAL RELIGIOUS UNDERSTANDING

ABSTRACT

It is important to examine the validity of claims asserting that religious individuals are becoming secular in Türkiye. There are different scales developed about religious life and religiosity in Turkish society and their findings vary on whether to define the change can be characterized as secularisation. In this study, a scale is developed to measure the secularisation tendencies of individuals that live in cities and have a traditional religious life. "The Secularisation Tendency Scale in Traditional Religious Understanding" is developed based on a survey conducted with a sample of 700 individuals over the age of 18, educated, reside in Istanbul, identify themselves as religious and representing different income levels. The scale's item discrimination was tested using the Independent Samples t-test, for reliability Cronbach's Alpha and for construct validity Exploratory factor analysis (EFA) and Confirmatory factor analysis (CFA). The KMO value (0.932) indicated that the data were statistically suitable for factor analysis, revealing a two-dimensional structure consisting of six items and explaining 42.2% of the total variance. The analysis revealed that the factor loadings of all items were above 0.30, all correlation relationships were statistically significant, and the Cronbach's Alpha value (0.894) was at a high level. Based on this scale, it can be stated that secularisation is slightly above the average among which can also be described as 'urban new traditionalists'. However, this secularisation does not indicate a break from religious norms; it reflects a search for harmony in the form of autonomy that expresses the coexistence of religion and the world.

Keywords: Secularisation, Traditional Religious Understanding, New Urban Traditionalists, Scale Development.

GİRİŞ

Türkiye'de bir süredir devam etmekte olan sekülerleşme tartışmaları, din sosyolojisi alanında gerçekleştirilen nicel ve nitel araştırmalarla ivme kazanmakta; geliştirilen ölçekler özelinde sahadan elde edilen veriler, farklı analiz ve izahları da beraberinde getirmektedir. Genelde dinî hayat araştırmalarının, özelde sekülerleşme çalışmalarının, Türk toplumunda 2000'li yıllardan sonra yaşanan toplumsal değişimin dinle ilişkisine dair önemli ipuçları barındırdığı ve bu durumun bir sekülerleşme eğilimine işaret edecek şekilde yorumlanmaya müsait olduğu söylenebilir. Bilhassa hızlı kentleşme ile beraber kente uyum problemlerinin ortaya çıkması ve modern kent hayatının geleneksel dinî anlayış çerçevesinde yaşanan dindarlık formlarını dönüştürdüğü genel bir gözlemdir. Eğitim ve sınıfsal hareketliliğe, yeni iletişim teknolojilerinin sağladığı hızlı bilgi akışı da eklendiğinde, geleneksel dinî anlayışın, modern kent hayatına uyumlu refleksler geliştirme arayışı içinde, seküler ve dinsel iç içe geçtiği daha bireysel ve rasyonel bir dindarlık biçimine evrildiği söylenebilir. Bu bir aradalık, araştırmada, iç içe geçmiş dinsel ve seküler özerk alanların gerilimler içinde uyum arayan bir kombinasyon oluşturduğu kabulüyle açıklanmaya çalışılmıştır. Bu kabul, Eklektik Sekülerleşme teorisinin, dinin dönüştüğü ve sekülerle kutsal arasındaki sınırların ihlal edilmesiyle ortaya çıkan etkileşimin, ikisi arasında bir yakınlaşmaya yol açtığı yönündeki varsayımıyla da örtüşmektedir. Nitekim, sahadan elde ettiğimiz bulgular, geleneksel dinî anlayışta gözlemlenen sekülerleşmenin, ölçeğin toplam puan ortalamasının kısmen üzerinde olsa da marjlarda değil ortalarda gezinen *dual* bir eğilim olduğunu göstermektedir. Bu durum içe dönük özgürlük, dışa dönük uyum imleyen bir sosyoloji olarak değerlendirilmiştir.

Böylesi bir bağlamda, makalede, geleneksel dinî anlayış açısından, dindar bireylerin modernleşme ve sekülerleşme süreçlerinden ne ölçüde etkilendiği ve bu etkinin daha çok

hangi alanlara tekabül ettiği merkeze alınarak bir ölçeklendirme girişiminde bulunulmuştur. Bu itibarla dindarlık ve sekülerleşme ile ilgili literatür taranarak mevcut ölçekler incelenmiş; sekülerleşme ve dünyevileşme özelinde ölçekler var olsa da geleneksel dinî anlayıştan uzaklaşmaya odaklanan müstakil bir ölçek bulunmadığı tespit edilerek bu boşluğa hitap edecek bir ölçek geliştirilmeye çalışılmıştır. Araştırma, mevcut ölçeklerden istifade etmekle beraber, doğrudan geleneksel dinî anlayışta sekülerleşmeye odaklanarak diğerlerinden ayrılmaktadır. Bu yönüyle ilgili literatüre mütevazı bir katkı sağlayabileceği söylenebilir. Dahası, sosyal eğilimleri ölçmek, sosyolojinin bilimsellik vasfının en net gözlenebildiği müteselsil çalışmalar üretebilecek önemli bir çalışma alanıdır. Ölçeklerdeki dinamizm gözlemlerdeki keskinliği artıracaktır. Ayrıca nicel kurguların bel kemiği olan ölçekler, karmaşık sosyal bünyeleri sadece açıklamanın değil, anlamının da bir parçası olarak kullanılabilir.

Araştırma, nicel araştırma yöntemlerinden tarama modeli kullanılarak gerçekleştirilmiştir. Ölçeklendirme İstanbul'da yaşayan, kendisini az ya da çok dindar olarak tanımlayan, alt, orta ve üst gelir grubuna mensup, ağırlıklı eğitimli, 18 yaş üstü kadın ve erkeklerden oluşan toplamda 700 bireyin katılımıyla tesadüfi ve kota örnekleme teknikleri kullanılarak, Kasım 2019-Ocak 2020 tarihleri arasında gerçekleştirilmiştir. Ölçeğin geçerlik ve güvenirlik analizleri SPSS-27 programı kullanılarak yapılmış ve biri "dinde bireyselleşme ve rasyonelleşme", diğeri "geleneksel dinî zihniyetten uzaklaşma" şeklinde isimlendirilen iki alt boyut elde edilmiştir.

1. Sekülerleşmeyi Anlamak

Sekülerleşmeyi modernleşmenin doğal bir sonucu olarak gören klasik sosyologların bir kısmı, modernleşen toplumlarda dinin zamanla toplumsal hayattan çekileceği ve özelleşerek bireysel bir tercihe dönüşeceğini ileri sürmüşlerdir. Nitekim, sekülerleşme kavramını sosyoloji literatürüne kazandıran Weber (1946, s. 155; 2004, s. 214) sekülerleşmeyi rasyonelleşme ile ilişkilendirerek dindeki rasyonelleşmeyi "dünyanın büyüünün bozulması" şeklinde yorumlamıştır. Weber'in (2004, s. 235) dünyanın büyüünü kaybetmesiyle, aşkın ve mutlak değerlerin kamusal hayattan uzaklaşarak bireysel alana çekildiğine ilişkin bu iddiası, geleneksel dinî tanımlamaların makul olma özelliklerini yitirmesiyle bilinç düzeyine yansıyan dünyevileşmenin (özel dünyevileşme) toplumsal düzeyde (nesnel dünyevileşme) karşılık bularak, "dinî geleneğin özel alana çekildiği" şeklinde Berger (2011, s. 226-236) tarafından da tekrarlanmıştır.

Dinin bilinç, davranış ve kurumlar düzeyinde önemini kaybettiğini ve "toplumsal sistemin işleyişinde marjinal" hâle geldiğini öne süren Wilson'a (2015, s. 12) göre, yapısal farklılaşmanın tetiklediği artan uzmanlaşma neticesinde din, toplumsal düzeni belirleyici ve kapsayıcı rollerinden uzaklaşarak topluma bağlı bir kurum hâline gelmiştir. Sekülerleşme teorisi olarak da nitelendirilen bu yaklaşımlar, modernitenin tamamlayıcı unsuru kabul edilen sekülerleşmenin arttığı, toplumsal farklılaşma ve uzmanlaşma sonucunda dinin alanının daraldığı, bireysel ve toplumsal hayatta dinin etkisinin zayıfladığı tezi üzerine kuruludur. Bu bağlamda Luckmann (2016, s. 71-79) modernleşmenin, geleneksel dinin toplum üzerindeki gücünü zayıflatarak onu hususileştirdiği ve özel alana hapsettiğini ileri sürerken, yine teorinin en güçlü savunucularından biri olan Bruce (2002, s. 58) daha ileri giderek sekülerleşmenin sadece dinî pratiklerde veya dinî kurumların etkisinde azalma değil, dinin toplumsal işlevlerinin neredeyse tamamen ortadan kalkması şeklinde cereyan ettiğini iddia etmektedir.

Süreç, yukarıda bahsi geçen iddiaların aksine dinin varlığını koruduğu ve modernitenin bu tecrübeyi yaşayan tüm toplumlarda beklenen düzeyde bir sekülerleşme ile sonuçlanmadığını gösterecek şekilde ilerlemiştir. Dahası, modernleşme-din geriliminde bir "yer değiştirme"den söz etmek mümkün hâle gelmiş, din krizinin yerini aslında bir sekülerleşme krizi almıştır. Berger'in (2014, s. 101-102) ifadesiyle modernitenin "teselli" edemediği modern insan, yeniden dine sığınmıştır. Bell (2014, s. 237-238) ise modernizmin

“yorgun” düşmesi ve modern insanın manevi ihtiyaçlarının karşılanamamasının ortaya çıkardığı yeni dinî hareketlerin metafiziğe ilgiyi canlandırdığını ve “kutsalın dönüşü” (1977, s. 420) olarak nitelendirdiği yeni bir sürece girildiğini ileri sürmüştür. Nitekim, Norris ve Inglehart’a (2011b, s. 42-43) göre, Batı’da sekülerleşme ölçüm çalışmaları neticesinde elde edilen dinî inanç, değer ve uygulamaların erozyona uğradığına ilişkin bulgular, toplumsal düzeyde dinin etki alanının daraldığını gösterse de bu durum basit bir neden-sonuç ilişkisi içinde izah edilemez. Kurumsal düzeyde dinler, geleneksel kaynaklarını korurken sekülerleşmenin etkisi, düşünüldüğünden daha yavaş ve dolaylı olarak gerçekleşmektedir. Aynı çalışma çoğulcu bir ortamda, baskın dinî kültürlerin, kültürel aktarım ve sosyalleşme kanalları yoluyla dinî aidiyetler üzerinde dönüştürücü bir etkisi olmasının muhtemel olduğunu da iddia etmektedir.⁴ Öte yandan bu tarz yaklaşımların, tıpkı dinî formlarda çöküş iddiasındaki klasik sekülerleşme teorileri gibi, modern toplumlarda dinî değişimi ve çeşitliliği izahta yetersiz kaldığı ileri sürülmektedir (Ahmedi ve Ataman, 2019, s. 120-145). Bu itibarla modernleşmeyi, salt sekülerleştirici bir faktör olarak görmek yerine dinî, kültürel ve politik alanda çoğulculuğa yol açan bir süreç şeklinde değerlendiren Berger’in (2014) yaklaşımının daha isabetli olduğu söylenebilir (Ahmedi ve Ataman, 2019, s. 148).

Batı tarihsel tecrübesinde, özetle bu çerçevede ilerleyen sekülerleşme sürecinin Türk toplumundaki seyrinin epeyce farklı olduğu görülmektedir. Osmanlı döneminde Tanzimat’la belirgin biçimde hissedilen ve “eskinin yanında yeniyi kuran” (Tunaya, 1960, s. 23) anlayış, Cumhuriyet döneminde uygulanan düzenlemelerle “eski” olanın “yeni hayat tarzı”yla ikamesi şeklinde devam etmiştir. Davison’un (2002, s. 248) ifadesiyle, ağırlıklı olarak, “kültürel batılılaşma” şeklinde cereyan eden bu süreçte, gelenekle modernlik arasında karmaşık ve çok katmanlı bir karşılaşmadan söz etmek mümkündür (Mardin, 2013, s. 198). Sekülerleşmeyi, dindarlığın dönüşümünden ibaret gören Dellaloğlu’na (2017, s. 115) göre ise, modernleşme çabasındaki Türkiye, “modernliği bizatihi kendi dinamikleri ile üretememiş ama modernliğe kayıtsız da kalamamış bir toplum” görünümündedir.

Daha ziyade, gelenek ve dinle çatışma içinde cereyan eden Türk modernleşmesinde, katı sayılabilecek laiklik uygulamaları ve modern/çağdaş olanın geleneksel/dinî tezahürlerin karşısında konumlandırılması yoluyla dinin⁵ referans olma vasfı zayıflatılmak ve böylelikle din, “otoriter bir laiklik anlayışıyla oluşturulacak olan kamusal alanın” dışına itilmek istenmiştir. Diyanet İşleri Başkanlığı aracılığı ile modernleşmeye uyumlu bir şekilde din yeniden yorumlanırken, geleneksel dinî tezahürler, terkedilmesi gereken unsurlar olarak tanımlanmıştır (Kentel, 2008, s. 6). Bu modernleşme tecrübesi “zihinlerin ve bedenlerin uysallaştırılması ve disipline edilmesinde mutlak bir başarı” sağlayamadığı gibi “geleneksel anlam dünyalarının direnişi” (Kentel, 2008, s. 7) ve dinî bir muhalefeti de beraberinde getirmiş, toplumun büyük bir kesimini oluşturan dindar kitle, geleneksel ve dinî değerlerden uzaklaşmayı içeren bu uygulama ve taleplere büyük ölçüde direnerek uzun süre geleneksel ve dinî olanın yanında vaziyet almayı tercih etmiştir. “*Geleneksel, dinsel, ekonomik, kültürel, bilimsel yapının yeni bir ortak bütünlük dünyasına*” evrildiği ve tam anlamıyla bir paradigma değişimi olarak ortaya çıkan Batı modernleşmesine mukabil Türk modernleşmesinin eklektik ve devlet kontrolüyle yürüyen bir “modernleştirme” tecrübesi olduğu ileri sürülmüştür (Çetin, 2003, s. 37-38). Buna göre toplumun devlet tarafından sıkı bir şekilde denetlendiği ve kontrol edildiği bu sürece toplumun katılımı isteksiz ve yetersiz kalmıştır.

Yukarıda bahsi geçen ve eleştirel teorinin izinde, dönemin eşsüremlî küresel olay dizgelerinin ortaya koyduğu icbâriyetler yanında, Türk modernleşmesinin birbirine bağlı

⁴ Bununla birlikte Norris ve Inglehart, güvenlik duygusu ile dindarlık arasında bir korelasyon kurdukları “Varoluşsal Güvenlik” teorisi kapsamında, modern toplumlarda yaşamı tehdit eden unsurların ortadan kalkmasıyla dinin merkezi olmaktan çıkarak önemini azalacağı iddiasında bulunmuşlardır (2011a, s. 245-246).

⁵ Cumhuriyet’in dinî politiğinin tümü düşünüldüğünde buna, yeni yönetim anlayışıyla uyum sağlayamayan “geleneksel din” denmesi daha uygundur.

bölgesel artsüremli halkalarını yeterince dikkate almayan varsayımlar karşısında, Atay, daha sosyolojik bir bağlamı yakalamış gibidir. Ona göre, yeni bir düzene geçilirken, düzenle uyumlu yeni rejime uygun bir devlet dini yaratılmaya çalışılmıştır. Cumhuriyet, dini yok etme değil, millî devletle uyumlu biçimde dönüştürme, aşırılıklarını törpüleme, hilafet ve saltana özenen yönlerini izale etme; bir anlamda eski düzeni ve kurumları meşrulaştıran dinî eğilimleri ya kaldırma ya da değiştirme yoluna gitmiştir. Hâkim anlayış, dinin, Allah'la kul arasında hususi bir mesele olduğu, buna matuf politika ise dinin yönetsel taleplerini sona erdirmesi ve kamusal görüntülerine çeki-düzen vermesi yönündedir (Atay, 2004, s. 49-51). Yönetici elitlerin konjonktürel pozitivist meyli dışında, Şeyh Sait İsyanı, Menemen gibi hadiseleri yaşamış ilk dönem Cumhuriyetçiler, dine karşı kendi eleştirel ve uzak tavırlarını haklı çıkaracak araçlara da sahip olmuşlardır. Fakat daha sonraki nesillerde de devam ettirilen, anlamaktan çok mahkûm eden, soğukkanlı olmaktan çok “çatıkkaşlı,” rasyonel olmaktan ziyade duygusal teyakkuz hâli, din ve laiklik arasındaki gerilimlerin sürmesine yol açmıştır (Atay, 2004, s. 56-57). Aydınalp ve Asanatuçi'ye (2022, s. 3-4; Aydınalp, 2018, s. 150-152) göre ise millî devlete geçiş sadece bir rejim değişikliği değil; Türkiye'yi aşan küresel değişimlere paralel biçimde, yeni bir düzen, yeni bir insan, yeni bir toplum, dolayısıyla yeni bir dinî-politik de demektir.⁶

Modernleşme ve din arasındaki gerilimli ilişki, 1950'li yıllarda başlayan kente göç olgusu, 1980'li yılların liberalleşme tecrübesi ve 2000'li yılların sosyo-politik kırılmaları ile konjonktürel ve dönemsel değişimlerin etkisinde evrilerek bugüne kadar devam etmiştir. Türkiye'de ancak 80'lerden sonra “modernist bilince evrilen” bir değişimin cereyan edebildiği (Göle, 2011, s. 7-8) varsayımından yola çıkılarak modernleşmenin henüz tamamlanmadığı söylenebilir de diğer Batı dışı modernleşme tecrübelerinden farklı ve özgün bir tecrübenin yaşandığını ifade etmek daha uygun görünmektedir. Bilhassa dindarların bu sürece ne ölçüde dâhil ya da entegre olduğu, modern kent hayatının din ve dindarlık algısı üzerindeki etkisi, değişen yaşam tarzı ve gündelik hayat alışkanlıklarının yol açtığı geleneksel yapılar ve dindarlıkla uyum problemleri gibi hususlar düşünüldüğünde, yukarıda bahsedilen din ve modernite geriliminde, geleneksel ve dinî olandan uzaklaşma yönünde bir eğilimin varlığı da dikkat çekmektedir. Göle'nin (1998, s.27-28) İslâmî kimlikte zayıflamaya yol açtığını iddia ettiği ve “iç içe girişler” ya da “melezleşme” (2014, s. 9) olarak kavramsallaştırdığı Doğu (İslam) ve Batı karşılaşmasının, birbirini dönüştüren ve yeniden tanımlayan bu iki medeniyet çerçevesinin sekülerle dinsel arasında Türkiye özelinde “yeni bir desen ürettiği” yaklaşımı bu bağlamda değerlendirilebilir (Ekinci, 2024, s. 3).

Türkiye'nin modernleşme tecrübesini izah ve bu bağlamda yapılan sekülerleşme tartışmaları kapsamında ileri sürülen görüşler arasında geleneksel toplum yapısında yaşanan çözümlenin bireysel ve toplumsal düzeyde dinle kurulan ilişkinin zayıflamasıyla sonuçlandığı (Ertit, 2019, s. 190) yönündeki iddiaya mukabil, Türkiye'nin kendine özgü bir modernlik ürettiği ve dindarlar nezdinde yaşanan değişimin “örtük bir sekülerleşme” olarak nitelendirilebileceğine ilişkin (Amman, 2010, s. 67) değerlendirmeler de yer almaktadır. “Dinin toplumsal tezahürlerinde daralma ve dinî olanın yeniden tanımlandığı” bu sürecin yaşanılan dünya ile uyum arayan, kendine özgü yeni dindarlıklar ürettiği gözlemi Aydınalp (2018, s. 186) tarafından “özerk sekülerleşme” kavramıyla açıklanmaktadır. Söz konusu özerk sekülerleşme, Aydınalp ve Şengül'ün (2024, s. 194) ifadeleriyle şu şekilde

⁶ Detayları bu çalışmanın sınırlarını aşan söz konusu dinî politik, Aydınalp ve Asanatuçi tarafından (2022, s.3-4) özetle şu bağlamlara dikkat çekilerek tartışılmaktadır: Cumhuriyetle uyumlu Rousseaucu bir sivil Türk dini yaratma, pozitivizmin etkisi, yeni düzen karşısında saltanat-hilafet yanlısı gelenekçi isyanlar, buna mukabil geleneksel yapının ilerlemeye imkân vermeyeceğine duyulan inanç ve geleneksel kişi ve kurumlardan arındırılmış dinî alanda özcü ve vicdanî bir dinî politığın öne çıkarılması, İslam'ın Arap kültüründen arındırılması, ancak ortaya çıkan kültürel boşluklar nedeniyle geleneğe geri dönme ve bu sürecin Atatürk sonrası akim kalmasıyla yeni dinî kurum ve politikalarda kendine yer bulamayan sivil dinî yapıların yer altına inmesi. Ayrıca Lale devri sonrası Türk modernleşmesinin İnalçık, Mardin, Karal, Kongar, Atay ve Hanioglu gibi isimler üzerinden bir özeti için bkz: Aydınalp, 2018, s. 200-210.

cereyan etmektedir:

Modernitenin büyük anlatıları karşısında şemsiye kültür olma özelliğini yitiren; post-modern belirsizlikler içinde de inişler çıkışlar şeklinde buharlaşma yaşayan dinî gelenek karşısında, sekülerliğini de dindarlığını da kendisine göre işleten modern özne, bağımlılıkla özgürlük arasında özerk alanlar yaratmakta; bazen bilerek ve isteyerek, bazen kendisini aşan sosyal dinamiklerin etkisinde, bazen yaygın olanı kanıksayarak, bazen de genelleşmiş başkalarıyla özdeşlikler kurarak özerk bir sekülerleşme yaşamaktadır.

Din ile sekülerin bu tarz eşzamanlı bir dizge oluşturması, Aydınalp ve Şengül (2024, s. 184-185) tarafından “özgürlük ve bağımsızlık arzusu içinde, dışa dönük geleneksel dini normlardan soyutlanma, çevre etkisinden ziyade ‘iç sesiyle’ uyumlu tercihler arama, şahsî sınırları muhafaza kaygısı içinde dini öğretiler karşısında nesneleşmeyi reddetme, öznenin hangi dinî desen içinde nasıl kalacağını özel şartlarına göre kendisinin belirlediği” bazen dinsel bazen seküler boşluklar üreterek ilerlediği “özerk dünyevileşmeler” yaklaşımıyla açıklanmaktadır.

Bu yaklaşımlardan hareketle, her ne kadar geleneksel olanla modern arasında keskin bir ayrım yapılamasa da aralarındaki gerilimin, modern dünyayla uyumlu bir dindarlık üretebileceği; bilhassa kentleşmenin yol açtığı toplumsal farklılaşma sürecinde geleneksel olanla modern arasında aşınan sınırların, dindar bireylerde, uyumla uyumsuzluk arasında ikili bir dinî görünüme sahne olabileceği söylenebilir (Ekinci, 2024, s. 78). Bir başka ifadeyle kent hayatında ortaya çıkan sosyo-kültürel farklılaşmaların, “geleneksel değerlerde kırılmalara ve beraberinde dinî zihniyette çözülmeye” neden olduğu; dindar bireyler nezdinde yaşanan gerilimi aşmak üzere birtakım “ara çözüm ve formüller” üretildiği gözlenmektedir. Zira kentli dindar bireyler geleneksel fıkıh çerçevesinde modern hayatın getirdiği sorunlara yeterince cevap bulamadıklarını düşündükleri konularda geleneksel dinî anlayıştan uzaklaşan çeşitli ara formüllere yönelebilmektedir. Böylece söz konusu süreçte “dindarlık düzeyinde belirgin bir değişim yaşanmasa da dindarlık tarzı değişmekte, geleneksel dinî zihniyetten uzaklaşan, bireysel ve rasyonel bir dindarlığa doğru yönelim ve geleneksel dinî anlayışta bir sekülerleşme eğilimi” ortaya çıkmaktadır. Rasyonelleşme ve bireyselleşme eğilimindeki artışa paralel ilerleyen sekülerleşme eğilimi, dinî tasavvurda değişime yol açtığı gibi tercih ve beğenileri de dönüştürmektedir. Bu yeni dindarlık formu Aydınalp’e (2019) atıfla bazen “iradî” bazen de “zorunlu” olarak tanımlanabilecek, Göle’ye (2011) atıfla seküler ve dinsel iç içe geçtiği melez bir dindarlık olarak da tanımlanabilir (Ekinci, 2024, s. 178-184).

Yukarıdaki kısa değerlendirmeden de anlaşılacağı üzere, Türkiye’de modernleşme ve sekülerleşme bağlamında yaşanan değişimin dindarlar özelinde nasıl cereyan ettiği meselesi çok katmanlı ve çok boyutludur. Bu itibarla, tespit ve iddiaların sosyal gerçeklikle ne ölçüde örtüştüğünü ortaya koymak üzere çok sayıda nicel araştırma ve ölçek çalışmaları gerçekleştirilmiştir. Dinî hayat ve dindarlık araştırmalarında değişimi ölçmek amacıyla hazırlanan ölçekler büyük oranda bu farklılıkları dikkate almaya çalışmaktadır. Söz konusu ölçek çalışmalarına geçmeden önce sekülerleşmeyi ölçmenin imkânı özelinde yapılan tartışmalara kısaca temas etmek faydalı olacaktır.

2. Sekülerleşmeyi Ölçmek

Sekülerleşme ölçülebilir mi sorusu dindarlık ölçülebilir mi sorusuyla beraber ele alınabilir. Dindarlığın ölçülebilirliği, Batı’da dindarlık ölçüm çalışmalarının Batı dışı toplumlardaki çalışmaları ne ölçüde belirlediği, bu belirlenimin sonuçları gibi konular sekülerleşme tartışmalarının metodik alt başlıkları arasında yer almaktadır. Yine araştırmalarda seçilen sorular, bu soruların formüle edilmiş tarzı, araştırmanın nitel veya

nicel olması gibi hususlar da ampirik araştırma süreçlerinde önemlidir. Dinî hayatın sadece bireysel düzleme indirgenemeyeceği, dinlerin hayatın tüm alanlarına sirayet eden düzenlemeleri içeren bir yapısı olması, dinî hayatın çok yönlü ölçümünü de beraberinde getirmiştir. İslam'ın toplumsal nüfuz ve kültüre mâl olma biçimi dikkate alındığında bu durum bir kat daha önemli hâle gelmektedir. Dolayısıyla dindarlık ve sekülerleşme ölçüm çalışmalarında öteden beri inanç ve ibadet ile birlikte diğer boyutların da ölçülmeye çalışıldığı gözlenmektedir. Elbette bu durum araştırma konusu olarak sadece inancın ya da sadece dinî pratiklerin, hatta tek bir dinî pratiğin ölçülemeyeceği anlamına gelmemektedir.⁷

Batı'da sekülerleşmeyi ölçen nicel araştırmaların dinî pratiklere katılım, dinî değerlerin toplumsal ve bireysel düzeyde etki düzeyi ve dinî inançlara bağlılık başta olmak üzere, sekülerleşmenin farklı boyutlarını ölçecek şekilde tasarlanması gereğinden söz eden Norris ve Inglehart (2011b, s. 40-42) tek boyutlu ölçüm çalışmalarının sekülerleşmeyi anlamakta yetersiz kaldığına vurgu yapmışlardır. Zuckerman (2006, s. 47) ise Tanrı'ya inanç konusundaki ölçüm çalışmalarının birtakım metodolojik güçlükler içerdiğine dikkat çekerek, birçok kişinin anketlere cevap vermemesi nedeniyle %50'nin altındaki yanıtların ya da tesadüfi olmayan örneklem seçiminin topluma genellenmesinin mahzurlarına işaret etmektedir. Yine siyasî ve kültürel iklimin, birçok toplumda bireyleri inançsız olduklarını itiraf etme konusunda isteksiz davranmaya sevk ettiğini iddia etmektedir. Dolayısıyla toplumlar arasındaki inanç ve inançsızlık farklılıklarının anketlerden ziyade tarihsel, kültürel, ekonomik, politik ve sosyolojik faktörler dikkate alınarak açıklanması gereğine vurgu yapmaktadır (Zuckerman, 2006, s. 61). Belki daha doğru bir yaklaşım olarak, sahanın yapısalcı bir mantıkla aktör ve tarihten bağımsız biçimde ele alınmamasına, anketlerin tarihsel ve sosyal yapının diğer gösterenleriyle birlikte değerlendirilmesine dikkat çekilebilir. Saha, tarihsel düzlem, kültürel bünye ve teorinin, kendi aralarında ayrılmaz bir bütün oluşturduğu söylenebilir.

Dinî hayat araştırmaları, dindarlığın farklı boyutları bulunduğu düşüncesinden yola çıkarak inanç, ibadet ve sosyal pratikler gibi boyutların ölçülmesine imkân verecek şekilde tasarlanmaktadır. Bu bağlamda Dünya Değerler Araştırması başta olmak üzere birçok uluslararası araştırmaya dayanak teşkil eden Stark ve Glock'un (1965) geliştirdiği ölçek, dindarlığın inanç, uygulama, tecrübe, bilgi ve etki boyutlarını ölçmek suretiyle referans bir çalışma hâline gelmiştir. Ancak bu ölçek çalışmalarında dindarlığın niteliksel bir olgu olarak ele alınması ve kişiler arası niteliksel farklılıkların dikkate alınmaması bir eksiklik olarak nitelendirilmiş (Akşit vd., 2012, s. 94-96) Hıristiyan dünyanın dindarlık deneyimini esas alan Batılı araştırma ölçeklerinin Müslüman toplumlarda kullanımının üretebileceği problemlere de ayrıca dikkat çekilmiştir (Küçükcan, 2000, s. 465; Akşit vd., 2012, s. 87). Bu nedenle Müslüman toplumlarda yapılan araştırmalarda Batılı ölçeklerin uyarlanması hâlinde farklılıkların hesaba katılması veya toplumun değerleri ve din anlayışı ile irtibatlı ölçekler geliştirilmesi gerektiği; Subaşı'nın (2002, s. 24-25) önerisiyle Batılı ölçüm tekniklerinin ancak "zihin açıcı ve yol gösterici" olarak, sınırlı düzeyde kullanılabilirliği söylenebilir.

Türkiye'de sekülerleşme ölçüm çalışmalarının genellikle dindarlık araştırmalarıyla birlikte yürütüldüğü görülmektedir. Bu itibarla, yukarıda da dikkat çekildiği üzere, dindarlığın ölçülebilir olup olmadığı, ölçülebilir kabul edilirse bu ölçümün hangi boyutları ihtiva edeceği önemli bir mesele olarak karşımızda durmaktadır. Nitekim son dönemlerde bu eleştirileri bertaraf edecek şekilde, dikkate değer ölçek çalışmaları yapıldığı görülmektedir. Problemin aşılması için ya nicel araştırmalar niteliksel çalışmalarla desteklenerek Müslüman toplumdaki nüanslar keşfedilmeye çalışılmakta (Akşit vd., 2012 gibi) ya da Müslüman toplumlara özgü müstakil ölçekler hazırlanmaktadır (Bkz: Aydınalp, Ertit, Amman, Demir, Şengül, Asanatuci vb.). Aşağıda, 2000 sonrası gerçekleştirilen çalışmalardan belli başlılarına kısaca değinilecektir.

⁷ Bu konuda Veysel Uysal'ın oruçla ilgili çalışmalarına bakılabilir, Uysal, 1994; Uysal, 2007.

3. Dindarlık Ölçeklerinden Sekülerleşme Ölçeklerinin Genel Karakteri

Türkiye ölçeğinde en kapsamlı dinî hayat araştırmasının DİB tarafından gerçekleştirilen “Türkiye’de Dinî Hayat Araştırması” (2014) olduğu söylenebilir. TÜİK’in katkılarıyla gerçekleştirilen araştırma, toplumumuzda dinî hayatın belirli yönelim ve parametrelerinin tespiti ve çeşitliliğini ortaya koymak amacıyla yapılmıştır. Müstakil bir sekülerleşme ölçeği olmamakla beraber, haram ve helallerin gözden geçirilmesi, evlilik öncesi münasebetin sınırları, verginin zekât yerine geçip geçmemesi, gündelik hayatta dinin referans olup olmaması gibi sekülerleşme eğilimi olarak nitelendirilebilecek tutum ve davranışları da içeren Türkiye’de Dinî Hayat Araştırması, bu araştırmada ortaya konan ölçek çalışmasının maddeleri hazırlanırken de istifade edilen araştırmalar arasında yer almıştır.

“Türkiye’de Dindarlık” (Akşit vd., 2012) adlı araştırma ise “Türkiye’deki dinî tecrübenin hem bireysel hem de toplumsal boyutlarını anlamak” amacıyla dinî hayat çerçevesinde seçkinlerle halk tabakası arasındaki farklılıkları ortaya koymaya çalışmakta; inanç, ibadet, siyaset, toplumsal cinsiyet ve din eğitimi dair elde ettiği bulguları tartışmaya açmaktadır. Araştırma kapsamında gerçekleştirilen anket çalışması, farklı toplumsal tabakaların inanç ve ibadet dünyaları, geleneksel ve modernlik arasında yaşadıkları gerilimler ve bu gerilimleri aşma yöntemleri, kamusal-özel ve dinî-dünyevi alanlar arasındaki ayrımlar gibi konulara odaklanmaktadır. Araştırmanın din ve sekülerite ekseninde Türkiye’deki dinî hayata dair saha ile desteklenen bir bakış açısı geliştirmeye çalıştığı görülmektedir.

En son yapılan araştırmalardan bir diğeri “Sayılarla Türkiye’de İnanç ve Dindarlık Araştırması (TİDA)” başlıklı Nişancı’nın (2023) gerçekleştirdiği; uygulama ve yöntemsel farklılık iddiasıyla öne çıkan çalışmadır. Türkiye genelindeki yaygın inanç ve dindarlık pratiklerinin dağılımının tespiti amacıyla yapılan araştırma dindarlık pratiklerinin yanı sıra, laiklik-din ilişkisi, kadın-erkek rolleri, nikâhsız beraberlik gibi sekülerleşme tartışmalarında öne çıkan hususlara ilişkin bulgular içermesi nedeniyle önemlidir.

Anılan dinî hayat araştırmaları Türkiye genelinde yapıldığı için öne çekilmiştir; Alevi-Bektaşî bölgeler de dâhil, mahallî bazda 200’ün üzerinde dinî hayat ve dindarlık araştırmasına sahip olduğumuzu ayrıca belirtelim.⁸ Bu araştırmalar her ne kadar sonuçları itibarıyla sekülerleşme eğilimlerine dair bulgular içerse de sekülerleşme ölçekleri olarak görülemezler. Doğrudan sekülerleşme özelinde gerçekleştirilen ölçek çalışmalarına bakıldığında ise karşımıza ana hatlarıyla şöyle bir tablo çıkmaktadır:

Kuzey Kıbrıs Türk toplumunda yaşanan sekülerleşme sürecini “özerk dünyevileşmeler” kavramsallaşması altında inceleyen Aydınalp’in (2018) geliştirdiği “Dünyevileşme Eğilim Ölçeği”nin bu çalışmaların başında geldiği söylenebilir. Çalışmada inanç, ibadet ve sosyal etki boyutlarıyla dinî hayatın tasvir edildiği “Dindarlık eğilim ölçeği” ile aile, resmî dinî kurumlar, sivil dinî gruplar, din adamına danışma, medya, gündelik hayatta dinin yeri, kadın-erkek ilişkileri gibi sorularla şekillenen “Dünyevileşme Eğilim Ölçeği” şeklinde birbirini tamamlayan iki ölçek geliştirilmiştir. Bu ölçeklerden hareketle dinin toplumsal tezahürlerinde bir daralma yaşandığı, din-dünya ilişkisi çerçevesinde modern dünyaya uyum arayan Müslüman öznenin özgürleşme ile bağımlılık arasında bir özerklikle karakterize edilebileceği öne sürülmüştür (Aydınalp, 2018, s. 25-26). Aydınalp’in (2018, s. 224; 2019, s. 177) Türk toplumundaki dünyevileşme eğilimini izah için kullandığı “özerk dünyevileşme” kavramı, toplumsal değerlerden bağımsızlaşmayı değil, gelenek içinde kendine alan açarak onu yeniden inşa etmeyi ve topluma entegrasyon talebini ifade etmektedir. Öznelerarası bir etkileşim sürecinin ürünü olarak, sözü edilen özerk

⁸ Bkz.: <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>, Erişim Tarihi: 07.11.2024.

dünyevileşmeleri Aydınalp (2018, s. 222-223; 2019, s. 177-183), etkileşim seviyelerine göre “iradî, icbarî, özdeşleşerek ve kanıksayarak özerk dünyevileşmeler” şeklinde dört tipolojiye ayırmaktadır.

Sağlık çalışanları (2019) ve üniversite öğrencileri (2021) özelinde iki farklı “Seküler Tutum Ölçeği” geliştiren Demir, Türkiye’de sekülerleşme kavramının gerçekte neyi ifade ettiği ve kavramın bu ifadenin tezahürleri üzerinden tartışılmadığından yakınlıkla farklı sekülerleşme tecrübeleri ve sekülerleşmenin farklı boyutlarının dikkate alınması gerektiğinden söz etmektedir. Mevcut araştırmaların söz konusu boyutları ölçmede yetersiz kaldığı ve verilerin güvenirliliğinin sağlanamadığından hareketle bir sekülerleşme tutum ölçeği geliştirmeyi hedeflediğini söyleyen Demir’in (2021) üniversite öğrencileri özelinde gerçekleştirdiği Seküler Tutum Ölçeği, sekülerleşme tezahürü olarak nitelendirilebilecek tutum ve davranışlardan oluşan sekülerlik ve desekülerlik⁹ eğilimi alt boyutlarını ihtiva eden bir tutum ölçeğidir. Demir (2021) ölçeğin farklı bölümlerde öğrenim gören üniversite öğrencilerinin sekülerleşme eğilimlerini belirlemek amacıyla kullanılabileceği iddiasındadır.

Aydınalp ve Asanatuçî’nin (2022) geliştirdiği “Başörtülü Kadınlarda Serbest Zaman Eğilim Ölçeği”, başörtülü kadınların serbest zaman faaliyetlerini “liberalleşme, dünyevileşme, serbest zamanda seküler gerilimler, serbest zamanda spor ve konser” şeklinde dört alt boyutta ele almaktadır. Çalışma, serbest zaman kullanım faaliyetleri ve tüketim alışkanlıklarındaki değişimden hareketle başörtülü kadınların yaşam tarzındaki dönüşümü ve sekülerleşme eğilimini ölçmeyi hedefleyen son dönem ölçek çalışmaları arasında yerini almıştır.

Aydınalp ve Şengül (2022) ise Y ve Z kuşağına mensup bireylerin sekülerleşme eğilimlerini ölçen bir ölçek geliştirmiştir. Lisans ve lisansüstü katılımcıların tercih edildiği araştırmada “gündelik hayatta dinî hassasiyetleri sürdürme, seküler zihniyete kayma ve siyasi otoritenin sekülerleşmesi” şeklinde üç alt boyut elde edilmiş ve bu üç alt boyut çerçevesinde elde edilen bulgular yapılan doktora tezi kapsamında analiz edilmiştir.

Son olarak, hâlihazırda Müslümanların yaşadığı sekülerleşme sürecinin incelenmesine imkân tanyacak güçlü psikometrik özelliklere sahip bir sekülerlik ölçeği bulunmadığı iddiasıyla bu özelliklere sahip bir sekülerleşme ölçeği (Secularity Scale for Muslims) geliştirdiğini ileri süren Ertit’in (2023) “Müslüman toplumlar için sekülerleşme ölçeği”nden bahsetmek uygun olacaktır. Ölçek, sadece inanç ve ibadet konularında değil gündelik hayat aktivitelerine dayalı olarak sekülerliğin Müslüman toplumlardaki tezahür biçimlerini ortaya koyma iddiasındadır. Böylece, Müslüman toplumlarda Hıristiyan merkezli sekülerlik tartışmalarına ilişkin yaklaşımların kullanılmasına yönelik eleştirilerin de önünün alınabileceği ileri sürülmüştür.

Her bir ölçeğin daha fazla öne çıktığı bir problem alanı olmakla birlikte, bu ölçekler, sekülerleşme ölçeklerinin geliştiğini göstermektedir. Araştırma hedefleri de ölçeklerin içeriğini şekillendirmektedir. Yine bir ölçeğin sınırlı sorularla ilerlemesi ve her problemi soru hâline getirememesi ölçeklerin bir çeşit öznel tercihler ve problem algısıyla şekillendiğini gösterir. Biz de bu değerlendirmeler ışığında, muhafazakâr karakteri baskın olan bir toplumda, kendisini dinî geleneğin içinde tanımlayan ve anlamlandıran öznelere sekülerleşme eğilimini ölçebilmek için mevcut ölçeklere yeni bir çalışmayla katkı sunmaya çalışacağız.

4. Geleneksel Dinî Anlayışta Sekülerleşme Eğilim Ölçeği:

Dinî hayat araştırmaları çoğunlukla dindarlığın bireysel ve toplumsal hayattaki tezahürlerini açığa çıkarmayı hedefler. Bu itibarla, geliştirilen ölçeklerin genellikle inanç ve

⁹ Desekülerlik kavramı, modernleşme ile kurumsal yapısı veya görünürlüğünde bir gerileme yaşansa da dinin, bireyin hayatında farklı tezahürlerle devam ettiğini, dinî bir yeniden canlanmanın gerçekleştiğini (kutsalın dönüşünü) ifade eder.

ibadetlerin yanı sıra gündelik hayat pratikleri ve dinî hayata ilişkin sorular içerdikleri görülür. Bu ölçek çalışmasında ise inanç ve ibadete ilişkin sorular ölçek dışında tutulmuş, doğrudan geleneksel dinî anlayışa dair tutum ve davranışları içerdiği düşünülen maddelere yer verilmiştir. Bu nedenle ölçek, dindarlığın ölçümünü değil, dindar bireylerin geleneksel dinî anlayıştan uzaklaşma düzeylerini ortaya koymayı/ölçmeyi hedeflemektedir.

Ölçek maddeleri arasında yer alan konular, bir sekülerleşme eğilimi olarak nitelendirilebilecekleri düşünülerek geleneksel dinî anlayış içinde ele alınmaları mümkün görülen başlıklar arasından seçilmişlerdir. Burada kişinin dindarlık algısı ile geleneksel dinî anlayış arasındaki mesafenin, sekülerleşme eğilimi hakkında da fikir verebileceği varsayımından yola çıkılmıştır. Kişinin geleneksel dindarlıktan uzaklaşma ihtimali ve geleneksel dinî anlayışa mesafesi arttıkça, sekülerleşme eğiliminin de artacağı öngörülmüştür.

Çalışma, İstanbul'da yaşayan ve kendini genel olarak dindar ve çok dindar olarak tanımlayan, farklı yaş, eğitim, ekonomik düzey ve mesleklerden 18 yaş üstü kadın ve erkeklerden oluşan bir örneklem üzerinde gerçekleştirilmiştir. Bilhassa modern kent hayatının zorlamaları karşısında, gündelik hayatta dindarlık tutum ve pratiklerini uygulamada yaşanan muhtemel sıkıntılar dikkate alınmış, kendisini dindar olarak tanımlayan bireylerin geleneksel dinî zihniyetle ilişkilerindeki değişim özelinde konu tartışmaya açılmak istenmiştir.

Kentin zorlayıcı ilişki ağları ve değerlerin dönüşümündeki etkisinin, dinin yaşanma biçimlerine de sirayet ettiği, geleneksel anlayışa ve kalıplara dayalı bir dinî hayatı yaşamının giderek zorlaştığı söylenebilir. Bu itibarla, giderek bireyselleşen ve rasyonelleşen kentli bireyin, din alanında da daha rasyonel ve bireysel tercihler yapmak istediği, geleneksel dinî anlayıştan giderek uzaklaşan dindarlık formlarına yönelebildiği görülmektedir. Böyle bir bağlamda, kentli dindar bireylerin seküler gerilimlerini gözlem altına alacak bir ölçeklendirme girişimi hedeflenmiştir. Bu amaçla bir madde havuzu oluşturulmuş ve alanda uzman akademisyenlerin görüşleri alınarak ölçek kapsamına girebilecek maddeler seçilmiştir. İlk etapta 53 maddeden oluşan bir form hazırlanarak 30 kişilik bir grup üzerinde test edilmiş, anlaşılmayan ya da yanlış anlaşıldığı görülen maddeler elenmiş veya değiştirilmiştir. Daha sonra ölçeğin aşağıda detaylı bir şekilde açıklanan geçerlik ve güvenirlik analizleri gerçekleştirilmiştir.

5. Geleneksel Dinî Anlayışta Sekülerleşme Eğilim Ölçeği'nin Geçerliliği ve Güvenirliği

Ölçek maddeleri oluşturulduktan sonra 700 kişilik bir örneklem üzerinden toplanan verilerle ölçeğin geçerlik ve güvenirliği yapılmıştır. Bu kapsamda öncelikle ölçek maddelerinin madde ayırt ediciliğini sınamak için Bağımsız Gruplar T-Testi kullanılmıştır. Güvenirliği ölçmek için iç tutarlılık sınaması yapılmış ve Cronbach Alpha katsayısı belirlenmiştir. Yapı geçerliliği için ise Açıklayıcı Faktör Analizi (AFA) ve Doğrulayıcı Faktör Analizi (DFA) kullanılmıştır. Ölçeğin yapı geçerliliğini sınamak için kullanılan AFA, ilk defa geliştirilen ölçeklerin yapısını ortaya çıkarmak ve sınamak için en kullanışlı analiz yöntemi olarak bilinmektedir. DFA ise belli kuram ya da yapıya göre hazırlanmış bir ölçeğin önerilen yapıya uygunluğunu sınamak için kullanılmaktadır (Altunışık vd., 2007; Kalaycı, 2010; Çokluk vd., 2012; Büyüköztürk vd., 2012; Bayram, 2017; Gürbüz, 2019).

İlgili literatür ve benzer araştırmaların taranması yanında uzman görüşü alınarak ölçek soruları oluşturulmuştur. Ölçek kapsamında yer alan ifadeler, kendisini dindar olarak tanımlayan Müslüman bir bireyin, modern kent hayatında karşılaşması muhtemel problemlere ilişkin, geleneksel dindarlık yaklaşımının dışında kaldığı düşünülen ara çözümler ve üretilen muhtemel cevaplar arasından seçilmiştir. Ölçek, 1. Kesinlikle Katılmıyorum, 2. Katılmıyorum, 3. Kararsızım, 4. Katılıyorum ve 5. Kesinlikle Katılıyorum

şeklinde 5'li Likert tipi maddelerden oluşmaktadır. Ölçeğin geçerlik ve güvenirlik ile ilgili detayları aşağıda verilmektedir.

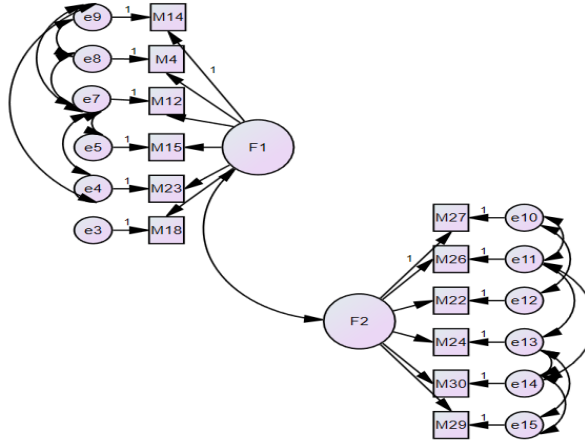
Tablo 1: Geleneksel Dinî Anlayışta Sekülerleşme Eğilim Ölçeği Açıklayıcı Faktör Analizi

Ölçek Maddeleri	F1	F2	Boyut Güv.	Ölçek Güv.
M14. Kur'an-ı Kerim meali, İslam'ı, anlamak ve yaşamak için tek başına yeterlidir.	,684		,810	,895
M4. Cennete girmek için iyi bir insan olmanın yeterli olduğunu düşünüyorum.	,619			
M12. Dindar olmanın temel şartı, ibadetleri yerine getirmekten ziyade ahlakî bir hayat sürmektir.	,615			
M9. İnsan kendi kaderini kendisi belirler.	,589			
M15. Dinî bir hüküm akılla çatıştırsa aklın ortaya koyduğu prensipleri tercih ederim.	,559			
M23. Devlete ödediğim verginin zekât yerine geçtiğini düşünüyorum.	,477			
M18. Bazı İslam yorumlarının dindarlığımı zayıflattığını hissediyorum.	,405			
M17. Geleneksel dinî fetvaların, kentlerde yaşayan Müslümanların gündelik hayatta karşılaştıkları sorunları çözmede yetersiz kaldığını düşünüyorum.	,356			
M10. Dinî inancım sadece beni ilgilendirir, sosyal çevrem inancım hakkında ne düşündükleri ile ilgilenmem.	,331			
M27. Evlenmeden önce karşımdaki kişiyi tanıyabilmek için flört etmede bir sakınca görmüyorum.		,929		
M26. Kadın ve erkeğin aynı ortamda çalışmasında sakınca görmüyorum.		,803		
M22. Kendi masamda alkol olmadığı sürece bulunduğum mekânın alkollü olması beni rahatsız etmez.		,729		
M24. Zorunlu ihtiyaçlarım için faizli banka kredisi kullanmakta sakınca görmüyorum.		,618		
M30. Sosyal medyada kişisel fotoğraflarımı paylaşmanın mahremiyetimi ihlal etmediğini düşünüyorum.		,562		
M29. Helalinden kazandıktan sonra istediğim gibi harcarım.		,378		
Açıklanan Toplam Varyans:			%42,2	
KMO: ,937	χ^2 :10183,154		Sd:105	Sig: ,000

KMO katsayısı ve Barlett küresellik testi sonuçları ölçeğin faktör analizine uygun olduğunu göstermektedir. KMO katsayısı veri matrisinin faktör analizi için uygunluğunu belirtmekte ve faktörleştirilebilirlik için bu değer, 60'dan daha büyük olması kabul görmektedir (Büyüköztürk, 2009, s. 117). Açıklayıcı faktör analizi neticesinde, maddelerin 2 faktörden oluşan, toplam varyansın %42,295'ini açıklayan bir yapıda olduğu görülmüştür.

Yapılan Açıklayıcı Faktör Analizi sonucunda 14, 4, 12, 9, 15, 23, 18, 17 ve 10 numaralı maddeler 1. faktörün altında, 27, 26, 22, 24, 30 ve 29 numaralı maddeler 2. faktörün altında toplanmıştır. 2 faktör için ve toplam puan için uygulanan güvenilirlik analizlerine ve ölçeğin toplam puanına göre Cronbach's Alpha değerlerinin yüksek seviyede olduğu görülmektedir (Kalaycı, 2018, s. 403-419).

Doğrulayıcı Faktör Analizi (DFA)



Şekil 1. Geleneksel Dinî Anlayışta Sekülerleşme Eğilim Ölçeği Çok Faktörlü Modeli

Tablo 2: Geleneksel Dinî Anlayışta Sekülerleşme Eğilim Ölçeği'nin Çok Faktörlü Modeline İlişkin Sonuçları

Faktörler	İfadeler	Faktör Yüğü	Standart Hata	t	p
Faktör1: Dinde Rasyonelleşme ve Bireyselleşme	M14. Kur'an-ı Kerim mealı, İslam'ı, anlamak ve yaşamak için tek başına yeterlidir.	1,000	-	-	-
	M4. Cennete girmek için iyi bir insan olmanın yeterli olduğunu düşünüyorum.	,825	,043	9,100	***
	M12. Dindar olmanın temel şartı, ibadetleri yerine getirmekten ziyade ahlakî bir hayat sürmektir	,845	,046	8,568	***
	M15. Dinî bir hüküm akılla çatışırsa aklın ortaya koyduğu prensipleri tercih ederim.	1,204	,052	3,156	***
	M23. Devlete ödediğim verginin zekât yerine geçtiğini düşünüyorum.	,863	,040	1,657	***
	M18. Bazı İslam yorumlarının dindarlığımı zayıflattığını hissediyorum.	,892	,048	8,608	***

Faktör2: Geleneksel Dinî Zihniyetten Uzaklaşma	M27. Evlenmeden önce karşıdaki kişiyi tanıyabilmek için flört etmede bir sakınca görmüyorum.	1,000	-	-	-
	M26. Kadın ve erkeğin aynı ortamda çalışmasında sakınca görmüyorum.	,907	,027	3,604	***
	M22. Kendi masamda alkol olmadığı sürece bulunduğum mekânın alkollü olması beni rahatsız etmez.	1,084	,029	6,949	***
	M24. Zorunlu ihtiyaçlarım için faizli banka kredisi kullanmakta sakınca görmüyorum.	1,038	,032	2,455	***
	M30. Sosyal medyada kişisel fotoğraflarımı paylaşmanın mahremiyetimi ihlal etmediğini düşünüyorum.	,888	,034	6,071	***
	M29. Helalinden kazandıktan sonra istediğim gibi harcarım.	,784	,033	3,921	***

***p<0.05

Tablo 2’de Geleneksel Dinî Anlayışta Sekülerleşme Eğilim Ölçeği’nin çok faktörlü modeline ilişkin sonuçları verilmiştir. Diğer değişkenler arası korelasyonlar incelendiğinde maddelerin faktör yüklerinin 0.30’un üzerinde olduğu ve tüm korelasyon ilişkilerinin anlamlı olduğu görülmektedir. Her biri 6 maddeden oluşan faktörler, ölçeğin alt boyutları olarak değerlendirilmiş ve 1. Faktör “Dinde Rasyonelleşme ve Bireyselleşme”, 2. Faktör ise “Geleneksel Dinî Zihniyetten Uzaklaşma” şeklinde isimlendirilmiştir.

Tablo 3. Yapısal Modelin Uyum İyiliği Değerleri

	Yapısal Model Değerleri	Tavsiye Edilen Değerler
χ^2/df	4,918	≤ 5
RMSEA	,047	$\leq 0,1$
CFI	,982	$\geq 0,80$
IFI	,982	$\geq 0,80$
TLI	,971	$\geq 0,80$
NFI	,978	$\geq 0,80$
GFI	,982	$\geq 0,80$
SRMR	,039	$\leq 0,10$
$\chi^2: 8945,712; df:66; p:0,000$		

Tablo 3’te Yapısal Modelin Uyum İyiliği Değerleri verilmiştir. Doğrulayıcı Faktör Analizine göre ölçeğin yapısal denklem model sonucunun (Structural Equation Modeling Results) $p=0.000$ düzeyinde anlamlı olduğu, ölçeği oluşturan maddelerden 12 maddenin 2 alt boyutlu ölçek yapısıyla ilişkili olduğu belirlenmiştir. Modelde iyileştirme yapılmıştır. İyileştirme yapılırken uyumu azaltan değişkenler belirlenmiş, artık değerler arasında kovaryansı yüksek olanlar için yeni kovaryansı oluşturulmuştur. 9, 17 ve 10 numaralı maddeler uyum iyiliği değerlerini iyileştirirken ölçekten çıkarılmıştır. Sonrasında yenilenen uyum indeksi hesaplamalarında uyum indeksleri için kabul edilen değerlerin sağlandığı tabloda gösterilmiştir.

Tablo 4. Normallik Varsayımı Analizi ve Güvenilirlik Analizi

Ölçek	N	Ort.	SS	Kolmogorov Smirnov (p)	Çarpıklık	Basıklık	Cronbach Alpha
F1: Dinde Rasyonelleşme ve Bireyselleşme	1770	6,10	,58	,000	,383	,618	,787
F2: Geleneksel Dinî Zihniyetten Uzaklaşma	1770	5,99	,59	,000	,448	,841	,875
Geleneksel Dinî Anlayışta Sekülerleşme Eğilim Ölçeği	1770	2,08	1,17	,000	,462	,675	,894

* p <0,05

Tablo 4'te normallik analizi ve güvenilirlik analizleri yer almaktadır. Ölçek ve alt boyutlarının basıklık ve çarpıklık değerleri (-2), (+2) sınırını aşmayanların analizlerinde parametrik testler kullanılırken, aşanlarda ise non-parametrik testler kullanılmıştır (George ve Mallery, 2010). Ölçek güvenilirliğinin yeterli düzeyde olduğu tespit edilmiştir. Cronbach Alpha katsayısının 0,60 ile 0,80 arasında olması ölçeğin orta güvenilir, 0,80 ile 1,00 arasında olması ise ölçeğin yüksek düzeyde güvenilir olduğunu göstermektedir (Kayış, 2009; Kılıç, 2016). Tablo'dan da anlaşılacağı gibi Geleneksel Dinî Anlayışta Sekülerleşme Eğilim Ölçeğinin 0,89 ile yüksek düzeyde güvenilir olduğu görülmektedir.

Geleneksel Dinî Anlayışta Sekülerleşme Eğilim Ölçeği toplam puan ortalaması 60 üzerinden 32,08 ile genel ortalamanın (30) biraz üzerinde çıkmıştır. Alt boyutlara gelindiğinde "dinde rasyonelleşme ve bireyselleşme" alt boyut ortalaması 30 üzerinden 16,10; "geleneksel dinî zihniyetten uzaklaşma" alt boyut ortalaması ise 30 üzerinden 15,99 ile ortalamanın (15) üzerinde çıkmıştır. Zikredilen ortalamalar geleneksel dindarlık açısından ortalamanın üzerine çıkan bir sekülerleşme eğilimi bulunduğunu göstermektedir. Dolayısıyla, İstanbul'da yaşayan 1770 kişilik bir örneklem üzerinden elde edilen araştırma bulgusu, kentli dindar bireylerin modern kent hayatında ortalamanın üzerinde bir seviyede geleneksel dinî anlayıştan uzaklaşma eğilimi içinde bulunduğunu, daha rasyonel ve bireysel bir dindarlığa doğru evrildiğini göstermektedir.

SONUÇ

Makalede, KMO ve Bartlett Küresellik testi, faktör yük değerleri, açıklanan varyans, Cronbach Alfa katsayısı, normallik varsayımları, iyilik değerleri, doğrulayıcı ve açıklayıcı faktör analizleri sonucunda, yapı geçerliği bulunan ve güvenilir bir ölçek elde edilmiştir. "Geleneksel Dinî Anlayışta Sekülerleşme Eğilim Ölçeği" şeklinde isimlendirdiğimiz bu ölçek, dinî hayat ve sekülerleşme çalışmalarının, özellikle ölçeklendirme araştırmaları açısından, daha küçük detaylar üzerinden nasıl geliştirilebileceğinin bir örneğini sunmaktadır. Zira sekülerleşme ve dindarlık kentli, eğitilmiş, çekirdek aileden gelen ve sınıfsal hareketliliğe açık, bir anlamda geleneğin içinde kalarak modernleşen dindar bireyler üzerinde ayrıca ele alınması ve anlaşılması gereken bir konu hâline gelmiştir. Değişen sınıfsal hareketliliğe ve eğitimin kazandırdığı yeni statülere uygun, belirgin bir dinî kimlik üretip üretmediği henüz kestirilemeyen bu "kentli yeni gelenekselciler", bir anlamda dinsel söylemlere/görüntülere sahip modernler, zihniyet ve hayat tarzlarıyla bir iki nesil önceki geleneksel hayattan tam bir kopuş olmasa da "irâdî ve icbârî bir özerkleşme" yaşamaktadır. Bireysel gerçekliğini bütünleştirdiği dinî normlar ile zorunlu olarak yaşadığı seküler süreçlerin terkihi içinde, gelenekle ilişkisi daha sorunlu hâle gelen bu "kentli yeni gelenekselcinin", hem dinî alanda hem de seküler dünyada geçişçi özerk alanlar açarak ilerlediği ve kendi kimliğini bulduğu söylenebilir. Sekülerden dinî alana, dinî alandan sekülere kaçışı imleyen bu tarz geçişçi bir özerklik, modern dindar öznenin gerilimlerini azaltan, uyumu güçlendiren ara bir form

görevi de görmektedir. Hem bilinç hem sosyal praksis olarak yaşanan bu geçişler, kendi yerini bulamadığında gerilimli bir bilinç ve sosyolojiye de kapı aralamaktadır. Ölçeğimiz böylesi bir psiko-sosyal bağlama sahip modern dindarın gelenekselle ilişkisini, “Dinde Rasyonelleşme ve Bireyselleşme” ve “Geleneksel Dinî Zihniyetten Uzaklaşma” alt boyutları içinde açıklamaya çalışmakta ve ilgili tartışmalarda anlamının parçası olacak veriler sunmaktadır. Geliştirilen ölçek vasıtasıyla yapılan saha araştırmasında, -kendi kabulleriyle dindar olduklarını teslim eden bir örneklem üzerinden- kentli yeni gelenekselciler de denebilecek dindar bireylerde, dinî rasyonelleşme ve geleneksel dinî zihniyetten uzaklaşma boyutlarında, toplam puan ortalamasının hemen üstünde bir sekülerleşme eğilimi tespit edilmiştir. Bu sekülerleşme bir kopuştan ziyade özerklik ifade eden eşsüremli bir aradalık; içsel dinî duygu ve normlardan kopmadan dışsal seküler dünyayı tecrübe eden artsüremli bir özerk dünyevileşme olarak tanımlanabilir.

KAYNAKÇA

- Akşit, B., Şentürk, R., Küçükural, Ö. ve Cengiz, K. (2012). *Türkiye’de dindarlık: Sosyal gerilimler ekseninde inanç ve yaşam biçimleri*. (2. Bs.). İletişim Yayınları.
- Ahmedi, E. Ş. ve Ataman, K., (2019). Varoluşsal güvenlik ve sekülerleşme: Eleştirel bir çözümleme. M. A. Kirman ve V. Ertit, (Ed.). *Sekülerleşme tartışmaları* içinde (ss. 117-152). Kadim Yayınları.
- Altunışık, R., Coşkun, R., Bayraktaroğlu, S. ve Yıldırım, E. (2004). *Sosyal bilimlerde araştırma yöntemleri*. (3. Bs.). Seçkin Yayınları.
- Amman, M. T. (2010). Türkiye’de ailenin açık ve örtük sekülerleşmesinin sosyolojik analizi. *Aile ve Eğitim-Tartışmalı İlmi Toplantı* (41-70). http://isamveri.org/pdfdrq/D207487/2010/2010_AMMANM.pdf. (Erişim Tarihi: 04.11.2024).
- Asanatuci, Z. ve Aydınalp, H. (2022). Başörtülü kadınlarda serbest zaman eğilimi ölçeği geçerlik ve güvenirlik çalışması. *Toplum Bilimleri Dergisi*, 16(32), 1-19. <http://dx.doi.org/10.29228/tbd.2007.62433>. (Erişim Tarihi: 30.10.2024).
- Atay, Tayfun. (2004). *Din hayattan çıkar*. İletişim Yayınları.
- Aydınalp, H. (2018). *Din ve dünyevileşme: Kuzey Kıbrıs örneği*. Çamlıca Yayınları.
- Aydınalp, H. (2019). Yerel bir dünyevileşme kavramı: Özerk dünyevileşmeler. M. A. Kirman ve V. Ertit, (Ed.). *Sekülerleşme tartışmaları* içinde (ss. 153-195). Kadim Yayınları.
- Aydınalp, H. ve Şengül, F. N. (2024). *Gençlerde eş tercihi ve sekülerlik*. Çamlıca Yayınları.
- Bayram, N. (2017). *Sosyal bilimlerde SPSS ile veri analizi*. (6. Bs.). Ezgi Kitabevi.
- Bell, D. (1977). The return of the sacred? The argument on the future of religion. *British Journal of Sociology*, 28(4). 419-449. <https://doi.org/10.2307/589420>. (Erişim Tarihi: 04.11.2024).
- Berger, P. L. (2011). *Kutsal şemsiye: Dinin sosyolojik teorisinin ana unsurları*. (A. Coşkun, Çev.). (4. Bs.). Rağbet Yayınları.
- Berger, P. L. (2014). Dinin krizinden sekülerizmin krizine. A. Köse, (Ed.). *21. yüzyılda dinin geleceği: Kutsalın dönüşü*. Timaş Yayınları.
- Bruce, S. (2002). *God is dead: Secularization in the West*. Blackwell.
- Büyüköztürk, Ş., Çakmak, E. K., Akgün, Ö. E., Karadeniz, Ş. ve Demirel, F. (2009). *Bilimsel araştırma yöntemleri*. Pegem Akademi Yayıncılık.
- Çetin, H. (2003). Gelenek ve değişim arasında kriz: Türk modernleşmesi. *Doğu-Batı Dergisi*, 7(25), 11-40.
- Çokluk, Ö., Şekercioğlu, G. ve Büyüköztürk, Ş. (2012). *Sosyal bilimler için çok değişkenli istatistik: SPSS ve Lisrel uygulamaları*. Pegem Akademi Yayıncılık.
- Davison, A. (2002). *Türkiye’de sekülerizm ve modernlik: Hermenötik bir yeniden değerlendirme* (T. Birkan, Çev.). İletişim Yayınları.
- Dellaloğlu, B. (2017). *Zamanın içinden zamanın dışından: Gelenek ve modernlik arasında*. Heretik Yayıncılık.
- Demir, T. (2019). Sağlık çalışanları ve sekülerleşme (Çukurova üniversitesi tıp fakültesi Balcalı hastanesi örneği). Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. (Yayınlanmış Doktora Tezi).
- Demir, Talip (2021). Seküler tutum ölçeğinin geliştirilmesi: geçerlik, güvenirlik çalışması. *Ağrı İslami İlimler Dergisi (AGİİD)*, 9, 19-37. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/1976027>. (Erişim Tarihi: 04.11.2024).
- Ekinci, F. (2024). Kentli dindar bireylerde geleneksel dinî anlayış ve sekülerleşme eğilimi. (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi). Ulusal Tez Merkezi.
- Ertit, V. (2019). *Sekülerleşme teorisi: Sekülerleşen Türkiye’nin analizi*. Liberte Yayınları.

Ertit, V. (2023). Development and validation of secularity scale for muslims. *Open Theology*, 9(1), 20220236. <https://doi.org/10.1515/opth-2022-0236>. (Erişim Tarihi: 04.11.2024).

George, D. and Mallery, M. (2010). *SPSS for Windows step by step: A simple guide and reference*. 17.0 update (10a ed.) Pearson.

Glock, C. Y. and Stark, R. (1965). *Religion and society in tension*. Rand McNally & Company.

Göle, N. (1998). *Modern mahrem: Medeniyet ve örtünme*. (5. Bs). Metis Yayınları.

Göle, N. (2011). *Melez desenler: İslam ve modernlik üzerine* (4. Bs). Metis Yayınları.

Göle, N. (2014). *Mahremin göçü*. (A. Çavdar, Çev.). Hayy Kitap

Gürbüz, S. (2019). *AMOS ile yapısal eşitlik modellemesi*. Seçkin Yayıncılık.

Kalaycı, Ş. (2018). *SPSS uygulamalı çok değişkenli istatistik teknikleri*. (5. Bs). Asil Yayın Dağıtım.

Kentel, F. (2008). Teorinin raconunu bozan "başörtüsü"- bir direnişin anatomisi. N. Akbulut (Ed.), *Örtülemeyen Sorun Başörtüsü: Temel boyutları ile Türkiye'de başörtüsü yasağı sorunu* içinde (ss. 25-62). Akder Yayınları.

https://www.academia.edu/568815/Teorinin_raconunu_bozan_ba%C5%9F%C3%B6rt%C3%BCs%C3%BC_Bir_direni%C5%9Fin_anatomisi. (Erişim Tarihi: 31.10.2024).

Küçükcan, T. (2000). Religiosity be measured? dimensions of religious commitment: theories revisited. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9(9), 461-468.

Luckmann, T. (2016). *Görünmeyen din*. (A. Coşkun, F. Aydın, O. Coşkun, Çev.). (2. Bs.). Rağbet Yayınları.

Mardin, Ş. (2013). *Türkiye, İslam ve sekularizm - makaleler 5*. (E. Gen, M. Bozluolcay, Çev.). (3. Bs). İletişim Yayınları.

Norris, P. and Inglehart R. (2011a). *Sacred and secular: religion and politics worldwide*. Cambridge University Press.

Norris, P. and Inglehart R. (2011b). Measuring secularization. *In Sacred and secular: Religion and politics worldwide* (33-52). Cambridge University Press.

Subaşı, N. (2002). Türk(iye) dindarlığı: Yeni tipolojiler. *İslamiyat*, V(4), 17-40.

Şengül, F. N., Aydınalp, H. (2022). Sekülerlik ölçeği geçerlik ve güvenirlik çalışması. *Maarif Mektepleri Uluslararası Sosyal ve Beşerî Bilimler Dergisi*, 5(1), 25-37.

Tunaya, T. Z. (1960). *Türkiye'nin siyasi hayatında batılılaşma hareketleri*. Yedigün Matbaası.

Uysal, V. (1994). *Psiko-sosyal açıdan oruç*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Uysal, V. (2007). Kentsel hayatta dindarlık ve oruç ibadetinin bireysel-toplumsal yansımaları. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 32, 19-44.

<https://doi.org/10.15370/muifd.12263>. (Erişim Tarihi: 04.11.2024).

Weber, M. (1946). *From Max Weber: essays in sociology*, Gerth, H. H., Mills, C. W. (Ed.). Oxford University Press.

Weber, M. (2004). *Sosyoloji yazıları*. (T. Parla, Çev.). (6. Bs.). İletişim Yayınları.

Wilson, B. (2015). Sekülerleşme. (A. Bayer, Çev.), Kirman, M. A., Çapcıoğlu, İ. (Ed.), *Sekülerleşme: klasik ve çağdaş yaklaşımlar* içinde (ss. 9-25). Otto Yayınları.

Zuckerman P. (2006). Atheism: contemporary numbers and patterns. Martin, M. (Ed.). *The Cambridge Companion to Atheism* (47-66). Cambridge University Press.

Beyanlar (Disclosure Statements)

1. Araştırmacıların Katkı Oranı Beyanı: 1. Yazar %50, 2. Yazar %50 katkı sağlamıştır.

2. Çıkar Çatışması Beyanı (Conflict of Interest Statement): Yazarların, araştırma ile ilgili diğer kişi ve kurumlarla herhangi bir kişisel ve finansal çıkar çatışması yoktur.

3. Etik Kurul Beyanı (Ethics Committee): Bu çalışmanın etik kurul onayı Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırma Etik Kurulu tarafından, 08.11.2019 tarih, 2019-33 sayılı kararı ile alınmıştır.



Toplum Bilimleri Dergisi (TBD)
Journal of Social Sciences (JSS)
e-ISSN: 2147-5644
Aralık/December 2024, 18(37), 96-117.

Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi/Submitted: 28.09.2024
Kabul Tarihi/Accepted: 08.12.2024
Yayın Tarihi/Published: 25.12.2024
<http://dx.doi.org/10.29228/tbd.2007.78563>

EKOLOJİK HABİTUS VE SOSYALLEŞME: MODERN DÜNYADA İNSAN-DOĞA İLİŞKİSİNİN YENİDEN İNŞASI

Sibel BAYRAM¹

ÖZ


Modernite, insan ve doğa arasındaki ilişkiyi köklü bir biçimde değiştirmiştir. Bu değişim ekolojik denge üzerinde ciddi bir baskı yaratmıştır. Sanayileşme, kentleşme ve hızlı nüfus artışı, çevresel sorunlara ve ekolojik bir krize neden olmuştur. Günümüzde, bu krizin tamamen önlenmesi mümkün olmasa da ekosistemin sürdürülebilir bir şekilde yönetilmesi ve iyileştirilmesi yönünde adımlar atılabilir. Bu çalışma, insanın doğayla bozulan ilişkisini, sosyolojik bir çerçevede ele alarak, bu ilişkinin yeniden nasıl inşa edilebileceğini tartışmaktadır. Ekolojik sosyalleşme ve ekolojik habitus kavramları, birey ile doğa arasındaki bağın yeniden yapılandırılmasında farklı bir bakış açısı sunmaktadır. Ekolojik sosyalleşme, doğanın toplumsal bir varlık olarak algılanmasına, bireylerin çevresel normları ve değerleri öğrenerek onunla uyumlu bir bağ kurmasına odaklanırken; ekolojik habitus ise bireylerin çevresel pratiklerini etkileyen sosyal ve kültürel kalıpları anlamayı sağlamaktadır. Çalışmada, ekolojik sosyalleşme ve ekolojik habitus kavramları, kapsamlı bir literatür taraması ve kavramsal analiz yöntemiyle ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Ekolojik Bilinç, Ekolojik Habitus, Ekolojik Kriz, Ekolojik Sosyalleşme, Sürdürülebilirlik.

ECOLOGICAL HABITUS AND SOCIALIZATION: RECONSTRUCTING HUMAN-NATURE RELATIONS IN THE MODERN WORLD

ABSTRACT

Modernity has radically changed the relationship between humans and nature. This change has created serious pressure on the ecological balance. Industrialization, urbanization, and rapid population growth have led to

¹ Doktora Öğrencisi, Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, sibelbayram23@hotmail.com,
 0009-0004-2195-4046

Atıf Bilgisi/Cite as

Bayram, S. (2024). Ekolojik habitus ve sosyalleşme: Modern dünyada insan-doğa ilişkisinin yeniden inşası. *Toplum Bilimleri Dergisi*, 18(37), 96-117.

environmental issues and an ecological crisis. Although it may not be entirely possible to prevent this crisis today, steps can be taken to manage and improve the ecosystem sustainably. This study examines the deteriorating human-nature relationship within a sociological framework, discussing how this relationship can be reconstructed. The concepts of ecological socialization and ecological habitus offer different perspectives in reestablishing the bond between individuals and nature. Ecological socialization focuses on perceiving nature as a social entity and on individuals forming a harmonious bond by learning environmental norms and values, while ecological habitus helps understand the social and cultural patterns influencing individuals' environmental practices. This study addresses the concepts of ecological socialization and ecological habitus through a comprehensive literature review and conceptual analysis.

Keywords: Ecological Consciousness, Ecological Habitus, Ecological Crisis, Ecological Socialization, Sustainability.

GİRİŞ

Modern çağın en önemli sorunlarından biri, ekosistemin ciddi ölçüde tahrip edilmesidir. İnsanın doğa karşısında var olma mücadelesi, onun doğaya hükmetme anlayışına evrilmiştir. Giddens (2010, s.185) modernitenin bilgi ve güç sistemleri aracılığıyla doğayı kontrol altına aldığı ifade etmektedir. Bilim ve teknolojinin, ekonomik çıkarlar doğrultusunda kullanılması ise doğanın bağımsız işleyişini bozmuş ve onu doğal bir varlık olmaktan çıkararak insan müdahalesiyle şekillenen yapay bir çevreye dönüştürmüştür. Modernitenin amaç ve beklentilerine uygun bu doğa anlayışı, temel dünya görüşü hâline gelmiştir. İnsanların eylemleri ile değişime uğrayan ekosistem, kendi varlığını korumakta zorlanırken, artık sormamız gereken asıl soru, nasıl bir doğa istediğimizdir. Çünkü insanlığın yıkıcı etkisi, tarihte benzeri görülmemiş bir düzeye ulaşmış ve bu etki, neredeyse sistematik bir şekilde tüm canlı yaşamını tahrip eder hâle gelmiştir. Hava ve su kirlenmesi, toprağın çoraklaşması ve aşınması, yaban hayatın tahrip edilmesi gibi sorunlar, biyolojik döngülerin geri döndürülemez bir şekilde zarar görmesine neden olmaktadır (Bookchin, 1996, s. 39). Ekolojik dengenin bozulması, yalnızca insanları değil, doğadaki diğer yaşayan canlıların yaşamlarını da tehdit etmektedir.

İklim değişikliği, sel baskınları, erozyon, kasırgalar, çölleşme, yıllık yağış miktarlarında yaşanan dengesizlikler, kuraklık, buzulların erimesi, ormansızlaşma, biyoçeşitlilik kaybı ve toprak verimliliğinin azalması gibi çevresel krizler, yalnızca doğayı değil, insan yaşamını da tehdit eder hâle gelmiştir. Hükümetler Arası İklim Değişikliği Paneli (IPCC) ve Birleşmiş Milletler Çevre Programı (UNEP) raporları, bu krizlerin ekosistemin sürdürülebilirliğini tehdit eden sorunlar arasında yer aldığı vurgulamaktadır (IPCC, 2022; UNEP, 2021).

Rasyonel bakış açısının egemen olduğu günümüz dünyasında, ekolojik krizin yarattığı olumsuz sonuçların tersine çevrilebilmesi için doğa ve insan ilişkilerinin yeniden ele alınması gerekmektedir. Pellow ve Nyseth Brehm dünya siyaset teorisinin, önceki yaklaşımlardan farklı olarak ekonomi, siyaset ve güç yerine kültürü merkeze aldığı belirtmektedir. Bu anlayışa göre, çevre koruma, dünya toplumunda kurumsallaşan ve küresel kültürel süreçler aracılığıyla inşa edilip yayılan modellerle şekillenir (Pellow ve Nyseth Brehm, 2013, s. 234). Bu bağlamda, ekolojik bilincin oluşturulması ve bireylerin çevresel sorumlulukları bilişsel ve eylemsel düzeyde benimsemeleri, sürdürülebilir bir ekosisteme ulaşmada önemli bir adımdır.

Modernite, insanın doğa ile ilişkisini köklü bir şekilde dönüştürmüştür. Latour (1993, s. 11) modernitenin doğa ve insan arasında kesin bir ayırım yaptığını ve bu ayırımı modern düşüncenin özelliklerinden biri olduğunu vurgular. Bu değişim, doğanın aleyhine işlerken doğanın eski formuna dönmesini zorlaştırmıştır. Tahrip edilen doğa, toplumda da

derin izler bırakmıştır.² Örneğin, ormansızlaşma ve iklim değişikliği, ekolojik krizin boyutlarını açıkça ortaya koymaktadır. Ekolojik kriz, insanlığın çözmesi gereken en önemli sorunlardan biri hâline gelmiştir.³ Ekolojik bilincin geliştirilmesi, sürdürülebilir bir anlayışın oluşturulmasının ön koşuludur. Bu da insanın doğa ile ilişkisini yeniden düşünmesi ve rasyonel adımlar atması ile mümkündür.

Bu çalışma, insanların ve toplumların doğayla bozulan ilişkisini yeniden anlamlandırmayı ve bu ilişkinin yeniden inşasını ekolojik sosyalleşme⁴ (Keto ve Foster, 2021) ve ekolojik habitus (Smith, 2001; Haluza-Delay, 2008; Kasper, 2009; Gäbler, 2015; Kirby, 2017; Leahy vd., 2019) kavramları çerçevesinde incelemeyi amaçlamaktadır.

Ekolojik sosyalleşme, bireylerin çevresel normları ve değerleri öğrenerek doğayı toplumsal bir varlık olarak algılamalarını ve onunla uyumlu bir bağ kurmalarını ifade eder (Keto ve Foster, 2021). Ekolojik habitus ise bireylerin çevresel pratiklerini şekillendiren sosyal ve kültürel kalıpları anlamayı mümkün kılmaktadır (Kasper, 2009). Bu kavramlar, yalnızca bireysel farkındalık düzeyinde değil, toplumsal dönüşüm bağlamında da doğanın insan yaşamındaki yerini yeniden tanımlamaya olanak tanımaktadır.

Ekolojik krizin çözümü, doğanın, bireylerin ve toplumların sosyal dünyasına bütüncül bir yaklaşımla dâhil edilmesini gerektirir. Bu bağlamda ekosisteme yönelik bakış açısının yeniden şekillendirilmesi ve çevre bilincinin toplumsal düzeyde artırılması amaçlanmaktadır.

Çalışmanın diğer amacı ise ekolojik açıdan sürdürülebilir bir yaşama yönelmenin doğayı tanımak ile olanaklı hâle gelebileceğidir. Doğa ile bozulan ilişkinin yeniden kurulması ve iyileştirilmesinde, doğayı anlama ve yorumlamaya ilişkin mevcut zihinsel algılarımızı ekolojik bilinç ile yeniden şekillendirmek mümkündür. Bu aynı zamanda, içerisinde bulunduğumuz çevresel koşulların anlaşılmasına da imkân verecektir. Bununla birlikte, bireylerin çevreyle ilgili farkındalık ve davranışlarının nasıl biçimlendiğini, çevresel pratiklerinin toplumsal yapı, kültürel normlar ve ekonomik koşullarla nasıl şekillendiğini anlamamızı sağlayacaktır. Ekolojik sosyalleşme ve ekolojik habitus kavramları insan-doğa ilişkisini yalnızca bireysel düzeyde değil, toplumsal ve kültürel bağlamda yeniden inşa etmek için teorik bir çerçeve sunmaktadır.

İnsan, sadece diğer bireyler ile değil, doğa ile kurduğu ilişkiler aracılığıyla da toplumsal hayatı şekillendirir. Doğa ve kültür hiçbir zaman tamamen ayrı varlıklar olmamış, aksine iç içe geçmiştir. Doğa, yalnızca modernite tarafından şekillendirilmemekte

² Amazon ormanları, dünya karasal biyolojik çeşitliliğin %10'undan fazlasını barındırmakta ve 150-200 Petagram karbon depolayarak küresel CO₂ emisyonlarının dengelenmesine katkıda bulunmaktadır. Ormanların korunması, yalnızca ekosistemlerin ve biyolojik çeşitliliğin devamı için değil, aynı zamanda yerel toplulukların kültürel miraslarının ve geçim kaynaklarının sürdürülebilirliği açısından büyük öneme sahiptir. Ancak, önümüzdeki on yıllarda iklim değişikliği ve arazi kullanımıyla ilgili sorunlar nedeniyle Amazon ormanları ciddi bir tehdit altındadır. Aynı zamanda, biyolojik çeşitliliğin ve sosyoekonomik değerlerin geri dönüşü olmayan kayıplarına neden olabilir. 40 milyondan fazla insana ev sahipliği yapan bu ormanların zarar görmesi yerli halk ve toplulukların geçim kaynakları, yaşam biçimleri ve bilgi sistemleri açısından da etkilemesi mümkündür (Flores et al., 2024, s. 555).

³ 2022 yılında düzenlenen 'İklim ve Ekolojik Kriz Çağında Afetler ve Risk Yönetimi' başlıklı konferansta, 2021 yılında Türkiye'de 'de yaklaşık 200.000 hektar ormanın yanmasının, ülkenin bir yıllık karbon emisyonuna denk olduğu belirtilmiştir. Bu ormanların yeniden karbon yutaklarına dönüşmesi için yaklaşık 40 yıl gerekeceği vurgulanmıştır. Ayrıca, Türkiye'de bugün 36 gölün tamamen kurduğu ve 14'ü de risk altında olduğu ifade edilmiştir. Bilinçsiz sulama ve yanlış tarım politikalarının nehir tipi barajlarda su kaybı yaşanmıştır. İklim değişikliğinin önemli bir göstergesi olan sıcak dalgalarıyla 2003 yazında Avrupa'da ölen kişi sayısının 30.617 olduğu belirtilmiştir. İklim değişikliği kaynaklı sağlık nedenleri arasında mental hastalıklar, kalp damar hastalıkları, yetersiz beslenme, alerjiler, enfeksiyon hastalıkları, zehirlenmeler, solunum sistemi hastalıkları ile ilgili vakalarda artış beklendiğine ve Türkiye'nin sağlık sisteminin ise buna hazırlıksız olduğuna değinilmiştir.

⁴ Bu çalışmada, bireylerin çevresel norm ve değerleri öğrenme süreçleri 'ekolojik sosyalleşme' terimiyle ifade edilmiştir. Literatürde bu kavram, Keto ve Foster'ın (2021) 'ecological socialization' kavramına dayanmaktadır. Türkçede bu terim 'sosyalizasyon' veya 'sosyalleşme' olarak çevrilmekte olup, bu çalışmada Türkçe literatüre uygun olarak 'sosyalleşme' kullanımı tercih edilmiştir.

o, toplumsal süreçlerin bir parçası olarak da varlığını sürdürmektedir (Latour, 1993, s. 11).

Doğa, kültürel kalıpların, değerlerin, kimliğin, kişiliğin, sosyo-ekonomik unsurların yanı sıra toplumsal belleğin de ilhamı ve yaratıcısıdır. Doğanın dengesinin bozulması, toplumun yaşam tarzında köklü değişimlere yol açarken, habitus da bu değişime uyum sağlayarak yeniden üretilir. Doğa ile insan arasındaki etkileşim sonucunda oluşan ortak kültürel anlatılar, çevresel krizlerin yaşanmasıyla birlikte dönüşüme uğrayarak gündelik yaşam pratiklerini yeniden şekillendirir. Bookchin'in (1999, s. 33) belirttiği gibi, ekolojik dengenin bozulması sadece bir çevresel sorun değildir; aynı zamanda toplumsal kimliklerin aşınmasına, dayanışmanın zayıflamasına ve ekonomik belirsizliklerin derinleşmesine de yol açmaktadır. Bu durum, gezegeni dengede tutan doğal ve toplumsal sistemlerin bir anda çökmesi olasılığını beraberinde getirir (Bookchin, 1999, s. 33). Bu ifade, ekolojik krizlerin yalnızca çevresel değil toplumsal bir kriz olduğunu da ortaya koymaktadır. Bu bağlamda sosyalleşme, ekosistem ile uyumlu bir döngüyü toplumsal yaşama entegre ederek eşgüdüm sağlayabilir. Ekolojik sosyalleşme kavramı, ekolojik bilincin, kültürel ve toplumsal düzlemde doğayla bütünleşmesini mümkün kılar ve öznesne arasındaki ikiliği ortadan kaldırır. Böylece, ötekileştirilen değil, bütünleştirilen bir uyumun oluşmasına zemin hazırlar. Ekolojik anlamda sosyalleşme, yeni bir habitusun zihinsel şemalara yerleşmesini sağlayarak insanın doğa ile etkileşimini yeniden şekillendirmede önemli bir rol oynar. Bu süreç, modern dünya ve doğa arasında var olan ilişkinin senkronize çalışmasına katkıda bulunurken, yeni bir toplumsal yapının inşasına da olanak tanır.

Ekolojik kriz ve onun yarattığı etkiler, farklı bilim alanlarında tartışılan güncel bir konudur. Ancak, ekolojik sosyalleşme ve ekolojik habitus kavramlarını içeren araştırmalar oldukça sınırlıdır ve genellikle uluslararası düzeydedir. Bu çalışma, ekolojik kriz ve etkilerini modern yaşamın değerleri üzerinden değerlendirerek ekolojik sosyalleşme ve ekolojik habitusu anlamaya yönelik önemli bir kaynak oluşturmayı amaçlanmaktadır.

Ekolojik sosyalleşme ve ekolojik habitus kavramları, doğa ve toplum arasındaki ilişkinin yalnızca toplumsal ekoloji çerçevesinde değil, bireyin zihinsel şemaları ve kültürel pratikleri açısından ele alınmasını benimsemektedir. Bu kavramlar, Bookchin'in "Toplumsal Ekoloji" anlayışıyla benzer bir perspektife sahip olmakla birlikte, ekolojik krizin bireysel ve toplumsal düzeyde nasıl yorumlanabileceğine odaklanmaktadır. Doğanın toplumsallaşma sürecinin bireysel bilinçten kolektif bilince nasıl aktarıldığını anlamak bu bağlamda önem taşımaktadır.

Çalışmada, ekolojik sosyalleşme ve ekolojik habitus kavramları, kapsamlı bir literatür taraması ve kavramsal analiz yöntemiyle ele alınmıştır.

Bu çalışma üç bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde, modern yaşam ile ekolojik bilinç çerçevesinde değişen sosyalleşme süreci tartışılacak; ikinci bölümde, habitus ve ekolojik habitusun toplumsallaşan doğayı yeniden inşası ele alınacak; üçüncü bölümde ise, ekolojik sosyalleşme ve ekolojik habitus arasındaki ilişkinin modern dönemde nasıl kurulduğu tartışılacaktır. Bu çalışma, sosyolojik kavramlar çerçevesinde birey-doğa ve toplum ilişkisinin yeniden yorumlanması ve anlaşılmasına katkı sağlamayı amaçlamaktadır.

1. Geleceğin Sosyalleşme Biçimi: Ekolojik Bağların Modern Yaşamda Yükselişi

İnsan doğası gereği diğer insanlar ile bir arada yaşama arzusu içerisindedir. İnsanoğlu dünyaya savunmasız gelir ve insan olmayı, sosyal olmayı içerisinde yetiştirdiği toplum ile öğrenir. Locke (2008) insan zihninin boş bir levha olduğunu söylerken zihnin yaşadıkça ve deneyimledikçe bilgiye erişebileceğini ifade eder. Edindiğimiz bu bilgiler

doğru olana ulaşmayı sağlarken içerisinde yaşadığımız topluma ait olmayı da öğretmektedir.

Bireyler, sosyal davranış kalıplarını, kültürünü, rollerini, toplumsal algıları ve kimliklerini hangi süreçler aracılığıyla edinirler? Toplumla uyum içinde nasıl var oluruz? Bizler nasıl toplumsal bir varlık hâline geliriz? Toplumun bir üyesi ve aynı zamanda onun nasıl ayrılmaz bir parçası oluruz? Bu sorular, sosyolojinin temel sorularındandır ve sosyalleşme kavramı ile açıklanabilir. Sosyoloji tarihinde, sosyalleşme farklı açılardan incelenirse de bir ucunda bireyin diğer ucunda ise toplumun olduğu söylenebilir. İnsan, doğduğunda hazır bulduğu kültürel ortamdan habersizdir. İnsan, yaşadıkça, deneyimledikçe ve öğrendikçe toplumsal kültürü kazanır ve toplumsal davranış kalıplarını benimser.

Sosyalleşme, toplumun yeni üyelerine norm ve değerleri öğretirken onlarda farkındalık geliştirmelerini sağlayan ve aynı zamanda ayrı bir benlik duygusuna sahip olmalarına yardımcı olan bir sosyal süreçtir (Giddens ve Sutton, 2016, s. 254). Başka bir deyişle, bireyin, bulunduğu sosyo-kültürel ortam ile uyumlu hâle gelmesidir (Singh-Manoux ve Marmot, 2005). Sosyalleşme, bireyin toplum içerisindeki yerini ve konumunu belirlerken, onun kim olduğuna dair temel bir toplumsal kişilik de oluşturur. Aynı zamanda, aktörlerin eylemlerine yön verirken onlara kültürel bir kimlik ve algısal bir şema da kazandırır. Sosyalleşme süreci sadece toplumsal yapıya kaynaklık eden ilişkisel kalıplar değildir; bununla birlikte toplumsal yaşamın şekillenmesi ve kültürel yapının oluşmasında da etkin bir güçtür. Simmel'in ifadesiyle, "bilinen her toplumda bizi bir arada tutan, yani sosyalleştiren birçok farklı form vardır. Hiçbir formun olmadığı düşünüldüğünde toplum var olmayacaktır" (Akt. Slattery, 2014, s. 55).

Sosyoloji biliminde sosyalleşme kavramı, genel anlamda işlevselci gelenek içerisinde keşfedilmiş olmasına rağmen, birçok sosyoloji anlayışının ortak temel kavramıdır (Giddens ve Sutton, 2016, s. 254). Klasik sosyolojinin temel problemlerinden biri, toplumun nesnel yapılar tarafından yönetildiği bir sistem olarak kabul edilmesidir. Toplumsal yapı ve toplumsal değişimde öznenin ya da aktörün rolü çelişki içerisinde (Swingewood, 2014, s. 273). Bu noktada, öznenin rolünü ve sosyal düzen problemlerini çözmek için Parsons tarafından sosyalleşme kavramı kullanılmıştır (Giddens ve Sutton, 2016, s. 254). Parsons'a göre, 19. yüzyılın temel pozitivist anlayışı içerisinde sosyolojik eylem teorisi gelişemedi. Çünkü toplumun istikrarı ve yapısı sadece doğa yasalarına dayanarak açıklanamazdı (Akt. Swingewood, 2014, s. 273). Aynı zamanda, rasyonalist ve pozitivist anlayış toplumsal düzeni ve rasyonel eylemi açıklamada da yetersiz kalmaktadır. Ayrıca, bu anlayış rasyonel bir eylemi deneysel doğa bilimlerine uygun olarak açıklarken, değeri, kültürü ve anlamı eyleme dâhil etmemektedir (Turner, 2014, s. 274-275). Parsons ise toplumsal düzenin hem toplumun nesnel yapısına hem de kültürün değerlerini içselleştiren bireylerin öznel eylemlerine kök saldığını belirtir (Akt. Swingewood, 2014, s. 273). Böylesi bir durumda, toplumsal düzen, aktörlerin işbirliğine dayalı faaliyetleri paylaşabilmesi ve gerçekleştirebilmesi ile ortak bir değerler kültürü sonucunda mümkündür (Turner, 2014, s. 274-275).

Diğer taraftan, sembolik etkileşimciler sosyalleşme kavramını sosyal benlik çerçevesinde ele alarak gündelik hayata odaklanmışlardır. George Herbert Mead ve Charles Horton Cooley, sosyalleşme kavramını birey üzerinden ele alır. Bu kuramın temel noktası, gündelik yaşamın anlamlarını analiz edebilmektir. Sembolik etkileşim teorisine göre, insanlar kültür üretebilir ve aynı zamanda kendi tarihlerini aktarabilirler. Her zaman, insanların kendi beden, duygu, benlik ve konumlarını, yani içerisinde yaşadıkları toplumsal dünyayı nasıl ve ne şekilde anlamlandırdıkları önemlidir (Marshall, 1999, s. 647-648). Bu kuramın en önemli temsilcisi olan Mead'in, benlik gelişimi ile ilgili temel kavramları bireyin sosyalleşme sürecine ışık tutar. 'Benlik'lerin toplumdan önce gelmediğini, tersine toplumsal sürecin, daha özel olarak insanlar arası iletişimin bir ürünü olduğunu ifade eder. O, psikoloji kuramlarının aksine, benliği toplumsal deneyimler ve

süreçler içerisinde yerleştirir (Ritzer ve Stepnisky, 2018, s. 341). Giddens, Mead'in bu görüşlerini şu şekilde açıklar:

...bizler 'beni/bana'yı 'ben'den ayırt etmeyi öğrendiğimizde kendi kendimizin farkına varabiliriz. 'Ben', toplumsallaşmamış bir bebek, bir kendiliğinden istek ve arzular yumağıdır. 'Beni/bana', Mead'in terimi kullandığı biçimde, toplumsal benliktir. Mead'in savına göre, bireyler kendilerini başkalarının onları gördükleri gibi görmeye başlama yoluyla kendilik bilincini geliştirirler (Giddens, 2012, s. 202).

Ritzer ve Stepnisky (2019, s. 106) Cooley'in 'aynaya bakan benlik' olarak tanımladığı kavramını açıklarken, kişinin kendine dair düşünce ve hislerinin, bir aynaya bakıyormuşuz gibi şekillendiğini ifade etmektedir. Bu ayna ise etkileşimde bulunduğumuz diğer insanlardır. Diğer insanları kullanarak, kim olduğumuzu ve nasıl davrandığımızı değerlendirebilmemizi sağlar. Eğer ayna bizi tasdik ederse, bizler aynı şekilde davranmaya devam ederiz. Sosyal benlik anlayışı, sosyalleşme sürecinin aslında aktif ve anlamlar üzerine kurulu olduğunu gösterir. Çünkü bizler, insan olma sürecini toplum içerisinde kazanır ve diğer bireyler ile girdiğimiz etkileşimler, ilişkiler ve dilsel aktarımlar ile toplumun üyesi hâline geliriz. Bu açıdan kurulan sosyal düzen, insan ürünüdür ve onun süregiden dışsallaşmasının üretimidir. Bu düzen, insana biyolojik olarak verili değildir ve doğa tarafından da verili değildir. Ancak doğanın bizlere sunduğu bazı özellikler sosyal düzenin oluşmasında etkili olsa da, sosyal düzen sadece insan faaliyetinin bir ürünüdür (Berger ve Luckmann, 2008, s. 79).

Toplumsallaşma, bireyin toplumun bir üyesi hâline gelmesini sağlayan ve insan yaşamı boyunca devam eden aktif ve dinamik bir süreçtir. Toplumun sürekliliğini ve ideallerini gerçekleştirmesini destekleyen bu süreç, geleneksel ve modern toplumlar arasında farklılıklar gösterir. Zamana ve şartlara göre değişen, ancak yapısal bütünlüğünü koruyan toplumsallaşma, modern dünyada yeni sorumluluklar üstlenmek zorundadır. Çünkü insan, yalnızca toplumsal yapı ve sistemlerin bir parçası değildir; aynı zamanda, yaşadığı çevrenin, ekonomik yapının ve kültürel unsurların şekillenmesine olanak tanıyan doğanın da bir parçasıdır.

Bireyin, hızla tüketilen bir dünya ve doğanın parçası olduğunu fark etmesi ve bu farkındalığı sosyalleşme sürecine dâhil etmesi gerekmektedir. Ekolojik krizin insanlığı tehdit ettiği bu dönemde, doğanın yok olmasına sessiz kalmayan bireylerin yetiştirilmesi büyük önem taşımaktadır. Bu nedenle, ekosistemin tahribatında sorumlu olanların da sürece katılması zorunludur. Ekolojik krizin yarattığı olumsuz sonuçlar, modern hayatın sosyalleşme tarzlarını değiştirmiş ve yeni sosyalleşme şekillerinin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Dolayısıyla, toplumsallaşma süreci, doğaya karşı duyarlılığı artıracak şekilde yeniden yapılandırılmalıdır.

Modern öncesi dönemde insanlar çeşitli ekolojik krizlerle karşılaşmış olsalar da doğa kendi ekosistemini koruyabilmiştir.⁵ Ancak modern dönemde, insanların doğa ile olan bağlantısı değişmiştir. İnsan faaliyetleri nedeniyle doğanın tahrip edilmesi,⁶

⁵ Dünya, yüzyıllar boyunca farklı değişkenlerin etkisi ile ekosisteminde değişimler yaşamıştır. Bu değişimler yüzyıllar boyunca devam ederken nedenleri de günümüzden farklıydı. Doğal nedenlere dayanan bu değişimler meteoritlerin dünyaya çarpması, volkanik patlamalar, Güneş patlamaları gibi olaylarla ilişkilidir. Bu olaylar büyük kitlesel yok oluşlara neden olurken, aynı zamanda ekosistemde farklı yaşam ve türlerin oluşmasına da imkân vermiştir. Yaşanan her olayda biyosferde de inanılmaz hasarlar gelişerek birçok canlı türü de dünya sahnesinden silinmiştir. Ancak bu değişime rağmen, ekolojik denge kendini onararak yeni türlerin oluşmasına olanak sağlamış ve daha dayanıklı yaşam formlarının gelişmesine imkân tanımıştır (Öngen, 2009, s. 38).

⁶ Bookchin, modern toplumun kendine özgü kültürel birikimiyle doğa ile mücadelesini, endüstri öncesi toplumlardan çok daha şiddetli bir noktaya taşıdığını belirtmektedir. Bu bağlamda, "Burjuva toplumunda, insanlar nesnelere dönmele kalmayıp, metalara, açıkça pazarda satılmak için tasarlanmış nesnelere dönerler. Meta olarak insanlar arası rekabet, tamamen gereksiz malların üretilmesiyle birlikte, kendi içinde bir amaç

ekosistemin kendini yenileyememesine yol açmış ve insanla doğa arasındaki ilişki kopma noktasına gelmiştir. Bu koşullar, doğa ile uyumlu yeni sosyalleşme biçimlerinin, ekolojik sosyalleşme olarak adlandırılan süreçler aracılığıyla ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Ekolojik sosyalleşme, doğanın yaşayan, dinamik ve kendine özgü bir sistemi olduğu ve aynı zamanda sistemin anlaşılması üzerinde durur. Bireylerin ekolojik sistemi öğrenmesi ve içselleştirmesi bu çerçevede önemlidir. Ekolojik düşüncenin somut eylem kalıplarıyla şekillendirilmesi ve gündelik yaşam pratiğine aktarılması önemli bir role sahiptir. Toplumun dinamik yapısını yeni ekolojik anlayış doğrultusunda inşa etmesi, ekolojik sosyalleşme ile mümkün olacaktır.

Bu amaçla, toplumun üyelerini sosyal ilişkilere, kurumlara ve gündelik hayatın etkileşim kalıplarına göre ekolojik bir anlayış içerisinde toplumsallaştırma sürecini yeniden düzenlemesi gerekmektedir. Her birey, toplum tarafından şekillendirilen ve toplumun özgün değerleri ile donatılmış bir sosyalleşme sürecinden geçmektedir. Bu süreç, nesillerden aktarılan ve nesillerle devam eden bir anlayışla ekolojik bilincin oluşmasını sağlayacaktır. Toplum, tüm bireylerin ve sosyal grupların veya bunların eylemlerinin toplamı değildir. Aktörler, aynı zamanda toplumsal inşaları ve doğa ile arasındaki ilişkiyi yapılandıran bir bütündür. Bu ilişkiler, sürekli ve yenilenen pratik üretim süreçleriyle varlık kazandığından, ekolojik toplumsallaşma da bu dinamik ilişkilerin bir ürünü olarak ele alınmalıdır (Dennis vd., 2022, s. 391).

21. yüzyılda insanoğlu, gündelik yaşamına devam ederken ekosistem, hızla ve geri döndürülmesi zor bir bozulma sürecine girmiştir. Özellikle sanayileşme, kentleşme, hızlı nüfus artışı ve aşırı tüketim eğilimi gibi etkenler doğal kaynakların hızla tükenmesine neden olurken, çevresel krizler artık yerel ya da bölgesel bir sorunun ötesine geçmiştir. İklim değişikliği, toprağın verimliliğinin bozulması, çölleşme, biyoçeşitliliğin azalması, ormansızlaşma ve yeraltı sularının kirlenmesi gibi birçok ekolojik sorun dünyanın gündemini meşgul etmeye başlamıştır. Birleşmiş Milletler Çevre Programı (UNEP) Dünya Çevre Raporu, ekosistemdeki değişimler ile birlikte iklim değişikliğiyle ilgili çarpıcı veriler ortaya koymaktadır. Küresel ortalama sıcaklığın sanayi öncesi seviyelerin 1,19°C üzerine çıktığını ve bu durumun aşırı hava olaylarının sıklığını artırarak toplumsal yaşamı tehdit ettiği belirtilmektedir. Ayrıca, risklerin yalnızca bilinen yüksek riskli alanlarla sınırlı kalmayacağı, kasaba ve şehirlerde "hayatta bir kez" yaşanabilecek risklerin artık daha sık görülen bir risk olacağı vurgulanmaktadır (unep.org/news).⁷

Çevresel sorunları görmezden gelerek yaşantımıza kaldığımız yerden devam etmek artık oldukça zordur.⁸ Ophuls'un (2012, s. 18) da dediği gibi "sürekli olarak ekolojik sınırları zorlamak intihara meyilli olma noktasına kadar risklidir... Ekolojistlerin "taşıma kapasitesi" dediği şey aşınmıştır. Kaçınılmaz hesaplaşma günü geldiğinde, medeniyet bu nedenle geri kalan, fakirleştirilmiş kaynak tabanı ile dengeye gelene kadar gerileme ve hatta çöküş yaşar."

Bu bağlamda, İklim Değişikliği Paneli'nin Altıncı Değerlendirme Raporu, önümüzdeki birkaç yılda yapılacak tercihlerin hem bizim hem de gelecek nesillerin geleceğini belirlemede belirleyici olacağını vurgulamaktadır. Sürecin etkili olabilmesi için

haline gelir. Nitelik niceliğe, bireysel kültür kitle kültürüne ve kişisel iletişim kitle iletişimine dönüşür. Doğal çevre devasa bir fabrikaya, kent baştan sona bir pazar yerine dönüşür" (Bookchin, 1996, s. 43).

⁷ World Meteorological Organization (WMO, 2023) raporuna göre; aşırı hava ve iklim olaylarının tüm kıtalarda büyük etkiler yarattığı belirtilmiştir. Bunlar arasında büyük seller, tropikal siklonlar, aşırı sıcak ve kuraklık ve orman yangınları bulunmaktadır. Daniel Kasırgası'nın Akdeniz'de sebep olduğu felaketler ve Tropikal Siklon Freddy' nin Afrika'daki yıkıcı sonuçları bunun örneklerindedir.

⁸ Bookchin (1996, s.40) modern toplumun ekolojik yıkımına dikkat çekerek radyoaktif atıklar, böcek ilaçları, kurşun atıkları, yiyeceklerde, su ve havadaki zehirli veya potansiyel zehirli binlerce kimyasal maddenin yanı sıra artan gürültü yoğunluğu, çöp ve endüstriyel atıklarının birikimi başlıca ekolojik tehditler arasında sıralar. Bu ekolojik yıkımın, insanlık tarihinde benzeri görülmemiş bir hızla gerçekleştiğini ve tahribatın temposunu düşündüğümüzde ise gelecek kuşakları nelerin beklediğini tahmin etmenin bile son derece ürkütücü olduğunu ifade eder.

bilimsel, bölgesel ve yerel bilgilerin yanı sıra, değerlerin ve farklı dünya görüşlerine dayalı bir yaklaşım benimsenmesi ifade edilmektedir (IPCC, 2023, s. 2). Çünkü ekolojik sorunlar böyle devam ederse yaşam alanlarımızı doğrudan tehdit eder duruma gelecektir. Bununla birlikte, yaşamımız da önemli ölçüde sınırlanacaktır. Tarım ve hayvancılık başta olmak üzere temel ekonomik faaliyetlerimiz ekolojik sorunlardan ciddi oranda etkilenecektir. Asıl önemli nokta ise gıdaya ve temiz suya erişim, barınma, eğitim, iş bulma ve onurlu bir yaşam sürme gibi temel hakların tehlikeye düşecek olmasıdır (Atvur ve Rüma, 2019, s. 1).

Bu konuda, WMO Genel Sekreteri Celeste Saulo, Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Konseyi'nde yaptığı bir konuşmada iklim değişikliğinin bu hızla devam etmesinin insan haklarına her alanda zarar verdiğini ifade etmektedir. Şöyle ki,

İklim değişikliği, doğa ve biyolojik çeşitlilik kaybı ile kirlilik ve atık üçlü gezegensel krizine karşı mücadelede bir dönüm noktası oldu. İklim krizi, insanlığın karşı karşıya olduğu tanımlayıcı zorluktur. Eşitsizlik kriziyle yakından iç içedir. Gıda güvenliği, nüfus yer değiştirmesi ve göç, sağlık, enerji ve su üzerinde kademeli etkileri vardır. Sürdürülebilir Kalkınma Hedeflerinin her biri etkilenmektedir (WMO, 2024).⁹

Artık doğa ve insan arasında zorunlu bir uzlaşmanın sağlanması, tahribatın önlenmesi ve ekosistemin sınırlarının aşılmasının engellenmesi gerektiği anlaşılmıştır. Bu nedenledir ki, insanın dışında var olan doğa, insanlar için ne pasif bir arka plan ne de sadece araçsal bir kaynaktır; aksine, kendi başına dinamiktir, doğası gereği ise canlı bir yapıya sahiptir (Keto ve Foster, 2021, s. 43). Diğer taraftan, insanın da doğanın bir parçası olduğunu kabul etmesi gerekir. Aksi takdirde, bu düşüncenin kabul edilmemesi, doğa ile bir arada var olmayı başaramayan insanın onun yıkımına da hazır olmasını zorunlu kılar (Cavazos, 2023, s. 8). Örneğin, ekosistemdeki değişimlerin iklim ve arazi kullanımıyla nasıl etkileşime gireceğini ve bu durumun yerel biyolojik çeşitlilik üzerindeki olası etkilerini modelleyen Dr. Giovanni Strona ve Profesör Corey Bradshaw'ın 2022 yılında yaptıkları araştırma verileri ilgi çekicidir. Araştırmacılar, 2050 yılına gelindiğinde türlerin önemli ölçüde yok olacağı yönünde görüş bildirmektedir. Biyoçeşitliliğin korunması sadece türlerin yok oluşlarına ilişkin veriler ile sınırlı değildir; insan yaşamını doğrudan etkileyebilecek birçok faktöre de dayanmaktadır. Şöyle ki, dünyanın ekonomisinin yarısı doğaya bağlıdır. Sağlıklı biyoçeşitlilik; sağlıklı insanlar, gıda güvenliği ve suyun bulunabilirliği anlamına gelmektedir. Sağlıklı ekosistemler ise sel veya aşırı kuraklık gibi risklerden insanları korurken aynı zamanda daha fazla karbon emerler. Bu nedenle, doğa iklim kriziyle mücadelede en iyi müttefikdir (<https://joint-research-centre>). Bu ortaklığı sağlıklı ve sağlam temeller üzerine kurmadığımız takdirde, modern insanlık dünyaya yabancılaşmaya devam edecektir (Akt. Takkinen ve Pulkki, 2022, s. 1149). Modern insan, aynı zamanda içerisinde yaşadığı doğaya da yabancılaşmıştır. Toplum, yalnızca kendi üyeleriyle değil, üyelerinin temel yaşam koşullarını oluşturan ekonomi, yaşam tarzı ve kültürün temel bir bileşeni olan doğayı da sistemin bir unsuru olarak kabul etmelidir. Bununla birlikte, doğanın varlığına da anlam yüklemelidir. Doğadan ayrı düşünemeyen insan, doğa ile yaşamını şekillendirirken, ekosistemin tek itici gücü değildir. Toplum, insan ve çevre arasındaki ilişkinin sistem içerisinde anlamlı bir varlık olarak birleştiği bir yapıdır. Çünkü insanoğlu ekosistemin büyük bir parçasıdır ve bu nedenle doğadan ayrılması mümkün değildir (Prady, 2003, s. 683).

⁹ Dünya Meteoroloji Örgütü'nün (WMO, 2024) İklim Durumu raporları, hava ve iklim değişikliğinin sosyo-ekonomik etkilerini vurgulamaktadır. Raporda iklim değişikliğinin yerinden edilme, gıda güvensizliği ve halk sağlığı üzerindeki olumsuz etkileri öne çıkmaktadır. UNHCR'ye (BM Mülteciler Yüksek Komiserliği) göre, 2023 yılı sonu itibarıyla zorla yerinden edilen kişilerin büyük bir bölümü, iklim kaynaklı tehlikelere yüksek düzeyde maruz kalan ülkelerde yaşamaktadır. WFP (Dünya Gıda Programı) ise dünya çapında akut gıda güvensizliğinin hızla arttığını vurgulamaktadır.

Toplumsal ve ekolojik bağlamda, insan-doğa ve toplum arasındaki ilişkinin sosyolojik bir anlayışla ele alınması, toplum ve doğa ikiliğini anlamayı ve açıklamayı mümkün kılmaktadır. Ekolojik krizin insanlığı tehdit ettiği bir dönemde, bu krize karşı duyarlı ve bilinçli bireyler yetiştirmek, ekolojik açıdan sosyalleşmiş öznelerin varlığı ile mümkün hâle gelecektir. Doğa ile uyumlu, toplumsal ve doğal çevre ile bütünleşen özneler, insan-doğa ve toplum etkileşimini temsil eden ekolojik sosyalleşmenin ürünüdür.

Ekolojik sosyalleşme, rasyonel yaşam tarzlarına uyumlu ancak doğayla bütünleşmiş onu ötekileştirmeyen bir öğrenme sürecini ifade eder. Bu süreçte, bireylerin en önemli rolü, ekolojik krizi anlayarak ve yorumlayarak toplumsal kurumları ve yapıları ekolojik bilinç temelinde yeniden inşa etmektir. Ekolojik farkındalık ile şekillenen yapılar, ekolojik kültürel anlayışla kendini yeniden üretebilir ve doğayla uyumlu, dengeli bir kültürel ve sosyal yapı inşa edebilir. Ekolojik sosyalleşme, ekosisteme duyarlı bir öğrenme sonucu elde edilen bilgi ve becerilerin sosyalleşme süreciyle bütünleşmesini ifade eder.

Bilgi, tecrübe ve beceriler, bilişsel, duygusal ve davranışsal ilkeler ışığında kazanılmaktadır. Toplumsal kurumlar, ekolojik bilincin sürdürülebilir yaşamın parçası hâline getirerek bireylerin davranışlarına dâhil edebilir ve böylece yeni kültürel deneyim kalıpları oluşturabilir. Ancak, içselleştirilmeyen bilişsel şemalar eyleme dönüşmemektedir. Ekolojik sorunlara dair temel bakış açısının gelişmesi, insan ve doğa arasındaki uyumlu bütünlüğün oluşması ve bu uyumun kalıcı hâle gelerek toplumsal yapıya entegre edilmesi sosyolojik açıdan önem arz etmektedir.

1.1. Ekolojik Sosyalleşme: Bireysel Bilinçten Kolektif Hafızaya

Ekolojik sosyalleşme kavramı ilk defa Nicholas Low ve Brendan Gleeson (2002) tarafından kullanılmıştır. Low ve Gleeson ulaşım planlamasını içeren çeşitli reform ve baskıları tanımlamak için ekososyalleşme kavramını kullanmıştır. Bu kavramın ekolojik modernleşme kavramının yerine kullanıldığı belirtilmiştir. Öte yandan Sami Keto ve Raisa Foster (2021) ekoloji ve fenomenoloji perspektiflerini birleştiren, aynı zamanda da insan merkezliğe ontolojik, epistemolojik ve etik açıdan eleştirel yaklaşarak yeni bir kavramsallaştırmaya gitmişlerdir. İnsanın doğadaki diğer türler ile birlikte ortak bir yaşam alanına sahip olduğu bilincinden hareket etmesi gerektiğini belirtmektedirler. Keto ve Foster (2021, s. 34-44) bireyin deneyim ve algılarının sadece insan-insan ve insan-toplum arasında olmadığını, buna paralel insan dışında diğer varlık ve ekosistem birlikteliği ve etkileşiminin bulunduğunu açıklamaktadırlar. Onların temel epistemolojik argümanları, insanın ötesinde var olan doğayı sosyal dünyamıza nasıl dâhil edeceğimizdir. Ekolojik sosyalleşme burada kilit bir rol oynamaktadır. Ekolojik sosyalleşme, insanın diğer varlıklar ile kurduğu ilişkinin hem doğasını anlamayı hem de bu ilişkinin bütüncül bir bakış açısı ile nasıl sürdürülebileceği üzerine inşa edilmiştir. Sosyalleşme süreci, genel olarak insan-insan, insan-toplum ilişkileri bağlamında ele alındığı için bu durum insanın ekolojik krizi kavramasını zorlaştırmaktadır. İnsanın, doğa ile bir arada yaşaması ikincil değil ona paraleldir. İnsan, topluluklar ile bütünleşirken aslında ekolojik topluluk ve ekosistem ile de bütünleşmektedir. Böylece ekolojik sosyalleşme ile birlikte daha sürdürülebilir bir yaşama yönelebilmek mümkün hâle gelirken ekolojik krizi anlamak, deneyimlemek sonrasında bu krizin önüne geçebilmesi de mümkün olacaktır (Keto ve Foster, 2021, s. 34-44).

Foster, Zin, Keto ve Pulkki (2022), çocukluk anıları ve ekolojiyi ilişkilendirdikleri çalışmalarında, insan merkezli bakış açısının ötesine geçerek çocukluk ve büyüme süreçlerini yalnızca sosyal etkileşimler bağlamında değil, doğayla kurulan etkileşim çerçevesinde ele almışlardır. Doğa ve insan, birbirine ilişkisel anlamda bağlıdır. Bu ilişki de sadece rasyonel değil, aynı zamanda duygusal, duygusal ve bedensel etkileşim ve ilişki içindedir. Çocukluk anılarında nasıl bir çevre imgesini ürettikleri ve sakladıkları, buna göre sosyalleştikleri, ekososyalleşmenin bütüncül bakış açısından ele alınmaktadır. Ekolojinin bir kolektif hafıza olarak zihinlerde korunması, ekososyal açıdan sürdürülebilir

toplulukların oluşmasına katkı sağlaması açısından önem taşımaktadır. Bu nedenle, paylaşılan anı ve hatıralar ekososyalleşmenin izlerini ortaya çıkartır. Aynı zamanda, kolektif bir yaşam hikâyesi aracılığıyla, keşfedilen dünya ile ilgili ilişki ve sorumlulukların yeniden tanımlanması ve öğrenilmesine yardımcı olan pedagojik bir araç olarak işlevi görür (Foster vd., 2022, s. 560- 570).

Eversberg ve diğerleri (2022, s. 389-390), ekososyalleşme kavramını doğrudan kullanmadan, çalışmalarında doğa ve toplum düalitesini merkezine almışlardır. Bourdieu'nun ilişkisel sosyolojisinden de yararlanarak, Finlandiya, Estonya, İspanya ve Almanya'da biyo-temelli ekonomik faaliyetleri içeren yerel dönüşümlerde zihniyet ve uygulamaların rolüne odaklanan nitel araştırmalar yürütmüşlerdir. Bu çalışmada, insan ve doğa arasında her zaman toplumsal bir ilişki olduğunu ve bu ilişkinin, belirli sosyal koşullarda "sosyalleşen birey" ile "sosyalleşmiş doğa" arasında nasıl şekillendiğini vurgulamaktadır. Ayrıca, bu araştırma, Frankfurt Okulu geleneğindeki sosyal ekolojistlerin geliştirdiği "toplumsal doğa ilişkileri" kavramını sosyolojik bir perspektifle ele alarak desteklemeyi amaçlamaktadır.

İnsanın doğa ile kurduğu ilişki, farklı disiplinler tarafından ele alınmıştır. Ancak insan ve doğa arasında yüzyıllardır süregelen bu ilişkiyi toplumsal bir perspektiften değerlendirmek, insan-doğa ve toplum ilişkisini anlamak açısından önemlidir. Doğa, toplumu ekonomik, siyasal, sosyal ve teknolojik birçok açıdan etkilerken toplum da doğayı şekillendirmektedir. Bu nedenle, insanoğlu doğaya bağımlıdır ve ondan bağımsız yaşaması mümkün değildir. Doğanın sınırlarını bilmek, onunla uyum içinde yaşamak ve kırılğan yapısını anlamak modern dünya için büyük önem taşımaktadır. Çünkü günümüzde ekolojik kriz ve çevresel bozulmalar artık sessiz değil, giderek daha da gürültülü bir hâle gelmektedir (Arif, 2021, s. 2). Ekolojik krizlerin yalnızca çevresel değil, toplumsal ve ekonomik etkilerinin olduğuna dair çarpıcı bir örnek, buzulların erimesidir. Bu durum, ekosistem üzerinde önemli bir etkiye sahip olup tarım, balıkçılık ve su kaynakları gibi temel insani ihtiyaçları doğrudan etkileyerek toplumsal yaşamı tehdit etmektedir (Ali vd., 2015, s. 292).

Doğayı tanımak ve anlamak, öngörülebilir ekolojik yıkımların farkında olmayı sağlar. Ekolojik bilgi ve anlayış, yaşanan çevresel tahribatın nasıl çözülebileceği ve sürdürülebilirliğin nasıl sağlanacağı konusunda insanların bilinçlenmesine katkıda bulunur. Toplumun bu ekolojik bilgi temelinde yeniden inşası, insan-doğa ve toplum ilişkisinin dönüşümünde ekolojik sosyalleşmenin önemli bir rol oynayacağını göstermektedir.

Ekolojik sosyalleşme, bireysel bilincin kolektif bilince dönüşmesiyle, ortak bir hafızanın inşa edilmesini sağlayacaktır. Bu kolektif hafıza, doğanın durgun ya da statik değil, aksine aktif ve dinamik olduğunu ve insan yaşamının merkezinde yer alan bir varlık olduğunu anlamayı gerektirir. Bu bağlamda Finlandiya Ulusal Eğitim Müfredatı (2014) sürecin somut bir örneğini sunmaktadır. Özellikle 9-12 yaş arası öğrencilerin sürdürülebilir yaşam tarzını benimsemelerini amaçlar. Aynı zamanda, yaptıkları seçimlerin yalnızca kendileri değil, toplum ve doğa için de önem taşıdığı farkında olmalarını hedefler. Biyoloji, fizik, kimya ve sağlık bilgisi derslerinin 'çevre çalışmaları' dersi kapsamında sürdürülebilir kalkınmanın kültürel, sosyal ve ekolojik boyutları ele alınmaktadır. Benimsenen yaklaşım ile öğrencilerin çevrenin aktif parçası olduklarını öğrenmeleri ve doğaya saygı anlayışını teşvik eder. Öğrencilerin çevreyi koruma bilincini geliştirmeleri hedeflenir (Vesterinen, 2024, s. 39). Özellikle gelecekteki çevresel zorluklarla mücadele edecek olanların çocuklar olacağını düşündüğümüzde, çocukların çevresel açıdan sorumlu davranan bireyler hâline getirilmesi hem bilimsel hem de pratik nedenlerden dolayı anlamlıdır (Collado ve Evans, 2019, s. 30).

Çevresel krizlerin küresel bir sorun hâline geldiği günümüz dünyasında, doğa ile ilişkilerimizin yeniden tartışılması gerekmektedir. Bu ise ilişkimizin yeniden düşünülmesi, anlaşılması, anlamlandırılması ve nihayetinde bu algısal yorumlamanın eyleme dönüşmesi

önemlidir. Sosyal yapıların etkisi ile toplumsallaşan birey de bu yapısal ilkelere uygun olarak pratik üretecektir. Sosyal konumlar sosyalleşmiş eğilimler yaratmaktadır. Aslında bu eğilimler bireylerin özellikleridir ve öğrenilen tüm davranışlara atıfta bulunur. Bununla birlikte eğilimler toplumsal yapıdan oldukça etkilenir ve türetildiği yapıları yeniden üreten uygulamalarla sonuçlanır (Singh-Manoux ve Marmot, 2005). Bununla birlikte, insanın kendisini diğer yaşamların üzerinde görmesi ve rasyonel anlayışla bu düşünceyi özümsemesi, sadece doğanın daha hızlı yok olmasına neden olacaktır. Doğaya üstün olma çabalarına bir örnek Aral Gölü'dür. 1960 yılında Aral Gölünün Orta Asya çöllerinin ortasında yer alan, aynı zamanda dünyanın büyük ölçekli acı su gölü olduğu bilinmektedir. Deniz olarak da ifade edilen bu göl, balıkçılık faaliyetlerini destekleyen ve önemli ulaşım rotası olan bir ekosisteme ev sahipliği yapıyordu. Ancak, 1960'tan bu yana, Aral Gölü hızlı bir kuruma ve tuzlanma sürecine uğradı; bunun büyük bir kısmı, iki yan nehri olan Amu Darya ve Syr Darya'yı kurutan ve deltalarına ciddi şekilde zarar veren sulamanın sürdürülemez şekilde genişlemesinin sonucuydu. Aral Gölü'nün kuruması beraberinde birçok soruna da neden oldu. Ticari balıkçılık sona erdi, Syr ve Amu deltalarındaki yerel ekosistemlerin biyolojik çeşitliliği zarar gördü ve tuz/toz fırtınalarının sıklığının artması bölge halkının geçim kaynaklarını da büyük ölçüde etkiledi (Micklin, 2016, s. 1). Bu örnek, insanın doğa üzerindeki müdahalesinin sadece çevresel değil, aynı zamanda toplumsal sonuçlara yol açtığını göstermektedir. Çevresel kaygıların giderek arttığı bu yüzyılda, toplumun geleceğini güvence altına almak ve gelecek nesilleri doğa ile bütünleşen bir toplumsal anlayışla yetiştirmek değerlidir.

İnsanların doğa ile etkileşimi, çevreye yönelik yeni normların oluşmasını ve bu normların kültürel kodları belirlemesini sağlar. Bu etkileşimi kapsamlı bir şekilde değerlendirebilmek adına, Bourdieu'nun habitus kavramı önemli bir kuramsal çerçeve sunmaktadır. Habitus kavramını ekolojik sosyalleşmeyle ilişkilendirmek, insan-doğa ve toplum arasındaki ilişkileri daha derinlemesine anlamak için yeni bir perspektif sunar. Modern toplumlar ekolojik krize yönelik çok sayıda bilimsel veri birikimine sahip olsa da ekolojik bilgiyi eylemsel pratiklere dönüştürmekte ve içselleştirmekte yetersiz kalmıştır. Bu nedenle ekolojik yıkıma karşı ekolojik bir habitusun oluşturulmasını gerekli kılmaktadır. Habitusun kolektif eylem üretebilmesi, ekolojik bilincin sosyalleşme süreciyle bireyselden kolektife geçişini de anlamamızı sağlayacaktır. Ekolojik sosyalleşme ve ekolojik habitus kavramları hem bireysel hem toplumsal düzeyde önemli unsurlardır. Aynı zamanda bu kavramlar yeni bir perspektif sunduğu için de ayrı bir değer taşımaktadır.

2. Toplumsallaşan Doğa: Ekolojik Habitus

Modern yaşam ile değişen insan-doğa ve toplum ilişkisini yeniden inşa edebilmek ve yıkımı tersine çevirebilmek bireysel müdahalelerle mümkün değildir. Bu süreç kolektif bir çaba ve bilinçli eylem ile mümkündür. Örneğin, atmosferdeki karbondioksit oranının 1980'den bu yana %43 artarak 415 ppm değerine ulaşması, insanın doğa üzerindeki etkisini göstermektedir. Bu artış, fosil yakıt kullanımı ve ormansızlaşma gibi insan faaliyetlerinin sonucudur. Karbon salınımını azaltmak için yenilenebilir enerji kaynakları kullanımına öncelik verilmesi ve tüm insanlığın harekete geçmesi ile mümkündür (Temiz Enerji, 2021). Kolektif bir çaba kültürel dünyamızda yapacağımız değişim, toplum- doğa ilişkisinin yeniden kurulmasına ve sürdürülebilir bir geleceğin inşasına imkân tanyacaktır. Örneğin, Aral Denizi'nin yaşadığı ekolojik yıkımın zor da olsa onarılması mümkündür. 2005 yılında tamamlanan proje umut vericidir. Küçük (kuzey) Deniz projesi, su seviyesi 2 metre arttırarak tuzluluğu düşürmüş ve ekolojik iyileşmeyi sağlamıştır. Ancak Büyük (güney) gölün iyileştirilmesi ise daha zor ve maliyetlidir. Ayrıca, Aral Denizi'ne bağlı Siri Derya ve Amu Derya nehir deltalarının onarımı, biyolojik çeşitlilik ve ekonomik değer açısından önemlidir ve korunması gereklidir (Micklin, 2010).

Toplumsal yaşam, ekoloji ve kadim yerli bilgeliği anlayışı ile uyumlu hâle geldiğinde hem insanlar arası ilişkiler yeniden şekillenir hem de yeni bir var oluş potansiyeli oluşur.

Bu ise geniş çaplı bir uyanışa benzeyen toptan kültürel değişimi de sağlamış olur (Poland et al., 2011, s. 206). Çevresel sorunlar hayatın devam etmeyeceği, farklı olasılıkların ortaya çıkmayacağı, dünyanın başkaları için anlamlı hâle gelemeyeceği, deneyimlerin yaşanmayacağı ya da toplumun zorunlu olarak çökeceği anlamına gelmez. Ancak telafisi olmayacak kayıpları geri getirmek mümkün olmayacaktır. Tıpkı nesli tükenenler gibi. Onların yeri doldurulmayacağı gibi diğer alternatifler de onların yerini alamayacaktır (Smith, 2013, s. 21). Çünkü doğanın 'gerçekleri' hiçbir zaman basitçe (Castree, 2001, s. 9) ele alınıp değerlendirilemez. Yine doğa-toplum ilişkisini birbirinden ayrı yaşam alanları olarak görmek hem topluma hem de doğaya karşı etik olmaz. Bu nedenle ikisi arasında var olan ilişkiyi sadece epistemolojik noktada değerlendirmek yetersiz kalacaktır. Pratik olarak bilginin uygulanabilirliği, yani eyleme dönüşmesi, sosyoekolojik bağlamı daha anlaşılır kılacaktır. Haluza DeLay (2008, s. 206) ekolojik bilincin zihinlerde yer edebilmesi için alışkanlıkların oluşması gerekliliği üzerinde durmaktadır. Bireysel düzeyde çevreye duyarlı uygulamaların rutinleştirilmesi ile birlikte bireyin ekolojik duyarlılığını artacağını belirtir. Ancak uygulamaların rutin hâle gelmesinde ise ekolojik kaygıların ön plana çıkmasının etkili olduğunu da savunmaktadır. DeLay tam da bu noktada Bourdieu'nun ekolojik habitus kavramını çıkış noktası olarak görmektedir. Debbie Kasper da (2009, s. 318) habitusu ekolojik bağlamda değerlendirerek çevresel uygulamalara ve ekolojik alışkanlıklara dayalı yeni bir bakış açısı olarak ele almaktadır.¹⁰

Bourdieu'nun habitus kavramını ekolojik bağlamda ele almadan önce onun sosyolojisinin anahtar kavramları olan habitus, alan ve sermayeyi açıklamak konunun anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Bu kavramların her biri, toplumun dinamik yapısı içinde birbiriyle bağlantılı ve işlevseldir. Bourdieu tarafından geliştirilen bu anahtar kavramlar arasında habitus önemli bir yer tutar. Çünkü habitus kavramı hem araştırmanın temel noktası hem de bireyleri anlamak ve onların uygulamalarının geçmişlerine ulaşmak için yararlı bir araştırma aracı olarak önem kazanmıştır (Costa vd., 2019, s. 19).

Bourdieu, klasik sosyoloji geleneği ile 1960 sonrasında özgün bir kuramsal açılımı ortaya koyarak eyleyici ve yapı, birey ve toplum, nesnelcilik ve öznelcilik arasında var olan karşıtlığı gidermeye çalışmıştır. Karşıtlığı aşmaya yönelik geliştirdiği kavramlardan biri habitustur. Ona göre, nesnelcilik ve öznelcilik ayrımı epistemolojik açıdan bir çıkmaza neden olan sorunlardır. Temel kavramları çerçevesinde oluşturduğu sosyolojik bakış, habitus, alan-pratik ve sermaye bu sorunlarla ilişkilidir. Nesnellik ve öznelcilik ayrımını da reddederek bunu pratiğin bilimi olarak değiştirir (Meder ve Çeğin, 2011, s. 240).

Bourdieu (2015, s. 17) için habitus "üretim noktaları"na yerleşmiş sabit bir yapı değil, inşa edilmiş dinamik bir süreçtir. Habitus, bireylerin tecrübeleri ile şekillenen, aynı zamanda onların tecrübelerini de şekillendiren bir yapıdır. İnsanlar, habituslarını oluşturan sosyal çevreye uygun algılar ve pratikler geliştirir. Bu açıdan habitus, potansiyel bir sistemdir (Bourdieu ve Chartier, 2014b, s. 66). Dolayısıyla habitus, toplumsal gerçeklikle tutarlı algı ve beklenti şemaları (deneysel ve normatif inançlar) sistemi sayesinde etkinleştirilen bedensel, davranışsal duruşlar ve eğilimlerin bir bütünüdür (Piroddi, 2021, s. 621). Başka deyişle habitus, belirli kültür kalıpları içerisinde yaşayarak edinilen bilgi deposudur. Habitus, insanlara neler istediğini ya da diğer bireyler ile ilişkilerinin neler sağladığına ya da sağlayacağına ilişkin beklentiye yönelik eğilimlerin de bir toplamıdır (Tatlıcan ve Çeğin, 2014, s. 362-363). Bu açıdan habitus aslında benzer konumda bulunan ve bu konumları paylaşan bireylerin kolektif bilincidir. Bu bağlamda bireylerin dünyayı yorumlama, anlama, benzer sınıflama yaparak seçim, değerlendirme ve davranışları mümkün kılan bilişsel ve duygusal bir kılavuz sağlar (Bourdieu, 2015, s. 19). Aynı zamanda habitus, bireylerin zihinsel ve bedensel algılarının, beğenilerinin ve eylem

¹⁰ Pierre Bourdieu, habitus kavramını açıklarken ön ek kullanmamakla birlikte ekolojik sorunları temele alan çalışmalarda habitus kavramı çevresel davranışları anlatmak ve açıklamak için kullanılmıştır (Smith, 2001; Haluza-Delay, 2008; Kasper, 2009; Gäbler, 2015; Kirby, 2017; Leahy vd., 2019).

şemalarının tarihsel bağlamda şekillendiği bir yapıdır (Bourdieu ve Wacquant, 2014a, s. 25).

Habitus ile ilişkili ve iç içe geçmiş diğer kavram ise alandır. Habitus ile alan arasındaki ilişki aslında koşullanmış bir ilişkidir. Birbirini etkileyen ve aynı zamanda biri olmadan diğerini anlamının mümkün olmadığı kavramlardır. Alan, habitusu yapılandırırken birçok alanın da içkin zorunluluğunun somutlaşmasıdır. Bu, aynı zamanda bilişsel inşanın bir görünümüdür. Habitus bu noktada anlam taşıyan, değer yüklü ve enerji yaratan anlamlandırılan bir dünyanın inşasına katkı sağlar (Bourdieu, 2014a, s. 118). Habitus aşkın olan bilince devredilen toplumsallaşmadır. Yapılanmış dünyanın ve onun tikel bir parçasının bulunduğu alan, bu dünyaya içkindir; yapıların içine yerleşen, bu dünyaya yönelik algıyı ve eylemi oluşturan, yapılandıran bir bütündür (Bourdieu, 1995, s. 155). Alana özgü habitusun ayrıntıları ise belirli bir alanda gerçekleşen ve rutin olarak üretilen benzer uygulamalardan belirlenebilir (Nilan, 2017, s. 370).

Alanın yapısını belirleyen diğer kavram ise sermayedir. Sermaye daha çok, toplumsal aktörlerin pratik eylemlerini yerine getirmeye fırsat veren, farklı alanlar açısından genelleştirilmiş, ama kendi anlayışları içerisinde ortaya çıkan üretilen ve aynı zamanda yeniden üretilen alanda algılanan bir enerjidir. Farklı sınıflar içerisinde yer alan bireyler sadece farklı düzeyler veya miktarlarda sermayeye değil, aynı zamanda farklı sermaye tiplerine ve sermaye konfigürasyonlarına da sahiplerdir. Bourdieu'nun sermaye anlayışı, sadece ekonomik kaynaklı değildir. O, bireylerin sahip oldukları kaynakların maddi, sembolik, sosyal ve kültürel olabileceğini kabul ederek farklı sermaye türlerine de vurgu yapmaktadır. Aynı zamanda bu kaynakların sınıfsal konumları yansıttığı ve belirli bir sınıfsal konumdakilerin de çıkarlarını artırmakta kullanılabilir (Meder ve Çeğin, 2011, s. 246).

Bireyler, toplumsal düzendeki konumlarını güvence altına almak için kaynakları harekete geçirirler ve bu kaynaklar, toplumsal bir güç ilişkisi olarak işlev gördüklerinde, başka bir deyişle, kaynaklar toplumsal mücadelelerin nesnelere olduğunda, sermaye biçimleridir (Navarro, 2006, s. 7). O zaman her oyuncunun sahip olduğu farklı sermaye türleri bulunmakta ve oyunun stratejisi de buna göre belirlenmektedir. Sermayenin yapısı, miktarı ve bu sermayenin ona sağladığı oyun olanaklarına göre değil, sermayesinin miktarının ve yapısının zaman içindeki evrimine, yani toplumsal güzergâhına ve belli bir nesnel olanaklar yapısıyla uzun süren bir bağıntıda oluşan yatkinliklere (habitus) bağlıdır (Bourdieu, 2014a, s. 83). Alanlar mevcut toplumsal düzenlemelerin kabullenilmesini sağlar; böylelikle, aktörler alanın özerkliğiyle ilişki kurdukları ölçüde bu düzenlemelerin yeniden üretimine katkıda bulunurlar (Swartz, 2015, s. 181).

Sermaye ancak bir alanla bağıntılı olarak var olabilir ve işlev görebilir: Sermaye, alan üzerinde, dağılımı bizzat alanın yapısını oluşturan maddeleşmiş ya da somutlaşmış üretim ya da yeniden üretim araçları üzerinde, alanın sıradan işleyişini tanımlayan kurallar ve düzenlilikler üzerinde, dolayısıyla buradan kaynaklanan faydalar üzerinde bir iktidar sağlar (Bourdieu, 2014a, s. 86).

Bourdieu habitus, alan ve sermaye arasında var olan ilişkiyi öznel ve nesnel ikiliğini gidermek için kullanır. Bireyler toplumsal pratik üreten faillere dönüşürken, hem bireysel hem de kolektif olanı anlamak mümkündür.

Bourdieu'nun temel kavramlarından yola çıkarak insan-doğa ve toplum ilişkisini çevresel krizlerin yaşandığı günümüz dünyası ile ilişkilendirerek anlamaya çalışmak önemlidir. Modern dünyada toplumsal yapı, çevresel krizler ile yeniden yorumlanırken siyasi, ekonomik ve toplumsal bir dönüşüm de yaşanmaktadır. Çevresel sorunların temel bileşenlerinin bütünlük içerisinde ele alınması, yeniden yorumlanması ve buna etki eden faktörlerin etkisinin azaltılarak sosyoekolojik yapıların yeniden üretilmesi önemlidir. Kısacası, içselleştirilen ekolojik şemalar sosyalleşme süreci içerisinde yeniden üretilirken,

sosyalleşme süreci de habitusları yeniden üretecektir. Bireylerin sermayeleri, habitusları ve buldukları mekânlar, sürecin itici gücünü oluştururken ekonomik sermayeden ziyade kültürel sermaye bu sürecin dinamizmini sağlayarak ekolojik dönüşüme katkıda bulunabilir. Modern dünyada toplumsal yapı çevresel krizler ile yeniden yorumlanırken toplumsal, siyasal ve ekonomik dönüşümü de beraberinde getirmektedir. Çevresel krizler sadece toplumsal yapıyı değil, bireylerin algılarını ve sağlıkla ilgili endişelerini de etkilemektedir.

Modernitenin etkisiyle şekillenen sanayi toplumlarında yaşayan bireyler, çevresel krizler ile birlikte bir ikilem yaşamaktadır. Yaşamlarını sürdürmek için ihtiyaç duydukları doğal kaynakları tehdit eden politik ve ekonomik sistemlerden hem faydalanırken hem de olası sonuçlarına katlanmaktadır. Doğal kaynaklara (su, enerji, yiyecek gibi) ulaşılabilirliğin rahatlığı içerisindeyler. Zamanlarını ve enerjilerini bu kaynaklara nasıl ulaşılacağına harcamak zorunda değillerdir (Ford, 2019, s. 6). Bu durum ise bireylerin ekolojik bilinçlerini geliştirmelerini zorlaştırmaktadır. Diğer taraftan, çevresel krizler hayatı tehdit etmektedir. Ekolojik yıkım, sağlıkla ilgili birçok endişenin yaşanmasına neden olurken, bu yıkıma etki eden faktörler görünür değildir. Doğanın tahribatıyla ortaya çıkan sorunların oluşturduğu riskler ve belirsizlikler, genellikle uzmanların yargısına bağlıdır. Yeni olarak algılanan bu risklerin çoğu (nükleer ya da kimyasal kirlenmeler, gıdalardaki zararlı maddeler, uygarlığın hastalıkları) insanın olayı bütünlük içerisinde algılama yeteneğinin dışında kalmaktadır. Risklere maruz kalan bireylerin genel anlamda göremedikleri ve algılamadıkları bu tehlikeler giderek odak hâline gelmektedir. Bu tehlikelerin görünür kılması ve yorumlanması ise her koşulda bilimsel değerlendirmelerin sağladığı bilgiye bağlıdır (Beck, 2011, s. 34). Bilimsel algıyı mümkün kılan koşulların bilim insanları tarafından biliniyor olması önemlidir. Ancak Christopher'a göre, çevre hareketini ele alan ve inceleyen aynı zamanda bu konuya ilgi duyan sosyolog sayısı ne yazık ki azdır. Ayrıca ekolojik hareketin topluma yayılmasına dair veriler yüzeysel bilgiler ile sınırlıdır. Tartışmalar özellikle ortak bir felsefi perspektif çerçevesinde bir azınlık tarafından yapılmaktadır. Bununla ilişkili diğer bir paradigma da benlik, doğa ve toplum anlayışının yeniden tanımlanmasına imkân vererek modernitenin kültürel, politik ve ekonomik kurumlarında büyük ölçüde değişime neden olması açısından geniş kitlelere ulaşabilmiştir. Bu gelişme ışığında, ekolojik düşünürler çevreye yönelik özellikle doğanın yok edilmesinde yaşanan kaygı temelli anlayışın, bir bütünlük içerisinde yani doğa, toplum ve benlik arasında var olan ekolojik bir zihniyet ile çözüme kavuşacağına inanmaktadır (Christophers, 1999, s. 357-358). İşte tam da bu noktada Kasper (2009, s. 312) habitusu sosyoekolojik olgular ve çevresel davranışlar hakkında farklı düşünebilme yetisi olarak ele almakta ve çalışmalara dâhil edilebilecek pratik bir araç olarak da önermektedir. Çünkü düşünme araçlarının davranışa dönüşebilmesi yani toplumsal değişimi harekete geçirme ve başlatma alanı olabilmesi için habitusun oluşumunun bilinmesi önemlidir. Habitus her ne kadar sosyo-tarihsel koşullarıyla sınırlı olsa da o aynı zamanda toplumsal alandaki konuma, sınıf, ırk ve cinsiyete özgü ayrımlara göre de değişime özelliğine sahiptir (Fritz vd., 2021, s. 876).

Ekolojik habitusun oluşabilmesi, yeni ekolojik anlayışın rutinleşerek davranışsal kalıplara dökülebilmesi sadece alternatif çözüm önerileri ile değil, aynı zamanda toplumsal değer ve norm sisteminde de kalıcı değişiklikler ile mümkündür. Ekolojik krizi yönetmek ve sürdürülebilir bir toplumsal yaşam oluşturmak, toplumsal dinamiklerin etkin kullanımıyla mümkündür. Toplumlar, çevre sorunlarıyla mücadele ederken kendi dinamiklerini göz önünde bulundurup yeni bakış açılarına yer vererek bu değişimi teşvik etmektedir. Sosyoekolojik bağlamda insan ve doğa ilişkisine ve yeni bir dünya görüşüne dayanan yenilenmiş bir habitusun oluşması da bu mücadelenin etkin gücü olması açısından önemlidir (Rocha, 2022, s. 4). Bu doğrultuda eğer doğanın toplumsal karakterini anlamak istiyorsak yalnızca fikirlerin eleştirel analizini yapmak yetersiz olur. Bunun için

hem düşünce hem de pratikte doğal ve toplumsal olanın birbiri ile nasıl kaynaştığını görmenin bir yolunu bulmamız gerekir (Castree, 2001, s. 10).

Çevresel değişimlerle ilgili çağdaş yaklaşımlar, endişe verici tablolar çizmektedir. Ancak, bu değişimin hızı gelecekte insanların kültür ve davranışlarını yeniden şekillendirebilir. Bu durum, toplumsal bir devrim için çok önemli fakat zorlu bir süreçtir. Olumlu açıdan bakıldığında, belirsizliğe neden olabilecek durumu kurtarmak için harekete geçilmesini teşvik edebilir (Poland vd., 2011, s. 203). Ayrıca, çevresel örgüt ve hareketler bazı hedeflere yönelerek bu süreci değiştirmeye çalışmaktadır. Doğal alanlar, değişen yaşam tarzları, sürdürülebilirlik politikası, geri dönüşüm, ekolojik dünya görüşünde değişim, yeşil tüketicilik bunlar arasındadır. Bunlar çevresel sosyal hareket örgütlerinin odak noktasıdır (Delay, 2006). Bununla birlikte, kolektif eylemsel yaklaşım sorunun çözümüne katkı sağlayacaktır. Delay'a (2006) göre çevresel hareketler insanların ekolojik sorunlara yönelmesine imkân vermektedir. Ancak bireysel düzeyde gerçekleşen eylemler var olan sorunun çözümünde etkili olamamıştır. Bu durum, sorunun hareket stratejisinin daha derinlerde olduğunu, kültürel bir meseleyi içerdiğini göstermektedir. Diğer taraftan Lewis (2015) ise yeni "yeşil" yaşam tarzlarının işe yaraması için -düzenli, sıradan uygulamalar hâline gelmesi- insanların bilinçli karar verme sürecinden, habitatlarında ekolojik ilkelerini sağlamlaştırma yoluna gitmeleri gerektiğini vurgulamaktadır (Akt. Nilan, 2017, s. 370). Aktörlerin çevre ile ilgili olarak kendi habituslarını yeniden keşfedebilmeleri, fırsat ve kısıtlamaları farklı bir perspektiften inceleyerek yeni bir dünya yaratmaları mümkündür. Ekolojik tahribatın ortaya çıkardığı sorunları belirleyebilmek, muhtemel yeni olasılıkları tespit edebilmek, sorunların önem derecesini belirleyerek seçim yapabilmek ve bunların üstesinden gelerek toplumu bu doğrultuda yeniden inşa etmek önemlidir. Habituslarını da değişen bu çevre koşullarına göre yeniden inşa ederken önceden düşünülmemeyen birçok olasılığı yeniden değerlendirilme imkânı bulacaktır. Habitustaki değişim ile yeni seçenekler ve olanaklar ortaya çıkacaktır. Önceki seçeneklerin çoğu da bu nedenle kullanılamaz hâle gelecektir. Bu da bazı dirençli karşı çıkışlara da neden olabilir (Rocha, 2022, s. 5). Ancak aktörler öngörülemez ve sürekli değişen durumlar ile başa çıkmayı da öğrenebilir (Nilan, 2017, s. 370). Ekolojik habitusun yeniden inşası ile ekolojik dönüşümü destekleyen Satoyam Girişimi bu konuda etkileyici örneklerden biridir. Japonya'da başlayan bu girişim, tarım, ormancılık ve balıkçılık gibi geleneksel yöntemlere dayalı sürdürülebilir uygulamaların gelişimini teşvik etmektedir. Bu ise bir yandan ekosistemin korunmasını sağlarken diğer yandan da kültürel değerlerin sürdürülmesine imkân vermektedir. Satoyam Girişimi ekolojik bilinç ve pratik bilgiyi toplumsal süreçlere dâhil ederek, doğa ve insan arasındaki ilişkinin sürdürülebilir şekilde yeniden yapılandırılmasını amaçlamaktadır (<https://satoyama-initiative.org/about/>).

Sosyalleşen bireyin sahip olduğu habitusa yönelik eğilimlerin ekolojik algı ve bilinç doğrultusunda yeniden inşa edilmesi zor ama imkânsız bir süreç değildir. Değişen çevre ve yaşam koşullarına uyarlanan bir habitus, beraberinde sosyalleşen bireyin sahip olduğu toplumsal yapıları ve grupları da etkileyerek değişim ve dönüşümü ortak bir paradigma üzerinden gerçekleştirebilir. Sosyoekolojik anlayış içerisinde toplum-birey ve doğa ilişkisi ekolojik sosyalleşme ve ekolojik habitus ile inşa edilebilir.

3. Ekolojik Sosyalleşme ve Ekolojik Habitus: Toplum-Birey ve Doğanın Yeniden İnşası

Sosyolojik teoride geliştirilen habitus kavramından türetilen ekolojik habitus, ekolojik olarak ilgi, eğilimler, uygulamalar, algılar ve maddi koşulların -bir yaşam tarzı olarak algılanan- sosyoekolojik koşullar tarafından şekillendirilen ve şekillenmeye yardımcı olan dayanıklı ancak değişebilir bir sisteme atıfta bulunur. Ekolojik habitus kavramını kullanırken, bir kişinin veya grubun çevresel eğilimlerinin -ister doğuştan gelen özellikler ister dışsal sosyal faktörler tarafından- basitçe belirlendiği veya yalnızca öz

bilinçli rasyonel seçimlerin ürünü olduğu düşünülemez. Çevresel davranışı anlamlandırmak, bireylerin benzersiz özellikleri ile onların içinde yaşadıkları ve geliştikleri çeşitli etkileşimli bağlamlar arasındaki aktif ilişkilerin bir ürünü olarak kabul edilmesini gerektirir. Bu bağlamlardan, insanların nasıl davranacağını şekillendirmeye yardımcı olan etkiler, fırsatlar ve kısıtlamalar ortaya çıkar (Kasper, 2009, s. 318). Artık ekolojik habitusu nasıl yaşanacağına dair pratik bir mantıktan geliştirilen bir uzmanlık olarak anlayabiliriz (Delay, 2008, s. 213). Bir alandaki habitusun şekillendirilmesi çoğunlukla bireysel bir süreçten ziyade kolektif bir süreçtir (Nilan, 2017, s. 370). Bireylerin çevreye dair yaşam pratiklerini, algılarını, bilinçlerini, eğilimlerini ve eylemlerini ekolojik bir anlayış ile yeniden inşa edebilmek mümkündür. Özellikle ekolojik bilincin inşasında habitus ve sosyalleşme arasındaki ilişki anahtar rol oynamaktadır. Çünkü habitusun kendisi, erken dönemde yakın aileden, daha uzak akrabalarından, sınıftan ve yakın sosyal çevreden edinilen üretken eğilimlerden oluşur. Bu üretken eğilimler aşılabilir ve dayanıklıdır, ancak yine de başka yere aktarılabilir. İnsanların etraflarındaki aktif dünyayı anlamalarına ve buna uygun sosyal uygulamalar yaratmalarına olanak tanıyan organizasyonel ilkeler olarak çalışırlar (Nilan, 2017, s. 370). Diğer bir ifade ile "habitus, dışsal yapıların içselleştirildiği ilk sosyalleşme deneyimlerinin ürünüdür" (Swartz, 2015, s. 147).

Habitus özellikle sosyalleşme süreçleri yoluyla gelişir ve belirli bir toplumdaki bireyleri şekillendiren çok çeşitli eğilimleri belirler. Bir 'yapı' değil, oluşturulan, depolanan, kaydedilen ve insan davranışının biçimlendirilmesine etki eden dayanıklı bir eğilimler dizisidir. Sosyal çevreye göre değişiklik gösterebilir, çünkü istikrarsız sosyal alanlar düzensiz eylem kalıpları üreten istikrarsız eğilim sistemleri üretebilir. Aynı zamanda, bireylerin uyum sağlamasına ve yenilikçi çözümler üretmesini teşvik etmesine de olanak tanır (Navarro, 2006, s. 16). Sosyalleşme süreci içerisinde gelişen habitusun, ekoloji ile yeniden üretilmesi ve toplumsal yapılarla bütünleşmesi ancak insan ve doğa ilişkisinin aynı düzlemde ilişkilendirilmesi ile mümkündür. Sosyalleşmenin yalnızca insan-insan bağlamında ele alınması, bireyin doğaya karşı yabancılaşmasına ve onu ötekileştirmesine neden olur. Bu durum, habitusun birey ve doğa etkileşiminin sınırlarını belirleyememesi nedeniyle, ekosistem ile uyumlu sürdürülebilir ekolojik bir toplumsal yaşamın içselleştirilmesini engeller. Dolayısıyla toplumun ekosistem ile uyumu, ekolojik sosyalleşme ile aşılabılır.

Ekolojik sosyalleşme, insan-insan ilişkisinden öte insan-doğa arasında var olan birlikteliği yaşam deneyimlerimize dâhil ederek, ekosistem ile uyumlu bütünlüğünü oluşturabilmektir. Bunun tersi bir durumda ise, bireyler ekosistemin işleyişini ve ekolojik krizi anlayamayabilir. Böylesi bir anlayış, krizler ile ilgili çözüm üretmeyi de engelleyebilir. İnsan ve doğa arasında doğrudan bir etkileşim vardır. Bu etkileşim sayesinde bizler diğer insanlar ile bir arada yaşama fırsatı bulurken aynı zamanda farklı birçok ekolojik topluluklarla da etkileşim ve iletişim kurarız (Keto ve Foster, 2021, s. 40). Aktif ilişkilerin de dâhil olduğu bu süreçte birey, ekosisteme duyarlı davranışlar geliştirir ve doğa ile ilişkisini daha gerçekçi algılar. Bu sayede, doğayı sosyal yaşamının bir parçası hâline getirir.

Modern dünyada sanayileşme, kapitalist üretim, modernleşme, bilimsel bilgi ve teknolojinin ilerlemesi gibi birbiri ile ilişkili unsurlar, toplumsallaşma sürecini de etkilemektedir. Ancak, toplumsallaşma sürecine nasıl dâhil olacağını bilemeyen bireyler, toplumun kendi soyut mantığı çerçevesinde, doğa ile arasındaki somut ilişkilerin sınırlarını göz ardı ederek gelişen bir varlık alanı hâline dönüşmüştür. Öyle ki hem doğa hem de bireyler sürecin kendilerine yönlendirdiği talepler doğrultusunda şekillenmektedir (Dennis vd., 2022, s. 392). Bu, ekolojik bilincin oluşması için yeterli olmayabilir. İnsan ve doğa arasındaki uyumlu bir ilişki, yalnızca düşünsel ve eylemsel pratiklerin ortaklığına dayanır, aksi bir durum istenilen sonucu vermeyebilir. Bireyler kültürel pratiklerin taşıyıcısıdır, mevcut politik, ekonomik sistemler ve yaşam tarzları

ekolojik bilincin oluşmasını engelleyebilir. Mevcut sosyal yaşam biçimleri o kadar tanıdık ve psikolojik anlamda o kadar yerleşik hâle gelmiştir ki, küresel çevre krizlerinin ima ettiği yaygın değişimin kavranmasını neredeyse imkânsız hâle getirir (Poland vd., 2011, s. 207). Günümüzde toplumsal düzeyde çevreye zarar veren davranışları değiştirmenin büyük zorluğu artık tam olarak anlaşılmıştır (Kibry, 2018, s. 154).

Ekolojik bilincin oluşması ekosistemin doğal seyrinde devam etmesi, doğa-insan ilişkisini anlamaktan geçer. Sürdürülebilir bir toplumun inşasında bu unsurlar önemli bir rol oynamaktadır. Ekolojik krize neden olan bilişsel, duygusal ve davranışsal etkenleri üreten bilgilerin parçalarını bularak bir araya getirmek insan-doğa ve toplum ilişkisine de anlam yükleyecektir. Bu süreçte oluşturulmaya çalışılan ekolojik bilinç, toplumsal yaşamla anlamlı bir bütünlük içinde uyum sağlamayı mümkün kılacaktır. Ekolojik davranış değişikliğine engel olacak unsurların aşılması yine bireyin topluma, toplumun ise bireye yönelmesi ile olanaklı hâle gelecektir. Bu nedenle, habitus ve sosyalleşme, ekolojik bağlamda kolektif bir eyleme dönüşerek alışkanlık hâline gelecek eğilimlerin oluşmasını sağlayacaktır.

Habitus eğilimleri ailede ve eğitim sisteminde sosyalleşme sırasında kazanılır ve kalıcı olduğu, toplumsal alternatifler yaratma yetenekleri ve olanakları üzerinde nesnel bir sınırlama oluşturduğu varsayılır. Kendisini koşullandıran sosyal yapıların içselleştirilmiş bir ürünü olarak habitus, bize bu yapılara ve bunların dahil ettiği ve dışladığı seçeneklere karşı bir duyarlılık sağlar (Fritz vd., 2021, s. 876).

Çevreye duyarlı, daha sürdürülebilir bir toplumun oluşabilmesi, ekolojik habitusta mevcut rutinleşmeye dayanan çevreci bir yaşam pratiğinin ekolojik olarak belirlenmiş mantığına uygun olması önemlidir (Delay, 2008, s. 206). Bu bağlamda, Transition Towns hareketi, ekolojik habitus ve sosyalleşme süreçlerini bir araya getiren çevreye dayalı toplumsal dönüşüme yönelik başarılı bir örnektir. Geçiş kasabaları olarak Türkçeye çevrilen bu hareket dünya ülkeleri arasında da hızla yayılırken, sürdürülebilir bir geleceğin inşası için toplumsal temeli olan bir hareketi çıkış noktası olarak belirlemektedir. Katılımcılarla ortak hareket planlayan bu örgüt, sosyal ve ekonomik sistemlerin sürdürülebilirliği, sosyal adalet ve eşitlik açısından geliştirilmesi ve yönlendirilmesinin önemine vurgu yapmaktadır. Yenilenebilir enerji projeleri üretirken aynı zamanda yerelleştirilmiş gıda sistemlerini desteklemektedir. Bu bilinç ile bütünlük topluluk, işbirliği ve dayanışmayı güçlendirerek çevresel farkındalık ve toplumsal bilinci arttırmakta, böylece kültürel ve zihniyet değişimlerinin iç dönüşümünü de sağlayarak sürece katkıda bulunmaktadır (www.transitionnetwork.org).

Sosyal failerin habituslarını diğer insanlarla etkileşim yoluyla edindikleri ve geliştirdikleri kabul edilirse (Pirodi, 2021, s. 620) farklı şartlarda yaşayan insanların ekolojik alışkanlıklarındaki genel farklılıklar da anlaşılabilir olur. Ekolojik açıdan destekleyici alışkanlıkları sağlayan koşullar teşvik edilebilir. Aynı zamanda ekolojik habitusun gelişip değişebileceği şartlar hakkında bilgi verebilir. Ayrıca gündelik yaşamın farklı pratikleri ile ekolojik habitusun yönü arasındaki ilişki de tanımlanabilir (Kasper, 2009, s. 321). Daha geniş perspektiften bakıldığında ekolojik habitusun dışavurumu olarak, eğer çevresel sürdürülebilirlik normalleştirilirse, ekolojik olmayan uygulamalar için değişen sosyal yaptırımlar, geniş kurumsal değişimin bir parçası olarak kabul edilen uygun olmayan mantıksal bakış açılarını marjinalize eder (Delay, 2008, s. 208). Bu açıdan bakıldığında Bourdieu'ya göre habitus bir kader değildir ve aynı zamanda ona mal edilmiş bir fatum değildir. O sürekli deneyime tabi ve açık olan bir yatkınlıklar sistemidir. Aynı zamanda deneyimler ile dönüşür (Bourdieu, 2014b, s. 66).

TARTIŞMA VE SONUÇ

21. yüzyılın önemli sorunlarından biri olan ekolojik kriz, yalnızca insan yaşamını değil, diğer canlıların ve ekosistemin varlığını da tehdit etmektedir. Aynı zamanda, bu kriz çevresel bir sorun olmanın ötesinde, insan ve doğa arasındaki ilişkinin bozulmasına da neden olmuştur.

Bu çalışma, insan-doğa-toplum ilişkisinin yeniden inşası üzerine bir tartışma sunmaktadır. Ekolojik sosyalleşme ve ekolojik habitus kavramları, ekolojik bilincin bireyselden kolektife aktarılmasını sağlayarak, sürdürülebilir bir geleceğin inşasında önemli rol oynayacaktır. Bu kavramlar çevresel bir farkındalık oluşturmakla kalmayıp aynı zamanda toplumsal yapı ve bireysel yaşam pratikleri üzerinde dönüştürücü bir anlayışı da sağlayacaktır. Bu bağlamda insan, doğa ve toplum ilişkisinin sağlam temeller üzerine kurulabilmesi ekolojik sosyalleşme ve ekolojik habitusun içsel dinamiklerinin ekolojik bilinç ile yeniden üretilmesi gerekmektedir. Ekolojik bilgi ile oluşan bilincin içselleştirilmesi ve gündelik yaşam pratiklerine dâhil edilmesi, ekolojik sorunların çözümünde önemli bir adım olacaktır.

Aral gölünün kuruması, Amazon ormanlarının yok olması ve buzulların erimesi gibi ekolojik felaketler, insan-doğa arasındaki ilişkinin bozulmasının örneklerinden sadece birkaçıdır. Bunlar yalnız ekolojik yıkımı değil, aynı zamanda yerel halkın ekonomik, sosyal ve kültürel yaşamını da etkileyebilecek örneklerdir. Bu durum ise ekolojik bilincin sosyalleşme ve habitus aracılığıyla bilişsel ve eylemsel pratiğe aktarılmasının önemini göstermektedir.

Sonuç olarak, toplum yalnızca kendini üreten bir yapı değildir; aynı zamanda hem üreten hem de üretilen bir yapıdır. Doğayla uyumlu bir yaşam tarzı oluşturmak ve toplumsal değişimi sağlamak için ekolojik bilinçle şekillenen sosyalleşme süreçlerine ihtiyaç vardır. Ekolojik sosyalleşme ve ekolojik habitus kavramları, bireylerin ve toplumların ekosistemle olan ilişkisini yeniden tanımlayarak, insan-doğa-toplum ilişkisinin bütüncül bir perspektiften ele alınmasına olanak tanır. Bu çalışma, ekolojik krizlerin çözümüne yönelik somut adımlar atılması ve yeni araştırmalara farklı bir bakış açısı kazandırması açısından önemli katkılar sağlayabilir. Ekolojik bilincin yaygınlaştırılmasında, eğitim programlarının yeniden düzenlenmesi, yerel yönetimlerin sürdürülebilir uygulamalar geliştirmesi ve topluluk temelli çalışmalar yürütülmesi önemli bir rol oynayabilir. Gelecek nesillere sürdürülebilir bir dünya bırakmak, ekolojik bilincin bireysel farkındalıktan toplumsal farkındalığa dönüştürülmesi ile mümkündür.

KAYNAKÇA

Ali, Z., Liu, W., Xiaodan, W., Irfan, Z., Raza, S. T., Ali, H., & Saleem, R. (2015). Glacier retreat and ecological thresholds for the Tibetan Plateau and associated cryosphere. *The Journal of Animal and Plant Sciences*, 25(1), 283-295.

Arif, M. J. (2021). The development of ecological thought: Contemporary approaches and the way forward. *Academia Letters*, Article 1008. <https://doi.org/10.20935/AL1008>

Atvur, S. ve Rüma, İ. (2019). *Ekolojik güvenlik: Hayati tehdit* (Güvenlik Yazıları Serisi, No. 25). TR Güvenlik Portalı. https://trguvenlikportali.com/wp-content/uploads/2019/11/EkolojikGuvencilik_SenemAtvurInanRuma_v.1.pdf

BBC Türkçe. (2021, Kasım 3). İklim değişikliği: BM'den kritik uyarı - 2021'de rekor seviyede sera gazı salındı. *BBC Türkçe*. <https://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-59147272>

Beck, U. (2011). *Risk toplumu: Başka bir modernliğe doğru* (Kazım Özdoğan & Bülent Doğan, Çev.). İthaki Yayınları.

Berger, P. ve Luckmann, T. (2008). *Gerçekliğin sosyal inşası: Bir bilgi sosyolojisi incelemesi* (Vefa Saygın Öğütle, Çev.). Paradigma Yayınları.

Bookchin, M. (1996). *Ekolojik bir topluma doğru* (Abdullah Yılmaz, Çev.). Ayrıntı Yayıncılık.

Bookchin, M. (1999). *Toplum yeniden kurmak*. (Kaya Şahin, Çev.). Metis Yayınları.

Bourdieu, P. (1995). *Pratik nedenler: Eylem kuramı üzerine* (Hülya Tufan, Çev.). Kesit Yayıncılık.

Bourdieu, P. (1997). *Toplumbilim sorunları* (Işık Ergüden, Çev.). Kesit Yayıncılık.

Bourdieu, P. (2015). *Ayırım: Beğeni yargısının toplumsal eleştirisi* (Derya Fırat Şannan ve Ayşe Günce Berkkurt, Çev.). Heretik Yayıncılık.

Bourdieu, P. (2016). *Sosyoloji meseleleri* (F. Öztürk, B. Uçar, M. Gültekin, A. Sümer, Çev.). Heretik Yayıncılık.

Bourdieu, P. ve Chartier, R. (2014b). *Sosyolog ve tarihçi* (Zuhal Karaca, Çev.). Açılım Kitap.

Bourdieu, P. ve Wacquant, L. (2014a). *Düşünsel bir antropoloji için cevaplar* (Nazlı Ökten, Çev.). İletişim Yayınları.

Castree, N., & Braun, B. (Eds.). (2001). *Social nature: Theory, practice and politics*. Basil Blackwell Ltd.

Cavazos, A. P. (2023). *Anthropocentrism as an illustrative example of how foundational epistemologies unconsciously and consciously impact the way we live and teach: It is not just changing the way we think, it is also changing the way we are* (Master of Education thesis, University of Oklahoma).

Christopher, M. (1999). An exploration of the "reflex" in reflexive modernity. *Organization & Environment*, 12(4), 357-400.

Cities as Places of Hope Projesi. (2022). *İklim ve ekolojik kriz çağında afetler ve risk yönetimi: Konferans çıktıları*. Yeşil Düşünce Derneği, Yeşil Avrupa Vakfı (GEF).

Collado, S., & Evans, G. W. (2019). Outcome expectancy: A key factor to understanding childhood exposure to nature and children's pro-environmental behavior. *Journal of Environmental Psychology*, 61, 30-36. <https://doi.org/10.1016/j.jenvp.2018.12.001>

Costa, C., Burke, C., & Murphy, M. (2019). Capturing habitus: Theory, method and reflexivity. *International Journal of Research & Method in Education*, 42(1), 19-32. <https://doi.org/10.1080/1743727X.2017.1420771>

Ekoiq. (2023). 2023'te Türkiye'de yaşanan çevresel felaketler. *Ekoiq*. <https://www.ekoiq.com/2023te-turkiyede-yasanan-cevresel-felaketler/>

Ergün, E. ve Usluel Koçak, Y. (2015). Çevrimiçi öğrenme ortamlarına yönelik algılanan sosyal olabilme ölçeği'nin geliştirilmesi: Geçerlik ve güvenilirlik çalışması. *Eğitim*

Teknolojileri Araştırma Dergisi, 6(3). <http://ebit.hacettepe.edu.tr/dosyalar/176-507-1-PB.pdf>

Etil, H. ve Demir, M. (2014). Pierre Bourdieu'nün bilim sosyolojisine katkısı: "Alan teorisi", "habitus" cini ve "refleksivite talebi". *Cogito Üç Aylık Düşünce Dergisi*, 76.

European Commission, Joint Research Centre, Tokarski, M., Dias Leite, S., & Martinho Guimaraes Pires Pereira, A. (2024). *Exploring the role of museums in engaging citizens to address the decline of wild pollinating insects*. Publications Office of the European Union. <https://data.europa.eu/doi/10.2760/64598>

Eversberg, D., Koch, P., Holz, J., Pungas, L., & Stein, A. (2022). Social relationships with nature: Elements of a framework for socio-ecological structure analysis. *Innovation: The European Journal of Social Science Research*, 35(3), 389–419. <https://doi.org/10.1080/13511610.2022.2095989>

Flores, B. M., Montoya, E., Sakschewski, B., et al. (2024). Critical transitions in the Amazon forest system. *Nature*, 626, 555–564. <https://doi.org/10.1038/s41586-023-06970-0>

Ford, A. (2019). The self-sufficient citizen: Ecological habitus and changing environmental practices. *Sociological Perspectives*, 1-19.

Foster, R., Zin, M., Keto, S., Pulkki, J. (2022). Recognizing ecosocialization in childhood memories. *Educational Studies*, 58(4), 560-574. <https://doi.org/10.1080/00131946.2022.2051031>

Fritz, M., Koch, M., Johansson, H., Emilsson, K., Hildingsson, R., & Khan, J. (2021). Habitus and climate change: Exploring support and resistance to sustainable welfare and social-ecological transformations in Sweden. *The British Journal of Sociology*, 72, 874–890. <https://doi.org/10.1111/1468-4446.12887>

Giddens, A. (2010). *Modernite ve bireysel kimlik: Genç modern çağda benlik ve toplum* (Ü. Tatlıcan, Çev.). Say Yayınları.

Giddens, A. (2012). *Sosyoloji* (C. Güzel, Haz.). Kırmızı Yayınları.

Giddens, A. ve Sutton, F. W. (2016). *Sosyolojide temel kavramlar* (Ali Esgin, Çev.). Phoenix Yayınevi.

Haluza-DeLay, R. (2006). The practice of environmentalism: Creating ecological habitus. In *Conference Papers – American Sociological Association* (Vol. 1).

Haluza-DeLay, R. (2008). A theory of practice for social movements: Environmentalism and ecological habitus. *The International Quarterly*, 13(2), 205-218.

IPCC, 2022: *Climate Change 2022: Impacts, Adaptation and Vulnerability*. Contribution of Working Group II to the Sixth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change. <https://www.ipcc.ch/srcl/>

IPCC. (2023). *AR6 synthesis report: Climate change 2023*. Intergovernmental Panel on Climate Change. <https://www.ipcc.ch/report/ar6/syr/>

Joint Research Centre (JRC). (2022, Aralık 16). Ecosystems might lose 27% of vertebrate diversity by 2100. *European Commission*. https://joint-research-centre.ec.europa.eu/jrc-news-and-updates/ecosystems-might-lose-27-vertebrate-diversity-2100-2022-12-16_en

Kasper, D. V. S. (2009). Ecological habitus: Toward a better understanding of socioecological relations. *Organization & Environment*, 22(3), 311-326. <https://doi.org/10.1177/1086026609343098>

Keto, S., & Foster, R. (2021). Ecosocialization – An ecological turn in the process of socialization. *International Studies in Sociology of Education*, 30(1-2), 34-52. <https://doi.org/10.1080/09620214.2020.1854826>

Kirby, J. (2017). Fleshing out an ecological habitus: Field and capitals of radical environmental movements. *Nature and Culture*, 12(2), 89–114. <https://doi.org/10.3167/nc.2017.120201>

- Kirby, J. (2018). Grounding and comparing ecological habitus in environmental communities. *International Journal of Urban Sustainable Development*, 10(2), 154-169. <https://doi.org/10.1080/19463138.2018.1463227>
- Latour, B. (1993). *We have never been modern*. Harvard University Press.
- Locke, J. (2008). *An Essay Concerning Human Understanding*. OUP Oxford.
- Low, N., & Gleeson, B. (2002). Ecosocialization or countermodernization? Reviewing the shifting 'storylines' of transport planning. *Urban Studies*, 25(4), 784-803. <https://doi.org/10.1111/1468-2427.00344>
- Marshall, G. (1999). *Sosyoloji sözlüğü* (O. Akinhay & D. Kömürçü, Çev.). Bilim Sanat Yayınları.
- Meder, M. ve Çeğin, G. (2011). Bourdieu'yu okumak: Post-pozitivist bir sosyolojinin imkanı üzerine. *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 10(1), 233-256.
- Micklin, P. (2010). The past, present, and future of Aral Sea. *Lakes & Reservoirs: Research and Management*, 15(1), 193-213. <https://doi.org/10.1111/j.1440-1770.2010.00437.x>
- Micklin, P. (2016). The future Aral Sea: Hope and despair. *Environmental Earth Sciences*, 75(9), 1-15. <https://doi.org/10.1007/s12665-016-5614-52>
- Navarro, Z. (2006). In search of a cultural interpretation of power: The contribution of Pierre Bourdieu. *IDS Bulletin*, 37(6). <https://doi.org/10.1111/j.1759-5436.2006.tb00319>
- Nilan, P. (2017). The ecological habitus of Indonesian student environmentalism. *Environmental Sociology*, 3(4), 370-380. <https://doi.org/10.1080/23251042.2017.1320844>
- Ophuls, W. (2012). *Immoderate greatness: Why civilizations fail*.
- Öngen, İ. Ö. (2009). *Jeolojiye giriş dersi II: Jeolojik zaman sürecinde yerküre'nin evrimi (Tarihsel jeoloji)*. İstanbul Üniversitesi Jeoloji Mühendisliği Bölümü Ders Notları.
- Pardy, B. (2003). Changing nature: The myth of the inevitability of ecosystem management. *Pace Environmental Law Review*, 20, 675.
- Pellow, D. N., & Nyseth Brehm, H. (2013). An environmental sociology for the twenty-first century. *Annual Review of Sociology*, 39(1), 229-250. <https://doi.org/10.1146/annurev-soc-071312-145558>.
- Piroddi, C. (2021). Hope, habitus and social recognition: A Bourdieusian proposal. *International Journal of Urban Sustainable Development*, 51(4), 619-635.
- Plotnikov, I. S., Aladin, N. V., Zhakova, L. V., Mossin, J., & Høeg, J. T. (2023). Past, present, and future of the Aral Sea: A review of its fauna and flora before and during the regression crisis. *Zoological Studies*, 62, e19. <https://doi.org/10.6620/ZS.2023.62-19>
- Poland, B., Dooris, M., & Haluza-Delay, R. (2011). Securing 'supportive environments' for health in the face of ecosystem collapse: Meeting the triple threat with a sociology of creative transformation. *Health Promotion International*, 26(2), 202-215. <https://doi.org/10.1093/heapro/dar073>
- Ritzer, G. ve Stepnisky, J. (2018). *Sosyoloji kuramları* (Himmat Hülür, Çev.). De Ki Basım Yayım.
- Ritzer, G. ve Stepnisky, J. (2019). *Çağdaş sosyoloji kuramları* (Irmak Ertuna Howison, Çev.). De Ki Basım Yayım.
- Rocha, R. S. S. (2022). Degrowth in practice: Developing an ecological habitus within permaculture entrepreneurship. *Sustainability*, 14(14), 8938. <https://doi.org/10.3390/su14148938>
- Satoyama Initiative. *About the Satoyama Initiative*. from <https://satoyama-initiative.org/about/>
- Singh-Manoux, A., & Marmot, M. (2005). Role of socialization in explaining social inequalities in health. *Social Science & Medicine*, 60(9), 2129-2133.

Slattery, M. (2014). *Sosyolojide temel fikirler* (Ü. Tatlıcan & G. Demiriz, Çev.). Sentez Yayıncılık.

Smith, M. (2013). Ecological community, the sense of the world, and senseless extinction. *Environmental Humanities*, 2(1), 21-41. <https://doi.org/10.1215/22011919-3610333>

Swartz, D. (2015). *Kültür ve iktidar*. İletişim Yayınları.

Swingewood, A. (2014). *Sosyolojik düşüncenin kısa tarihi* (O. Akinhay, Çev.). Agora Kitaplığı.

Takkinen, P., & Pulkki, J. (2023). Discovering earth and the missing masses—Technologically informed education for a post-sustainable future. *Educational Philosophy and Theory*, 55(10), 1148-1158. <https://doi.org/10.1080/00131857.2022.2060816>

Tatlıcan, Ü. ve Çeğin, G. (2007). Bourdieu ve Giddens: Habitus veya yapının ikiliği. In G. Çeğin, E. Göker, A. Arlı, & Ü. Tatlıcan (Eds.), *Ocak ve zanaat: Pierre Bourdieu derlemesi* (ss. 303-366). İletişim Yayınları.

Temiz Enerji. (2021, Ocak 7). Son 141 yılda atmosferdeki karbondioksit oranı yüzde 43 arttı. *Temiz Enerji*. <https://temizenerji.org/2021/01/07/son-141-yilda-atmosferdeki-karbondioksit-orani-yuzde-43-artti/>

Transition Network. (2021). What is Transition? *Transition Network*. <https://transitionnetwork.org/about-the-movement/what-is-transition/>

Turner, S. B. (2014). *Klasik sosyoloji* (İdil Çetin, Çev.). İletişim Yayınları.

UNEP. (2021). How climate change is making record-breaking floods the new normal. *United Nations Environment Programme*. <https://www.unep.org/news-and-stories/story/how-climate-change-making-record-breaking-floods-new-normal>

UNEP. (2022). *Ecosystems might lose 27% of vertebrate diversity by 2100*. Joint Research Centre, European Commission. https://joint-research-centre.ec.europa.eu/jrc-news-and-updates/ecosystems-might-lose-27-vertebrate-diversity-2100-2022-12-16_en

UNEP. (2024). *Exploring the role of museums in engaging citizens to address the decline of wild pollinating insects*. Publications Office of the European Union. <https://data.europa.eu/doi/10.2760/64598>

Vesterinen, M. (2024). Sustainability competences in environmental education: Research on guidebooks for teachers at Finnish primary schools. *Cogent Education*, 11(1), Article 2286120. <https://doi.org/10.1080/2331186X.2023.2286120>

WMO. (2024). Climate change undermines human rights. *World Meteorological Organization*. <https://wmo.int/media/news/climate-change-undermines-human-rights>

Beyanlar (Disclosure Statements):

1. Çıkar Çatışması Beyanı (Conflict of Interest Statement): Yazarların, araştırma ile ilgili diğer kişi ve kurumlarla herhangi bir kişisel ve finansal çıkar çatışması yoktur.



İSTANBUL'DA İKAMET EDEN VASIFSIZ GÖÇMEN İŞÇİLERİN İSTİHDAM DURUMU VE SOSYAL ENTEGRASYONU¹


Fatma Nur ŞENGÜL²
Kamila KHUĐAVERDİYEVA³


ÖZ

Bu araştırma ile Türkiye'de düşük vasıflı göçmen işçilerin karşılaştıkları zorluklar, çalışma koşulları ve ücretleri, yaşam koşulları, topluma entegrasyonlarında yaşadıkları problemler ele alınmaktadır. Araştırmanın amacı Türkiye'ye göç eden vasıfsız göçmenlerin istihdam ve sosyal entegrasyon açısından yaşadıkları sorunları tespit etmektir. Araştırmada nitel araştırma yöntemine ait derinlemesine mülakat tekniği kullanılmıştır. Araştırmanın verileri araştırmacı tarafından hazırlanan yarı yapılandırılmış görüşme formuyla toplanmıştır. Verilerin analizinde içerik analizi tekniği kullanılmıştır. Çalışmaya kartopu örnekleme tekniği kullanılarak ulaşılan toplam 15 kişi katılım sağlamıştır. Araştırma sonuçlarına göre, iş bulmak, para kazanmak ve ülkelerinde can güvencesinin olmaması, vasıfsız göçmenlerin İstanbul'a göç etme nedenleridir. Katılımcıların iş bulma sürecinde Türkiye'de çalışan arkadaşlarından yardım aldıkları ve arkadaşları aracılığıyla kısa sürede iş buldukları, tekstil ağırlıklı olmak üzere vasıfsız işlerde çalıştıkları ve iş bulma noktasında herhangi bir sorunla karşılaşmadıkları belirlenmiştir. Türk işçilerle kendilerini kıyaslayanların karşılaştığı problemlerin ise ırkçılık, dil ve maaş olduğu tespit edilmiştir. Göçmen işçilerin işyerinde istismar, mobbing, dışlanma, ötekileştirilme gibi süreçleri yaşamadıkları belirlenmiştir. Göçmen işçilerin Türkiye'de resmî süreç ve prosedürlerle ilgili sorunlar yaşadığı, bu problemlerin nüfus cüzdanı, vatandaşlık talebi, çalışma izni ve Türkiye'de ikamet süreçleri ile ilgili olduğu tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Göç Sosyolojisi, Göç, İstihdam, Yasadışı Göçmen İşçi.

¹ Bu çalışma, İstanbul Aydın Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü tarafından onaylanan "İstanbul'da İkamet Eden Göçmen İşçilerin İstihdam Durumu ve Sosyal Entegrasyonu: Sosyolojik Bir Araştırma" başlıklı yüksek lisans tezinden türetilmiştir.

² Doç. Dr., İstanbul Aydın Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü, fnyilmaz@aydin.edu.tr,  0000-0002-2995-943X

³ Araştırmacı, kama.mila.yeva@gmail.com,  0009-0009-8237-3129

Atıf Bilgisi/Cite as

Şengül, F. N. ve Khudaverdiyeva, K. (2024). İstanbul'da ikamet eden vasıfsız göçmen işçilerin istihdam durumu ve sosyal entegrasyonu. *Toplum Bilimleri Dergisi*, 18(37), 118-137.

UNSKILLED MIGRANT WORKERS RESIDING IN ISTANBUL EMPLOYMENT STATUS AND SOCIAL INTEGRATION

ABSTRACT

This research examines the difficulties faced by low-skilled migrant workers in Turkey, their working conditions and wages, living conditions, and the problems they experience in integrating into society. In the study, an in-depth interview technique of qualitative research was used. A total of 15 people, reached using the snowball sampling technique, participated in the study. According to the research results, the reasons why immigrants come to Istanbul are listed as finding a job, earning money, and not having life security in their country. It was concluded that the participants received help from their friends working in Turkey in finding a job and found a job in a short time through their friends; they worked in unskilled jobs, mostly in textiles, they did not encounter any problems in finding a job, and they compared themselves with Turkish workers and did not encounter any issues. However, it has been determined that the problems faced by those who compare themselves with Turkish workers are racism, language, and salary. It has been determined that immigrant workers do not experience processes such as abuse, mobbing, exclusion, or marginalization in the workplace. It has been determined that immigrant workers need help with official processes and procedures in Turkey.

Keywords: Sociology of Migration, Migration, Illegal Immigrant Worker.

GİRİŞ

Göç, bireylerin veya toplulukların mevcut yaşam alanlarını terk ederek farklı bir mekâna yerleşmelerini içeren çok boyutlu bir toplumsal olgudur (Marshall, 1999, s. 685). Sadece fiziksel bir hareketlilik değil, aynı zamanda toplumsal ve kültürel bir dönüşümü ifade eder. Göç süreci, göçmenlerin yaşam tarzlarını, değerlerini, kültürel birikimlerini ve kimliklerini taşıdıkları karmaşık bir yeniden yapılanma sürecidir (Adıgüzel, 2016, s. 1-3). Bu bağlamda, göç olgusu bireysel deneyimlerin ötesinde toplumsal yapılar ve ilişkiler düzeyinde incelenmesi gereken bir dinamiği barındırır.

Göç ve nedenleri, sosyoloji başta olmak üzere disiplinler arası birçok çalışmanın merkezinde yer almıştır. Teorik çerçeveler göçün farklı yönlerini açıklamaya çalışırken, göç süreçlerini makro, orta ve mikro düzeyde analiz eden çeşitli yaklaşımlar geliştirilmiştir (Özcan, 2017, s. 187). Örneğin, Ravenstein'in "*Göç Yasaları*", göçün mekânsal ve demografik dinamiklerini açıklarken, kadınların erkeklere kıyasla daha fazla göç ettiği ve göçlerin genellikle kısa mesafelerle başlayıp uzun mesafelere yayıldığına işaret eder (Ravenstein, 1885, s. 198-199; Yalçın, 2004, s. 22). Lee'nin teorisi ise göç kararlarını itici ve çekici faktörlerin etkileşimiyle açıklar ve bireylerin hareketliliğini etkileyen bireysel ve yapısal engelleri vurgular (Çağlayan, 2006, s. 75). Petersen'in göç sınıflandırması ise göç hareketlerini zorunluluk ve gönüllülük ekseninde ele alarak, göçün farklı biçimlerini anlamayı kolaylaştırır (Adıgüzel, 2016, s. 26-27). Küreselleşme, iletişim ve ulaşım olanaklarının artışı, göç hareketlerinin hızlanmasına ve çeşitlenmesine neden olmuştur. Türkiye, tarihsel süreçte hem iç göç hem de dış göç hareketlerinin yoğun yaşandığı bir coğrafya olarak öne çıkmaktadır. Özellikle 20. yüzyıldan itibaren mübadele göçleri, Körfez Savaşları'ndan kaynaklanan Iraklı göçmenler ve 2011 sonrası Suriye iç savaşından kaçan mülteciler, Türkiye'nin göç tarihindeki önemli kırılma noktalarını oluşturmuştur (Ertan ve Ertan, 2017, s. 14; Şengül, 2022, s. 123). Günümüzde Afgan göçü de bu dinamiklere eklenmiştir. Afganistan'daki siyasi ve sosyal istikrarsızlık, bireyleri Türkiye'ye yönlendiren önemli itici faktörlerden biridir (Şengül, 2022, s. 123). Bu göç hareketleri ise Türkiye'de yeni bir sosyolojik görünümün başlamasına neden olmuştur.

Göçmenler, yeni yaşam alanlarına entegre olurken eğitim, sağlık, istihdam gibi temel hizmetlere erişimde çeşitli zorluklarla karşılaşmaktadır. Ayrıca toplumsal önyargılar, dil

bariyerleri ve ekonomik eşitsizlikler, göçmenlerin sosyal dışlanma ve uyum paradoksu yaşamasına neden olmaktadır (Şener, 2018). Bu süreç, sadece bireysel deneyimleri değil, toplumsal uyum politikalarının etkinliği gibi, yerel halkla göçmenler arasındaki ilişkileri de şekillendirmektedir (Coşkun, 2019, s. 16-17). Türkiye'nin göçmen entegrasyonu bağlamında, kültürel ve dinî farklılıkların yanı sıra ekonomik eşitsizlikler de sosyal uyum süreçlerinin başarısını belirleyen önemli etmenler arasında yer almaktadır. Bu bağlamda, göç çalışmaları, göçmenlerin yalnızca hareketlilik deneyimlerini değil, aynı zamanda onların sosyo-ekonomik ve kültürel bağamlarını anlamayı ve bu bağamların toplumsal etkilerini analiz etmeyi gerektirir. Türkiye'nin hem göç veren hem de göç alan bir ülke olarak yaşadığı dönüşümler, sosyolojik açıdan derinlemesine bir analizi zorunlu kılmaktadır.

Literatürde göçmenler üzerine yapılan çalışmalarda da göçmenlerin toplumsal sorunlarına, istihdam ve uyum, dışlanma ve toplumsal bütünleşme noktasında karşılaştıkları problemlere değinilmiş ve Türk halkının göçmenlere yönelik tutumları araştırılmıştır. Baban ve diğerlerinin (2017) Türkiye'deki Suriyeli mülteciler üzerine gerçekleştirdiği çalışmada, Suriyeli mültecilerin karşılaştığı güvencesizlik, katılım farklılıkları ve vatandaşlık statüsü arasındaki ilişkilerin nasıl anlaşılması gerektiği sorgulanmıştır. Çalışma, Türk hükümetinin Suriyelilere sınırlı vatandaşlık hakları sağlarken, aynı zamanda onları belirsiz bir statüye yerleştiren yasal ve politika çerçevelerine işaret etmiştir. Bu bağlamda, Suriyeli mültecilerin statülerinin düzenlenmesinin, onların toplumsal ve ekonomik hayata entegrasyonunu daha karmaşık hâle getirdiği ortaya çıkmaktadır. Aydın'ın (2019) araştırmasında ise Suriyeli göçmen işçilerin Türkiye'nin Sivas ilindeki inşaat sektöründeki istihdamı incelenmiştir. Araştırma, göçmen işçilerin büyük oranda vasıfsız iş gücü olarak istihdam edilmelerinin, düşük ücretlerle çalıştırılmalarının ve sosyal güvenceden yoksun olmalarının sektördeki önemli dinamikler olduğunu ortaya koymuştur. Göçmen işçilerin, ucuz iş gücü talebini karşılayan ve sosyal güvenlik mahrum bırakılan bir grup olarak, inşaat sektöründe özellikle tercih edildikleri vurgulanmıştır. Bu bulgular, göçmen işçilerin sadece ekonomik koşullar nedeniyle değil, aynı zamanda güvencesizlik ve statüsüzlük gibi yapısal sorunlar nedeniyle de sektörde yoğunlaştığını göstermektedir. Coşkun'un (2019) çalışmasında, Suriyeli göçmenlerin entegrasyon süreci sosyal sermaye kuramı ile açıklanmış ve bu doğrultuda bir sosyal hizmet müdahale önerisi geliştirilmiştir. Araştırma bulgularına göre yerel halk, din, coğrafi yakınlık, kültürel benzerlik, Osmanlı geçmişi ve akrabalık bağlarını sosyal sermaye ve yapıcı değerler olarak değerlendirmektedir. Benzer değerlere göçmenlerin de sahip olduğu görülmüştür. Fakat göçmenler Osmanlı Devlet'inden kaynaklı oluşan tarihsel ve kültürel geçmişi sosyal sermaye aracı olarak görmemektedir. Göçmen daha çok dil ve eğitim konularını bütünleştirici öğeler olarak görmektedir. Ayrıca hem göçmen hem de yerli halk ekonomik durum ve kalifiye eleman ihtiyacını karşılama noktasında göçün gerekli olduğunu belirtmiştir. Yerli halkın göçmenlere yönelik beklentileri: İş durumları, konut kiralari, göçmen bireylerin sayısal çokluğu, göçmen bireyin hukuk ve toplumsal kurallar açısından yetersiz olması, göçün iyi yönetilememesi ve Türk aile yapısı ve toplumsal dokusunda oluşacak zedelenmelerin engellenmesi şeklinde sıralanmaktadır. Göçmenlerin beklentileri ise istihdam, vatandaşlık konusu, dil eğitimi ve çocuklarının eğitimi ve entegrasyonu şeklinde sıralanmaktadır. İşcan ve Çakır'ın (2019) çalışmasında, Türkiye'deki emek piyasasının göçten nasıl etkilendiği ortaya konulmaya çalışılmış ve göç sonrası oluşan sosyal ve ekonomik etkileşimin boyutları emek piyasası açısından incelenmiştir. Araştırma sonucunda yabancıların geleneksel göçmen işçilerin yaşadıkları sorunları -işsizliğin yüksek, güvencesiz ve kayıt dışı çalışma biçimlerinin yoğun ve işçi kesimi arasında ücret rekabetinin fazla olduğu- yaşadıkları anlaşılmaktadır. Fidan ve Taş (2023) yaptığı saha çalışmasında göçmenlerin eğitimi ve topluma uyumu konularına odaklanmıştır. Çalışmanın sonucunda göçmen öğrencilerin eğitim alanında yaşamakta oldukları sorunları tespit etmiştir. Bu sorunların dil bilmeme, dil bilmemeden kaynaklı iletişim engeli, okul içi ve dışı sorunlar ve

kültürel uyum sorunları şeklinde sıralandığını tespit etmiştir. Şengül (2022) Türkiye'de yaşayan göçmenlere yönelik tutumlar üzerine yaptığı çalışmada, üniversite öğrencilerinin göçmenlere yönelik tutumları ölçülmeye çalışılmış ve üniversite öğrencilerinin Afganistan, Suriye, Irak ve İran'dan gelen göçmenlerden rahatsızlık duyduğunu tespit edilmiştir. Ayrıca cinsiyete göre Türkiye'ye gelen göçmenlere yönelik tutum farklılık göstermezken, dinî tutumu yüksek olanların, hayatlarının çoğunu köyde geçirenlerin ve devlet üniversitesinde eğitim görenlerin göçmenlere yönelik tutumlarının daha olumlu olduğu tespit edilmiştir. Bayram ve Şengül (2023) tarafından üniversite öğrencilerinin göçmenlere yönelik tutumları üzerine yapılan diğer bir çalışmada da öğrencilerin göçmenlere yönelik tutumunun olumsuz düzeyde olduğu ve göçmenleri hem ekonomik hem güvenlik açısından rahatsız edici buldukları sonuçlarına ulaşılmıştır.

Bu çalışmada ise İstanbul'da yasadışı ya da kayıt dışı statüde bulunan Suriye, Afganistan, Türkmenistan ve Pakistan kökenli 22-50 yaş arası göçmen işçilerin istihdam deneyimleri, karşılaştıkları toplumsal sorunlar ve sosyal entegrasyon süreçleri sosyolojik bir perspektifle ele alınmaktadır. Özellikle düşük vasıflı göçmen işçilerin iş güvenliği, ücretlendirme, çalışma koşulları, yaşam standartları ve topluma entegrasyonlarındaki zorluklar üzerine yoğunlaşan bu araştırma, aynı zamanda toplum tarafından dışlanma mekanizmalarını ve bu dışlanmanın sebeplerini anlamayı hedeflemektedir. Bu bağlamda, göçmenlerin topluma uyum süreçlerini etkileyen yapısal ve kültürel dinamikler, iş piyasasındaki avantaj ve dezavantajları ile göçmenlerin entegrasyonunun önündeki engeller incelenmektedir. Bu tartışma, sadece bireylerin deneyimlerini değil, aynı zamanda Türkiye'nin göç politikaları, toplumsal kabul ve çatışma yönetimi konularındaki durumu da eleştirel bir şekilde analiz etmeyi amaçlamakta ve elde edilen bulgular ışığında öneriler getirmektedir.

Çalışma, literatüre katkı sağlamayı hedeflemenin yanı sıra, "göç, göçmen ve istihdam" üçgenindeki sorunlara ekonomik ve sosyal entegrasyon çerçevesinden yaklaşmaktadır. Bu bağlamda, göçmenlerin çalışma hayatındaki durumlarını ve topluma uyum süreçlerini anlamaya yönelik bir çerçeve sunarak hem akademik hem de toplumsal düzeyde çözüm önerileri geliştirilmesine zemin hazırlamaktadır. Özellikle göçmenlerin toplumsal dışlanma ve entegrasyon süreçlerinin incelenmesi, güncel ve yakıcı bir mesele olan göçmen-toplum ilişkilerinin daha derinlemesine anlaşılmasına olanak tanımaktadır.

Bu çalışmada temel olarak "İstanbul'da ikamet eden yabancı göçmenlerin yaşamış oldukları istihdam ve sosyal bütünleşme sorunlarının neler olduğu" araştırılmaktadır. Bu ana problemin yanı sıra aşağıda yer alan soruların cevapları da aranmaktadır.

- İstanbul'da ikamet eden vasıfsız göçmenlerin Türkiye'ye gelme sebepleri nelerdir?
- İstanbul'da ikamet eden vasıfsız göçmenlerin Türkiye'de istihdam sürecinde karşılaştıkları problemler nelerdir?
- İstanbul'da ikamet eden vasıfsız göçmenlerin istihdam koşulları konusunda karşılaştıkları sorunlar nelerdir?
- İstanbul'da ikamet eden vasıfsız göçmenlerin karşılaştıkları sosyal sorunlar nelerdir? Bu sorulara ilişkin bulgulara sonuç kısmında ele alınmakta ve tartışılmaktadır.

1. YÖNTEM

1.1. Araştırmanın Modeli

Bu çalışma nitel araştırma yöntemine ait fenomenolojik desende yürütülmüştür. Bu desenin yanı sıra derinlemesine mülakat tekniğinden faydalanılmıştır. Fenomenoloji yirminci yüzyılın başında ortaya çıkan, insan deneyimlerini anlamlandırmayı amaçlayan, çıkış noktası olarak felsefe ve psikolojiye dayanan bir yaklaşımdır (Wilson, 2015, s. 38). Nitel araştırma, bireylerin deneyimlerini, bakış açılarını ve bağlamları derinlemesine inceleyerek sosyal olguları anlama ve yorumlama amacı taşıyan metodolojik bir yaklaşımdır. Nitel araştırma, insanların davranışları, inançları ve temel motivasyonları

hakkında bilgi edinmek için sayısal olmayan verileri toplamaya odaklanır (Cooper vd., 2012, s. 15). Türkiye'ye göç eden vasıfsız göçmenlerin iş, ekonomik ve sosyal anlamda yaşadıkları sorunları onların gözünden görmekte ve çözüm önerileri getirmektedir.

1.2. Çalışma Grubu

Araştırmanın evrenini İstanbul'a göç yoluyla gelen vasıfsız göçmen işçiler oluşturmaktadır. Evreni daraltmak için kartopu örnekleme tekniği kullanılmış ve İstanbul ilinde ikamet eden, vasıfsız 20 göçmene anahtar kişi aracılığıyla ulaşılmaya çalışılmıştır. Çeşitli nedenlerden ötürü 5 kişi ile görüşme sağlanamamış ve neticede çalışmaya 15 vasıfsız göçmen dâhil olmuştur. Göçmenlerin araştırmaya katılım noktasında isteksiz oldukları ve güven problemi yaşadıkları gözlemlenmiştir. Araştırmaya katılan katılımcılar K harfi ile kodlanmıştır. Katılımcılara ait demografik özellikler aşağıda yer almaktadır.

K1, 28 yaşında, evli ve Afganistan'dan Türkiye'ye gelmiş bir bireydir. 8 yıldır Türkiye'de yaşayan K1, ailesi ve çocuklarıyla birlikte Ataşehir'de kiralık bir evde yaşamaktadır. Ekonomik durumu ise zor olarak değerlendirilmiştir.

K2, 28 yaşında ve bekâr olup, 2 yıldır Türkiye'de yaşamaktadır. K2, Ataşehir'de iş yerinde bir odada kalmaktadır ve ekonomik durumu zor olarak belirlenmiştir.

K3, 28 yaşında, bekâr ve 7 yıldır Türkiye'de yaşamaktadır. Arkadaşlarıyla ortak kiralık bir evde yaşayan K3, Ataşehir'de ikamet etmektedir ve ekonomik durumu "iyi-idare eder" olarak ifade edilmiştir.

K4, 26 yaşında, bekâr ve 1 yıldır Türkiye'de yaşamaktadır. K4, Ataşehir'de arkadaşlarıyla ortak bir kiralık evde (4 kişi) yaşamaktadır ve ekonomik durumu orta seviyededir.

K5, 30 yaşında, bekâr ve 8 yıldır Türkiye'de yaşayan bir bireydir. Ataşehir'de arkadaşlarıyla birlikte kiralık bir evde yaşayan K5, ekonomik durumunun "güzel" olduğunu belirtmiştir.

K6, 31 yaşında, evli ve Türkmen asıllıdır. 15 yıldır Türkiye'de yaşayan K6, Zeytinburnu'nda yabancılarla ortak kiralık bir evde yaşamaktadır. Ekonomik durumu "güzel" olarak değerlendirilmiştir.

K7, 33 yaşında, bekâr ve 13 yıldır Türkiye'de yaşamaktadır. Merter'de kardeşleriyle kiralık bir evde yaşayan K7'nin ekonomik durumu kötü olup, "para yok" olarak ifade edilmiştir.

K8, 50 yaşında, evli ve Türkmen asıllıdır. 6 yıldır Türkiye'de yaşayan K8, Zeytinburnu'nda kiralık bir evde, 2 aile ile birlikte yaşamaktadır ve ekonomik durumu "iyi" olarak değerlendirilmiştir.

K9, 33 yaşında, evli ve 3 çocuk babasıdır. 10 yıldır Türkiye'de yaşayan K9, Merter'de kiralık bir evde ailesiyle birlikte yaşamaktadır ve ekonomik durumu "normal"dir.

K10, 42 yaşında, evli ve eşi Suriyeli olan K10, 6-7 yıldır Türkiye'de yaşamaktadır. Sarıgazi'de ailesiyle birlikte kiralık bir evde yaşayan K10'un ekonomik durumu "kötü"dür.

K11, 30 yaşında, bekâr ve 9 yıldır Türkiye'de yaşamaktadır. Zeytinburnu'nda 3 arkadaşıyla kiralık bir evde kalan K11, ekonomik durumunu "normal, orta" olarak değerlendirmiştir.

K12, 25 yaşında, bekâr ve 3 yıldır Türkiye'de yaşamaktadır. Bağcılar'da iş yerinde bir odada kalan K12'nin ekonomik durumu "iyi"dir.

K13, 22 yaşında, bekâr ve 2 yıldır Türkiye'de yaşamaktadır. Bağcılar'da iş yerinde bir odada kalan K13'ün geldiği ülke Pakistan'dır ve ekonomik durumu "orta" seviyededir.

K14, 30 yaşında, bekâr ve 8 yıldır Türkiye'de yaşamaktadır. Bağcılar'da iş yerinde bir odada kalan K14'ün de ekonomik durumu "orta"dır.

K15, 30 yaşında, bekâr ve 10 yıldır Türkiye'de yaşamaktadır. Bağcılar'da iş yerinde bir odada kalan K15'in ekonomik durumu "fakir" olarak tanımlanmıştır.

Yukarıda yer alan veriler incelendiğinde; katılımcı göçmenlerin yaş ortalamasının 31,06 olduğu yaş aralığının 22-50 yaş arasında değiştiği, tamamının erkek olduğu, 5 katılımcının evli 10 katılımcının bekar olduğu ve Türkiye'de ortalama kalma sürelerinin 7,26 yıl olduğu tespit edilmiştir. Katılımcıların hiçbirinin kendine ait evinin bulunmadığı, aile, arkadaş ve işyerinde tahsis edilen odada yaşamakta olduğu görülmüştür. Beş katılımcının İstanbul Ataşehir ilçesinde, dört katılımcının İstanbul Bağcılar ilçesinde, üç katılımcının İstanbul Zeytinburnu ilçesinde, iki katılımcının İstanbul Merter semtinde ve bir katılımcının İstanbul Sarıgazi semtinde ikamet ettiği tespit edilmiştir. Göçmenlerin sosyo-ekonomik anlamda düşük semtlerde ikamet ettikleri görülmektedir.

Katılımcıların geldikleri ülkeler incelendiğinde, göç hareketlerinin Türkmenistan'dan (6 kişi), Afganistan'dan (4 kişi), Pakistan'dan (3 kişi) ve Suriye'den (2 kişi) yoğunlaştığı görülmüştür. Ekonomik durumlarına ilişkin öznel değerlendirmeler ise katılımcılar arasında çeşitlilik göstermektedir: 5 katılımcı durumunu kötü, 5 katılımcı orta ve 5 katılımcı iyi olarak tanımlamıştır. Bununla birlikte, ekonomik durumun göreceli bir kavram olduğu ve katılımcıların Türkiye'deki koşulları kendi ülkelerindeki yaşam standartlarıyla kıyaslama eğiliminde oldukları dikkate alındığında, bu öz değerlendirmelerin bağlamsal farklılıklar içerdiği anlaşılmaktadır. Özellikle Türkiye'deki kazançlarını daha olumlu bir çerçevede değerlendirdikleri dikkat çekmektedir.

1.3. Çalışmanın Sınırlılıkları

Bu çalışma, İstanbul'da ikamet eden ve Suriye, Afganistan, Pakistan ve Türkmenistan kökenli göçmen işçilerle sınırlandırılmıştır. Araştırmaya, belirlenen kriterlere uygun 15 göçmen işçi katılım sağlamıştır. Göçmenlerin tamamı erkektir. Kadın göçmenlere ulaşılamamıştır. Derinlemesine mülakatlar sırasında daha fazla göçmen işçi ile temas kurulmasına rağmen, katılımcıların yasa dışı çalışma statüsünde olmaları ve bu durumun doğurabileceği olumsuz sonuçlar nedeniyle mülakata katılma konusunda isteksiz davrandıkları gözlemlenmiştir. Mülakat sırasında verilen yanıtları kısa tutmuşlardır ve detaylı açıklamalar yapmaktan kaçınmışlardır.

Özellikle ülkelere geri gönderilme kaygıları, polis, emniyet güçleri veya zabıta müdahalesi korkuları gibi faktörlerin, araştırmaya katılımda önemli bir engel teşkil ettiği anlaşılmıştır. Bu durum, mülakat için katılımcı bulma sürecinde zaman zaman zorlukların yaşanmasına neden olmuştur. Araştırmacı, bu bağlamda katılımcıların güvenini sağlama ve onların endişelerini minimize etme noktasında azami özen göstermiştir. Bu deneyim, saha çalışmalarında yasa dışı statüdeki bireylerle çalışmanın özgül zorluklarına dikkat çekmektedir.

1.4. Veri Toplama Araçları

Araştırmaya katılan bireylere yöneltilen soruların oluşturulmasında uzman görüşünden yararlanılmıştır. Uzman görüşü öncesinde araştırmacı tarafından yerel ve uluslararası literatür taranmış ve uygun soru havuzu oluşturulmaya çalışılmıştır. Oluşturulan soru havuzunu çalışmanın amacı, anlamı ve kapsamı bakımından değerlendirebilmek amacıyla iki öğretim üyesi ve konu ile ilgili daha önce yakın çalışma yapan iki uzman ile görüşülmüştür. Hazırlanan sorular pilot çalışma ile sınanmış ve yanlış anlaşılabilir ya da araştırma problematiğine uymayan sorular görüşme formundan çıkarılmıştır. Pilot çalışma sonrasında görüşme formuna son hâli verilmiştir.

Çalışmanın amacına uygun veri toplamak amacıyla katılımcılara kişisel bilgiler ve demografik özelliklere ilişkin sorular yöneltilmiştir. Bu bağlamda, katılımcıların cinsiyeti, yaşı, medeni durumu, Türkiye'de ikamet süresi, yaşadıkları yerin fiziksel koşulları,

İstanbul'daki ikamet ettikleri semt, geldikleri ülke ve ekonomik durumlarına dair veriler elde edilmiştir. Bu bilgiler, katılımcıların sosyal ve mekânsal konumlarını daha iyi anlamak ve analiz etmek için temel bir çerçeve sunmaktadır. Çalışmanın alt problemleri ve amacına yönelik 3 tema altında 21 soru yöneltilmiştir. "İstihdam süreci karşılaşılan problemler" teması altında 4 soru; "Çalışma koşulları ve konusunda karşılaşılan sorunlar" teması altında 10 soru; "Göç ve göçmen olarak karşılaşılan sorunlar" teması altında 8 soru sorulmuştur.

1.5. Verilerin Toplanma Süreci

Araştırma öncesinde, katılımcılara araştırmanın amacı ve kapsamı hakkında detaylı bilgilendirme yapılmış ve katılım rızaları alınmıştır. Katılımcıların kendilerini rahat hissedebilecekleri ve görüşlerini samimi bir şekilde ifade edebilecekleri bir ortam sağlanmasına özen gösterilmiştir. Görüşme sürecinde, katılımcıların ifadelerini yönlendirmekten kaçınılmış ve tarafsız bir yaklaşım benimsenmiştir. Katılımcılar kendi çalışma mekânlarında görüşmeye katılım sağlamak istemiştir. İnşaat, tekstil merkezi gibi yerlerde görüşmeler yapılmıştır.

Araştırmada çeşitliliği sağlamak amacıyla farklı yaş, eğitim düzeyi ve etnik kökenlerden katılımcılar seçilmiştir. Ancak, araştırmanın bu çabasına rağmen kadın göçmenlere ulaşmak mümkün olmamıştır. Kadın göçmenlerin iş yerlerinde tercih edilmediği görülmüştür. Görüşmelere katılan bireylerin araştırma sorularına cevap verme süreleri ortalama olarak 15 dakika ($\bar{x}=15$; $n=15$) olarak hesaplanmıştır. Görüşme süreleri 8 dakika ile 24 dakika arasında değişiklik göstermiştir. Verilerin toplanma süreci, 15 Mart 2024 ile 15 Nisan 2024 tarihleri arasında tamamlanmıştır.

1.6. Verilerinin Analiz Süreci

Katılımcıların yanıtları aslına uygun olarak metinler hâlinde Word dosyasına aktarılmış ve içerik açısından anlaşılmaya çalışılmıştır. Bu noktada içerik analizi tekniğinden faydalanılmış ve verilen yanıtlara göre temalar oluşturulmuştur. İçerik analizi seçiminin nedeni, birbirine yakın veya benzer olduğuna kanaat getirilen katılımcı görüşlerini belirli kavramlar ve temalar etrafında toplayarak, bunları okuyucu için anlamlı bir şekilde düzenlemek, yorumlamaktır (Yıldırım ve Şimşek, 2013, s. 227). Katılımcıların yanıtlarından hareketle ortak temalar çıkarılmıştır. Ayrıca araştırmada, mülakatlardan elde edilen veriler konvansiyonel içerik analizi yöntemiyle de (Berg ve Lune, 2014) incelenmiştir. Bu kapsamda, mülakatlar detaylı bir şekilde deşifre edilmiş, her bir soruya verilen yanıtlar analiz edilerek ortak bulgular bir araya getirilmiştir. Verilerin ayrıştığı noktalar ise göçmenlerin kişisel yaşantıları ile ilişkilendirilerek anlamlandırılmıştır.

Görüşmelerden elde edilen bulgular, göçmenlerin istihdam deneyimlerini, toplumsal entegrasyon süreçlerini ve karşılaştıkları zorlukları hem bireysel hem de yapısal düzeyde anlamaya yönelik bir perspektif sunacak şekilde değerlendirilmiştir. Sonuçlar, alan yazını ile uyumlu bir şekilde yorumlanmış ve bu bağlamda yeni öneriler geliştirilmiştir. Bu analiz yöntemi, çalışmanın hem teorik hem de pratik katkılarını görünür kılmayı hedeflemiş, göçmen işçilerin deneyimlerine dair kendi bakış açılarından bir anlayış ortaya koymuştur.

1.7. Etik Konular

Bu araştırmaya, İstanbul Aydın Üniversitesi Sosyal ve Beşerî Bilimler Etik Kurul Komisyonunun 07.03.2024 tarih ve 2024/03 sayılı toplantısı ile etik kurul onayı verilmiştir.

2. BULGULAR

Araştırmaya yönelik bulgular ve yorum, belirlenen alt problemlere dayalı olarak sıralanmış ve her bir alt problemin çözümüne yönelik elde edilen veriler ışığında oluşturulmuştur. Bu bağlamda, her bir bulgu detaylı şekilde analiz edilerek, araştırmanın

amacına ulaşılmasına katkı sağlayacak şekilde yorumlanmıştır. Aşağıda, araştırmanın bulguları ve bu bulgulara dair yapılan yorumlar yer almaktadır:

2.1. Araştırmanın birinci alt problemine "Araştırmaya katılan göçmenlerin Türkiye'ye gelme sebeplerinin neler olduğuna ilişkin" ilişkin bulgular:

Araştırmaya katılan vasıfsız göçmen bireylere "Türkiye'ye gelme sebebiniz nedir? Ailenizle birlikte mi geldiniz, yoksa yalnız mı?" soruları yöneltilmiştir. İlk soruya verilen cevaplar değerlendirildiğinde; 9 katılımcı "iş için geldiğini", 2 katılımcı "Afganistan'da Taliban yönetiminden kaçmak için geldiğini", 2 katılımcı "Suriye'de yaşanan savaştan kaçmak için geldiğini", 1 katılımcı "Turist olarak geldiğini ancak sonrasında iş için kaldığını" ve 1 katılımcı "İş öğrenmek için geldiğini" belirtmiştir. Katılımcıların ifadeleri, göçmen işçilerin yalnızca kendi geçimlerini sağlamak amacıyla değil, aynı zamanda memleketlerinde yaşayan aile üyelerine maddi destek olmak için de çalıştıklarını ortaya koymaktadır. Türkiye'ye gelen göçmen işçilerin önemli bir bölümünün savaştan, şiddetten veya kötü muameleden kaçmak ve daha iyi bir yaşam umuduyla ve iş bulmak amacıyla göç ettikleri anlaşılmaktadır. Katılımcıların bu duruma ilişkin ifadeleri şu şekildedir; K15, Pakistanlı: "Pakistanlıyım, memlekette akrabam yoktu, adamın hiçbir şeyi yoktu, o yüzden buraya geldim. Şu an burada çalışıyorum ve yaşıyorum, İstanbul'a gitmek istiyorum."

K12, Afganistanlı: "Afganistanlıyım, memleketimde şu anda iş yok. Tek başıma çalışıyorum ve on kişiye bakıyorum. Eğer Afganistan'da iş ve para olsaydı, orada yaşırdım. Ama iş yok, para yok. Burada çalışıp para kazanıyor ve Afganistan'a gönderiyorum." K1, Afganistanlı: "Afganistanlıyım, Taliban'dan kaçmak için buraya geldim. Mesleğim askerlikti. Eğer kaçmasaydım, Taliban tarafından öldürülecektim."

İkinci soruya verilen yanıtlar incelendiğinde, katılımcıların Türkiye'ye geliş biçimlerinin oldukça çeşitlilik gösterdiği ve bu sürecin genellikle zorlayıcı koşullar altında gerçekleştiği anlaşılmıştır. Katılımcılardan 3'ünün aileleriyle birlikte geldiği, 12'sinin ise yalnız başına Türkiye'ye ulaştığı tespit edilmiştir. Ancak, göç sürecinin yasadışı yollarla gerçekleşmiş olması nedeniyle, katılımcılar bu soruya detaylı yanıt vermekten kaçınmışlardır. Görüşmeler sırasında, geliş sürecini paylaşan katılımcıların büyük bir kısmının yürüyerek ve oldukça zorlu şartlar altında Türkiye'ye ulaştıkları belirtilmiştir. Bu durum, özellikle yalnız gelen göçmenlerin daha yüksek bir oran oluşturduğunu ve göç sürecinin fiziki ve psikolojik açıdan ciddi zorluklar barındırdığını göstermektedir. Bu bulgular, göçmen işçilerin Türkiye'ye gelirken maruz kaldıkları risklerin ve yaşadıkları zorlukların boyutlarını ortaya koymakta, yasadışı göç sürecinin insan hakları perspektifinden ele alınması gerektiğini vurgulamaktadır. Bu duruma ilişkin katılımcıların kendi ifadeleri şu şekildedir; K9, Suriyeli: "Annem, babam ve herkesle birlikte yola çıktık, buraya geldik. Bekârdım, buraya geldikten sonra evlendim." K10, Suriyeli: "Yalnız geldim. Ailem Suriye'de kaldı. Türkiye'de evlendim, ama eşim, annem, babam ve çocuklarım tekrar Suriye'ye döndü." K14, Pakistanlı: "Yalnız geldim. Pakistan'dan Türkiye'ye 15 gün boyunca yürüdüm. Sırt çantama ekmeek koydum ve 15 gün boyunca onu yedim. Yolculuk ettiğim kişileri tanıımıyordum ama beraber yürüyorduk. İran'a geçtiğimde pasaport kontrolü yoktu, pasaportuma damga koyulmadı."

2.2. Araştırmanın ikinci alt problemine "araştırmaya katılan göçmenlerin Türkiye'de istihdam sürecinde karşılaştıkları problemler"e ilişkin bulgular:

Çalışmaya katılan vasıfsız göçmen işçilere yöneltilen "Türkiye'ye ilk geldiğinizde iş bulma süreciniz nasıl oldu?" sorusuna verilen yanıtlar incelendiğinde, katılımcıların büyük bir kısmının Türkiye'ye geldikten sonra kısa bir süre içinde, genellikle 2-3 gün ya da en fazla 1 hafta içerisinde iş bulduklarını belirttikleri görülmüştür. Bu durum, göçmen işçilerin iş

bulma sürecindeki yerel sosyal ağların önemini vurgulamaktadır. Katılımcıların ifadelerinden, iş bulma noktasında en büyük desteği genellikle Türkiye'de çalışan diğer göçmen arkadaşlarının sağladığı anlaşılmaktadır. Bu durum, iş bulma sürecinde sosyal bağların, özellikle de göçmen topluluklarının, kritik bir rol oynadığını ve iş gücü piyasasına entegrasyonda yerel sosyal ağların nasıl işlediğini gösterir. Göçmen işçilerin, yerel halkla kurdukları ilişkilerden bağımsız olarak, daha çok kendi toplulukları aracılığıyla iş fırsatlarına erişim sağladıkları gözlemlenmiştir. Bu bağlamda, iş bulma sürecinin yalnızca bireysel çaba değil, aynı zamanda kolektif destek ve dayanışma ile şekillendiği söylenebilir.

Katılımcıların iş bulma süreçlerine ilişkin verdikleri yanıtlara bakıldığında, çoğu göçmen işçinin Türkiye'ye geldikleri ilk dönemde hızlı bir şekilde iş buldukları görülmektedir. Örneğin, K3 (Türkmenistanlı) *"iş bulma konusunda herhangi bir zorluk yaşamadığını, Türkiye'ye geldikten sonra aynı işte yedi yıldır çalıştığını ve iş değiştirmedeğini"* belirtmiştir. K11 (Afganistanlı) ise, *"mesleği olan kasaplık sayesinde Türkiye'ye geldikten bir gün içinde aynı işte çalışmaya başladığını"* ifade etmiştir. K14 (Pakistanlı) Türkiye'ye geldikten sadece bir hafta sonra, burada çalışan bir arkadaşının aracılığıyla iş bulmuştur. K9 (Suriyeli) ise *"Suriye'de de tekstil işinde çalıştığı için Türkiye'ye geldiğinde hemen benzer bir iş bulunduğunu"* dile getirmiştir. Bu bulgular, iş bulma sürecinin göçmen işçiler için genellikle hızlı ve kolay gerçekleştiğini göstermektedir.

2.2. araştırma problem cümlesi ile ilişkili *"Türkiye'ye ilk geldiğinizde hangi tür işlerde çalıştınız?"* sorusuna verilen yanıtlar, göçmen işçilerin genellikle vasıfsız veya düşük vasıflı işlerde istihdam edildiğini ortaya koymaktadır. Katılımcıların 7'sinin tekstil sektöründe, 3'ünün mobilya imalatında, 2'sinin inşaat sektöründe, 1'inin kasaplıkta, 1'inin fırıncılıkta ve 1'inin bakkalda çalışmaya başladığı belirtilmiştir. Bu veriler, göçmen işçilerin ağırlıklı olarak kayıt dışı ekonomide istihdam edildiğini ve iş bulma sürecinde genellikle fiziksel emek gerektiren işlere yönlendirildiklerini göstermektedir.

"İş ararken karşılaştığınız problemler nelerdir? Çalışırken karşılaştığınız problemler nelerdir?" sorularına verilen yanıtlar ise farklı bir tablo sunmaktadır. Katılımcılardan yalnızca 1'i iş arama sürecinde sorun yaşadığını ifade etmiş, diğerleri ise bu süreçte ciddi bir problemle karşılaşmadıklarını belirtmişlerdir. İş bulma sürecinde, göçmen işçilerin sosyal ağlarının önemli bir rol oynadığı anlaşılmaktadır. Katılımcılar, özellikle arkadaşlarının yardımıyla iş bulduklarını ifade etmişlerdir. Bu bulgular, göçmen işçilerin yerel iş piyasasına entegrasyonunda sosyal bağların ve ağların kritik bir etkisi olduğunu, ancak bu süreçte karşılaşılan problemler konusunda açıklamaların sınırlı kaldığını göstermektedir. Örneğin, K3 (Türkmenistanlı) iş *"bulma sürecinde herhangi bir zorluk yaşamadığını ve kısa bir dinlenmenin ardından iş bulunduğunu"* belirtmektedir. K6 (Türkmenistanlı) de *"iş bulma konusunda hiçbir zorlukla karşılaşmadığını ve iş arayan herkesin kolayca iş bulabileceğini"* ifade etmektedir. K9 (Suriyeli), *"çalışmak isteyenlerin her zaman iş bulabileceğini ancak çalışmak istemeyenlerin iş bulmakta zorlanacaklarını"* belirtmektedir. K11 (Afganistanlı) ise *"çok zorluk çektiğini, özellikle kaçak olarak geldiği dönemde stres içinde yaşadığını ifade etmektedir. Ancak mesleği olduğu için iş bulma konusunda yardım aldığını belirterek, meslek sahibi olmanın iş bulmada sağladığı avantajları"* vurgulamaktadır.

Son aşamada, vasıfsız göçmen işçilere *"Türk işçileriyle kendinizi kıyasladığınızda karşılaştığınız sorunlar nelerdir?"* sorusu yöneltilmiştir. Katılımcı yanıtlarının analizi sonucunda, 12 kişinin Türk işçilerle herhangi bir sorun yaşamadığını, 3 kişinin ise çeşitli problemlerle karşılaştığını ifade ettiği tespit edilmiştir. Sorun yaşayan katılımcılar, dil yetersizliği, ayrımcılık (ırkçılık) ve aynı işte çalıştıkları Türk işçilerin kendilerinden daha yüksek maaş alması gibi konuları temel problem alanları olarak belirtmişlerdir. Bu durum, göçmen işçilerin işgücü piyasasındaki konumlarına ve maruz kaldıkları yapısal eşitsizliklere dair önemli ipuçları sunmaktadır. Türk işçilerle ilgili bir problem yaşadığını belirten katılımcıların ifadeleri örnek olarak şu şekildedir; K1 (Afganistanlı): *"Türkçe bilmediğim için diğer çalışanlarla iletişimde dil sorunları yaşıyorum."* K7 (Türkmenistanlı): *"Evet, kesinlikle."*

Onlara daha fazla maaş veriyorlar. En büyük sorun maaş farkı. Aynı işi yapıyoruz ama Türk işçiler daha fazla kazanıyor." K10 (Suriyeli): "Evet, kesinlikle. Şunu söyleyebilirim, yani %90 oranında yabancıları istemiyorlar. Irkçılık söz konusu, yani."

2.3. Araştırmanın üçüncü alt problemine "Araştırmaya katılan göçmenlerin çalışma koşulları konusunda karşılaştıkları sorunlar" ilişkin bulgular: Çalışmaya katılan vasıfsız göçmen işçilere çalışma koşulları ve deneyimleri hakkında detaylı bilgi edinmek amacıyla aşağıdaki sorular yöneltilmiştir. Bu sorular sırasıyla aşağıda analiz edilmektedir.

"Çalışmanızın karşılığında aldığınız kazancı yeterli buluyor musunuz?" sorusuna verilen yanıtlar, göçmen işçilerin kazançlarının genel olarak yeterli olduğunu düşündüklerini göstermektedir. Katılımcıların büyük çoğunluğu (11 kişi) aldıkları kazancı yeterli bulduklarını ifade etmişlerdir. 2 katılımcı ise başlangıçta kazançlarının yeterli olmadığını, ancak İstanbul'a geldikten ve iş değişikliği yaptıktan sonra kazançlarının yeterli hâle geldiğini belirtmiştir. Sadece 2 katılımcı, kazancının yeterli olmadığını belirtmiştir. Örneğin, K5 (Türkmenistanlı), "maaşların yeterli olması gerektiğini, aksi takdirde çalışmanın anlam taşımayacağını ve sadece zaman kaybı olacağını" ifade etmektedir. Bu görüş, göçmen işçilerin ekonomik yeterlilik arayışını ve çalıştıkları süre boyunca maddi tatminin önemini vurgulamaktadır. K11 (Afganistanlı), "maaşının başlangıçta yeterli olduğunu ancak aileyle birlikte yaşamaya başladığında bu durumun zorlaşmaya başladığını" belirtmektedir. K15 (Pakistanlı) ise "başlangıçta maaşının yeterli olmadığını ancak şu an durumunun daha iyi olduğunu ve rahatladığını" belirtmektedir.

Katılımcılara sorulan "Ne kadar maaş alıyorsunuz?" sorusuna verilen yanıtlar birbirinden farklılaşmaktadır. Kimi katılımcı almış olduğu ücreti söylemek istememektedir. Bir katılımcı haftalık ücret aldığını söylemiştir. Diğer katılımcılar aldıkları maaşı söylemiştir. 5 kişi asgari ücretin altında ücret almaktadır. Bir kişi asgari ücret almakta ve 7 kişi asgari ücretin üzerinde maaş almaktadır. En yüksek maaş alan katılımcının maaşının 35.000 TL olduğu görülmüştür. Verilen yanıtlar değerlendirildiğinde katılımcıların ortalama maaşı 20 bin TL civarında maaş aldıkları söylenebilir. Örneğin K1 (Afganistanlı), "haftalık 7.000 TL, aylık ise 28.000 TL kazandığını" belirterek, "Türkiye'deki gelirinin oldukça yüksek olduğunu" ifade etmektedir. K4 (Türkmenistanlı) ise "asgari ücretle çalıştığını ve 17.000 TL aldığını" belirtmektedir. K10 (Suriyeli) "maaşının değişken olduğunu, genellikle 23.000 TL ile 25.000 TL arasında bir gelir elde ettiğini, ayrıca zaman zaman ikramiye aldığını" ifade etmektedir. K15 (Pakistanlı) ise "şu anda 15.000 TL kazandığını, ancak ilk işinde yalnızca 650 TL aldığını" belirtmektedir.

"Günde kaç saat çalışıyorsunuz? Haftanın kaç günü işte bulunuyorsunuz?" sorularına verilen yanıtlar analiz edildiğinde, katılımcıların çoğunluğunun günlük ortalama 11 saat çalıştığı ve uzun çalışma saatlerine maruz kaldığı tespit edilmiştir. Ayrıca, haftalık çalışma sürelerinin genel olarak standartların üzerinde olduğu gözlemlenmiştir. Çoğu katılımcının haftanın 7 günü çalıştığı, ancak bazı katılımcıların 1 ila 2 gün izin kullanabildiği belirlenmiştir. Bu bulgular, göçmen işçilerin çalışma koşullarındaki yoğunluğu ve sınırlı dinlenme olanaklarını ortaya koymaktadır. Göçmen işçilerin çalışma süreleri, iş güvencesi ve tatil hakları arasındaki ilişki, göçmen işçilerin yaşam koşullarını anlamada önemli bir boyut sunmaktadır. Çalışmaya katılan göçmen işçilerin çalışma saatleri, genellikle haftanın altı günü, uzun saatler süren ve yoğunlukla fiziksel olarak yorucu işlerde yoğunlaşmaktadır. Örneğin, K2 (Afganistanlı) "haftada altı gün, günde 8 saat çalışırken," K8 (Türkmenistanlı) "daha uzun süreli bir çalışma düzenine sahip olup, günde 11-12 saat çalışmaktadır. K9 (Suriyeli) ise benzer bir yoğunlukla haftanın altı günü çalışmaktadır, ancak cumartesi günü yalnızca yarım gün tatil yapabilmektedir. K13 (Pakistanlı) ise "haftada bazen iki gün tatil yapabilse de yoğunlukla haftanın tamamında çalışmaktadır."

Katılımcıların "Sigortanız var mı?" ve "Çalışırken kayıtsız mı çalışıyorsunuz, yoksa kayıtlı bir işte mi çalışıyorsunuz?" sorularına verdikleri yanıtlar, göçmen işçilerin işgücü piyasasındaki güvencesiz durumunu ortaya koymaktadır. Sigorta durumuyla ilgili soruya verilen yanıtlar incelendiğinde, 13 katılımcının sigortasız çalıştığı belirlenmiştir. Bazı katılımcıların sigorta durumlarıyla ilgili çelişkili beyanlarda bulunduğu, örneğin bir katılımcının önce sigortası olmadığını belirtip sonrasında sigortalı olduğunu iddia ettiği, başka bir katılımcının ise ses kaydı sırasında sigortalı olduğunu, ancak kayıt kapatıldığında sigortasız olduğunu ifade ettiği görülmüştür. Genel olarak tüm katılımcıların sigortasız çalıştığı anlaşılmaktadır. Benzer şekilde, çalışma kayıt durumu sorulduğunda 11 katılımcı kayıtsız çalıştığını açıkça ifade etmiştir. Sadece 2 katılımcı çalışma iznine sahip olduğunu belirtmiş, ancak bu beyanlar daha sonra değişmiştir. Bir katılımcı ise turist statüsünde Türkiye'de bulunduğunu ve bu statüde çalıştığını dile getirmiştir. Genel değerlendirme, katılımcıların büyük çoğunluğunun yasadışı ve güvencesiz koşullarda çalıştığını, yalnızca sınırlı sayıda bireyin çalışma iznine sahip olduğunu göstermektedir. Bu durum, göçmen işçilerin işgücü piyasasındaki kırılganlıklarını ve hak ihlallerine açık bir pozisyonda bulduklarını vurgulamaktadır.

Çalışan göçmen işçilerin hukuki statüleri, çalışma izinlerinin olup olmaması ve bu durumun iş gücü piyasasında karşılaştıkları zorluklar üzerinde önemli bir etkiye sahiptir. Katılımcılardan bazıları, Türkiye'ye gelirken kayıtsız gelmediklerini ve çalışma izinlerinin olduğunu belirtirken (K3, K5), diğerleri ise çalışma izinlerinden yoksun olduklarını ve kaçak olarak çalıştıklarını ifade etmektedir (K10). Kimi katılımcılar, kayıtsız olduklarında, bu durumun dışarıdan hemen fark edilebileceğini ve devletin onlara yardım edemediğini belirtmişlerdir (K11). Bu durum, göçmen işçilerin sosyal güvenceden mahrum olmalarına, işyerlerinde daha kötü koşullarda çalışmaya ve daha fazla sömürüye açık hâle gelmelerine yol açmaktadır. Çalışma izni olmayan göçmenlerin hem yasal hem de sosyal açıdan daha kırılgan bir durumda oldukları anlaşılmaktadır. Bu bağlamda, hukuki statüleri belirsiz olan göçmenlerin çalışma koşullarının, daha güvencesiz ve zorlayıcı olabileceği söylenebilir.

"Kendi ülkenizle karşılaştırıldığında İstanbul'daki çalışma şartları nasıldır?" sorusuna verilen yanıtlar, göçmen işçilerin çalışma koşullarına ilişkin karmaşık bir perspektif sunduğunu göstermektedir. Katılımcıların bazıları İstanbul'daki çalışma şartlarının kendi ülkelerine göre daha iyi olduğunu belirtirken, diğerleri ise daha kötü olduğunu ifade etmiştir. Bu yanıtlar, İstanbul'daki çalışma şartlarının, göçmen işçilerin memleketlerine kıyasla daha iyi olduğu düşünülen yönlerinin yanı sıra, iş güvencesizliği, düşük maaşlar ve kötü çalışma koşulları gibi olumsuz yönlerinin de var olduğunu ortaya koymaktadır. Göçmen işçiler, genellikle iş fırsatlarının fazla olduğunu kabul etseler de çalışma koşullarının genellikle zorlu ve yorucu olduğunu vurgulamaktadırlar. Bu durum, göçmenlerin beklentileri ile karşılaştıkları gerçekler arasındaki farkları ve yaşadıkları ekonomik ve sosyal zorlukları yansıtmaktadır. Bu duruma ilişkin katılımcı K14'ün söylemleri örnek gösterilebilir. K14, Pakistanlı:

"Çok fark var. Mesela ben Siyarkurt'ta (Pakistan'daki yaşadığı şehrin ismi) çalışıyordum, orada beşte paydos var. İki gün çalışıp, iki gün tatil yapıyoruz. Fiziksel fark az, ama para açısından çok büyük bir fark var. Orada iş çok, ama para az. Şu an kazandığım maaşın üç katı kadarını orada alıyordum (Pakistan'daki maaşı 4.000 TL'ye denk geliyordu)."

"Çalıştığınız yerlerde işverenlerin istismarına maruz kaldınız mı?" sorusuna verilen yanıtların analizi, işverenler tarafından gerçekleştirilen istismar durumlarının nadir de olsa yaşandığını göstermektedir. Katılımcılardan biri, işverenin kendisine yönelik bilinçli bir şekilde ücret kesintisi yaparak istismarda bulunduğunu ifade etmiştir. Bu durum, göçmen işçilerin çalışma koşullarında karşı karşıya kalabilecekleri ekonomik sömürü ve hak ihlallerine dikkat çekmektedir. Ancak diğer katılımcıların bu tür bir durumu bildirmemesi,

istismar oranının sınırlı olduğunu ya da bu tür durumların açıkça ifade edilmesinde çekince yaşadığını da düşündürmektedir. Diğer katılımcıların istismara maruz kalmadıkları, özellikle işi beğenmediklerinde veya herhangi bir sorun yaşayacaklarını düşündüklerinde işten ayrılarak başka bir işe geçtikleri tespit edilmiştir. Ancak bazı katılımcıların kendilerini iyi ifade edemedikleri ya da kayıt alınırken söylemek istemedikleri için istismar olaylarını öncelikle inkâr etme eğiliminde oldukları görülmüştür. Daha sonra yapılan tespitte istismara uğramadığını belirten dört kişinin "*işyerinde şiddet kaynaklı istismara uğradığı*" görülmüştür. Genel anlamda değerlendirildiğinde katılımcıların yarısına yakınının şiddet ya da ücret kesme gibi istismara maruz kaldıklarını söylemek mümkündür. Örneğin K7 (Türkmenistanlı), "*iş yerinde herhangi bir kötü muameleye maruz kalmadığını belirterek, işinden memnun olmadığında kolayca işten ayrılabilirdiğini*" ifade etmektedir. K9 (Suriyeli) ise, "*dil engelinden dolayı işyerinde aldatılmaya çalışıldığını*" ifade etmektedir. K11 (Afganistanlı), "*kendi deneyiminde kötü muameleye uğramadığını ancak arkadaşlarının böyle bir durumla karşılaştığını*" belirtmektedir. K15 (Pakistanlı), "*eski işyerinde maaşının düşük olması nedeniyle istismara uğramadığını, ancak maaşının 650 TL olması sebebiyle işten ayrıldığını*" ifade etmektedir.

"*İstanbul'da bir göçmen işçi olarak haklarınız konusunda yeterince bilginiz var mı?*" sorusuna verilen yanıtlar, göçmen işçilerin haklarına ilişkin bilgi düzeylerinin oldukça farklılık gösterdiğini ortaya koymaktadır. Katılımcıların 5'i hakları hakkında hiçbir bilgiye sahip olmadığını belirtirken, 5'i sınırlı düzeyde bilgi sahibi olduklarını ifade etmiştir. Diğer 5 katılımcı ise hakları konusunda önemli ölçüde bilgi sahibi olduklarını dile getirmiştir. Bu durum, göçmen işçilerin haklarına erişim ve bilgilendirme süreçlerinde eşitsizlikler yaşandığını göstermektedir. Ayrıca, "*İşyerinde göçmen durumunuz nedeniyle herhangi bir ayrımcılık veya önyargıyla karşılaştınız mı?*" sorusuna verilen yanıtlar, katılımcıların tamamının işyerinde ayrımcılık ya da önyargıya maruz kalmadıklarını ifade etmeleriyle dikkat çekmektedir. Bu bulgu, göçmen işçilerin işyerindeki deneyimlerinde ayrımcılık algısının düşük olduğunu, ancak bu durumun ifade etme çekincesi ya da farkındalık eksikliğiyle ilişkili olabileceğini de düşündürmektedir. Katılımcılar, işyerinde çok uyumlu olduklarını ve iletişim ile ilişkilerinde göçmen olmalarından kaynaklanan bir önyargı veya ayrımcılık hissetmediklerini belirtmişlerdir.

"*Sizce İstanbul'daki göçmen işçilerin karşılaştığı zorlukların çözümünde hükümet ne yapmalı?*" sorusuna verilen yanıtlar değerlendirildiğinde, göçmen işçilerin büyük çoğunluğunun "*resmî süreçlerde çeşitli sorunlarla karşılaştıkları*" görülmektedir. Katılımcılara göre en büyük sorunlar; "*kimlik kartı*", "*vatandaşlığa geçme*", "*çalışma izinleri*", "*ikametgâh*", "*geleceklerinin belirsizliği*" ve "*ailesi olanların çocuklarının durumu*" olarak belirlenmiştir. Ayrıca, göçmenlerin Avrupa'daki göçmenlerle ve Avrupa'da uygulanan yasalarla Türkiye'yi karşılaştırdıkları ve Avrupa'daki göçmenlerin sosyal haklarına çok daha erken ulaştıklarını, Türk hükümetinin bu hakları vermede belirsiz davrandığını dile getirdikleri görülmektedir. Katılımcıların devletin sağladığı imkânlar ve göçmenlerin hukuki statüleri ile ilgili yaşadıkları sıkıntılar, göçmenlerin Türkiye'deki yaşamlarını zorlaştırmaktadır. Örneğin Afganistanlı bir katılımcı (K1), çocuklarının eğitime ilişkin sorunları dile getirerek, "*yabancı vatandaş olmalarının onlara sınav hakları tanımadığını ve devletin bu konuda düzgün bir uygulama yapmadığını*" belirtmiştir. Türkmen bir katılımcı (K3) ise "*çalışma izni verilmesi gerektiğini*" vurgulamış, ancak diğer bir Türkmen katılımcı (K7) ise "*oturum konusunda daha fazla yardım talep etmektedir, ancak kalıcı olmak istemediği için vatandaşlık düşünmediğini*" ifade etmiştir. Suriyeli bir katılımcı (K9) ise vatandaşlık talebini güçlü bir şekilde ifade etmiş, "*Türkiye'de uzun yıllardır yaşamasına rağmen Avrupa'da olsaydı vatandaşlık hakkını elde edeceğini*" belirterek, "*Suriyeli çocuklarının Türk gibi yaşadığını ve onlara sağlanan imkânların artırılması gerektiğini*" dile getirmiştir.

2.4. Araştırmanın dördüncü alt problemine “Araştırmaya katılan göçmenlerin karşılaştıkları sosyal sorunlar” ilişkin bulgular: Çalışmaya katılan vasıfsız göçmen işçilere İstanbul'a göç etme nedenleri, yaşadıkları sosyal sorunlar ve dil engeline ilişkin problemleri üzerine sorular yöneltilmiştir. Bu sorulara ilişkin bulgulara aşağıda sırasıyla ele alınmaktadır.

“İstanbul göç etmeniz ana sebebi nedir? İstanbul'da yaşamaktan memnun musunuz?” sorularına verilen yanıtlar, göçmenlerin İstanbul'a göç etme nedenlerinin ve burada yaşama deneyimlerinin çeşitli olduğunu ortaya koymaktadır. Katılımcılardan 4'ü İstanbul'a göç etme sebebini ekonomik kazanç elde etmek olarak ifade ederken, diğer 4 katılımcı ülkelerindeki can güvenliği eksikliği nedeniyle Türkiye'ye sığındıklarını belirtmiştir. Üç katılımcı ise Türkiye'de daha önce bulunan akrabalarının daveti üzerine göç ettiklerini dile getirmiş, 2 katılımcı turist olarak geldikten sonra Türkiye'de kalmaya karar verdiklerini aktarmıştır. Bir katılımcı ise eğitim amacıyla İstanbul'a geldiğini belirtmiştir. Katılımcıların büyük çoğunluğu İstanbul'da yaşamaktan memnun olduklarını ifade etmiştir. Ancak, 7 katılımcı memleket özlemi çektiklerini ve fırsat bulduklarında ülkelerine geri dönmek istediklerini vurgulamıştır. Buna karşın, 2 katılımcı çocuklarının kendilerini artık Türk kimliğiyle özdeşleştirdiğini ve Türk vatandaşı olarak kalmayı arzuladıklarını belirtmiştir. Bunun yanında, 3 katılımcı, polis tarafından yakalanma ve sınır dışı edilme korkusu nedeniyle sosyal hareketliliklerinin kısıtlandığını ve bu durumun yaşamlarını olumsuz etkilediğini dile getirmiştir. Genel olarak, göçmenlerin İstanbul'daki yaşamlarından memnun oldukları ancak memleket özlemi, toplumsal entegrasyon süreçleri ve yasal statü kaynaklı sorunlar nedeniyle karmaşık duygusal ve sosyal deneyimler yaşadıkları anlaşılmaktadır. Örneğin Afganistanlı bir katılımcı (K1), “Taliban'dan kaçıp Türkiye'ye geldikten sonra çocuklarının burada yaşamaktan memnun olduğunu ifade etmekte, ancak vatandaşlık sahibi olmayı bir hedef olarak görmekte ve bu durum göçmenlerin kalıcı bir statü” talebini yansıtmaktadır. Türkmenistanlı bir katılımcı (K6) ise “çalışmak ve para kazanmak için geldiğini” belirtmiş, “ancak uzun vadeli bir hedef olarak memleketine dönüp tavuk çiftliği veya inek çiftliği kurmayı hayal ettiğini” dile getirmiştir. Bir diğer Afganistanlı katılımcı (K11), “dil engeli ve kimlik eksikliği nedeniyle Türkiye'de kendini hapis gibi hissettiğini” ifade ederken, mevcut belirsizliklerin göçmenlerin sosyal ve ekonomik entegrasyonunu ne kadar zorlaştırdığını göstermektedir. Son olarak, Pakistanlı bir katılımcı (K13), “başlangıçta sadece turist olarak geldiğini” belirtmiş, “ancak İstanbul'u gezdikten sonra burada yaşamayı arzuladığını ve daha iyi yaşam standartları (para kazanmak, araba ve ev almak) kurmayı hedeflediğini” söylemiştir.

“Memleketinize geri dönmeyi düşünüyor musunuz? (Evet, ise ne zaman ve neden? Hayır, ise neden geri dönmek istemezsiniz?)” sorusuna verilen yanıtlar değerlendirildiğinde; 5 katılımcı memleketlerine geri dönmek istemediklerini ifade etmiştir. Geri dönmek istememe gerekçesi olarak 2 katılımcı can güvenliği, 2 katılımcı Türkiye'deki hayatın tatmin etmesi, 1 katılımcı ise Türkiye'de kalıp sadece ülkesine girip çıkmak istediğini bildirmiştir. 9 katılımcı ise ülkesine geri dönmek istediklerini bildirmiştir. Bunun nedeni olarak 5 katılımcı fikir beyan etmiştir. Katılımcılar “genellikle para kazanıp şu an memleketlerinde yaşayabilecekleri iyi bir ortam oluşturduklarında geri döneceklerini” ifade etmişlerdir. Bir katılımcı ise işlerini yoluna koyamadığını, bu yüzden geri dönüp dönmeme konusunda bir karar veremediğini belirtmiştir. Genel olarak katılımcıların çoğunluğunun ülkelerine geri dönmek istediklerini, özellikle can güvenliği ve ekonomik sebeplerden dolayı bunu öteledikleri söylenebilir. Örneğin, K3 (Türkmenistanlı) “Türkiye'de kalıcı olmayı planlamadığını, önce para kazanıp, ardından bir ev yapıp memleketine dönmeyi düşündüğünü” ifade etmektedir. Bir başka örnekte, K11 (Afganistanlı) “kendi vatanını sevdiğini ve her durumda memleketinin kendisi için en değerli yer olduğunu” belirtmiştir. Son olarak, K15 (Pakistanlı) “kalıcı olarak bir yerde yaşamayı düşünmediğini, sadece gidip gelmeyi tercih ettiğini” ifade etmektedir. Bu da bazı göçmenlerin kalıcı yerleşim

düşüncesinden çok, daha esnek ve geçici bir yaşam tarzı arayışında olduklarını göstermektedir.

"Türkiye'den sonra başka bir ülkeye gitmeyi planlıyor musunuz? (Evet ise nereye ve neden?)" sorusuna verilen yanıtlar, göçmenlerin geleceğe dair planlarının ve göç motivasyonlarının çeşitlilik gösterdiğini ortaya koymaktadır. Katılımcılardan 7'si Türkiye'den başka bir ülkeye gitmek istemediklerini ifade ederken, diğer yarısı farklı ülkelere göç etmeyi planladıklarını dile getirmiştir. İki katılımcı, fırsat bulmaları hâlinde Amerika'ya gitmek istediklerini belirtirken, 2 katılımcı Rusya'yı, diğer 2 katılımcı ise Avrupa'da herhangi bir ülkeyi tercih edeceklerini ifade etmiştir. Ayrıca, 1 katılımcı Almanya'ya, bir diğeri ise Fransa veya Almanya'dan birine gitmek istediğini belirtmiştir. İki katılımcı ise bu konuda kararsız kalmıştır. Genel bir değerlendirme yapıldığında, katılımcıların yarısının Türkiye'yi son durak olarak gördüğü, diğer yarısının ise daha iyi yaşam koşulları ve fırsatlar arayışıyla başka ülkelere göç etmeyi düşündüğü anlaşılmaktadır. Bu durum, göçmenlerin geleceğe dair beklentilerinin ve kararlarının, Türkiye'deki mevcut yaşam koşullarına ilişkin algılarından ve hedefledikleri sosyoekonomik statüden etkilendiğini göstermektedir. Örneğin, K1 (Afganistanlı) *"mevcut koşulların devam etmesi durumunda Türkiye'den ayrılmak zorunda kalacağını ve çalışma izni olmadığı için Avrupa'ya gitmeyi düşündüğünü"* ifade etmektedir. K6 (Türkmenistanlı) ise *"Amerika'ya gitmeyi düşündüğünü ve bunun için Bitcoin'den kazanç sağlamayı beklediğini"* belirtmektedir. Son olarak, K15 (Pakistanlı) *"başka bir ülkeye gitmeyi düşünmediğini ve yalnızca Türkiye'de kalmayı istediğini"* ifade etmiştir.

"İstanbul'da yerel halkın size karşı davranışını nasıl algılıyorsunuz?" sorusuna verilen yanıtlar değerlendirildiğinde, katılımcıların büyük çoğunluğu Türkiye'ye göç ettikten sonra yaşamaya başladıkları İstanbul halkının kendilerine karşı olumlu davrandığını ve yerel halkın tutumlarını olumlu şekilde algıladıklarını belirtmiştir. Bununla birlikte, bazı katılımcıların olumsuz davranışlara maruz kaldıkları ve bu durumun sonucunda göçmenlerde olumsuz algılar oluştuğu görülmüştür. Katılımcılardan 12 kişi Türk halkının kendilerine karşı çok iyi davrandıklarını belirtmiştir. Bir katılımcı henüz dışarı çıkmadığını belirtmiş ve fikir beyan etmemiştir. Bir katılımcı daha önceleri ırkçılık konusunda kendine tepki verildiğini, bir katılımcı ise polis dışında halk ile ilgili olumsuz bir davranış görmediğini bildirmiştir. Genel anlamda göçmen işçilere yönelik Türk halkından dışlayıcı ve ayrıştırıcı bir tepkinin gelmediği görülmektedir. Örneğin K1 (Afganistanlı), *"İstanbul'daki Türklerin genellikle yardımsever olduğunu ve göçmenlere her konuda destek olduklarını"* ifade etmektedir. K7 (Türkmenistanlı) ise, *"insanların tutumlarının duruma göre değiştiğini"* belirtmektedir. K11 (Afganistanlı) ise, *"sadece bir kez ırkçılıkla karşılaştığını, bunun da genç bir birey tarafından yapıldığını"* belirtmiştir. K15 (Pakistanlı) ise, *"genellikle polisle yaşadığı olumsuz deneyimleri"* dile getirmektedir.

"Türkçe seviyeniz nedir? Dil engeliyle karşılaştınız mı, karşılaştıysanız bununla nasıl başa çıkıyorsunuz?" sorusuna verilen yanıtlar, göçmen işçilerin dil becerilerinin ve dil engeliyle başa çıkma stratejilerinin çeşitliliğini göstermektedir. Katılımcılardan 2'si Türkçe bilmediklerini belirtirken, 4'ü az Türkçe bildiklerini ifade etmiştir. 5 katılımcı ise orta seviyede Türkçe konuşabildiklerini dile getirmiştir. Orta seviyede Türkçe konuşabilen bir katılımcı, dil konusunda arkadaşlarının kendisine çeviri yaparak yardımcı olduğunu aktarmıştır. Türkmen kökenli olan bir katılımcı ise Türkçeyi çok iyi seviyede konuştuğunu belirtmiştir. Ayrıca, 3 katılımcı dil konusunda herhangi bir zorluk yaşamadıklarını ve Türkçeyi iyi seviyede konuştuklarını ifade etmiştir. Genel olarak, katılımcıların çoğu, dil engeliyle karşılaştıklarında, özellikle Türkçe bilen arkadaşlarından çeviri ve iletişim desteği aldıklarını vurgulamıştır. Bu durum, dil becerilerinin göçmen işçilerin sosyal entegrasyonu ve iş gücü piyasasındaki etkinlikleri üzerinde belirleyici bir rol oynadığını ortaya koymaktadır. Dil bariyerinin aşılması için sosyal ağlar ve arkadaşlar arası destek önemli bir kaynak olarak öne çıkmaktadır. Örneğin K4 (Türkmenistanlı), *"dil bariyerine dikkat çekmekte ve Türkçeyi anlamadığı için zorlandığını"* belirtmektedir. K6 (Türkmenistanlı) ise

“Türkçe konusunda herhangi bir zorluk yaşamadığını, çünkü Türkçe ile Türkmence arasında büyük bir benzerlik olduğunu” belirtmektedir. K11 (Suriyeli), *“Türkçeyi orta seviyede anladığını ve işin nasıl yapılacağını bildiği için vücut dili kullanılarak da olsa işyerinde iletişim kurabildiğini”* dile getirmektedir. K12 (Afganistanlı) ise *“başlangıçta hiç Türkçe bilmediğini ve arkadaşlarının ona tercümanlık yaptığını”* belirtmektedir.

Çalışmaya katılan göçmen işçilerin Türkçe öğrenme süreçlerine ilişkin verilen yanıtlar değerlendirildiğinde, dil öğrenme sürecinin büyük ölçüde iş yerindeki etkileşimlerden etkilendiği görülmektedir. Katılımcıların çoğunluğu (12 kişi) Türkçeyi iş arkadaşlarıyla günlük iletişimde ve iş süreçlerinde öğrendiklerini ya da geliştirmeye çalıştıklarını ifade etmiştir. Bu durum, göçmenlerin Türkçe dil becerilerini, genellikle zorunluluk ve pratik ihtiyaçlar doğrultusunda, sosyal etkileşim üzerinden kazandığını göstermektedir. Diğer yandan, katılımcılardan 2'si kitap okuyarak, televizyon izleyerek veya müzik dinleyerek Türkçeyi öğrenmeye gayret ettiklerini belirtmiş, dilin öğrenilmesinde pasif araçların da önemli bir yer tuttuğunu ifade etmiştir. Ayrıca, bir katılımcı, Türkçe öğrenme sürecinde TÖMER gibi bir dil kursuna katılarak öğrenme sürecini daha formal bir düzeye taşıdığını belirtmiştir. Bu veriler, dil öğrenmenin sadece sosyal etkileşimle sınırlı olmadığını, ancak eğitimsel kaynakların da dil becerilerinin gelişiminde önemli bir rol oynadığını ortaya koymaktadır. Genel olarak, katılımcıların görüşleri, dil öğrenme sürecinin yoğun bir şekilde çalıştıkları ortam ve iş arkadaşları ile şekillendiğini, ancak farklı bireylerin dil öğrenme yöntemlerinin çeşitlilik gösterdiğini ortaya koymaktadır. Örneğin K1 (Afganistanlı) *“Türkçeyi iş yerinde öğrendiğini”* belirtmekte, ancak *“televizyon izleme alışkanlığının az olduğunu”* ifade etmektedir. K3 (Türkmenistanlı) *“başlangıçta hiçbir şey bilmediğini, ancak çalışarak her şeyi öğrendiğini”* belirtmektedir. K5 (Türkmenistanlı) *“müzik dinleyerek ve kitap okuyarak Türkçesini geliştirdiğini, özellikle iş yerinde öğrendiğini”* ifade etmektedir. K7 (Türkmenistanlı) ise *“Türkçeyi TÖMER kurslarında öğrendiğini”* belirtmektedir.

Son olarak katılımcılara *“Benim sormadığım ancak sizin eklemek istediğiniz bir şey var mıdır?”* sorusu yöneltilmiştir ancak katılımcıların çoğu herhangi bir yanıt vermemiştir. Fikir beyan eden birkaç katılımcı özellikle *“vatandaşlığa geçişin sağlanması”, “Türk kimliği verilmesi”, “Türk Polisinin göçmenleri sıkı takip etmesi”* gibi konularda şikâyet veya talep bildirmiştir. Örneğin, K7 (Türkmenistanlı) kimlik dışında herhangi bir sorun yaşamadığını belirtirken, bu durumun herkes için geçerli olduğunu ifade etmektedir. Bu, kimlik eksikliğinin göçmenler için önemli bir sorun teşkil ettiğini ancak bazı katılımcılar için başka sorunların olmadığını ortaya koymaktadır. K10 (Suriyeli) ise *“başka herhangi bir sıkıntı yaşamadığını ve Allah'a şükrettiğini”* dile getirmektedir. K13 (Pakistanlı) *“yalnızca kimlik almak istediğini, başka herhangi bir talepte bulunmadığını”* belirtmiştir. Bu, kimlik edinmenin temel bir ihtiyaç olarak görüldüğünü ve göçmenlerin temel haklarını talep ederken, bu hakların tanınmasının onların günlük yaşamlarını nasıl kolaylaştıracağına dair bir örnektir. K15 (Pakistanlı) ise *“kimlik aldıktan sonra rahatladığını ve eskiden polis engelleri nedeniyle markete gidemediğini, ancak şimdi alışveriş yapabiliyor olmasının kendisini daha özgür hissettirdiğini”* ifade etmiştir. Bu örnek, kimlik edinmenin göçmenler için sadece hukuki bir mesele olmadığını, aynı zamanda günlük yaşamı kolaylaştıran önemli bir faktör olduğunu da vurgulamaktadır.

TARTIŞMA VE SONUÇ

Bu araştırma, göç, istihdam ve sosyal entegrasyon gibi geniş sosyolojik kavramları ele alarak, göçmen işçilerin karşılaştığı zorlukları daha derinlemesine anlamayı hedeflemektedir. Özellikle, göçmenlerin yaşadığı zorlukların insan hakları ve toplumsal adalet perspektifinden değerlendirilmesi, bu sorunların çözülmesi adına önemli bir adım atılmasını sağlayabilir. Göçmen işçilerin çalışma koşulları, yaşam standartları ve toplumsal entegrasyon süreçleri, ekonomik planlama ve kalkınma açısından da kritik bir rol oynamaktadır. Çünkü göçmenlerin entegrasyonu, sadece sosyal uyum sağlamakla sınırlı

kalmayıp, aynı zamanda daha geniş ekonomik ve toplumsal hedeflerle uyumlu bir şekilde gerçekleştirilmelidir. Bu araştırma, yasadışı statüde bulunan göçmen işçilerin entegrasyon sürecine etki eden temel faktörleri belirlemeye çalışmıştır. Göçmenlerin çalışma süreçlerinde karşılaştıkları engellerin ve zorlukların, özellikle yasal olmayan iş gücü olarak faaliyet gösterenlerin yaşadığı zorlukların vurgulanması, bu kişilerin sosyal entegrasyon ve istihdam süreçlerinin iyileştirilmesi için atılacak adımların daha somut hâle gelmesine olanak tanımaktadır. Ayrıca, dil engellerinin sosyal entegrasyon üzerindeki etkisi ve bu engellerin, göçmen işçilerin yerel toplumla uyumlu bir şekilde çalışmasına nasıl engel olabileceği de derinlemesine ele alınmıştır. Araştırma, göçmen işçilerin hem iş gücü piyasasında karşılaştıkları zorlukları hem de yerel toplumla entegrasyon süreçlerinde yaşadıkları güçlükleri göçmenlerin kendi perspektifinden değerlendirerek, bu alandaki literatüre katkı sağlamayı amaçlamaktadır. Bu tür bir yaklaşım, göçmen işçilerin daha etkili bir şekilde toplumsal hayata katılabilmeleri için gerekli olan politikaların oluşturulmasına yardımcı olabilir. Bu minvalde bu çalışmada 15 vasıfsız göçmen ile ekonomik, iş ve sosyal anlamda yaşadıkları sorunları tespit etmek ve anlamak için görüşmeler sağlanmıştır. Bu görüşmelerden elde edilen bulgular araştırma problem cümleleri ışığında aşağıda sırası ile tartışılmaktadır.

Araştırmanın birinci alt problemine ilişkin olarak, *"Araştırmaya katılan göçmenlerin Türkiye'ye gelme sebepleri nelerdir?"* sorusuna elde edilen bulgular analiz edildiğinde, *'iş bulmak için göç ettim', 'iç savaş durumundan kaçtım', 'turist olarak geldim' ve 'iş öğrenmek için geldim'* kategorileri ortaya çıkmıştır. Araştırma kapsamında katılımcıların bir kısmı, Türkiye'ye gelme sebeplerinin turist ziyareti olduğunu belirtmiştir. Turist olarak gelip kısa süreli çalışma deneyimi yaşayan yabancı uyruklu bireyler, daha sonraki süreçte kendilerini kayıtsız duruma düşürerek Türkiye'deki çalışma hayatına devam etmekte veya farklı yollar geliştirerek Türkiye'de kalmaktadırlar. Katılımcıların hemen hepsinin yasadışı göçmen olması nedeniyle sorulara yanıt verirken çekingen davrandıkları gözlemlenmiştir. Katılımcıların verdikleri yanıtlar, kendileri için hukuki sorun teşkil edebileceği korkusuyla sınırlı kalmış ve bu nedenle geniş ölçekli yanıtlar alınamamıştır. Özellikle Türkiye'ye niçin geldiği ve hangi yollarla giriş yaptığı yönünde cevaplar net olarak alınamamıştır. Bununla beraber sorulara verilen cevapların kısıtlı olmasının katılımcıların çoğunun Türkçeyi çok iyi konuşmamasından ve Türkçe dil yapısına yeterince hâkim olamamasından kaynaklandığı düşünülmektedir. Katılımcılar nasıl geldiklerini çok fazla açıklamamakla birlikte, nasıl geldiğini açıklayanların yürüyerek, zor şartlar altında ve yasadışı geldiği söylenebilir.

Araştırmanın ikinci alt problemine *"Araştırmaya katılan göçmenlerin Türkiye'de istihdam sürecinde karşılaştıkları problemlerin neler olduğuna"* ilişkin bulgular analiz edildiğinde: Katılımcıların iş bulma noktasında Türkiye'de çalışan arkadaşlarından yardım aldıkları ve arkadaşları aracılığıyla kısa süre içinde iş buldukları, tekstil ağırlıklı olmakla beraber vasıfsız işlerde çalıştıkları, iş bulma noktasında herhangi bir problemle karşılaşmadıkları ve Türk işçilerle kendilerini kıyasladıkları zaman kısmen bir problemle karşılaşmadıkları sonuçlarına ulaşılmıştır. Ancak Türk işçilerle kendilerini kıyaslayanların karşılaştığı problemlerin ırkçılık, dil ve maaş olduğu tespit edilmiştir.

Araştırmanın üçüncü alt problemine *"Araştırmaya katılan göçmenlerin çalışma koşulları konusunda karşılaştıkları sorunların neler olduğuna"* ilişkin bulgular değerlendirildiğinde: Göçmen işçilerin çalıştıkları işlerde, aldıkları ücretlerden Türkiye koşullarında genellikle memnun oldukları söylenebilir. İşçi göçmenlerin, ekonomik memnuniyetsizlik yaşadıkları işyerlerinden ayrılarak başka işlere rahatlıkla geçiş yaptıkları gözlemlenmiştir. Göçmen işçilerin büyük çoğunluğunun kazançlarını geldikleri ülkeye yatırım yapmak veya ailelerini geçindirmek için kullandıkları ifade edilmektedir. Ayrıca, göçmen işçilerin haftalık ortalama 6 gün ve günde ortalama 11 saat çalıştıkları görülmektedir. Fazla çalışma günü ve saatinden göçmen işçilerin çok rahatsızlık duymadığı tespit edilmiştir. Bununla birlikte, göçmen işçilerin tamamının sigortasız çalıştığı görülmüştür. Bu durumun nedeni göçmenlerin hemen hemen hepsinin kayıtsız olması veya

Türk nüfusunda olmamasından kaynaklandığı düşünülmektedir. Katılımcı göçmenlerin büyük çoğunluğunun Türkiye'ye yasa dışı girdiği, çoğunluğunun kayıtsız durumunda olduğu, kendilerini deşifre etmeme eğiliminde olduğu görülmüştür. Göçmen işçilerin yalnızca çok az bir kısmının mülteci statüsünde resmî kayıtlarının olduğu tespit edilmiştir. Göçmenler İstanbul'da çalışma hayatında kazandıkları ücretin; çoğunluğunun geldikleri ülke şartlarına göre daha iyi kazandıkları, bir kısmının ise farklılık bulunmadığı, çok az bir göçmenin geldikleri ülkede Türkiye'den daha çok kazandığı görülmüştür. Göçmenlerin kanuni haklarını çoğunlukla bilmediği veya bu hakları öğrenme konusunda da bir caba sarf etmedikleri söylenebilir. Göçmen işçilerin işyerinde istismar, mobbing, dışlanma, ötekileştirilme gibi süreçleri yaşamadıkları görülmüştür. Ancak birkaç münferit şiddet ve dışlanma olayı gerçekleşmiştir. Göçmen işçiler, işyerinde herhangi bir ayrımcılık veya önyargı ile karşılaşmadıklarını, diğer çalışanlarla uyumlu ilişkiler kurduklarını ve göçmen olmalarından dolayı bir önyargı veya ayrımcılık yaşamadıklarını belirtmiş olsalar da mülakat bittikten sonra ayrımcılığa maruz kaldıklarını ifade etmişlerdir. Ayrıca, göçmen işçilerin büyük çoğunluğunun Türkiye'de resmî süreçler ve işlemler konusunda sorunlarla karşı karşıya kaldıkları görülmektedir. Bu sorunlar arasında; kimlik kartı çıkarma, vatandaşlığa geçme talepleri, çalışma izinleri, Türkiye'de ikametgâh süreçleri, geleceklerinin belirsizliği ve Türk hükümetinin bu konularda belirsiz politikalar sergilemesi ile aileleri olan göçmenlerin çocuklarının durumu öne çıkmaktadır.

Buna ek olarak göçmenler Avrupa'ya giden göçmenler ile Avrupa'da göçmenlere uygulanan yasalarla Türkiye'yi karşılaştırdıkları tespit edilmiş, Avrupa'da yaşayan göçmenlerin sosyal haklarına çok erken ulaşmaları, Türk hükümetinin bu hakları vermede belirsizlik göstermesi, göçmenler üzerinde önemli negatif bir etki yarattığı söylenebilir.

Araştırmanın dördüncü alt problemine ilişkin bulgular değerlendirildiğinde, katılımcı göçmenlerin İstanbul'a göç etme sebeplerinin; para kazanmak, ülkelerinde can güvenliği olmaması, daha önce Türkiye'ye göç eden akrabaları tarafından iş için çağrılmaları, turist olarak gelmeleri ve sonrasında Türkiye'de kalma kararı vermeleri ile eğitim fırsatları olduğu tespit edilmiştir. Göçmenlerin hemen hemen hepsinin Türkiye ve özellikle İstanbul'da yaşamaktan memnun oldukları belirlenmiştir. Çoğu göçmen Türkiye ve İstanbul'da olmaktan mutluluk duysa da memleket özlemi çektikleri görülmektedir. Ayrıca, katılımcıların Türk vatandaşı olma taleplerinin yüksek seviyede olduğu tespit edilmiştir. Bununla birlikte, katılımcıların bir kısmı yasadışı göçmen olarak Türkiye'de bulunduğundan, yoğun bir şekilde polis korkusu yaşamakta ve polis tarafından yakalanmaları durumunda geldikleri ülkeye iade edilme korkusu taşımaktadırlar. Katılımcı göçmenlerin bir kısmının geldikleri ülkelere geri dönmek istediği de tespit edilmiştir. Bunun nedeni olarak çoğunlukla fikir beyan etmekten kaçındıkları gözlemlenmiştir; ancak bir kısım göçmen, para kazanıp memleketlerinde yaşayabilecekleri iyi bir ortam oluşturduğunda geri dönmeyi arzulamaktadır. Öte yandan, önemli bir kısmı Türkiye'den geri dönmek istememektedir. Bu durumun nedenleri arasında; geldikleri ülkede can güvenliği tehlikesinin bulunması, Türkiye'deki yaşam koşullarının tatmin edici olması, ekonomik refahın Türkiye'de daha yüksek olması ve Türkiye vatandaşlığına geçme isteği gibi faktörler sayılabilir. Katılımcı göçmenlerin görüşlerine göre; Türkiye'ye göç ettikten sonra İstanbul halkından olumsuz bir diyalog yaşamadıkları, göçmen olarak kendilerini kabul ettikleri, kendilerine iyi davrandıkları ifade etmişlerdir. Katılımcı göçmenlerin bir kısmının Türkçe konuşmadığı tespit edilmiştir. Bu göçmenlerin dil yeterliliklerini geliştirme konusunda, işyerinde çalıştıkları diğer insanlardan destek almaya çalıştıkları söylenebilir. Katılımcı göçmenlerin önemli bir kısmının orta seviyede Türkçe dil yeterliliğine sahip olduğu gözlemlenmiştir. Bu grup, Türkçe dil yeterliliklerini geliştirmek için öncelikle işyerindeki çalışma arkadaşlarından, Türk televizyonlarından ve Türkçe kitap okuma gibi kaynaklardan faydalanarak dil seviyelerini arttırmaya çalışmaktadır. Ayrıca, bir grup göçmenin Türkçe dil yeterliğinin üst seviyede olduğu tespit edilmiştir. Bu grup göçmenler, Türkçe dil seviyelerini ve yeterliliklerini geliştirmek amacıyla işyerinde Türkçe

konusmakta, arkadaşlarından destek almakta, Türkçe televizyon izlemekte, Türkçe kitaplar okumakta ve hatta Türkçe dil kurslarına katılmaktadırlar.

Katılımcıların görüşlerine göre göçmen olan kişilerin dil öğrenmelerinde en önemli etkenin çalıştıkları ortam ve iş arkadaşları olduğu tespit edilmiştir. Son olarak göçmenlerin genel taleplerinin, Türk vatandaşlığına geçme, Türk kimliği alma, Türk polisinin göçmenleri sıkı takip etmesinin durdurulması olarak tespit edilmiştir. Ancak göçmenlerin çok büyük çoğunluğunun fikir beyan etmede çekimser davrandığı veya korktuğu söylenebilir.

ÖNERİLER

- Göçmenlerin dil sorunlarını çözmeye yönelik çalışmalar yapılmalıdır. Yasadışı göçmenler, Türkçe öğrenme ve Türk halkıyla iletişim kurma konusunda güçlük çekmekte, bu durum da sosyal entegrasyon süreçlerini olumsuz etkilemektedir. Bunun yanı sıra, Türkiye'de yetişkin göçmenlere yönelik devlet tarafından ortak bir dil öğretim programı bulunmamaktadır.
- Türkiye Radyo Televizyon Kurumu, göçmenlere yönelik dil eğitim programları sunmakta, ancak farklı dillerden Türkçenin öğrenilmesine yönelik daha kapsamlı çalışmalar yapılmalıdır. Ayrıca, dil öğretim kanalı bağımsız bir şekilde kurulmalıdır.
- Türk hükümeti göçmenlerin sosyal uyumlarını sağlayacak ve Türkiye'de buldukları süre içerisinde yaşamlarını kolaylaştırıcı uyum seminerleri düzenlemelidir.
- Göçmenleri iş piyasasında ucuz emekçi gücü olarak çalıştırılmasının önüne geçecek etkin politikalar ortaya konularak, çalışma hayatında göçmenlere ve işverenlere yönelik etkin bir denetim sistemi geliştirilmelidir.
- Göçmen işçilerden kaynaklı işgücü piyasasında ücretlerin düştüğü ve benzer işlerde Türk çalışanların bu düşüşten etkilendiği söylenebilir. Bu açıdan Türk işçilerin piyasa işgücü ve ücret kayıplarını giderecek çalışmalar yapılmalıdır.
- Göçmen işçilere yönelik devletin işveren ve çalışan denetleme mekanizmalarında açıklar olduğu düşünülmektedir. Bu kapsamda, işveren ve çalışan göçmenlere yönelik denetleme mekanizmalarının geliştirilmesine yönelik çalışmalar yapılabilir.
- Türkiye'de çeşitli statüde ve farklı ülkelerden gelen göçmen sığınmacılar ile yasadışı göçmenler bulunmaktadır. Türkiye'de temel bir göçmen yasası olmasına rağmen, tüm göçmenler bu yasanın kapsamına girmemekte ve hakları ile hukuki durumları arasında farklılıklar yaşanmaktadır. Göçmen nüfusunun fazlalığı ve Türkiye'nin yerli nüfusuna oranı da yüksektir. Bu nedenle, göç ve göçmen yasası, gelen göçmenlerin tamamını kapsayacak şekilde yeniden düzenlenmelidir.
- Ayrıca, göçmenlerin "yasa dışı göçmen" statülerini azaltmaya yönelik yasal düzenlemeler yapılmalıdır. Göçmenlerin Türkiye sosyal hayatına uyumları veya göçmen statüsünde geçirebilecekleri süre ve yapabilecekleri faaliyetler konusunda netlik sağlanmalıdır. Bu sayede, göçmenlerin sosyal entegrasyonu, Türk halkı ve göçmen durumundaki bireyler için daha anlaşılır bir hâle getirilebilir.
- Göçmenlerin eğitimi alanında belirgin adımların atılması gereklidir. Hem kendilerinin hem ailelerinin hem de özelliklerine çocuklarının eğitime entegre edilmesi toplumsal anlamda bütünlüşmeyi kolaylaştıracaktır.

KAYNAKÇA

- Adıgüzel, Y. (2016). *Göç sosyolojisi*. Nobel Akademik Yayıncılık.
- Akıncı, B., Nergiz, A., Gedik, E. (2015). Uyum süreci üzerine bir değerlendirme: Göç ve toplumsal kabul. *Göç Araştırmaları Dergisi*, 1(2), 58-83.
- Aksoy, Z. (2012). Uluslararası göç ve kültürlerarası iletişim. *Journal of International Social Research*, 5(20), 819-843.
- Aydın, C. (2017). Göçmenlerin karşılaştıkları ve neden oldukları bazı psikolojik sorunlar ve çözüm önerileri üzerine bir analiz. *Uluslararası Bilimsel Araştırmalar Dergisi (IBAD)*, 1(1), 305-316.
- Aydın, N. (2019). *Suriyeli göçmen işçilerin inşaat sektöründe kayıt dışı istihdamı: Sivas örneği*. [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Cumhuriyet Üniversitesi.
- Aykut, S. (2019). *Türkiye'deki Suriyeli çocukların eğitim sorunları: Farklılıklara saygı eğitimi odağında okul sosyal hizmeti önerisi*. [Yayımlanmamış Doktora Tezi]. Hacettepe Üniversitesi.
- Baban, F., Ilcan, S. ve Rygiel, K. (2017). Syrian refugees in Turkey: Pathways to precarity, differential inclusion, and negotiated citizenship rights. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 43(1), 41-57. <https://doi.org/10.1080/1369183X.2016.1192996>.
- Bakacak, A. G., Akalın, E., ve Öktem, P. (2019). Türkiye'ye farklı ülkelerden göç etmiş kadınların sağlık hizmetlerine erişimi üzerine nitel bir alan araştırması. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 36(2), 383-399. <https://doi.org/10.32600/huefd.559878>.
- Bayram, K. ve Aydınalp, H. (2021). Sosyal bütünleşme ölçeğinin geliştirilmesi: Geçerlik, güvenirlik çalışması. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 27, 110-133. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.980081>.
- Bayram, K. ve Şengül, F. N. (2023). Perception of immigration among university students (a comparative analysis Istanbul-Şırnak example). *İctimaiyat* 7(1), 341-357. <https://doi.org/10.33709/ictimaiyat.1244646>.
- Berg, B. L. ve Lune, H. (2014). *Qualitative research methods for the social sciences* (Vol.8). Pea.
- Ceylan, A. (2021). *Bulgaristan'dan Türkiye'ye göç ve göçmenlerin iskânı (1923-1945)*. [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. İstanbul Üniversitesi.
- Cooper, K. ve White, R. (2012). *Post-Modern çağda nitel araştırma: Nitel araştırmanın bağlamları*. Springer.
- Coşkun, H. (2019). *Göç ve bütünleşme (entegrasyon): Suriyeli göçüne sosyal sermaye temelinde bir sosyal hizmet müdahalesi*. [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Cumhuriyet Üniversitesi.
- Çağlayan, S. (2006). Göç kuramları, göç ve göçmen ilişkisi. *Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 17, 67-91.
- Mülteci Derneği. (2021). *Türkiye'deki Suriyeli sayısı 2021*, 15 Ocak 2024 tarihinde <https://multeciler.org.tr/turkiyedeki-suriyeli-sayisi/> den alındı.
- Dışişleri Bakanlığı. (2024). *Kitlesel göçler: cumhuriyet öncesi ve cumhuriyet sonrası*. 22 Mart 2024 tarihinde <https://en.goc.gov.tr/mass-influxes> den alındı.
- Ereş, F. (2015). Türkiye'de göçmen eğitimi sorunsalı ve göçmen eğitiminde farklılığın yönetimi. *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 6(2), 17-30.
- Ertan, K.A., Ertan, B. (2017). Türkiye'nin göç politikası. *İktisadi ve Sosyal Bilimlerde Çağdaş Araştırmalar*, 1(2), 7-39.
- Fidan, M. S. ve Taş, A. (2023). Türkiye'de geçici koruma statüsünde yaşayan Suriyeli sığınmacıların eğitim sorunları. *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 13(1), 137-156.

İşcan, İ. H. ve Çakır, M. (2019). Türkiye'deki sığınmacı ve mültecilerin Türk işgücü piyasasına etkisi: bir saha araştırması. *Sosyal Politika Çalışmaları Dergisi*, 19(43), 177-236. <https://doi.org/10.21560/spcd.v19i46288.479503>.

Karasu, M. A. ve Aksungur, A. B. (2022). Göçmenlerin konut sorunu: Suriyeli göçmenler özelinde bir değerlendirme. *İdealkent*, 13(37), 2027-2050. <https://doi.org/10.31198/idealkent.1108543>.

Lee, E. S. (1966). A theory of migration. *Demography*, 3, 47-57.

Marshall, G. (1999). *Sosyoloji sözlüğü*. O. Akınhay ve D. Kömürçü, Çev. Bilim ve Sanat Yayınları.

Özcan, E. (2017). Çağdaş göç teorileri üzerine bir değerlendirme. *İş ve Hayat*, 2(4), 183-215.

Petersen, W. (1958). A general typology of migration. *American Sociological Review*, 23(3), 256-266.

Ravenstein, E. G. (1985). The laws of migration. *Journal of the Statistical Society of London*, 48(2), 53-54.

Sayın, Y., Usanmaz, A. ve Aslangiri, F. (2016). Uluslararası göç olgusu ve yol açtığı etkiler: Suriye göçü örneği. *KMÜ Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi*, 18(31), 1-13.

Shichkin, N.A. (2018). Состояние, масштабы и направления снижения неустойчивой занятости трудящихся-мигрантов в России. *Уровень жизни населения регионов России*, 3(209), 38-44.

Şener, B. (2018). *Avrupa birliğinin göç politikaları bağlamında göçmenlerin sosyal dışlanması*. [Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Marmara Üniversitesi.

Şengül, F. N. (2022). Türkiye'de yaşayan göçmenlere yönelik tutumlar: Üniversite öğrencileri örneği. *Sosyal Bilimler Akademi Dergisi*, 5(2), 120-140. <https://doi.org/10.38004/sobad.1145410>.

TÜİK, (2022). *Uluslararası Göç İstatistikleri*, Erişim: 05 Mart 2024, <https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Uluslararası-Göç-İstatistikleri-2012-33709>

Wilson, A. (2015). A guide to phenomenological research. *nursing standard. National Library of Medicine*, 29(34), 38-43.

Yalçın, C. (2004), *Göç sosyolojisi*. Anı Yayıncılık.

Yıldırım, A., Şimşek, H. (2013). *Sosyal bilimlerde nitel araştırma yöntemleri* (9. Baskı). Seçkin Yayıncılık.

Beyanlar (Disclosure Statements):

1. Araştırmacıların Katkı Oranı Beyanı (Contribution Rate): 1. Yazar %50, 2. Yazar %50.

2. Etik Kurul Beyanı (Ethics Committee): Bu çalışmanın etik kurul onayı, İstanbul Aydın Üniversitesi Sosyal ve Beşerî Bilimler Etik Kurul Komisyonu'ndan, 07.03.2024 tarih, 2024/03 sayılı ile alınmıştır.