

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI

**KENTLİ DİNDAR BİREYLERDE GELENEKSEL DİNİ ANLAYIŞ
VE SEKÜLERLEŞME EĞİLİMİ**

Doktora Tezi

FATMA EKİNCİ

İstanbul, 2024

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI

**KENTLİ DİNDAR BİREYLERDE GELENEKSEL DİNİ ANLAYIŞ
VE SEKÜLERLEŞME EĞİLİMİ**

Doktora Tezi

FATMA EKİNCİ

Danışman: Prof. Dr. Halil AYDINALP

İstanbul, 2024

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI

TEZ ONAY BELGESİ

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Felsefe ve Din Bilimleri Bilim Dalı Doktora öğrencisi Fatma Ekinci'nin Kentli Dindar Bireylerde Geleneksel Dinî Anlayış ve Sekülerleşme Eğilimi adlı tez çalışması, Enstitümüz Yönetim Kurulunun tarih ve sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından oy birliği Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Tez Savunma Tarihi 06/03/2024

Öğretim Üyesi Adı Soyadı

İmzası

1	Tez Danışmanı Prof. Dr. Halil AYDINALP	
2	Jüri Üyesi. Prof. Dr. Ali COŞKUN	
3	Jüri Üyesi. Prof. Dr. Mustafa TEKİN	
4	Jüri Üyesi Doç. Dr. Nihal Şahin UTKU	
5	Jüri Üyesi Dr. Ayşe POLAT	

GENEL BİLGİLER

İsim ve Soyadı : Fatma EKİNCİ
Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri
Programı : Din Sosyolojisi
Tez Danışmanı : Prof. Dr. Halil AYDINALP
Tez Türü ve Tarihi : Doktora -Mart 2024
Anahtar Kelimeler : Modernleşme, sekülerleşme, dindarlık, rasyonelleşme, bireyselleşme, geleneksel dinî anlayış.

ÖZET

Bu tez Türkiye'nin modernleşme tecrübesi bağlamında bilhassa 2000 sonrasında kent hayatında dindar bireylerin geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilimleri ve değişen dindarlık algısını ele almaktadır. Tez, biri kavramsal ve kuramsal çerçeve, diğeri uygulamalı araştırma olmak üzere iki ana bölümden oluşmaktadır. Kavramsal çerçevede, öncelikle modernleşme kavramı ve modernliğin sosyolojisi üzerinde durulmuş, modernleşme-din ilişkisi sekülerleşme tartışmaları bağlamında ele alınarak sekülerleşme-dindarlık ilişkisine dair yaklaşımlardan bahsedilmiştir. İkinci bölümde kentli dindar bireylerin din anlayışında yaşanan değişimi ölçmek üzere, gerçekleştirilen nicel araştırmanın bulguları tasvir ve tahlil edilmiştir. Araştırma kapsamında kendini dindar olarak tanımlayan ve İstanbul'da yaşayan farklı yaş, eğitim, gelir düzeyi ve mesleklere mensup 18 yaş üstü kadın ve erkeklerden oluşan örneklem grubuna uygulanan anket, istatistik programı üzerinden analiz edilmiştir.

Araştırmada modernleşme ve din arasındaki gerilimin dinî yaşantıya nasıl yansıdığı, geleneksel dinî algıda var olduğu ileri sürülen değişimin yönü, inanç, dinî hassasiyet, ibadetler ve dinî bağlılığa yansıma düzeyi elde edilen veriler üzerinden tartışılmaktadır. Tezin ana argümanı geleneksel form ve alışkanlıkların dönüştüğü, modern kent hayatında geleneksel fıkın yetersiz kaldığına dair anlayışın modern olanla geleneksel arasında "iç içe geçmiş melez" bir dindarlık formu ürettiği; dindar bireylerin çeşitlenen din yorumları karşısında geleneksel dinî zihniyetten uzaklaşan rasyonel ve bireysel bir dindarlığa yönelerek ara formüller ve geçici çözümler üretme çabasına girdikleri şeklindedir. Araştırma

bulguları, modern kentte yaşayan dindar bireylerin inanç ve dinî hassasiyet ile ibadet ve dinî bağlılık düzeyinde büyük ölçekte bir değişimin henüz gerçekleşmediğini, ancak din tasavvurunda gelenekselden uzaklaşma anlamında bir değişimin yaşandığını, geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilimi olarak nitelendirilebilecek rasyonel ve bireysel bir dindarlık formuna yönelimin varlığını ortaya koymaktadır.



GENERAL KNOWLEDGE

Name and Surname : Fatma EKİNCİ
Field : Philosophy and Religious Sciences
Programme Supervisor : Professor Halil AYDINALP
Degree Awarded and Date : Doctorate - March 2024
Keywords : Modernisation, secularisation, rationalisation, individualisation, traditional religious understanding.

ABSTRACT

This thesis examines the secularisation tendencies of traditional religious paradigms and the changing perceptions of religiosity among pious individuals in urban life particularly after 2000 in the framework of Turkey's experience with modernisation. The thesis comprises two main parts: conceptual and theoretical framework, and applied research. The conceptual framework initially discusses the notion of modernisation and the sociology of modernity, the relationship between modernisation and religion in the context of secularisation discourse, and various approaches to the relationship between secularisation and religiosity. The second part describes and analyses the findings of a quantitative research conducted to measure the changes in the religious understanding of urban religious individuals. Utilizing statistical software, the research analyses the survey applied to a group of men and women over the age of 18 that identified themselves as religious and resided in Istanbul, encompassing variations in age, education, income and occupation.

The research discusses how the tension between modernisation and religion is reflected in religious life, the direction of the alleged change in traditional religious perceptions, and the level of reflection on faith, religious sensitivity, worship and religious commitment. The main argument of the thesis is that the understanding of traditional forms and habits have been transformed, the inadequacy of traditional jurisprudence in modern urban life has produced an "intertwined hybrid" form of religiosity between the modern and the traditional, and pious individuals try to produce intermediate formulas and temporary solutions by turning to a rational and individual religiosity that moves away from the traditional religious mentality in the face of diversifying religious interpretations. The findings

of the research indicate the lack of a large-scale change in the level of belief, religious sensitivity, worship and religious commitment among pious individuals living in the modern city. However, there is a shift in the concept of religion in the sense of becoming more distant from the tradition, and there is a tendency towards a rational and individual form of religiosity, which indicates a secularisation trend in the traditional understanding of religion.



ÖNSÖZ

Osmanlı'dan başlayarak Cumhuriyet döneminde devam eden Türkiye'nin modernleşme tecrübesi, yaklaşık iki yüzyıllık bir geçmişe sahiptir. Ağırlıklı olarak kültürel batılılaşma şeklinde cereyan eden bu süreçte, politik düzenlemelerle toplumun kültürel dinamiklerinin değiştirilmesi hedeflenmiş ve belirli ölçüde başarılı olunmuştur. Ancak bu değişimin yönü ve seyri her zaman kurucu iradenin beklentileri yönünde cereyan etmemiş, bilhassa 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren gerek iç dinamikler gerekse dünya ölçeğinde yaşanan paradigma değişimlerinin de yansımasıyla değişim -arzu edilenin aksine- gelenekselden bir kopuş değil, geleneksel ve modernin iç içe geçtiği bir melezleşme şeklinde yaşanmıştır. Böylece farklı toplumsal kesimler arasındaki mesafenin azalmasıyla ortaya çıkan etkileşim, sekülerle dinsel sınırlarını belirsizleştirerek zihniyet kalıplarının ve hayat tarzlarının farklılaşmasına yol açmış, modern değerlerin geniş toplum kesimlerince benimsenmesini kolaylaştırmıştır. Bilhassa 1950 sonrası artan göç ve kentleşme sürecinin hızlanmasıyla ortaya çıkan kente uyum problemleri ve değişen gündelik hayat pratiklerinin, geleneksel kalıpları ve din-dindarlık algısını da dönüştürdüğü gözlenmiştir.

2000'lerden itibaren ekonomik ve politik yapıdaki değişimin yanı sıra bilhassa teknoloji ve iletişim kanallarının da çeşitlenmesiyle sosyo-kültürel yapıda yaşanan bu dönüşümün kamusal alanda görünürlüğü artan dindar bireyler nezdindeki tezahürleri daha da belirgin hale gelmiştir. Kent hayatının gündelik akışı içinde zaman ve mekân kullanım alışkanlıkları değişen dindar özne, bir taraftan dindarlığını dinin belirlediği ölçütler içinde yaşamaya çalışırken, diğer taraftan modern hâkim paradigmanın etkisinde kendisine bağımsız ve bireysel bir alan açmakta, geleneksel dinî yorumların dışına çıkarak bireysel yorum ve rasyonel tercihlerle şekillenen yeni bir dindarlık biçimini tecrübe etmektedir.

Bu tez çalışması Türk toplumunun bu özgül modernleşme tecrübesinin son 20-30 yıl içinde geldiği noktayı ve kentli dindar bireylerin din ve dindarlık algısındaki değişimi sekülerleşme bağlamında tartışmak amacındadır. Tez, biri kavramsal ve kuramsal çerçeve, diğeri uygulamalı araştırma olmak üzere iki ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde kavramsal düzeyde tez konusunun genel sınırları içinde öncelikle modernleşme kavramı ve modernliğin sosyolojisi üzerinde durularak modernleşme-din ilişkisi, sekülerleşme tartışmaları bağlamında ele alınmakta, kavramın tarihsel kökenleri, Batı'da ortaya çıkış serüveni ve kavramla ilgili temel yaklaşımlara yer verilmektedir. Akabinde sekülerleşme tartışmalarının temelinde yatan farklı din tanımları ve dinin modern toplumdaki yeri üzerinde durulmaktadır. Son kısımda ise Türkiye'nin modernleşme ve sekülerleşme tecrübesi ve bu çerçevede ortaya çıkan kavramsal arayışlarla birlikte Türkiye'de yapılan dindarlık araştırmaları ve geliştirilen tipolojiler öz bir şekilde tartışılmaktadır.

İkinci bölümde "Kentli Dindar Bireylerde Geleneksel Dinî Anlayış ve Sekülerleşme Eğilimi" başlığıyla gerçekleştirilen uygulamalı araştırma yer almaktadır. Araştırma kapsamında İstanbul'da

yaşayan ve kendini dindar olarak tanımlayan 18 yaş üstü bireylerde dindarlık ve sekülerleşme eğilimlerini ölçmek üzere üç ölçek geliştirilmiş ve her biri “İnanç ve Dinî Hassasiyet”, “İbadet ve Dinî Bağlılık”, “Geleneksel Dinî Anlayışta Sekülerleşme Eğilimi” şeklinde isimlendirilmişlerdir.

İkinci bölümde, ölçeklerin geçerlik ve güvenirlik analizlerinden sonra araştırmaya katılanların sosyal kimliklerinin detaylı bir tasviri yapılarak cinsiyet, yaş, İstanbul’da bulunma süresi, eğitim ve gelir seviyesi, medenî durum, meslek, kendi ve aile dindarlık algısı ile dinî bilgi edinme kaynaklarına ilişkin araştırma bulguları tablolar üzerinden açıklanmaktadır. Daha sonra kentli dindar bireylerin inanç ve dinî hassasiyet, ibadet ve dinî bağlılık ile geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilimleri ayrıntılı bir şekilde betimlenmektedir. Kentli dindar bireylerin inanç ve dinî hassasiyet, ibadet ve dinî bağlılık ile geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilimlerinin temel sosyal değişkenlere göre farklılaşmalarının ele alındığı başlıkta ise geliştirilen her bir ölçek açısından yukarıda sıralanan sosyo-demografik değişkenlerin bir farklılaşma unsuru olup olmadığı araştırma kapsamında elde edilen bulgular çerçevesinde ortaya konmaya çalışılmaktadır. Böylece her bir ölçek ve alt boyutlarla söz konusu değişkenler arası ilişkilerin istatistiksel olarak anlamlı olup olmadığına ilişkin bulgular, ortalamalar üzerinden benzer araştırma bulgularıyla karşılaştırılmaktadır. Bu bölümün son başlığı kentli dindar bireylerin inanç ve dinî hassasiyet, ibadet ve dinî bağlılık ile geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilimleri arasındaki ilişkiyi ele almaktadır. Korelasyon ve regresyon analizlerinin yer aldığı bu kısım, ölçekler arası ilişkilerin tartışıldığı ve tezin ana hipotezinin sınındığı analizlerden oluşmakta ve elde edilen bulgular bu kapsamda tartışılıp yorumlanmaktadır.

Her ne kadar inanç ve dinî hassasiyet, ibadet ve dinî bağlılık açısından önemli bir değişim söz konusu değilse de araştırma bulgularının, din ve dindarlık algısında yaşanan değişimi ortaya koyduğu ve giderek rasyonelleşen ve bireyselleşen bir dindarlık formuna evrilen, seküler ve dinsel iç içe geçtiği, melez bir dindarlık eğiliminin var olduğu ifade edilebilir. Bu yeni dindarlık formu geleneksel dinî zihniyetten uzaklaşarak “geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilimi” olarak tanımlanabilecek bir değişimi de beraberinde getirmektedir.

Bu tezin ortaya çıkmasında doğrudan veya dolaylı birçok insanın emeği ve katkısı oldu. Başta konu seçiminden tezin tamamlanmasına kadar birçok aşamada fikir ve yönlendirmeleriyle yol gösteren, her satırını okuyarak metnin olgunlaşmasına ve yerinde müdahaleleriyle bilhassa uygulama kısmının geliştirilmesine katkıda bulunan kıymetli hocam ve danışmanım Prof. Dr. Halil Aydınalp’e teşvik ve destekleri için müteşekkirim. Tez izleme süreçlerindeki önerileri ve tavsiyeleriyle katkı sağlayan değerli hocam Prof. Dr. Ali Coşkun’a; tez savunma jürisinde yer almayı kabul ederek kritik değerlendirmeleriyle katkı veren kıymetli hocam Prof. Dr. Mustafa Tekin’e; ilk günden itibaren konunun çerçevelenmesi ve araştırma sorularının hazırlanması dahil birçok konuda ve tez izleme süreçlerinde isabetli yorumlarıyla desteğini ve dostluğunu esirgemeyen değerli hocam Doç. Dr. Nihal Şahin Utku’ya şükranlarımı sunuyorum. Başından itibaren hemen her aşamada istişare ettiğim, sayısız sorularıma sabırla cevap veren, yazdıklarımı okuyup olgunlaşmasına katkı sağlayan ve beni daima cesaretlendiren jüri üyesi değerli hocam ve dostum Dr. Ayşe Polat’a minnettarım. İstatistiksel

analizlerin yorumlanması konusunda yaptığı detaylı bilgilendirmeyle araştırma kısmının gelişmesine katkı veren Dr. M. Sami Güngör hocama müteşekkirim. Tezimi baştan sona okuyarak isabetli değerlendirmelerde bulunan sevgili Büşra Bilgin'e, en sıkışık dönemde imdada yetişip ilk tashih ve düzenlemeleri yapan Turgay Bakırtaş'a ve her ihtiyaç duyduğumda yardımına koşan sevgili Melek Yalvaç ve Melike Yağmur Emir'e teşekkür ederim.

Üzerimde emeği olan tüm hocalarıma ve bilhassa uzun bir aradan sonra beni doktora yapmaya cesaretlendiren kıymetli hocam Prof. Dr. Zeki Arslantürk'e şükran borçluyum. Ayrıca her zaman yanımda oldukları, bilhassa yazma sürecinde gösterdikleri anlayış ve teşvikleri için Meridyen Yönetim Kurulu üyelerine, varlıklarını şükür vesilesi bildiğim tüm dost ve arkadaşlarıma müteşekkirim. Araştırmanın uygulama kısmının hayata geçmesine destek veren, anketlerin muhatabına ulaşmasında katkısı olan hocalarım ve arkadaşlarıma; vakit ayırıp ankete katılan tüm katılımcılara samimi katkıları için teşekkür ederim. Nihayet gösterdikleri sabır ve anlayışla bu süreci kolaylaştıran ve daima arkamda duran başta annem olmak üzere tüm aileme minnettarım. Onların sonsuz desteği ve ilgisi olmasa bu çalışma ortaya çıkamazdı.

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	ii
ABSTRACT	iv
ÖNSÖZ.....	vi
KISALTMALAR LİSTESİ.....	xii
TABLolar LİSTESİ.....	xiv
ŞEKİLLER LİSTESİ.....	xvi
GRAFİKLER LİSTESİ.....	xvii
GİRİŞ	1
1. Konu.....	1
2. Amaç ve Önem	5
3. Hipotezler.....	12
4. Kapsam ve Sınırlılıklar	14
5. Yöntem.....	15
5.1. Model.....	16
5.2. Evren ve Örneklem.....	17
5.3. Bilgi Toplama Formunun Hazırlanması.....	17
5.4. Bilgi Toplama Formunun Dağıtılması ve Toplanması.....	18
5.5. Verilerin Analizi.....	19
I. BÖLÜM:.....	20
KAVRAMSAL VE KURAMSAL ÇERÇEVE	20
1. MODERNLEŞME VE DİN.....	20
1.1. Modernleşmenin Sosyolojisi	20
1.2. Dinin Tanımlanması Meselesi.....	23
1.3. Klasik Sosyolojide Din ve Modern Toplumdaki Yeri.....	25
1.4. Modernleşme ve Sekülerleşme İlişkisi.....	27
2. SEKÜLERLEŞMENİN SOSYOLOJİSİ	30
2.1. Sekülerleşme Kavramı	30
2.2. Sekülerleşme Paradigmaları:	32
2.2.1. Klasik Paradigma: Dinin Toplumsal Hayattan Çekilmesi	32
2.2.2. Yeni Paradigma: Sekülerliğin Gerileyişi	36
2.2.3. Eklektik Paradigma: Sekülerlik ve Dinin Etkileşimi	41

3. SEKÜLERLEŞME-DİNDARLIK İLİŞKİSİNE DAİR YAKLAŞIMLAR	45
3.1. Bireyselleşen Din ve Dindarlık	45
3.2. Vekil Din, Ait Olmadan İnanma, İnanmadan Ait Olma.....	47
3.3. Hafıza Zinciri	50
3.4. Rasyonel Seçim Teorisi: Dini Pazar ve Çoğulcu Din	51
4. TÜRKİYE’DE SEKÜLERLEŞME VE DİNDARLIK ARAŞTIRMALARI.....	53
4.1. Türkiye’de Sekülerleşme Sosyolojisi: Kavramsal Arayışlar.....	53
4.1.1. Kemalizmin Yeni Sosyolojisi: Mardin	53
4.1.2. Aşınan Sınırlar, Melez Desenler: Göle	56
4.1.3. Örtük Sekülerleşme: Amman.....	59
4.1.4. Özerk Dünyevîleşmeler: Aydınalp.....	60
4.1.5. Sekülerleşen Türkiye: Ertit	63
4.2. Türkiye’de Dindarlık Araştırmaları.....	65
4.2.1. Dindarlık Ölçülebilir mi?	65
4.2.2. Türkiye Dindarlık Ölçüm Araştırmaları	67
4.2.2.1. 2000’lerin İlk On Yılında Yürütülen Araştırmalar	68
4.2.2.2. 2010 Sonrası Yürütülen Araştırmalar	70
4.2.3. Türkiye Dindarlık Araştırmalarında Dindarlık Tipolojileri	71
II. BÖLÜM: UYGULAMALI ARAŞTIRMA	76
KENTLİ DİNDAR BİREYLERDE GELENEKSEL DİNÎ ANLAYIŞ VE SEKÜLERLEŞME	
EĞİLİMİ.....	76
1. Kentli Dindar Bireylerde Geleneksel Dinî Anlayışta Sekülerleşme Eğilimi ile İnanç ve Dinî Hassasiyet, İbadet ve Dinî Bağlılık İlişkisini Ölçmeye Yönelik Araştırma	77
1.1. Araştırmada Kullanılan Ölçekler.....	77
1.2. Ölçeklerin Geçerliği ve Güvenirliği	77
1.2.1. İnanç ve Dinî Hassasiyet Ölçeği	77
1.2.2. Geleneksel Dinî Anlayışta Sekülerleşme Eğilim Ölçeği	80
1.2.3. İbadet ve Dinî Bağlılık Ölçeği	84
2. Araştırmaya Katılanların Sosyal Kimliği	87
3. Kentli Dindar Bireylerin İnanç ve Dinî Hassasiyet- İbadet ve Dinî Bağlılık ile Geleneksel Dinî Anlayışta Sekülerleşme Eğilimlerinin Tasviri.....	96
3.1. Kentli Dindar Bireylerin İnanç ve Dinî Hassasiyet Açısından Tasviri	96
3.2. Kentli Dindar Bireylerin İbadet ve Dinî Bağlılık Açısından Tasviri	101
3.3. Kentli Dindar Bireylerin Geleneksel Dinî Anlayışta Sekülerleşme Eğilimi Açısından Tasviri	104

3.4. Kentli Dindar Bireylerin Dinde Rasyonelleşme ve Bireyselleşme ile Geleneksel Dinî Zihniyetten Uzaklaşma Eğilimleri Açısından Tasviri	111
4. Kentli Dindar Bireylerin İnanç ve Dinî Hassasiyet, İbadet ve Dinî Bağlılık ile Geleneksel Dinî Anlayışta Sekülerleşme Eğilimlerinin Temel Sosyal Değişkenlere Göre Farklılaşması.....	112
4.1. Cinsiyete Göre Farklılaşma	113
4.2. Yaşa Göre Farklılaşma	120
4.3. Eğitim Düzeyine Göre Farklılaşma	127
4.4. Gelir Düzeyine Göre Farklılaşma.....	135
4.5. İstanbul’da Yaşama Süresine Göre Farklılaşma	142
4.6. Medeni Duruma Göre Farklılaşma	147
4.7. Kendi Dindarlık Durumuna Göre Farklılaşma.....	151
4.8. Aile Dindarlık Durumuna Göre Farklılaşma.....	155
4.9. Meslek Değişkenine Göre Farklılaşma	159
5. Kentli Dindar Bireylerin İnanç ve Dinî Hassasiyet, İbadet ve Dinî Bağlılık ile Geleneksel Dinî Anlayışta Sekülerleşme Eğilimleri Arasındaki İlişki.....	165
5.1. Dinde Rasyonelleşme ve Bireyselleşme Eğilimi ile Geleneksel Dinî Zihniyetten Uzaklaşma ve Geleneksel Dinî Anlayışta Sekülerleşme Eğilimleri İlişkisi	166
5.2. Dinde Rasyonelleşme ve Bireyselleşme, Geleneksel Dinî Zihniyetten Uzaklaşma ve Geleneksel Dinî Anlayışta Sekülerleşme Eğilimleri ile İnanç-Dinî Hassasiyet ve İbadet-Dinî Bağlılık İlişkisi	169
5.3. Geleneksel Dinî Anlayışta Sekülerleşme Eğilimi, İnanç ve Dinî Hassasiyet ve İbadet ve Dinî Bağlılık İlişkisi	171
5.4. İbadet ve Dinî Bağlılık ile Dinde Rasyonelleşme ve Bireyselleşme-Geleneksel Dinî Zihniyetten Uzaklaşma-İnanç ve Dinî Hassasiyet İlişkisi.....	173
5.5. Geleneksel Dinî Anlayışta Sekülerleşme Eğilimi ile İbadet ve Dinî Bağlılık İlişkisi.....	175
SONUÇ.....	177
KAYNAKÇA	189
EKLER.....	209
ANKET FORMU	209

KISALTMALAR LİSTESİ

AFA	: Açımlayıcı Faktör Analizi
A.g.e.	: Adı geçen eser
AK Parti	: Adalet ve Kalkınma Partisi
Akt.	: Aktaran
Bkz.	: Bakınız
C.	: Cilt
CFI	: Karşılaştırmalı Uyum İndeksi
Çev.	: Çeviren
DFA	: Doğrulayıcı Faktör Analizi
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
Ed.	: Editör
IFI	: Artan Uyum İndeksi
IIIT	: International Institute of Islamic Thought (Uluslararası İslam Düşünce Enstitüsü)
ISSP	: International Social Survey Program
İDBÖ	: İbadet ve Dinî Bağlılık Ölçeği
İDHÖ	: İnanç ve Dinî Hassasiyet Ölçeği
GFI	: Uyum İyiliği İndeksi
KMO	: Kaiser-Mayer-Olkin
NFI	: Normlaştırılmış Uyum İndeksi
PRC	: Pew Research Center
RMSEA	: Kestirim Hatası Kareler Ortalamasının Karekökü
SPSS	: Sosyal Bilimciler İçin İstatistik Programı
SRMR	: Hata Kareler Ortalaması Karekökü
TESEV	: Türkiye Ekonomik ve Sosyal Etüdler Vakfı

TİDA : Türkiye İnanç ve Dindarlık Araştırması

TLI : Normlaştırılmamış Uyum İndeksi

TÜİK : Türkiye İstatistik Kurumu

vb. : ve benzeri

vd. : ve diğerleri



TABLolar LİSTESİ

Tablo 1: İnanç ve Dinî Hassasiyet Açıklayıcı Faktör Analizi Tablosu.....	78
Tablo 2: İnanç ve Dinî Hassasiyet Ölçeği (İDÖ)'nin Çok Faktörlü Modeline İlişkin Sonuçları	79
Tablo 3: Yapısal Modelin Uyum İyiliği Değerleri.....	80
Tablo 4: Geleneksel Dinî Anlayışta Sekülerleşme Eğilim Ölçeği Açıklayıcı Faktör Analizi Tablosu 81	
Tablo 5: Geleneksel Dinî Anlayışta Sekülerleşme Eğilim Ölçeği'nin Çok Faktörlü Modeline İlişkin Sonuçları	82
Tablo 6: Yapısal Modelin Uyum İyiliği Değerleri.....	83
Tablo 7: İbadet ve Dinî Bağlılık Ölçeği Açıklayıcı Faktör Analizi Tablosu	84
Tablo 8: İbadet ve Dinî Bağlılık Ölçeği'nin Çok Faktörlü Modeline İlişkin Sonuçları	85
Tablo 9: Yapısal Modelin Uyum İyiliği Değerleri.....	86
Tablo 10: Normallik Varsayımı Analizi ve Güvenilirlik Analizi	86
Tablo 11: Cinsiyet	87
Tablo 12: Yaş Aralığı.....	88
Tablo 13: İstanbul'da Yaşama Süresi	89
Tablo 14: Medenî Hal	90
Tablo 15: Eğitim Düzeyi.....	91
Tablo 16: Gelir Düzeyi.....	92
Tablo 17: Kendi Dindarlık Algısı	92
Tablo 18: Aile Dindarlık Algısı	93
Tablo 19: Meslekler	94
Tablo 20: Dinî Bilgi Edinme Kaynakları	95
Tablo 21: İnanç ve Dinî Hassasiyet Ölçeği Sorularının Frekans ve Ortalamaları	97
Tablo 22: İbadet ve Dinî Bağlılık Ölçeği Oranları ve Ortalamaları.....	101
Tablo 23: Geleneksel Dinî Anlayışta Sekülerleşme Eğilimi Oran ve Ortalamaları	105
Tablo 24: Katılımcıların Geleneksel Dinî Anlayışta Sekülerleşme Eğilim Ölçeği Alt Boyutlarının Tasviri	111
Tablo 25: Cinsiyet Değişkeni T-Test/Mann Whitney U Tablosu	113
Tablo 26: Yaş Değişkeni Kruskal Wallis-H Analizi.....	120
Tablo 27: Eğitim Durumu Değişkeni Tek Yönlü ANOVA/Kruskal Wallis H Analizi	128
Tablo 28: Gelir Düzeyi Değişkeni Tek Yönlü ANOVA/Kruskal Wallis H Analiz.....	136
Tablo 29: İstanbul'da Yaşama Süresi Değişkeni Tek Yönlü ANOVA/Kruskal Wallis H Analizi.....	143
Tablo 30: Medeni Durum Değişkeni Kruskal Wallis-H Analizi	147
Tablo 31: Kendi Dindarlık Durumu Değişkeni Kruskal Wallis-H Analizi.....	151
Tablo 32: Aile Dindarlık Durumu Değişkeni Tek Yönlü ANOVA/Kruskal Wallis H Analizi	156
Tablo 33: Meslek Değişkeni Kruskal Wallis-H Analizi	160

Tablo 34: Araştırmada Kullanılan lek Puanlarına İlişkin Pearson Korelasyon Analizi.....	166
Tablo 35: Regresyon Analizi	173
Tablo 36: Regresyon Analizi	175



ŞEKİLLER LİSTESİ

Şekil 1: İnanç ve Dinî Hassasiyet Doğrulayıcı Faktör Analizi	79
Şekil 2: Geleneksel dinî anlayışta Sekülerleşme Eğilim Ölçeği Çok Faktörlü Modeli	82
Şekil 3: İbadet ve Dinî Bağlılık Ölçeği Doğrulayıcı Faktör Analizi.....	85



GRAFİKLER LİSTESİ

Grafik 1: Cinsiyete Göre İnanç ve Dinî Hassasiyet Farklılaşmasını Gösteren Grafik.....	114
Grafik 2: Cinsiyete Göre İbadet ve Dinî Bağlılık Farklılaşmasını Gösteren Grafik.....	115
Grafik 3: Cinsiyet Değişkeni Gruplarına Göre Dinde Rasyonelleşme ve Bireyselleşme Puanı Ortalamaları.....	118
Grafik 4: Cinsiyet Değişkeni Gruplarına Göre Geleneksel Dinî Zihniyetten Uzaklaşma Puanı Ortalamaları.....	118
Grafik 5: Cinsiyet Değişkeni Gruplarına Göre Geleneksel Dinî Anlayışta Sekülerleşme Eğilim Puanı Ortalamalarını Gösteren Grafik.....	119
Grafik 6: İnanç ve Dinî Hassasiyet Ölçeği Puanı Ortalamalarının Yaşa Göre Farklılaşmasını Gösteren Grafik	121
Grafik 7: İbadet ve Dinî Bağlılık Toplam Puanlarının Yaşa Göre Farklılaşmasını Gösteren Grafik ..	122
Grafik 8: Dinde Rasyonelleşme ve Bireyselleşme Toplam Puanlarının Yaşa Göre Farklılaşmasını Gösteren Grafik.....	123
Grafik 9: Geleneksel Dinî Zihniyetten Uzaklaşma Toplam Puanlarının Yaşa Göre Farklılaşmasını Gösteren Grafik.....	123
Grafik 10: Geleneksel Dinî Anlayışta Sekülerleşme Eğilimi Toplam Puanlarının Yaşa Göre Farklılaşmasını Gösteren Grafik	124
Grafik 11: İnanç ve Dinî Hassasiyet Ölçeği Puanının Eğitim Durumu Değişkeni Gruplarına Göre Farklılaşmasını Gösteren Grafik	129
Grafik 12: İbadet ve Dinî Bağlılık Ölçeği Puanının Eğitim Durumu Değişkeni Gruplarına Göre Farklılaşmasını Gösteren Grafik	129
Grafik 13: Geleneksel Dinî Zihniyetten Uzaklaşma Puanının Eğitim Durumu Değişkeni Gruplarına Göre Farklılaşmasını Gösteren Grafik	131
Grafik 14: Geleneksel Dinî Anlayışta Sekülerleşme Eğilim Ölçeği Puanının Eğitim Durumu Değişkenine Göre Farklılaşmasını Gösteren Grafik	131
Grafik 15: İnanç ve Dinî Hassasiyet Ölçeği Puanının Gelir Durumu Değişkeni Gruplarına Göre Farklılaşmasını Gösteren Grafik	137
Grafik 16: İbadet ve Dinî Bağlılık Ölçeği Puanının Gelir Algısına Göre Farklılaşmasını Gösteren Grafik	137
Grafik 17: Dinde Bireyselleşme ve Rasyonelleşme Alt Boyutu Puanının Gelir Algısına Göre Farklılaşmasını Gösteren Grafik	139
Grafik 18: Geleneksel Dinî Zihniyetten Uzaklaşma Alt Boyutu Puanının Gelir Algısına Göre Farklılaşmasını Gösteren Grafik	139
Grafik 19: Geleneksel Dinî Zihniyette Sekülerleşme Eğilimi Ölçeği Puanının Gelir Algısına Göre Farklılaşmasını Gösteren Grafik	140

Grafik 20: İnanç ve Dinî Hassasiyet Ölçeği Puanının İstanbul'da Yaşama Süresine Göre Farklılaşmasını Gösteren Grafik	144
Grafik 21: İbadet ve Dinî Bağlılık Ölçeği Puanının İstanbul'da Yaşama Süresine Göre Farklılaşmasını Gösteren Grafik	144
Grafik 22: Dinde Rasyonelleşme ve Bireyselleşme Alt Boyutu Puanının İstanbul'da Yaşama Süresine Göre Farklılaşmasını Gösteren Grafik	145
Grafik 23: Geleneksel Dinî Zihniyetten Uzaklaşma Alt Boyutu Puanının İstanbul'da Yaşama Süresine Göre Farklılaşmasını Gösteren Grafik	145
Grafik 24: İnanç ve Dinî Hassasiyet Ölçeği Puanının Medeni Durum Değişkeni Gruplarına Göre Farklılaşmasını Gösteren Grafik	148
Grafik 25: İbadet ve Dinî Bağlılık Ölçeği Puanının Medeni Durum Değişkeni Gruplarına Göre Farklılaşmasını Gösteren Grafik	148
Grafik 26: Dinde Rasyonelleşme ve Bireyselleşme Alt Boyutu Puanının Medeni Durum Değişkeni Gruplarına Göre Farklılaşmasını Gösteren Grafik	149
Grafik 27: Geleneksel Dinî Zihniyetten Uzaklaşma Alt Boyutu Puanının Medeni Durum Değişkeni Gruplarına Göre Farklılaşmasını Gösteren Grafik	149
Grafik 28: Geleneksel Dinî Anlayışta Sekülerleşme Eğilim Ölçeği Puanının Medeni Durum Değişkeni Gruplarına Göre Farklılaşmasını Gösteren Grafik	150
Grafik 29: İnanç ve Dinî Hassasiyet Ölçeği Puanının Medeni Durum Değişkeni Gruplarına Göre Farklılaşmasını Gösteren Grafik	152
Grafik 30: Dinde Rasyonelleşme ve Bireyselleşme Alt Boyutu Puanının Kendi Dindarlık Algısına Göre Farklılaşmasını Gösteren Grafik	153
Grafik 31: Geleneksel Dinî Zihniyetten Uzaklaşma Alt Boyutu Puanının Kendi Dindarlık Değişkeni Gruplarına Göre Farklılaşmasını Gösteren Grafik	154
Grafik 32: Geleneksel Dinî Anlayışta Sekülerleşme Eğilim Ölçeği Puanının Kendi Dindarlık Değişkeni Gruplarına Göre Farklılaşmasını Gösteren Grafik	154
Grafik 33: İnanç ve Dinî Hassasiyet Ölçeği Puanı Ortalamasının Aile Dindarlık Durumu Değişkenine Göre Farklılaşmasını Gösteren Grafik	157
Grafik 34: İbadet ve Dinî Bağlılık Ölçeği Puanı Ortalamasının Aile Dindarlık Durumu Değişkenine Göre Farklılaşmasını Gösteren Grafik	157
Grafik 35: Dinde Rasyonelleşme ve Bireyselleşme Alt Boyutu Puanı Ortalamasının Aile Dindarlık Durumu Değişkenine Göre Farklılaşmasını Gösteren Grafik	158
Grafik 36: Geleneksel Dinî Zihniyetten Uzaklaşma Alt Boyutu Puanı Ortalamasının Aile Dindarlık Durumu Değişkenine Göre Farklılaşmasını Gösteren Grafik	158
Grafik 37: Geleneksel Dinî Anlayışta Sekülerleşme Eğilim Ölçeği Puanı Ortalamasının Aile Dindarlık Durumu Değişkenine Göre Farklılaşmasını Gösteren Grafik	158

Grafik 38: İnanç ve Dinî Hassasiyet Ölçeği Puanı Ortalamasının Meslek Değişkenine Göre Farklılaşmasını Gösteren Grafik	161
Grafik 39: İbadet ve Dinî Bağlılık Ölçeği Puanı Ortalamasının Meslek Değişkenine Göre Farklılaşmasını Gösteren Grafik	162
Grafik 40: Dinde Rasyonelleşme ve Bireyselleşme Alt Boyutu Puanı Ortalamasının Meslek Değişkenine Göre Farklılaşmasını Gösteren Grafik	162
Grafik 41: Geleneksel Dinî Zihniyetten Uzaklaşma Alt Boyutu Puanı Ortalamasının Meslek Değişkenine Göre Farklılaşmasını Gösteren Grafik	163
Grafik 42: Geleneksel Dinî Anlayışta Sekülerleşme Eğilim Ölçeği Puanı Ortalamasının Meslek Değişkenine Göre Farklılaşmasını Gösteren Grafik	164



GİRİŞ

1. Konu

Bu tez çalışması Türkiye’de yaşanan modernleşme tecrübesi bağlamında bilhassa 2000 sonrasında kent hayatında dindar bireylerin geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilimleri ve değişen dindarlık algısını ele almaktadır. Hipotezler başlığında daha detaylı inceleneceği üzere araştırmanın konusu, modern kent hayatının getirdiği yeni problem alanlarının çözümünde geleneksel fikhın yetersiz kaldığına dair anlayışın -eğitimin de etkisiyle- modern (ve seküler) olanla geleneksel (ve dinî) olan arasında “iç içe geçmiş melez” bir dindarlık formuna yol açıp açmadığını tespit etmek; dindar bireylerin çeşitlenen din yorumları karşısında daha bireysel ve rasyonel bir dindarlığa yönelerek ara formüller ve geçici çözümler üretme çabalarını ortaya koymaktır. Ayrıca modernleşme ve din arasındaki gerilimin dinî yaşantıya nasıl yansıdığı, geleneksel dinî algıda var olduğu ileri sürülen değişimin yönü, inanç, dinî hassasiyet, ibadetler ve dinî bağlılığa yansıma düzeyi nicel araştırmayla elde edilen veriler üzerinden tartışılacaktır.

Bu tez, biri kavramsal ve teorik çerçeve, diğeri uygulamalı araştırma olmak üzere iki ana bölümden oluşmaktadır. Türkiye tecrübesine odaklanılmış olmakla birlikte kavramsal düzeyde tez konusunun genel sınırları içinde kalacak şekilde öncelikle modernleşme kavramı ve modernliğin sosyolojisi üzerinde durulacak; modernleşme-din ilişkisi, din sosyolojisinin başat konularından sekülerleşme tartışmaları bağlamında ele alınacaktır. Bu çerçevede sekülerleşme kavramının tarihsel kökenleri, Batı toplumları nezdinde ortaya çıkış ve şekillenme süreci ve kavramla ilgili temel yaklaşımlara yer verilecektir. Modernleşme ile beraber dinin toplumsal hayattan çekildiği iddiasındaki Klasik Sekülerleşme Yaklaşımı, sekülerleşmenin modernleşme sürecinin doğal sonucu olduğunu ve dinin toplumsal hayattan çekileceğini ileri sürerken (Bruce 2002; Wilson 2015; Furseth, Repstad 2013); Yeni Paradigma, modernliğin dini dışarda bırakma çabalarının bireyi dinden uzaklaştırmaya yetmediği, aksine kutsalın dönüşü (Bell 1977) ve de-sekülerleşmeye yol açtığı tezini savunmaktadır (Berger 1999). Bu yaklaşım, dinin toplumsal düzeyde etkisi azalmış olsa da bireysel hayatta farklı biçimlerde varlığını sürdürdüğü (Davie 2014) ve bilinç seviyesinde (Berger 2002b) varlığını koruduğu iddiasındadır. Seküler ve dinî olanın iç içe ve yan yana ilerlediği iddiasındaki Eklektik Paradigma (Özay 2007) ise din-sekülerlik arasında karşılıklı bir ilişki ve etkileşimden söz etmektedir. Buna göre toplumsal farklılaşma ile ayrıcalıklı vasfını kaybeden (Ostwalt 2014) din, kamusal alana geri dönmüştür (Casanova 2014). Ancak her bir yaklaşım kendi içinde de farklılaşmalar içermektedir.

Bu araştırmanın kavramsal çerçevesinde sekülerleşme teorileri kapsamında “eklektik paradigma” ve “dinin bireyselleşmesi”ne dair yaklaşımların öne çıktığı söylenebilir. Modernleşmenin doğal sonucu olarak sekülerleşmenin kaçınılmaz olduğu iddiasındaki sekülerleşme tezinin, bilhassa

Türkiye özelinde farklı tarihsel, kültürel ve dinî tecrübenin varlığı ve etkisiyle karşılığının tam olarak bulunmadığı, ancak bunun sekülerleşmenin hiçbir şekilde cereyan etmediği anlamına da gelmediği yaklaşımının tezde içkin olduğu belirtilebilir. Dolayısıyla araştırma konusunun sonuca götürülmesinde karşılıklı etkileşim yaklaşımının etkisinin daha yüksek olduğu söylenebilir.

Türkiye'nin modernleşme tecrübesi, Osmanlı'dan başlayarak Cumhuriyet döneminde devam eden ve bir devlet politikası olarak yürürlüğe konan düzenleme ve uygulamalarla yaklaşık iki yüzyıllık bir geçmişe sahiptir. Tarihsel süreç 18. yüzyılın başına kadar (Tunaya 1960; Berkes 2003) geriye götürülebilirse de Türk siyasal ve toplumsal hayatında Batı'nın model alındığı dönemin 19. yüzyıl olduğu görüşü hâkimdir. Bilhassa idari ve hukuki alanlarda atılan adımlarla geleneksel yapı değişmeye başlamış, “eskinin yanında yeniyi kuran” (Tunaya 1960: 23) anlayış zamanla “eski” olanın “yeni hayat tarzı”yla ikamesi ile sonuçlanmıştır. Bir anlamda tarihsel olarak modernite ile gelenek arasındaki ilişkilerin gel-gitlerle şekillenen melez bir karakter arz ettiği ifade edilebilir.

Avrupa merkezci bir yaklaşımın sonucu olarak “aslı ve kendiliğinden modernleşmenin tek örneği” (Eisenstadt, 2014: 93) kabul edilen Batı Avrupa modernleşmesi dışında kalan modernleşme örnekleri, uzun süre görmezden gelinmiştir. Oysa birbirinden farklı modernleşme modelleri, farklı tarihsel tecrübelerin ürünü olmaları ve belirli bir tarihsel bağlam ve gelenek içinde şekillenmeleri itibarıyla kendine özgü özelliklere sahiptirler. “Modernliklerin çoğulluğu” veya “çoklu modernlik” olarak kavramsallaştırılan ve modernleşme farklılıklarını ifade eden bu durum Türkiye örneğinde de kendini göstermiştir. Bir tarafta güçlü bir imparatorluk iddiasında askerî yenilgilerle başlayan kırılma, diğer yanda teknolojik ve bilimsel üstünlüğe vurgu yapan hâkim Batılı paradigma karşısında alınan tedbirlerle ortaya çıkan yenileşme hareketlerinin eşlik ettiği Osmanlı modernleşmesi, yerini Cumhuriyet modernleşmesine bıraktığında da Batılılaşma zemini üzerinde yürümeye devam etmiştir.

Türkiye’de Batılılaşma yönünde atılan adımlar ve Cumhuriyet sonrası laik uygulamalarla tahkim edilmek istenen modernleşmenin, toplumsal, siyasal, ekonomik ve dinî açıdan ne tür değişimlere yol açtığını tartışan ve süreci yapısal veya eleştirel bir çerçevede değerlendiren önemli bir akademik birikim oluşmuştur (Zürcher 2000; Davison 2002; Berkes 2003, Georgeon 2006; Karpat 2010; Ahmad 2012; Mardin 2013, Kara 2014, vd.). Nev-i şahsına münhasır ve diğer Batı-dışı toplumların modernleşme tecrübelerinden oldukça farklı olduğu söylenebilecek bu değişimlerin dinî bir muhalefeti de beraberinde getirdiği bilinmektedir. “Laiklik-irtica temaları etrafında şekillenen bir mücadele” halinde süreklilik kazandığı ileri sürülen bu süreci, Cumhuriyetin kendisini “din temelli reaksiyoner bir tehdit” altında hissetmesine yol açan bir süreç olarak değerlendirenler (Toprak, Çarkoğlu 2006: 15) olduğu gibi, Türk toplumunun geçmişle bağını yitirdiği, yabancılaşma (teğayyür-başkalaşım) olarak cereyan etmiş bir “kültür yıkımı” olarak gören ve bu cebri ve radikal dönüşümün amacının “dini toplumdan tard ve pasifize etmek” ve “onu kontrol altında tutmak” olduğunu söyleyen (Hocaoğlu 1994: 58-59) yaklaşımlar da olmuştur. Öte yandan meselenin irtica kalıbı üzerinden değerlendirilmesini bir alan daralması olarak nitelendiren İsmail Kara, modernleşme teşebbüslerinin “dünyevîleşme hattını

tahkim ettiği kadar”, “dinin ve dini yorumlama çabalarının bir parçası” haline geldiğini belirtir (Kara 2014: 28-31).

Ağırlıklı olarak “kültürel batılılaşma” (Davison 2002: 248) şeklinde cereyan eden bu süreçte, bir taraftan toplumun kültürel dinamiklerini değiştirmek hedeflenirken, diğer taraftan Diyanet İşleri Başkanlığı’nın kurulması ile cumhuriyeti meşrulaştıracak bir dinî politığe geçiş amaçlanmıştır. Osmanlı döneminde de örnekleri görülen dinî alanın tahkimi ve yönlendirme politikası benzer biçimde genç cumhuriyete de intikal etmiştir. Dinin ve dindarlık biçimlerinin siyasal otorite ile uyumlu bir şekilde üretilmesinin, dinî meselelerin aynı zamanda kamusal meseleler haline gelmesiyle ilgili olduğu ifade edilebilir. Bu süreci tahlil ederken Davison, klasik modernleşme kuramının farklılaşma ve dinin özelleşmesi beklentilerinin Türkiye özelinde gerçekleşmediğini iddia eder (Davison 2002: 252-254). Bu yorumun, farklılaşma ve bireyselleşme tezinin özgürlüklerin oturduğu, sınırların netleştiği, hukuk bilincinin yerleştiği, vatandaşlık hukukunun belirli bir seviye kazandığı ve sivil siyaset araçlarının geliştiği toplumlarla bütün bu süreçlerin ağır aksak ilerlediği gelenekle modern karışımı melez yapıların egemen olduğu toplumlar arasındaki bilişsel ve yapısal farklılıkları dikkate almadığı öne sürülebilir.

Literatürde, modern Türkiye tarihini “birbiri içine nüfuz eden ve yakınlıkları içinde dönüştürülen ‘geleneksel’ güçler ve modernlik arasında, karmaşık, çok katmanlı bir karşılaşma” olarak nitelendiren (Mardin 2013: 198) yaklaşımlar olduğu gibi, Batılılaşma hareketlerinin yol açtığı paradigma değişimini, dinin bir sorun alanı olarak görülmesi şeklinde yorumlayan (Berkes 2003: 541) değerlendirmeler de yapılmıştır. Türkiye’nin 1980’lerden sonra modernliğe geçiş yapabildiği ve “modernist bilince evrilen” bir değişime sahne olduğu (Göle 2011: 7-8) varsayımından yola çıkılarak bu sürecin henüz tamamlanmadığı söylenebilir. Bu bağlamda Göle’nin İslamî kimlikte zayıflamaya yol açtığını iddia ettiği ve “iç içe girişler” ya da “melezleşme” olarak kavramsallaştırdığı Doğu (İslam) ve Batı karşılaşmasının, Türkiye özelinde yeni bir desen ürettiği de ileri sürülebilir.

Türkiye’nin hızla sekülerleştiği (Amman 2010: 42; Ertit 2019: 321-322), kapitalist sistemin yol açtığı geleneksel toplum yapısındaki çözülmenin gerek bireysel gerekse aile ve toplum düzeyinde gündelik hayat pratiklerinde değişim ve dinle kurulan ilişkinin zayıflamasıyla sonuçlandığına ilişkin iddialar (Ertit 2019: 190) giderek daha çok seslendirilmektedir. Konu özelinde gerçekleştirilen araştırmalar, kentleşme, eğitim ve gelir düzeyindeki yükselişe paralel olarak toplumun sekülerleşme temayülü içinde bulunduğunu; dindar kesimin ise dinî değerlere sahip olduğu halde, davranış düzeyinde dinî hassasiyetlerini koruyamadığını gösteren bulgulara yer vermektedir. Amman, bu süreci “örtük sekülerleşme” olarak tanımlar ve Türkiye’nin kendine özgü bir modernlik ürettiğini (Amman 2010: 67) varsayar. Bu durumu Türkiye’de dinî alanın daralmasına mukabil, kent hayatının gereği olarak ortaya çıkan ve geleneksel fıkın çözümsüz bıraktığı soru ve sorunlar karşısında yeni dindarlık biçimlerine imkân veren bir değişim (Aydınalp 2018: 186) olarak okumak da mümkündür.

Yukarıda ifade edilen yaklaşım ve tartışmalar dikkate alındığında dindarlık ve sekülerleşme ilişkisinin Türkiye’nin daha çok 2000 sonrasında yaşadığı özgül modernleşme tecrübesi bağlamında ele alınması uygun görülmüş; kendisini dindar olarak tanımlayan bireylerin modern kent hayatında

dindarlıklarını hangi çerçevede ve nasıl sürdürdüklerinin incelenmesi gerekli görülmüştür. Tezin ikinci bölümünde, uygulama kısmında bu temel soruya cevap aranmaktadır.

Sekülerleşme kavramının belirli bir tarihsel tecrübenin ürünü oluşu ve dinle ilişkisi nedeniyle tezin teorik kısmında üzerinde durulan önemli kavramlardan biri de “din”dir. Sosyolojide pek çok farklı din tanımının varlığı ve dinin sosyolojik bir olgu olarak ele alınmasının yol açtığı paradigma farklılığı, sekülerleşme kavramının zemini ve çerçevesini de belirleyen bir etkiye sahiptir. Dinin işlevlerine odaklanan klasik yaklaşım modernleşme sürecinin -dinin işlevselliğinde bir daralmaya yol açacağı varsayımı ile- sekülerleşme sonucunu doğuracağını iddia etmiştir. Bu çalışmada hem işlevsel hem özsel din tanımları dikkate alınarak “din” tanımları, dinin modern toplumlardaki yeri ve önemi, sekülerleşme ve dindarlık ilişkisine dair yaklaşımlar ve bilhassa dinin öznelleşmesi ve bireysel dindarlık kuramlarına değinilecektir. Zira öne çıkan dinî perspektife göre sekülerliğin dereceleri de değişmektedir.

Türkiye’nin bir sekülerleşme sosyolojisinin bulunduğu düşüncesinden yola çıkılarak bu minvalde söz konusu kavramsal arayışlar da tezde ele alınan başlıklar arasındadır. Türkiye’de modernleşme ve sekülerleşme sürecini araştırmalarının odağına alan belirli isimlerin bu süreci nasıl okudukları, ürettikleri kavramsal çerçeve ve yaklaşım tarzlarının meseleyi ele alış biçimlerine nasıl yansıdığı ve dindarların yaşadığı değişim ve dönüşümü değerlendirmede ileri sürdükleri argümanlar, kendi çalışmalarından yola çıkarak ele alınmaya çalışılacaktır.

Tezin teorik çerçevesinde son olarak dindarlık ölçüm çalışmaları ve Türkiye’de gerçekleştirilen dindarlığa dair ampirik araştırmalar ele alınacaktır. Ayrıca dindarlık olgusunun ölçülebilir olup olmadığı tartışılacak, akabinde de 2000 sonrası yapılan ilgili alan araştırmaları ve dindarlık tipolojileri incelenecektir. Konu, evrensel nitelikteki paradigmatik tartışmalarla beraber Türkiye’nin kendi sekülerleşme sosyolojisi üzerinden müzakere edilerek elde edilen araştırma bulguları bu çerçevede yeniden değerlendirilecektir. Son yıllarda Türkiye ölçeğinde genel bir harita ortaya koymak amacıyla yapılan dinî hayat araştırmalarının bir kısmı irdelenip inanç, ibadet, duygu ve sosyal etki boyutlarıyla dindarlık düzey ve dağılımını ölçen çalışmaların neticeleri, bu araştırmanın sonuçları ile karşılaştırılacaktır.

Araştırmanın ikinci bölümü **“Kentli Dindar Bireylerde Geleneksel Dinî Anlayış ve Sekülerleşme Eğilimi”** başlığını taşıyan tezin uygulama kısmına ilişkindir. Bu bölümde ilk olarak araştırma kapsamında geliştirilen ölçekler, ölçeklerin geçerlik ve güvenilirliğine dair istatistiksel analizler ele alınacak, akabinde örneklemin sosyal kimliği, ölçeklerin ayrı ayrı betimlenmesi ve sosyo-demografik değişkenlere göre farklılaşmalar açıklanacaktır. Kentli dindar bireylerde inanç ve dinî hassasiyet, ibadet ve dinî bağlılık düzeyleri ile geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilimleri arasındaki ilişkiler geliştirilen her bir ölçek için tek tek tasvir edilerek elde edilen bulgular ortaya konulup tartışılacaktır.

2. Amaç ve Önem

Araştırmanın amacı, İstanbul özelinde kendisini dindar olarak tanımlayan kentli bireylerin inanç, dindarlık pratikleri, dinî hassasiyet ve bağlılık düzeyleri ile geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilimleri arasındaki ilişkileri modernleşme ve sekülerleşme tartışmaları bağlamında ele almak; 2000’li yıllardan itibaren yaşanan hızlı toplumsal değişmeye paralel olarak dinî alanda yaşanan değişimi, uygulamalı din sosyolojisi araştırmalarının bir örneği olarak incelemektir. Bir başka ifadeyle modern kent hayatının getirdiği sorunlar karşısında dindar kalma çabasındaki bireylerin, değişen toplumsal dinamiklerin yol açtığı geleneksel-modern gerilimini bireysel ve rasyonel tercihlerle aşma biçimlerini ve denge arayışlarını tartışmak, sosyo-demografik değişkenlere göre yaşanan farklılaşmaları ortaya koymaktır.

Bilindiği gibi Batı’da 16. yüzyıla kadar geriye götürülebilen modernite tecrübesinin Batı dışı toplumlara sirayetiyle ortaya çıkan ve bu toplumların genelde kendilerini Batı ile özdeşleştirme çabası olarak tezahür eden modernleşme sürecinin yol açtığı sosyal, kültürel ve ekonomik değişim dinî alanda da etkili olmuş; bu sürecin inanç ve pratikler düzeyinde krize yol açtığı ve bir tür sekülerleşme olarak okunması gerektiği iddia edilmiştir.

Türkiye’de yaşanan bu krizden payını almış durumdadır. Özellikle 2000 sonrasında kademeli bir şekilde kamusal alanda daha çok varlık göstermeye başlayan dindar kesimin giderek sekülerleştiği (Ertit 2019; Dellaloğlu 2019), din anlayışının çeşitlenmesiyle din ile kurulan ilişkinin zayıfladığı ileri sürülmektedir. Ancak bu durumun dindarların geleneksel dinî anlayışlarında sekülerleşme eğiliminin işareti mi olduğu, yoksa kamusal alanda görünürlüğün artması ile gerçekte toplumun tüm kesimlerinde yaşanan değişimin dindar/muhafazakâr kesimi de içine alacak şekilde toplumun tüm katmanlarına mı yayılmış olduğu yeterince ortaya konabilmiş değildir.

Araştırma, söz konusu tartışmalardan hareketle Türkiye’de yaklaşık son 30 yılda yaşanan modernleşme tecrübesinin kendini dindar olarak tanımlayan kentli bireyler açısından nasıl bir sonuca yol açtığını; daha spesifik ifade edilecek olursa modernleşmenin önemli parametrelerinden olan şehirleşme, rasyonelleşme ve bireyselleşmenin toplumsal yapıda meydana getirdiği değişikliklerin aktörlerin gözünden dinî alana yansıma biçimini ve bu yansımanın geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilimi olarak yorumlanabilecek bulgularını kendini dindar olarak tanımlayan ve İstanbul’da yaşayan bir örneklem üzerinden ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu konuda geniş bir örneklem kullanılması ve kendini dindar olarak tanımlayan bireyler özelinde bir ölçek geliştirilmesinin, araştırmanın özgün yönlerinden biri olduğu söylenebilir. Böylece din-sekülerleşme ilişkisinde giderek daha detaylı konulara odaklanan bir sekülerleşme sosyolojisinin gelişmesine katkı sağlanması ve ayrıca dindarlık ve sekülerleşme gibi katı gerçeklerin soyut ve spekülatif bir tartışma alanından çıkarılarak sahadan gelen bilgi ve bulgularla desteklenip tartışılması mümkün olabilecektir.

Türkiye’de modernleşme süreci özelinde -bir kısmı yukarıda zikredilen- çok sayıda çalışma mevcut olduğu gibi, bu sürecin modernleşme-din ilişkisi bağlamında Türkiye’de dinî hayat ve dindarlık

üzerindeki etkisi konusunda da çeşitli araştırma ve tezler yapılmıştır. Konunun güncelliğinin, yaşanan toplumsal değişimin bir parçası olan dindar ve muhafazakâr kitlede yaşanan dönüşümün hala ölçülebilir düzeyde yeterince ele alınmamış olmasından ileri geldiği söylenebilir. Mevcut literatüre bakıldığında dikkatin daha çok moda, tesettür, kadın ve tüketim gibi konulara odaklandığı (Göle 1998; Barbarosoğlu Şov ve Mahrem 2006; Uysal 2006; Okumuş 2017; Yankaya 2018; Yılmaz 2021; Güler 2021; Asanatuci 2022) ve yapılan değerlendirmelerin bir kısmının dindarların sekülerleşme eğiliminde olduğu yönünde ağırlık kazandığı görülmektedir. Kamusal alanda dindar kadının görünürlüğü arttıkça, tesettür, moda, kadın-erkek ilişkileri ve tüketim alışkanlıklarındaki değişimin boyutu elbette gözden kaçmamaktadır. Ancak meselenin sadece kadın üzerinden ele alınması ve değişimin nesnesi olarak kadına merkezî bir rol verilmiş olmasının, meselenin diğer boyutlarını ihmale yol açtığı görülmüş, son yıllarda bu alandaki çalışmaların odak noktası kısmen değişmiştir. Bilhassa 20 yılı aşkın bir süredir kendisini dindar olarak nitelendiren bir siyasi kadronun iktidarında, kamusal alanda görünürlüğü artan dindar öznenin sosyo-ekonomik ve kültürel değişimi, dinle kurduğu ilişkinin formu ve bu durumun politik tercihlerle ilgisi giderek daha çok işlenen bir konu olmuştur (Göle 2014; Mahcupyan 2014; Yankaya 2018; Dellaloğlu 2017; Yılmaz 2021; Akçaoğlu 2022). Araştırmaların diğer bir kısmı ise konuyu daha çok değişen dindarlık pratikleri çerçevesinde ele alarak dinî hayatın ve dindarlığın değişimine odaklanmıştır (Toprak, Çarkoğlu 2000; Yapıcı 2002; Çarkoğlu 2009; Akşit vd. 2012; Subaşı 2014; Nişancı 2023). Bahsi geçen değişimin genç nesiller özelinde ne tür sonuçlar ürettiği, boyutları ve toplumsal maliyeti hakkında henüz kesin bir kanaat oluşmamış olsa da yapılan alan araştırmalarının olgu ve olayları değerlendirmede geçmişe oranla daha fazla veri sunduğu söylenebilir. Bununla beraber konunun dinî referansların bireysel ve toplumsal hayatı belirlemedeki ağırlığı ve etkisi, kentleşmenin getirdiği sosyo-kültürel farklılaşma ve bunun sonucu olarak geleneksel dinî anlayışta yaşanan kırılmalar gibi daha temel başka boyutları da bulunmaktadır ve bu hususları ortaya koyan yeterli sayı ve nitelikte araştırma mevcut değildir.

Yukarıda sözü edilen literatür içinde, bu araştırmada ele alınan benzer problemlere odaklanan çalışmaların bir kısmına kısaca temas etmek faydalı olacaktır.

Nilüfer Göle, “Modern Mahrem” (1998), “İç İç Girişler” (2009), “Melez Desenler” (2011), “Mahremin Göçü” (2014) ve bilhassa “Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar” (2017) adlı eserleriyle gerek Türkiye’de gerekse dünyada müslümanların karşı karşıya kaldığı Batılı paradigmanın meydan okumalarına verilen tepkileri ve yaşanan etkileşimin analizini yapmaktadır. Avrupa’da kamusal alanda görünürlüğü artan müslümanların modernite ile etkileşiminin, bir başka ifadeyle seküler ve dinsel karşılaşmasının ortaya çıkardığı iç içe girişlerin ve melez desenlerin Türkiye bağlamında da örneklerini tartışmaya açmaktadır. Söz konusu her iki kavram bu araştırmanın konusu olan kentli dindar bireylerin içinde bulundukları ileri sürülen geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilimlerinin izahında yardımcı kavramlar olarak kullanılmaktadır.

Türkiye’de hızlı kentleşme sürecinin toplumda yol açtığı yapısal değişimlerin, dinin ekonomik, kültürel ve siyasi alanlarda giderek görünürlük kazanmasını da beraberinde getirdiğini

vurgulayan Nur Vergin “Din, Toplum ve Siyasal Sistem” (2000) adlı eserinde geleneksel toplum vasfının 1950’lerde yaşanan hızlı nüfus artışı ve kente göç olgusu ile yitirildiğini belirtir. Ona göre köyden kente göç, coğrafi/mekânsal bir değişimle sınırlı bir sonuç üretmez, aynı zamanda “geleneğe dayalı bir sosyo-kültürel ortamdan global toplumu yönlendiren ve sistemi belirleyen bir alana geçiş” de içermektedir. Burada beklenti kentlileşen bireylerin çağdaş değerleri benimseyerek kent yaşamına uyum sağlamasıdır. Ancak bu husus dinî alanda beklentilerle örtüşmemiş, en azından yakın zamana kadar bireysel hayatta geleneksel tutumların devam ettiği gözlenmiştir. Dolayısıyla dindarların sekülerlikle çift yönlü ilişkilerinin hala önemini koruduğu görülmektedir. Vergin’in 2000’de kentleşmeye rağmen bireysel düzeyde gerçekleşmediğini düşündüğü gelenekten kopuş, bu araştırma kapsamında dindar bireyler özelinde gerçekleştirilen uygulama bulguları çerçevesinde tartışılacak ve geçen 20 yıl zarfında bir değişim olup olmadığı ortaya konmaya çalışılacaktır.

Murat Aksoy “Batılılaşma-Modernleşme, Laiklik ve Örtünme” alt başlığı ile, ele aldığı konunun çerçevesini çizdiği “Başörtüsü-Türban” (2005) adlı çalışmasında, örtünmenin tarihsel süreçte değişen anlam dünyası, zihniyet bağlamında yaşanan dönüşümle irtibatı ve Cumhuriyet dönemi laiklik tartışmalarında yer alma biçimlerine odaklanır. 80’lerden sonra ortaya çıkan başörtüsü meselesini İslamî duyarlılığın tarihsel sürekliliği içinde değerlendirmek gerektiği kanaatinde olan Aksoy, özellikle kentli olmayan ve eğitim sürecinden geçmeyen halk katmanlarında meşruiyeti bulunmayan Cumhuriyet dönemi laiklik uygulamalarının 70’li yıllara kadar dinsel açıdan kapsamlı bir değişimi gerçekleştirmediği, yeni ve farklı hayat tarzının halk düzeyinde karşılığının sınırlı kaldığını iddia eder. Küreselleşme sürecinin konjonktürel olarak meselenin kamusallaşması ve siyasallaşmasına uygun ortamı hazırladığını ileri sürer. Ona göre Başörtüsü-Türban tartışmaları “Türk modernleşmesinin kamusal alanı dinsel görünürlüklerden temizleme hedefinin sorgulanması”na neden olmuştur ve bu tartışma laik kesimle İslamî kesimin meseleyi farklı tanımlamasına rağmen siyasetten bağımsız değildir.

Benzer şekilde Tayfun Atay da “Din Hayattan Çıkar” (2016) adlı eserinde 1950’lerde başlayan iç göç ve kentleşmenin 1980’lerden sonra toplumun kültürel örüntüsünde ciddi düzeyde bir değişime yol açtığına vurgu yapar. İletişim, eğitim ve ulaşım imkânlarının artışıyla beraber “kırın kenti fethetmesi” ile sonuçlanan bu demografik değişimin, Cumhuriyet rejiminin oturmasıyla artık terkedildiği düşünülen İslamî referansların bilhassa politik alanda yeniden ağırlık kazanmasına yol açtığını ileri sürer. Atay, Batıyı model alan Cumhuriyet modernleşmesinin hem sonucu hem de ona bir tepki olarak ortaya çıkan *yeniden İslamîleşme* olarak nitelendirilebilecek bu olgunun, 1980’lerden sonra, özellikle 2000’lerde ticarî bir boyut kazandığı iddiasındadır. Konuyu politik ve ekonomik bağlamlarıyla ele alan Atay, dindar kesimin her iki alanda elde ettiği kazanımların dönüştürücü yönlerine vurgu yaparak dinin gündelik hayattan çekildiği/yaşanmadığını ileri sürmektedir.

Türkiye’nin sekülerleştiği iddiasındaki bir diğer çalışma Steve Bruce’un sekülerleşme teorisini Türk toplumuna uyarlayan Volkan Ertit’in “Sekülerleşme Teorisi: Sekülerleşen Türkiye’nin Analizi” (2019) adlı eseridir. Sekülerleşmeyi, “doğa üstü alanın toplumsal gücünün kaybı” olarak nitelendiren Ertit’e göre sekülerleşme bireyin inancından ziyade, inancının dışsal tezahürleriyle ilgilidir. Endüstriyel

kapitalizmin üretim ve tüketim ilişkilerini değiştirmesiyle ortaya çıkan yeni toplumsal yapı, geleneksel yapıda çözülmeye yol açmış, inanç ve değerler dünyasının dönüşümü ve dinle kurulan ilişkinin değişmesine, gündelik hayat pratiklerinin dinin etkisinden uzaklaşmasına zemin hazırlamıştır. Ertit'in Türkiye'de sekülerleşmenin varlığına işaret olarak gördüğü örneklerin, sekülerleşme eğilimini ifade etse de tek başına Türkiye'nin sekülerleştiği iddiası için yeterli olduğu söylenemez.

Formların hayatı etkilediğinden hareketle Türkiye'de yaşanan toplumsal değişimin dindarlar için de geçerli olduğu görüşünü ileri süren Besim Dellaloğlu'na göre ise, mesele dindarlığın azalması ya da çoğalması değil, dindarlığın değişmesidir. Seksenli yıllardan itibaren dindarlığın şehirleşmesi ve kamusallaşmasının bilhassa dindar kesimde ciddi bir kuşak farklılaşmasına yol açtığı; AK Parti iktidarında hızlanan bu sürecin, gençlerin din algısı ve dindarlık biçimlerini ebeveynlerinden farklılaştırdığı iddiasındaki Dellaloğlu da bu değişimi sekülerleşme olarak yorumlayanlar arasındadır (Dellaloğlu 2019). Dellaloğlu'nun dindarlığın değiştiği ve gençlerin din ve dindarlık algısında bir farklılaşma yaşandığı tespiti dikkate alınmaya değer olmakla beraber, değişimin yönü tartışmaya açıktır.

Konuyu kuşak karşılaştırması bağlamında “Kürt sekülerleşmesi” üzerinden ele alan Yusuf Ekinci (2021), çalışmasında genel modernleşme dinamikleri ve neo-liberal politikaların yanısıra sol eksenli politik ve ideolojik etkilerin Kürt gençleri ve ebeveyları arasında “dinî/geleneksel inanç, düşünce ve yaşam biçimi” açısından oluşturduğu farkları ve gençlerdeki dine kayıtsızlık ve sekülerleşme eğilimlerini incelemektedir.

Tayfun Amman (2010), ürettiği “açık ve örtük” sekülerleşme kavramları üzerinden meseleyi dindar muhafazakâr ailelerde yaşanan değişim özelinde müzakere etmektedir. Modern hayatın düzenlemeleri karşısında gündelik hayat alışkanlıklarındaki değişimin aile değerlerinde ve dinî pratiklerde yarattığı kırılmaya odaklanan Amman gündelik hayatta dinî hassasiyet ve pratikleri dikkate almamayı/uzaklaşmayı *açık sekülerleşme*, dindar kesimin inanç ve zihniyet düzeyinde dinî referansları gözetmekle beraber davranış düzeyinde hassasiyet kaybını *örtük sekülerleşme* olarak değerlendirmektedir. Aile içi ilişkiler, kadın-erkek rolleri, sosyal hayat ve tüketim alışkanlıklarının kentleşme, eğitim ve gelir düzeyinin artışına paralel bir şekilde değiştiği ve bu bağlamda giderek yaşanan bir sekülerleşme sürecine dikkat çeken Amman, bu durumun aile kurumunun tahribi ve değerlerinin kaybına yol açabileceği uyarısında bulunur. Amman'ın “örtük sekülerleşme” kavramı bu araştırma kapsamında da kullanışlı bulunarak istifade edilmekte ve aile ile sınırlı kalan değerlendirmeler daha geniş bir örneklem grubu üzerinden tartışılmaktadır.

Necdet Subaşı ise “Dinî Sosyaliteler” (2014) adlı eseriyle Türkiye'de “dinî modernleşme”nin kimlik, cemaat, kent ve siyaset dünyasındaki seyrini”, “yerellik ve yabancılaşma” kavramları eşliğinde tartışmaktadır. Laiklik uygulamalarının sekülerleştirici rolüne direnen toplumsal mekânizmaların işleyişi ve beslendiği kök paradigmaların açığa çıkarılmasının gündelik hayat pratiklerinden yola çıkarak mümkün olabileceği varsayımıyla Konya ve İstanbul örneklerinde gündelik ve dinî hayatın kentsel dönüşümünü farklı boyutları ve katmanlarıyla ele almaktadır.

“Modernleşme, Sekülerleşme ve Protestanlaşma Sürecinde Değişen Kentte Dinî Hayat” adlı çalışmada Nevin Meriç (2015), modern kent hayatında gündelik yaşamın hemen her alanına sirayet eden değişimin inanç ve pratiklerdeki etkilerini fetva soruları özelinde ele almaktadır. Meriç, modern kent hayatında yaşanan zihniyet değişiminin fizikî çevre düzenlemelerinden sosyal çevreye, ibadetlerden ticari hayata kadar farklı alanlardaki yansımalarını; modernleşmenin insan-kutsal algısında yol açtığı değişimin geleneksel dinî tasavvurda yarattığı kırılmanın çarpıcı örneklerini vermektedir.

Kent dindarlığı bağlamında öne çıkan araştırmalardan bir diğeri Celaleddin Çelik’in “Geleneksel Şehir Dindarlığından Modern Kent Dindarlığına” (2013) adlı çalışmasıdır. Çelik, 1950’lerden itibaren Türkiye’de yaşanan yoğun kentleşmenin etkisiyle geleneksel yaşam tarzı, gündelik hayat ve dünya görüşündeki değişimin dindarlık tecrübesini dönüştürdüğü, rasyonelleşen ve bireyselleşen dindarlığın kentte yeni sorunlar ve çatışma alanlarıyla karşı karşıya kaldığı kanaatindedir.

Aliye Çınar, “Dinin Dönüşümü: İslamcılıktan Muhafazakârlığa Dinin öyküsü” (2019) adlı çalışmada Türkiye’de din alanında yaşanan sancılı sürecin rasyonelleşen dinle ilişkili olduğu iddiasından yola çıkarak iman kavramının yerini alan inanç kavramının müslüman tasavvurda imal ettiği “varoluşsal kırılmalar”dan söz etmektedir.

“Türkiye’de Dindarlık” (2012) adlı eser, alt başlığından da anlaşıldığı üzere muhafazakârlık ve laiklik ekseninde inanma biçimleri ve yaşam deneyimlerini ele almaktadır. 25 ilde anket, 8 ilde derinlemesine mülakat gerçekleştirilerek yapılan araştırma, Türkiye genelinde din algısı ve dinî tecrübenin bireysel ve toplumsal boyutlarını ölçmek, halk ve seçkinler arasında değişen dinî yorum ve davranış biçimlerini ortaya koymak ve aynı zamanda din-siyaset ilişkisine ışık tutmayı hedeflemiştir. Araştırma bağlamında dile getirilen sosyal gerilim alanlarından kutsal-dünyevî ve geleneksel-modern gerilimlerine ilişkin tespitler, bu tez kapsamında gerçekleştirilen araştırma sonuçları ile yer yer karşılaştırılmaktadır.

Halil Aydınalp ise “Din ve Dünyevîleşme” adlı eserinde, Kuzey Kıbrıs örneğinden hareketle Türk toplumunda yaşanan dinî değişimi, “dinin toplumsal tezahürlerinde bir daralma” ve farklı düzeylerde de olsa inanç, ibadet ve sosyal boyutlarıyla dinî hayatta bir aşınma şeklinde cereyan eden özerk bir dünyevîleşme olarak kavramsallaştırmaktadır. Alan araştırmasıyla desteklediği özerk dünyevîleşmeler yaklaşımıyla öne çıkan Aydınalp, sekülerleşme kavramının Batılı bir tecrübenin ürünü olarak aynen aktarımına ve kendi toplumumuzda benzerinin aranmasına çekince koymakla birlikte; sonuçta eklektik paradigmaya yakın bir yerde durmaktadır. Aydınalp’ın geliştirdiği “özerk dünyevîleşmeler” kavramı bu araştırma kapsamında da kullanılmaktadır.

M. Veysel Bilici “Tüketim Toplumunda Dini Yaşamak: Sekülerleşme Paradigmasını Yeniden Okumak” (2018) adlı doktora tezinde, tüketim dünyası dahilinde kimlik haline gelen hayat tarzı ve aşırı bireyselci söylemin denetimi altındaki modern öznenin tüketim pratiklerinin adeta dinselleştiği, “gelenek ve din çerçevesinde inşa edilen dünyanın çözünmesine yol açtığı”nı ileri sürmektedir. Dinin modern toplumda etkisinin devam edip etmediği şeklinde sekülerleşme tartışmalarını kısır döngü olarak

nitelendiren Bilici, “dinlerin toplumsal alanda nasıl kurulduğu ve sürdürüldüğü” konusuna odaklanmanın daha verimli bir tartışma alanı olduğu kanaatinde.

Zülal Asanatuçi’nin “Başörtülü Muhafazakâr Kadınlarda Serbest Zaman Algısı” (2022) adlı doktora tezi ise, değişen tüketim alışkanlıklarının kendisini dinî anlamda muhafazakâr olarak nitelendiren başörtülü kadınların yaşam tarzlarında yarattığı değişimi sekülerleşme eğilimiyle ilişkilendirir. Buna göre bir taraftan dindar kalmaya çalışırken diğer taraftan özerk seküler alanlar oluşturan başörtülü muhafazakâr kadınlar, eklektik ve geçirgen bir kültür dahilinde dinî gelenekle uyum içinde bir modernleşme örneği sergilemektedir.

Konuyu tüketim, değişen sınıf yapısı ve iş adamları üzerinden ele alan Dilek Yankaya’nın “Yeni İslamî Bujuvazi: Türk Modeli” (2018) adlı çalışması, kapitalist sistemin ahlakî dayatmaları ve piyasa dinamikleri karşısında müslüman iş adamlarının tüketim toplumuna entegrasyonu ve ekonominin ahlakîleşmesi sorununu ele almaktadır. Yankaya yeni bir burjuvazinin ortaya çıkmasına yol açan bu sürecin toplumsal dönüşümün yeni taşıyıcısı olarak nitelendirdiği bu seçkin sınıfın yeni ve özgün bir modernleşme talebini içeren yeni bir model önerisinde bulunduğunu ileri sürmektedir.

Yakın dönemde konuyu tüketim bağlamında ele alan örneklerden biri de Aksu Akçaoğlu’nun “Zarif ve Dinen Makbul” adlı eseridir (2022). Muhafazakâr orta sınıfların değişen gündelik yaşam tarzları, beğenileri, zevkleri ve mekânsal dönüşümün zihniyet dünyasına etkisini Çukurambar örneği üzerinden ele alan çalışma, yeni bir hayat tarzı inşa eden muhafazakârların yaşadığı bu değişime rağmen farklı hayat tarzları arasındaki sembolik kutuplaşmanın ortadan kalkmadığı iddiasındadır.

İslamcı kadın hareketinin dönüşümüne odaklanan “Dişil Dindarlık” adlı çalışmasında Zehra Yılmaz (2021), kamusal alanda görünürlüğü giderek artan kadınların, dindarlığı görünür ve yaygın kılarak kamusal alanı İslamcılık lehine dönüştürmekle beraber demokratikleşme ve sivilleşme taleplerini kendi lehlerinde kullanamadıklarını ileri sürmektedir.

“Başörtüsü Giymeyi Bırakan Üniversite Mezunu ve Çalışan Kadınlar Üzerine Nitel Bir Araştırma” (2021) adlı yüksek lisans tezinde Numan Sağırılı, önceden başörtülü olup daha sonra başörtüsünü açan üniversite mezunu ve çalışan kadınlar özelinde Aydınalp’in kavramına vurguyla “özerkleşme” olarak nitelendirdiği değişimi, nedenlerini ve çalışma hayatlarına etkisini tartışır. Benzer bir başka araştırma örneği Ümit Horozcu’nun “Kayıp Giden Başörtüsü” (2023) adıyla yayınlanan eseridir. Eser başörtülü olup sonradan başını açan bir grup genç kadınla öznel tecrübelerinden yola çıkarak sosyal ve psikolojik boyutlarıyla başörtüsünü açma nedenlerini, halihazırdaki dinî yaklaşımlarını ve aile ve çevrelerinden aldıkları tepkileri ele alan bir Din Psikolojisi çalışmasıdır.

Bahsi geçen araştırmaların ortak özelliği, aralarındaki perspektif ve yaklaşım farklılıklarına rağmen Türkiye’de modernleşme-din ilişkisi bağlamında sekülerleşme tartışmalarına odaklanarak yaşanan dönüşümü anlama çabasında olmalarıdır. Söz konusu çalışmaların bir kısmı laik dayatmalar ve seküler düzenlemeler karşısında dindar/muhafazakâr insanların geliştirdiği direnç mekanizmaları ve geleneksel reflekslerin devreye alınmasıyla ortaya çıkan dindarlığa dikkat çekerken, diğer bir kısmının ise modernleşme tecrübesinin dindar bireyler üzerindeki dönüştürücü etkisine vurgu yaptığı

görülmektedir. Özellikle 2000 sonrasını analiz eden çalışmaların ikinci yaklaşımı tercih ettikleri ve modernleşme-din gerilimini aşmada dindarların tercihlerini modern hayatın içinde olmaktan yana yaptıklarını ileri sürdükleri belirtilebilir. Ancak her iki yaklaşım tarzında da genel vurgu Türk toplumunun, özelde de dindar-muhafazakâr kesimin çok yönlü bir dönüşüme maruz kaldığına ilişkindir. Öte yandan konuya içerden bakan çalışmaları diğerlerinden ayıran nokta, meseleye belirli bir mesafe koymakla beraber yaşanan değişime dair farkındalık oluşturmak ve bir tür alarm durumuna işaret etmeleridir.

“Geleneksel-modern dikotomisinin ürettiği kültürel açmazların yönlendirmesi altındaki” dindar birey (Çapcıoğlu 2011: 276), kent hayatının karmaşası içinde bir taraftan dinî hayat ve dindarlık pratiklerini sürdürebilmek adına çaba sarf ederken, diğer taraftan modern kent yaşamının gerekleri karşısında dinî duyarlılıkların kaybı ihtimaliyle karşı karşıya kalmaktadır. Kentleşmenin sekülerleşme sürecinin bir parçası olması ve sekülerleşmenin inşa ettiği yeni bir dünya tasavvuru, geleneksel rolünden uzaklaşan dinin meşruiyetini kaybetmesine ve “yükümlülük anlayışından tercih anlayışına geçiş” (Davie 2014: 207) olarak tanımlanan bir dindarlık formuna yol açabilmektedir. Böylece dinin dünya-kurucu potansiyelini kaybetmesiyle parçalanmış anlam dünyaları ve çoğulculuğun sekülerleştirici (Berger 2011: 236) boyutu ortaya çıkmaktadır. Şehirleşme, piyasa ekonomisi, endüstrileşme, eğitim ve bilhassa kitle iletişim araçlarının teşhir edici özelliğiyle, hayat tarzları ve düşünce biçimlerinde ortaya çıkan anlam krizleri, yapısal bir anlam krizine dönüşerek modern çoğulculuğun değerler sistemi ve yorum şemalarını izafeleştirmesine yol açması bireylere adeta yönünü kaybettirebilmektedir (Berger ve Luckmann 2015, 55-56). Toplumsal farklılaşma ve farklılaşan değer sistemlerinin kurumsallaşması sonucu ise dinî inanç ve değerlerde değişiklikler (Eisenstadt 2014: 206) vuku bulabilmektedir.

Bu araştırmada kendisini dindar olarak tanımlayan bireyler için, bahsedilen bu değişim ve dönüşümün genel toplumsal değişim ve dönüşümden bağımsız olmadığı, bireysel ve toplumsal hayatta tezahürlerinin anlaşılabilmesi için meselenin zihinsel ve tarihsel arka planının da göz önünde bulundurularak değerlendirilmesi gerektiği düşüncesinden hareket edilmiştir. Nitekim sosyal olguların bir bütünün parçaları halinde girift bir ilişki içinde olduğu (Duverger 2006: 382) toplumsal yapı unsurları arasında karşılıklı etkileşim bulunduğu, bu itibarla toplumsal yapıda meydana gelen değişimlerin, dinin tasavvur, değer ve uygulamalarında da birtakım değişimlere yol açtığına ilişkin anlayış, din sosyologları tarafından da genel kabul görmektedir.

Literatürde modernleşme-din ilişkisi ve sekülerleşme konusunda son dönemlerde -bir kısmı yukarıda da zikredilen- daha birçok araştırma mevcuttur. Modernleşme sürecinin Türkiye’de halen tamamlanmamış olması ve dindar kesimin kamusal alandaki görünürlüğünün giderek artmasının uyandırdığı ilgi, konunun farklı boyutlarıyla ve çeşitli açılardan ele alınmaya devam edeceğini göstermektedir. Ancak geleneksel dindarlık formları ve pratiklerinin modernleşme sürecinde nasıl dönüştüğünü izah eden, dinin sosyal hayattaki yeri, toplumdaki rol ve ağırlığının mahiyeti konusunda daha derinlikli çalışmalara ve bahsedilen dönüşümün Türkiye’ye özgü taraflarını dikkate alarak tezahürlerin değerlendirilmesine duyulan ihtiyaç devam etmektedir.

Bu tez çalışması, dindar bireylerin bilhassa modern kent hayatında dindarlıklarını yaşama düzeyleri ve geleneksel dinî anlayışla ilişkilerini anlamak üzere gerçekleştirilen uygulamalı araştırma örneği ile alandaki boşluğu doldurmayı hedeflemektedir. Kent ve sekülerleşme ilişkisini ele alan çalışmaların kentin sekülerleştirici etkisine yaptığı vurgu bu araştırma açısından da dikkate alınmaya değer bulunarak kentte yaşayan dindar bireylerin gelenek ve modern gerilimini aşma çabası, geleneksel dinî tasavvurda yaşanan değişim ve gündelik hayatın tanziminde dinin bir meşruiyet aracı olarak görülmesi gerçekleştirilen nicel araştırmanın verileri üzerinden tartışılmaktadır. Kendilerini dindar olarak tanımlayan, ağırlıklı olarak orta ve üstü seviyede gelir düzeyine mensup, eğitim düzeyi yüksek bir örneklemin varlığı ve çeşitliliği bu araştırmanın katılımcı profili açısından özgün yönlerini oluşturmaktadır.

Tezin Türkiye’de yaşanan modernleşme tecrübesi bağlamında geleneksel dinî anlayışta nasıl bir dönüşüm yaşandığı ve bu dönüşümün zihinsel kodları dikkate alındığında geleneksel dinî anlayışta bir sekülerleşme eğiliminden söz etmenin mümkün olup olmadığının tespiti açısından ilgili literatüre katkı sağlaması amaçlanmıştır. Konunun geniş bir örneklem grubu üzerinden ve bu araştırma özelinde bilimsel standart ve ölçütler dahilinde geliştirilen ölçekler çerçevesinde tartışılması araştırmanın önemini ortaya koymaktadır. Araştırma sonucu geliştirilen ölçeklerin ve elde edilen bulguların bundan sonra gerçekleştirilecek çalışmalar açısından da katkı sağlayacağı ümit edilmektedir.

3. Hipotezler

Araştırmada yukarıda da bahsedildiği gibi Türk toplumunun modernleşme tecrübesinin kentte yaşayan dindar bireyler özelindeki etkisi ve kendisini dindar olarak tanımlayan bireylerin geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilimi olarak nitelendirilebilecek özellikleri ile inanç-dinî hassasiyet-ibadet ve dinî bağlılıkları arasındaki ilişki ele alınmaktadır. Bu bağlamda araştırmanın temel ön kabul ve varsayımları şu şekilde ifade edilebilir: Geleneğe dayalı bir toplumdan moderne geçiş sürecinde modern kent hayatının getirdiği sosyo-kültürel farklılaşmalar, geleneksel dinî anlayışta kırılmalara yol açabilmektedir. Kendini dindar olarak tanımlayan bireyler, modern kent yaşamı ile geleneksel dinî anlayış biçimi arasında bir gerilim yaşamakta ve söz konusu gerilimi aşmak üzere bir takım “ara çözüm ve formüller” geliştirebilmektedir. Bu arayışlar inanç-dinî hassasiyet, ibadet ve dinî bağlılıkta belirgin bir değişime yol açmamakla beraber geleneksel dinî anlayıştan ayrılan bir dindarlık formu üretebilmekte, bu durum da dindarlıkta değişime yol açabilmektedir. Söz konusu değişim, geleneksel dinî zihniyetten uzaklaşan daha bireysel ve rasyonel bir dindarlığa geçiş şeklinde ve geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilimi olarak yorumlanabilecek bir farklılaşmayı beraberinde getirmektedir.

Bu varsayımlardan hareketle tezin ana hipotezi şu şekilde belirlenmiştir: “Kentli dindar bireyler inanç ve dinî hassasiyet, ibadet ve dinî bağlılık açısından dindarlıklarını sürdürmekle beraber, geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilimi olarak yorumlanabilecek şekilde giderek geleneksel dinî

zihniyetten uzaklaşmakta; rasyonel ve bireysel tercihlerle farklılaşan yeni bir dindarlık formuna yönelmektedir.”

Söz konusu hipotezi destekleyecek ve test etmeye yardımcı olacak alt hipotezler ise şunlardır:

1. Modern kent yaşamı içinde dindar bireylerin geleneksel dinî anlayışlarında fark edilir düzeyde bir sekülerleşme eğilimi söz konusudur.

2. Kendisini dindar olarak tanımlayan kentli bireylerin geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilimleri ile inanç ve dinî hassasiyet, ibadet ve dinî bağlılıkları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki vardır. Geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilimi arttıkça inanç ve dinî hassasiyet ile ibadet ve dinî bağlılık da azalmaktadır.

3. Dinde rasyonelleşme ve bireyselleşme ve geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilimi ile geleneksel dinî zihniyetten uzaklaşma arasında anlamlı bir ilişki vardır. Kentli dindar bireylerin dinde rasyonelleşme ve bireyselleşme eğilimi arttıkça geleneksel dinî zihniyetten uzaklaşma ve geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilimleri de artmaktadır.

4. Cinsiyet, yaş, meslek, İstanbul’da yaşama süresi, eğitim ve gelir seviyesi gibi demografik değişkenlerin inanç ve dinî hassasiyet, ibadet ve dinî bağlılık ile geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilimleri üzerinde etkisi vardır:

4.1. Cinsiyet değişkeni bağlamında inanç ve dinî hassasiyet, ibadet ve dinî bağlılık ile geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilimleri açısından anlamlı bir farklılaşma vardır. Kadınların inanç-ibadet ve dinî bağlılık düzeyleri daha yüksek, geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilimleri daha düşüktür.

4.2. Yaş değişkeni, inanç ve dinî hassasiyet, ibadet ve dinî bağlılık ile geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilimleri açısından bir farklılaşma unsurudur. Yaş arttıkça inanç-ibadet ve dinî bağlılık düzeyleri de artmakta, geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilimi ise düşmektedir.

4.3. İstanbul’da yaşama süresi ile inanç ve dinî hassasiyet, ibadet ve dinî bağlılık ile geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilimleri arasında farklılaşma vardır. İstanbul’da yaşama süresi uzadıkça özellikle geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilimi artmaktadır.

4.4. Eğitim durumuna göre inanç ve dinî hassasiyet, ibadet ve dinî bağlılık ile geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilimlerinde farklılaşma vardır. Eğitim seviyesi yükseldikçe inanç ve dinî hassasiyet, ibadet ve dinî bağlılık açısından azalma, geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğiliminde ise yükselme gerçekleşmektedir.

4.5. Gelir düzeyine göre inanç ve dinî hassasiyet, ibadet ve dinî bağlılık ile geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilimlerinde farklılaşma vardır. Gelir düzeyi yükseldikçe inanç ve dinî hassasiyet, ibadet ve dinî bağlılıkta azalma, geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğiliminde ise yükselme gerçekleşmektedir.

4.6. Medenî duruma göre inanç ve dinî hassasiyet, ibadet ve dinî bağlılık ve geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilimlerinde farklılaşma vardır. Evli grubun inanç ve

dinî hassasiyet, ibadet ve dinî bağlılık düzeyi daha yüksek, geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilimleri ise daha düşüktür.

4.7. Mesleklere göre inanç ve dinî hassasiyet, ibadet ve dinî bağlılık ve geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilimlerinde farklılaşma vardır. Profesyonel ve teknik meslek grupları ile ticaret ve esnaf gruplarında geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilimi yüksektir.

4.8. Kendi dindarlık algısı ve aile dindarlık algısı, inanç ve dinî hassasiyet, ibadet ve dinî bağlılık ve geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilimlerinde bir farklılaşma unsurudur. Her iki açıdan dindarlık algısının yüksek oluşu, inanç ve dinî hassasiyet, ibadet ve dinî bağlılık düzeylerinin yüksek; geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğiliminin düşük olması sonucunu doğurur.

4. Kapsam ve Sınırlılıklar

Modernleşme sürecini Türkiye’de Osmanlı İmparatorluğu’nun 19. yüzyıldan itibaren yoğun olarak tecrübe ettiği toplumsal değişim süreçlerine kadar geri götürmek mümkünse de Türkiye’nin 1980 sonrası kentleşme başta olmak üzere yaşadığı modern toplumsal değişim büyük bir ivme kazanmış; 2000 sonrasında ise ekonomik ve siyasi boyutları da içeren büyük çaplı değişim ve dönüşümler başlamıştır. Bu nedenle modernleşme sürecinin tarihsel bir analizi yerine araştırmada, özellikle 2000 sonrası Türkiye’inde modern kent hayatında dindar bireylerin sekülerleşme eğilimleri ve dindarlık ilişkisi incelenerek tartışmalar bu dönemle sınırlı tutulmuştur.

Araştırmanın evreni İstanbul’la sınırlı tutulmuştur. 18 yaş üstü, kendini dindar olarak tanımlayan, eğitilmiş ve İstanbul’da yaşayan 1770 kişi ile anket yapılmış, elde edilen bulgular bu çerçevede değerlendirilmiştir. Dolayısıyla araştırma anılan örnekleme ve yapıldığı tarih aralığı olan Ekim 2019- Ocak 2020 dönemi ile sınırlıdır. Bununla beraber elde edilen eğilim ve örüntülerin, benzer özelliklerdeki bireyler hakkında bilgi verme imkânına sahip olduğu söylenebilir.

Dindarlık araştırmalarının en önemli handikabı dindarlığın öznel bir tecrübe olmasına ilişkindir. Bu nedenle dindarlığın bütün yönleriyle ölçülmesi ve nicel verilere dayalı olarak izahı oldukça güç, bir açıdan da imkansızdır. Dinî eğilimler ancak belirli gösterenler üzerinden ölçülebilmekte; diğer eğilim ölçen araştırmalarla beraber genel bir resim ortaya konabilmektedir. Dindarlığın içsel bir duygu, derûnî vecheler ve karşıt durumlar barındırması ölçümünü de zorlaştırmaktadır. Bu nedenle tezin amacına uygun bir şekilde araştırmada dindarlık, daha çok inanç, dinî hassasiyet, ibadet ve dinî bağlılık boyutuyla ve geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilimi ile ilişkisi çerçevesinde ele alınmıştır.

Öte yandan bir başka handikap bu tür araştırmalarda anket katılımcılarının başta gelir düzeyi olmak üzere demografik değişkenlere ilişkin öz değerlendirmelerinin gerçeklikle ne ölçüde örtüştüğü, eksik veya yanlış beyanda bulunup bulunmadıklarının kestirilememesinden kaynaklanmaktadır. Türkiye’de yapılan anket çalışmalarında katılımcıların genellikle gelir seviyelerinin altında beyanda

bulundukları, üst gelir gruplarının belirlenmesi ve gelir değişkeninin, dindarlığa etkisinin güvenilir bir şekilde analizinin zor olduğu düşünülmektedir (Nişancı, Aysan 2019: 320-321). Bu itibarla bu tez kapsamında gerçekleştirilen araştırmaya katılanların eğitim, dindarlık, gelir düzeyleri gibi demografik değişkenlere dair öz değerlendirmelerinde samimi ve doğru beyanda bulundukları, anket sorularını doğru cevapladıkları varsayılmış ve ilgili değerlendirmeler bu bağlamda yapılmıştır.

Elbette her araştırma, araştırmacının bakış açısının ürünüdür ve içinde yaşadığı sosyal gerçekliğin o kişinin gözünden yansımaları olarak değerlendirilebilir. Ancak elde ettiği veriler araştırmanın seyrini belirler, araştırmacıyı sınırlar. Artık verilerin ışığında araştırdığı olguyu değerlendirmek ve analiz etmek durumundadır. Bu doktora tezi de araştırmacının genel dünya tasavvuru ve içinde bulunduğu sosyo-kültürel çevrenin belirlenimlerinden tümüyle bağımsız olmamakla beraber olabildiği kadar nesnel bir bakışla hazırlanmaya çalışılmıştır.

5. Yöntem

Bir araştırma, Eco'nun ifadesiyle “nesne hakkında henüz söylenmemiş şeyleri dile getirmek veya zaten söylenmiş olanları farklı bir bakış açısıyla gözden geçirmek” (Eco 2018: 65) amacıyla yapılır. Bu nedenle gerçekleri ve gerçekliği anlamaya ve açıklamaya odaklanır. Ancak gerçeklerin yorumlardan ve kişisel düşüncelerden arındırılması ve yalın bir şekilde ortaya konması kolay değildir. Özellikle sosyal bilimlerde söz konusu durum çok daha geçerlidir. Bu anlamda yapılan araştırma gerçekliği tümüyle ele aldığını elbette iddia edemez; fakat gerçekliğe dayalı geçerli bilgiler üretmeye çalıştığı söylenebilir.

Araştırma temelde nicel bir kurgu içerisinde sonuca gitmeyi hedeflemiştir. Teorik ve uygulamalı iki kısımdan meydana gelen araştırmanın teorik çerçevesi belge tarama tekniği kullanılarak gerçekleştirilmiş; uygulamalı kısım ise anket tekniğine dayalı olarak hazırlanmıştır. Ayrıca araştırmacı araştırma probleminin bir parçası olarak uzun yıllardır anılan konuları fiilen gözlemleyen bir kimsedir ve araştırma süreci boyunca da bu gözlemlerine devam etmiştir. Dolayısıyla yer yer elde edilen bilgi ve bulgular araştırmacının kendi kişisel gözlemlerine dayalı yorumlarla geliştirilmeye çalışılmaktadır.

Araştırmada tek bir kuramsal yaklaşım yerine farklı kuramlardan istifade edilmişse de eklektik yaklaşımın ağırlıklı olarak kullanıldığı söylenebilir. Tezin konusu genel olarak Türkiye'nin modernleşme tecrübesi bağlamında kendisini dindar olarak tanımlayan kentli bireylerin, bu süreçten etkilenme düzeyleri ve yaşadıkları değişimin geleneksel dinî anlayışta bir sekülerleşme olarak nitelendirilip nitelendirilmeyeceğidir. Bu itibarla klasik “Sekülerleşme Teorisi”nin sekülerleşmeyi modernleşmenin kaçınılmaz ve doğal sonucu olarak gören varsayımı tartışmaya açılmakta ve dinin modern toplumda referans olma vasfının zayıfladığını ileri süren ve bu durumu bir sekülerleşme tezahürü olarak gören yaklaşım dikkate alınmaktadır. Ayrıca “Eklektik Sekülerleşme Yaklaşımı” içinde modernleşme çabalarının bireysel ve toplumsal düzeyde dinden uzaklaşma anlamında sekülerleşmeye yol açmadığı, ancak dinin dönüştüğü, seküler olanla kutsal arasındaki sınırların ihlaliyle ortaya çıkan

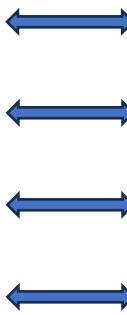
etkileşimin her ikisini birbirine yakınlaştırdığı varsayımı tezin kabulleri arasında yer almaktadır. Bu bağlamda Göle'nin “iç içe girişler” ve “melez desenler” kavramları; Aydınalp'in “özerk dünyevîleşmeler” kavramsallaştırması; Amman'ın “açık ve örtük sekülerleşme” ayrımı işlevsel bulunarak yer yer kullanılmaktadır.

Bireysel dindarlık kuramlarından da istifade edilmektedir. Modern olanla geleneksel arasındaki gerilimin modern lehine bireysel ve rasyonel bir din anlayışını beslediği, bu anlamda değişen din ve dindarlık algısının yeni dindarlık formları ürettiği, dinin toplumsal düzeyde olmasa da bireysel hayatta önemli ölçüde referans olma vasfını sürdürdüğü yönündeki varsayımlar değerlendirmelerde dikkate alınmaktadır. Bununla birlikte, tezin kuramsal yönelimlerinde, daha önce de ifade edildiği üzere, karşılıklı etkileşimi merkeze alan eklektik yaklaşımın baskın olduğu belirtilmelidir.

5.1. Model

Araştırmanın uygulama kısmı, nicel araştırma yöntemlerinden tarama modeli kullanılarak yapılmıştır. Bilindiği gibi değişkenler arasındaki ilişkilerin incelendiği nicel araştırmalarda veri sayısallaştırılarak istatistiksel işlemlerle analiz edilir. Böylece elde edilen bulguların genellenebilir ve tekrarlanabilirliği varsayımıyla nesnel kuramlar test edilebilir (Creswell 2017: 4). Tarama modelinde seçilen örneklemin temsil ettiği evren genelindeki eğilim, tutum ve kanaatlerin sayısal olarak betimlenmesine imkân veren bir desen tasarımı söz konusudur. Araştırmacı örneklemden elde ettiği veriden hareketle evren hakkında çıkarımlarda bulunur (Creswell 2017: 155-156).

Bu çalışma, yukarıda da ifade edildiği gibi, iki ve daha fazla değişken arasındaki ilişkileri incelemek amacıyla yapılmış ilişkisel tarama modelinde nicel desenli bir araştırmadır. Araştırmada kentli dindar bireylerde geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğiliminin var olup olmadığı incelenmiştir. Araştırmaya katılanların sekülerleşme eğilimleri ile inanç ve dinî hassasiyet, ibadet ve dinî bağlılıklarına dair ortalamalar ile çeşitli sosyolojik faktörler arasındaki ilişki tespit edilmeye ve elde edilen bulgular araştırmanın bağımsız değişkenlerine göre resmedilmeye çalışılacaktır.

Bağımsız Değişkenler		Bağımlı Değişkenler
• Cinsiyet • Yaş • İstanbul'da Yaşama Süresi • Meslek • Eğitim • Gelir Düzeyi • Kendi Dindarlık Algısı • Aile Dindarlık Algısı • Dinî Bilgi Edinme Kaynağı		• İnanç ve Dinî Hassasiyet • İbadet ve Dinî Bağlılık • Dinde Rasyonelleşme ve Bireyselleşme • Geleneksel Dinî Zihniyetten Uzaklaşma • Geleneksel Dinî Anlayışta Sekülerleşme Eğilimi

Yönteme dair detaylar ve söz konusu değişkenlere ilişkin farklılaşmalar ve ilişki analizleri Araştırmanın uygulama kısmını içeren tezin II. Bölümünde ayrıntılı bir şekilde ele alınmaktadır. Bu bölümde öncelikle araştırma kapsamında geliştirilen ölçekler ve bu ölçeklerin her birine ilişkin geçerlik ve güvenirlik çalışmaları yer alacaktır. Daha sonra yukarıda belirtilen bağımsız değişkenler bağlamında araştırmaya katılanların sosyal kimliği betimlenerek ölçek bulgularının detaylı bir tasviri yapılacaktır. Akabinde ölçeklere bağlı olarak temel sosyal değişkenlere göre farklılaşmalar ve ölçekler arasındaki ilişkiler tartışılacak ve araştırma sonucu elde edilen bulgular benzer araştırmaların bulgularıyla karşılaştırılarak yorumlanmaya çalışılacaktır. Son olarak ölçekler arası ilişkilere ilişkin korelasyon ve regresyon analizlerine yer verilecektir.

5.2. Evren ve Örneklem

Ana kitlenin tamamını incelemek mümkün olmadığı için onu temsil eden bir örneği özelinde araştırma yapılır. Bir başka ifadeyle bütün, “kendi içinden seçilen bir parçasıyla temsil” edilir. Esasen örneklemin, bütünü temsil etmesi tam anlamıyla mümkün olmasa da uygun büyüklüklerde örneklem tespitiyle belirli bir hata oranını aşmama ihtimali hesaplanabilir (Duverger 2006: 189).

Araştırmanın evreni, yukarıda da bahsedildiği gibi İstanbul’da yaşayan ve kendini dindar olarak tanımlayan bireylerdir. Tamamına ulaşmak imkân dahilinde olmadığından bu kitleyi temsil ettiği düşünülen vasıftaki bir parçası örneklem olarak seçilmiş ve araştırma onlar üzerinde gerçekleştirilmiştir. Kartopu modeli bir örnekleme ile cinsiyet, eğitim, yaş, gelir düzeyi, meslek gibi farklılıklar göz önünde bulundurularak kotalar oluşturulmaya çalışılmış, İstanbul’un farklı ilçelerinden 18 yaş üstü dindar kadın ve erkek bireylere ulaşılması hedeflenmiştir. Örneklemin sosyal profili ile ilgili daha detaylı bilgilere araştırmanın uygulama bölümünde yer verilmektedir.

5.3. Bilgi Toplama Formunun Hazırlanması

Öncelikle kapsamlı bir literatür taraması yapılmış, konuyla ilgili temel araştırmalar gözden geçirilmiştir. Alanda uzman kişilerle yapılan istişareler sonucunda 100 soruyu aşkın soru havuzundan eleme yapılmasına karar verilmiş, benzer sorular ayıklanarak araştırmanın amacına ve hedef kitleye uygun sorular seçilmiştir.

Toplam 51 sorudan oluşan anket formu üç bölüm halinde hazırlanmıştır. İlk bölümde cinsiyet, yaş, meslek, eğitim, gelir düzeyi, İstanbul’da yaşama süresi gibi sosyo-demografik değişkenlerin yanısıra katılımcıların bireysel ve aile dindarlığı ile dinî bilgi edinme kaynaklarını tespiti imkân verecek sorular yer almıştır. İkinci bölüm, inanç ve dinî hassasiyetlerin yanı sıra geleneksel dinî zihniyette sekülerleşme eğilimini ölçmeye matuf sorulardan teşekkül etmiştir. Üçüncü bölümde ise ibadet ve dinî bağlılığa ilişkin sorular sorulmuştur.

Araştırmada dindar bireylerde “inanç ve dinî hassasiyet”, “ibadet ve dinî bağlılık” ve “geleneksel dinî zihniyette sekülerleşme eğilimi”ni incelemek üzere üç ayrı ölçek geliştirilmiştir. Ölçek geliştirme çalışmaları her üç ölçek için aşağıda ayrı ayrı sunulmuştur. Ölçekler için veri toplanmadan önce dindarlığın davranış ve bağlılık boyutunun ölçümü için soru seçiminde, Türkiye’de dindarlık ölçüm araştırmaları taranmış ve Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı’nın 2013 yılında yaptırdığı “Türkiye’de Dinî Hayat Araştırması”ndan yararlanılmıştır.

Sekülerleşme ve dindarlık ile ilgili literatür taraması yapılmış ve geliştirilecek ölçekler için ayrı ayrı madde havuzu oluşturulmuştur. İlahiyat ve Din Sosyolojisi alanında doktorasını yapmış iki uzmandan her üç madde havuzu için görüş alınmış ve inanç ve dinî bazı hassasiyetleri ölçmek için 8, geleneksel dindarlık anlayışında yaşandığı düşünülen sekülerleşme eğilimini ölçmek için 22, ibadet hayatı ve dinî bağlılık seviyesini ölçmek için de 10 madde ile araştırmaya başlanması kararlaştırılmıştır. Birinci ölçekte inanç ve dinî hassasiyetlerin ölçülmesi hedeflenmiş ve ölçeğe “İnanç ve Dinî Hassasiyet Ölçeği” (İDHÖ) denmiştir. Dindarlığın geleneksel dinî zihniyetten uzaklaşma, dinde rasyonelleşme ve bireyselleşme boyutlarını ölçmek maksadıyla geliştirilen ikinci ölçeğe “Geleneksel Dinî Anlayışta Sekülerleşme Eğilim Ölçeği” (GDSEÖ); dindarlığın ibadet ve bağlılık yönüyle incelendiği son ölçeğe ise “İbadet ve Dinî Bağlılık Ölçeği” (İDBÖ) ismi verilmesi uygun görülmüştür. İDHÖ ve GDSEÖ 1. Kesinlikle Katılmıyorum, 2. Katılmıyorum, 3. Kararsızım, 4. Katılıyorum ve 5. Kesinlikle Katılıyorum şeklinde derecelendirilmiş 5’li likert tipi maddelerden oluşmaktadır. GDSEÖ’de 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 17, 18, 19, 20, 22, 24, 26, 27, 29 ve 30 no’lu maddeler ters kodlanmıştır. İDBÖ ise 5. Her zaman, 4. Çoğunlukla, 4. Ara sıra, 2. Nadiren ve 1. Hiçbir zaman şeklinde derecelendirilmiş 5’li likert tipi sorulardan oluşmaktadır.

Üç ölçek maddelerinin bulunduğu anket formu 723 kişiye uygulanmış, 23 kişinin formu eksik doldurduğu görüldükçe kalan 700 kişinin verisi SPSS paket programına girilerek geçerlik ve güvenirlik çalışmaları yapılmıştır. Ölçeklerin alt boyutları, madde yükleri, geçerlik ve güvenirliği ile ilgili bilgiler araştırmanın uygulama kısmında daha detaylı bir biçimde anlatılmaktadır.

5.4. Bilgi Toplama Formunun Dağıtılması ve Toplanması

Araştırma Ekim 2019 - Ocak 2020 tarihleri arasında 723’ü yüz yüze, geri kalanı google form olmak üzere toplam 1810 kişiye ulaşılarak yapılmıştır. Her iki türde formların dağıtımında katılımcıların çeşitliliğinin sağlanmasına özen gösterilmiş, farklı ilçelerden cinsiyet, yaş, meslek, gelir ve eğitim düzeyi açısından dengeli bir dağılımın temin edilmesine gayret edilmiştir.

Araştırmada geçerlik güvenirlik için ve araştırma için iki ayrı veri seti toplanmıştır. Önce veri toplama araçlarının geliştirilmesi ve geçerlik güvenirlik çalışması için maddelerin basılı olduğu formlar çoğaltılarak katılımcılara verilmiş ve doldurmaları istenmiştir. 723 kişiden toplanan verilerden 700’ü araştırmada ölçek geliştirme için kullanılmıştır.

Ölçeklerin geçerlik ve güvenirlik çalışması tamamlandıktan sonra demografik değişkenler, İnanç ve Dinî Hassasiyet Ölçeği, Geleneksel Dinî Anlayışta Sekülerleşme Eğilimi Ölçeği ve İbadet ve Dinî Bağlılık Ölçeği aynı formda birleştirilerek çoğaltılmış ve katılımcılara verilerek doldurmaları istenmiştir. Online formların da eklenmesi ve eksik/hatalı verilerin ayıklanmasından sonra toplam 1770 veri araştırma bulgularında kullanılmıştır.

5.5. Verilerin Analizi

Veriler SPSS-27 programı kullanılarak analiz edilmiştir. Faktör yapısını belirleyebilmek için Açımlayıcı Faktör Analizi ve elde edilen faktörlerin uyum iyiliği değerlerini doğrulayabilmek amacıyla AMOS-22 programı kullanılarak Doğrulayıcı Faktör Analizi uygulanmıştır. Sosyo-demografik sorular için frekans tablosu oluşturulmuştur. Değişkenlerin grup ortalamalarındaki farklılıklarını görebilmek için 2 gruplu değişkenlerde bağımsız örneklem t-test, 3 ve daha fazla gruplu değişkenlerde One-Way ANOVA Analizi yapılmıştır. Parametrik testler için yeterli gözlem sayısı olmadığında 2 gruplu değişkenlerde non-parametrik Mann Whitney U testi, 3 ve daha fazla gruplu değişkenlerde non-parametrik Kruskal Wallis-H analizi uygulanmıştır. Bağımsız değişkenin bağımlı değişken üzerindeki etkisini görmek üzere doğrusal regresyon analizi; ölçeklerin birbirleri arasındaki ilişkinin yönünü ve gücünü tespit edebilmek için pearson korelasyon analizi gerçekleştirilmiştir. Analizler $\alpha=0,05$ seviyesinde uygulanmıştır.

I. BÖLÜM:

KAVRAMSAL VE KURAMSAL ÇERÇEVE

Bu bölümde kavramsal düzeyde tez konusunun genel sınırları içinde kalacak şekilde öncelikle modernleşme-din ilişkisi ve bu çerçevede modernliğin sosyolojisi ile dinin tanımlanması meseleleri üzerinde durulmaktadır. Akabinde modernleşme-sekülerleşme ilişkisi, sekülerleşme tartışmaları bağlamında ele alınmakta, kavramın tarihsel kökenleri, Batı’da ortaya çıkış serüveni ve kavramla ilgili temel yaklaşımlara yer verilmektedir. Bireyselleşen dindarlık kapsamında sekülerleşme-dindarlık ilişkisine dair yaklaşımların detaylı bir değerlendirilmesinden sonra Türkiye’nin modernleşme ve sekülerleşme tecrübesi ve bu çerçevede ortaya çıkan kavramsal arayışlarla birlikte Türkiye’de yapılan dindarlık araştırmaları ve geliştirilen tipolojiler öz bir şekilde tartışılmaktadır.

1. MODERNLEŞME VE DİN

1.1. Modernleşmenin Sosyolojisi

Latince’de kökeni “eski putperest dönem ile yeni Hristiyan dönem”i ayırmak üzere M.S. 5. yüzyıla dayanan “modernus” ifadesi (Furseth, Repstad 2013: 145), daha sonra dönemselsel bir farklılaşmayı ifade etmek üzere modern zamanlar ve orta çağlar şeklinde iki farklı tarihsel dönemlendirmeye ile 1500’lerden bugüne süregelen “yeni bir çağın doğuşu” ve “biçimlenmesi”ni açıklamak ve yorumlamak üzere kullanılmıştır (Çiğdem 1997: 65). Ancak modern kavramının tanımı üzerinde ortak bir uzlaşma söz konusu değildir. Zira Davison’ın belirttiği üzere “bu anlaşmazlığın temeli sadece dilsel değil, siyasi ve tarihseldir” (Davison 2002: 53).

Bir dönem olarak modernitenin başlangıcı hususunda da bir mutabakat yoktur. Modernitenin doğuşunu 1800’lerin sonlarına tarihlendirenler olduğu gibi, daha geriye giderek “Augustin’in bireyciliği ve ilerleme felsefesini” modernite için başlangıç olarak görenler olmuştur. Toynbee, 15. yüzyılda “Atlantik okyanusunun Avrupa kıyılarında yaşayan toplumları”nın “yedi denizlerin teknolojik fethi”ni başlatmasını “Batı tarihinde modern çağın başlangıcı” olarak kabul eder. Protestanlık özelindeki araştırmalarıyla “modernite sosyoloğu” olarak adlandırılan Max Weber modernitenin başlangıcını 16. yüzyıla dayandırırken, başka bazı araştırmacılar ise modernliğin 18. yüzyılda Aydınlanma Çağı ve Fransız İhtilali ile ilişkilendirir (Furseth ve Repstad 2013: 145). Marshall, moderniteyi teknoloji ve değerlerdeki değişimle başlatmanın daha uygun olduğu kanaatindedir (Marshall 1999: 509). Çiğdem’in de ifade ettiği gibi burada asıl önemli olan, “moderniteyle birlikte deneyimlenmiş ve henüz deneyimlenmemiş bütün tarihsel dönemlerden farklı bir döneme girdiğimiz gerçeği”dir (Çiğdem 1997: 67).

Başlangıç dönemi hangisi kabul edilirse edilsin, Batı’da ortaya çıkan ve ekonomik, toplumsal, siyasal, dinî ve estetik alanlarda köklü bir zihniyet değişimine yol açan modernleşme sürecinin tamamlayıcıları, Sanayi Devrimi ve modern kapitalizmdir (Özkiraz 2000: 153). Moderniteye geçiş, bilimsel, siyasi, kültürel, teknik ve endüstriyel devrimler olmak üzere dört devrimle ilişkilendirilir (Jeanniere 2018: 113). Söz konusu devrimler ve beraberinde getirdikleri problemler, sosyolojinin doğuşundan bugüne temel tartışma konuları olmuştur.

Sosyologların bir kısmı moderniteyi önceki dönemlerden farklı bir toplumsal örgütlenme ve geleneksel toplumdan bir kopuş olarak ele almışlardır. Bu yaklaşımın savunucuları için, geçmişi ilga edip geçmişten tam bir kopuşu gerektiren devrimler, geçmişin düşünme ve yaşama tarzından uzaklaşmayı ifade ederler (Akosman 2021: 94). “Geleneksel toplumun kurallarını yıkarak, yerine yeni kurumlar” oluşturan ve bu kurumlar yoluyla topluma egemen olan modernlik, “geleneksel toplumun bilinç yapılarından ve kavramlarından farklı” ve kendine özgü “bilinç yapıları ve kavramlar” geliştirerek geleneksel toplum yapısını tümüyle altüst etmiştir (Berger, Berger, Kellner 2000: 7).

Aşağıda önce klasik sonra çağdaş sosyolojide modernliği oluşturan unsurlara dair görüşlere öz bir biçimde değinilecektir.

Karl Marx, modernliği tanımlayan kapitalist ekonomiyi yol açtığı sömürü ve yabancılaşma nedeniyle eleştirilerinin odağına almıştır. Engels’in tabiriyle “işçi sınıfının İncili” sayılan Kapital’de kapitalist üretim tarzı ve üretim ilişkilerini ele alan Marx, “modern toplumun ekonomik hareket yasasını ortaya çıkarma” amacıyla sermaye ve emek arasındaki köklü değişim ve dönüşümü, sermayenin dolaşım sürecini ve bu süreçte aldığı biçimleri incelemiştir (Marx 2011: 18-19). Marx ve Engels, Komünist Manifesto’da “Katı olan her şey buharlaşıyor, kutsal olan her şey ayaklar altına alınıyor ve insanlar nihayet hayattaki konumlarına, karşılıklı ilişkilerine soğukkanlı bir gözle bakmaya zorlanıyorlar” (Engels, Marx 2014: 41) ifadeleriyle modernliği dönüştürücü rolüne vurgu yapmışlardır.

Marx, modernliği anlamının kilit kavramını “kapitalizm” olarak görürken, bir diğer klasik kuramcı olan Max Weber, “rasyonelleşme”yi merkeze almıştır (Poole 1993: 45). Weber, Batı tarzı rasyonelliğin (Weber 1999: 24) yaygınlaşması ve bunun sonucunda rasyonelliğin demir kafesinin ortaya çıkmasını modern dünyanın en önemli problemi olarak görmüştür. Ona göre modern insan adeta bir “demir kafes” içine hapsedilmiştir (Weber 1999: 155). Kapitalist ekonomik düzen, bireylerin içine doğdukları uçsuz bucaksız bir evren olup ekonomik öznelere (işçi ve işverenleri) eğiterek ekonomik dayanıklılıklarına göre seçer. Weber’e göre dinî modernite hem dünya görüşlerinin rasyonalizasyonu hem de hayat tarzlarının rasyonelleşmesi, yani toplumsal modernleşme üzerinde etkili olmuş, “kapitalizme ruhunu vermiştir” (Weber 1999: 47). 1890’larda modernite ve kapitalizm, bürokrasi, şehir, formel hukuk, kitle demokrasisi gibi tezahürlerini, “empoze edilen bir kader” olarak gören Weber’in modernite eleştirisinin odağında “anlam kaybı” ve “özgürlük kaybı” vardır. Bu iki tema, “modernitenin tarihsel evrimindeki olgusal gelişmelere” tekabül eder. Weber’in yorumuna göre “özgürlük kaybı doğrudan modern varlığın bürokratizasyonu” ilgili iken “anlam kaybı kurumsal farklılaşma ve araçsal rasyonaliteye tâbi değer alanlarının farklılaşmasının dolaysız bir sonucu”dur. Anlam kaybının

gerçek nedenini selamet dinlerinin anlam sunmadaki tekellerini kaybetmelerine dayandıran Weber'e göre "bu tekel yeniden inşa edilemez, çünkü bu olgunun entelektüel moderniteyle telifi mümkün değildir". Dolayısıyla "bilim, sanat ve hukuk, dinin bıraktığı boşluğu dolduramaz" (Akt.Çiğdem 1997: 165-166).

Émile Durkheim (1960) ise moderniteyi "organik dayanışmayla ve kolektif bilincin zayıflaması" olarak tanımlamıştır. Ona göre insanların dayanışma tarzındaki değişim, toplum yapısında da değişikliğe yol açmış; mekanik dayanışmanın hâkim olduğu, daha homojen ve benzer segmentlerden oluşan topluluklarda güçlü olan kolektif bilinç, iş bölümünün arttığı ve farklılaşmış organik bir toplumsal yapıda giderek zayıflamıştır. İş bölümü arttıkça esneklik ve özgürlük alanının genişlemesinin bir işlevselliği olmakla beraber aşırı uzmanlaşma karmaşık bir yapıya sebep olmuştur (Durkheim 2016: 66-75). Bunun için Durkheim'a göre modern toplum, her ne kadar özgürlük alanlarını genişletmiş olsa da ahlakiliğin zayıflaması ve anlamsızlığın yol açtığı bir "anomi" doğurmuştur (Ritzer 2012: 416).

Modernliğin ilk sosyoloğu olarak tanımlanan George Simmel ise modernliğin "kent ve para ekonomisi" ile ilişkili olarak tartışır. Modernlik kentte yoğunlaşır ve güçlenir; para ekonomisi sayesinde yayılır. Modern toplumda paranın etkisi ve yabancılaştırıcı rolü üzerinde duran Simmel, "nesnel ve öznel kültür arasında büyüyen boşluk", başka bir ifadeyle "bireysel kültürün körelmesi ve nesnel kültürün aşırı büyümesi"nin yol açtığı sorunları merkezine almıştır (Ritzer 2012: 416).

George Ritzer, zikredilen klasik kuramcılarının "modernliğin sosyolojisini" yaptıklarını düşünür (Ritzer 2012: 417). Burada akla gelen temel soru, kendisi de sosyolojinin bir konusu olan modernliğin sosyolojisinin yapılp yapılamayacağıdır. Bu soruya odaklanan Peter Wagner, "Modernliğin Sosyolojisi" adlı eserinde, totolojik bir tutum olarak değerlendirilebilecek olan bu teşebbüsün, "modernlik üzerinde bir perspektif edinme"ye katkı sağlayacağı kanaatindedir. Wagner, her ne kadar modernlik tarafından kuşatılıyor olsak da çeşitli boyutlarıyla kriz yaşadığı düşünülen modernliğe "belirli bir mesafeden bakma"nın bugün için daha fazla imkân dahilinde olduğu görüşündedir (Wagner 1996: 9).

1920 sonrasında dünyada yaşanan değişimlerin modernlik açısından bir süreklilik mi içerdiği yoksa farklı adlandırmalarla tanımlanan süreksiz bir değişim mi yaşandığı sosyologlarca tartışılmıştır (Ritzer 2012: 417). Modernitenin bir kopuş değil bir süreklilik taşıdığını ileri süren yaklaşım, modernitenin geçmişten içerik olarak farklılaşsa bile form olarak devam ettiğini, bunun dinsel sürekliliği de içerdiğini savunur (Akosman 2021: 94).

Taylor modernliğin "yeni uygulamaların ve kurumsal biçimlerin (bilim, teknoloji, sınai üretim, şehirleşme), yeni yaşam tarzlarının (bireycilik, sekülerleştirme, araçsal akılcılık) ve yeni sıkıntıların (yabancılaşma, anlamsızlık, toplumsal çözülmenin yaklaştığı hissi) tarihte eşi benzeri görülmedik bir karışımı" olarak tanımlar (Taylor 2006: 11). Batılı modernitenin belirli bir toplumsal tahayyülün ürünü olduğu ve günümüzdeki moderniteler arasındaki farkın toplumsal tahayyül farklılığından kaynaklandığını ileri süren Taylor'a göre, Batı modernliğinin temelinde "yeni bir ahlak düzeni kavrayışı" egemen olmuştur (Taylor 2006: 12). Bu bağlamda modern toplumsal tahayyülün modern

seküler toplumla ilişkisini kuran Taylor’a göre, bu toplumsal tahayyül, dinin veya tanrının kamusal alanda belli bir biçimde bulunuşunun sonu olmuştur (Taylor 2006: 180).

Moderniteye yönelik güçlü eleştirilerden biri geleneksel toplumun kurallarını yıkarak kurduğu yeni kurumlarla topluma egemen oluşu ve bireyi “evsizleştirmesi”dir. Buna göre teknolojik medeniyetle gelişen modernite, “kendine özgü, geleneksel toplumun bilinç yapılarından ve kavramlarından farklı bilinç yapıları ve kavramlar” üreterek geleneksel toplum yapısını alt üst etmiş; insanın tabiat, çevre ve kendisiyle uyumunu bozarak yalnızlaşması ve yabancılaşmasına yol açmıştır. “Geleneksel toplum yapısında kendisini evinde hissedenden insan, modern toplumda tam anlamıyla yalnızlaşmış ‘evsiz, yurtsuz’ kalmıştır.” Modern yaşam tarzı, bu bağlamda en büyük tahribatı da din alanında yaşatmıştır (Berger, Berger, Kellner 2000: 7). Benzer şekilde modern dünyanın bunalımından söz eden Rene Guénon, yaşanan krizin gelenek karşıtı olan modern Batı uygarlığının sonu anlamına geldiğini düşünür. Guénon’a göre maddeye dayalı modern dünyanın ürettiği parçalanmış ve dağılmış yapı, sürekli bir telaş ve değişim içinde artan hız gereksinimleri istikrarsızlığa yol açmaktadır (Guénon 1999: 68-70).

1.2. Dinin Tanımlanması Meselesi

Dinin nasıl tanımlandığı, “dinî olan” ve “olmayan” arasındaki ayrımı da belirler. Taylor’ın da belirttiği gibi “din”i tanımlamanın zorluğu, dinî olduğu düşünülen fenomenlerin çeşitliliğinden kaynaklanır (Taylor 2014: 20). Batı dillerinde “din” sözcüğünün karşılığı olan “religion” kelimesi Latince’deki “religio” kelimesinden türetilmiştir; inanç, amel ve ahlaki boyutları ile “kişinin kendisini tanrılara bağlaması” anlamında kullanıldığı gibi “saygı, tazim, bağlılık ve titizlikle tekrarlama” manasına da gelmektedir (Taşpınar 2016: 109-112). “İnsani refleksler, korku ve beklentiler”le ilişkilendirilen din, Rönesans ve Aydınlanma tecrübesiyle başlayan süreçte Batı’da evreni ve hayatı açıklama misyonundan uzaklaşan “modern” bir tasavvura dönüşmüştür. Subaşı’nın ifadesiyle “dinin tanımı ve kökenine dair mevcut yaklaşımlar, daha çok Batı’da din-toplum ilişkilerinin ürettiği” bu tasavvurla ilişkilidir (Subaşı 2014: 10).

Olgu ve olayları kişilerin içinde yer aldıkları ilişki ve süreçlerden hareketle açıklamaya çalışan sosyolojinin dinle ilişkisi ise toplumsal bağlamda cereyan etmiştir. Sosyolojinin bir alt dalı olan din sosyolojisi, dinin toplum üzerindeki etkisi kadar toplumun dinî yaşam üzerindeki etkisiyle de ilgilenmektedir (Furseth, Repstad 2013: 29). Bu çerçevede din sosyolojisi, sosyolojik bir fenomen olarak yaklaştığı “din”in çok katmanlı yapısını anlamaya, gündelik hayat üzerindeki etkisini ve değişen dinamikleri tespiti çalışır; “din nedir?” sorusuna farklı tanımlamalarla cevap verilse de dinin toplumsal boyutu her zaman vurgulanır. Yapısal işlevselciler için din, “değişmeyen fonksiyonlara sahip bir sosyal kurum”; fenomenolojik yaklaşıma göre “hayatın anlamı”; hafıza yaklaşımını benimseyenlere göre ise “toplumun hafızası”dır (Şentürk 2017: 9).

Din sosyolojisi alanında yapılan din tanımları, özsel tanımlar ve işlevsel tanımlar şeklinde iki kategoriye ayrılır: Özsel tanımlar, dinin muhtevasına ilişkin olup dinin kutsal ve aşkın olma vasfını öne

çıkarırlar. Bu tanımlar arasında en kapsamlı olan ve bilineni, Rudolf Otto'nun dini "kutsalın tecrübesi" olarak tanımlamasıdır. İşlevsel tanımlar ise, dinin toplum veya bireyin hayatında ifa ettiği fonksiyonu esas alır. Bu tanımlar arasında en meşhuru Durkheim'ın tanımıdır (Arslantürk 2013: 43-44). Kurucu sosyologlar arasında dinî tanımlayan tek sosyolog olan Durkheim, dinin insanları bir arada tutma işlevine odaklanır. "Sosyal bir gerçeklik" olarak nitelendirdiği dini, müntesiplerini "kilise" adı verilen "ahlaki bir topluluk" içinde birleştiren "kutsalla ilişkili bir inançlar ve pratikler sistemi" olarak tanımlar (Durkheim 1995: 44; Cain 2002: 32). Durkheim din konusundaki görüşlerini olgunlaştırdığı "The Elementary Forms of Religious Life" (1995) adlı eserinde, "kutsal" ve "profan" arasındaki karşıtlık açısından dinin maddi bir tanımını, sosyal bütünleşmeye neden olan sosyal etkilerine dair işlevselci bir görüşle birleştirir (Nielsen 2005: 641).

Ayrıca özsel ve işlevsel tanımları birleştiren tanımlamalar da vardır. Durkheim'ın din tanımı gibi Berger'in tanımı da böyledir. Berger'e göre din, insanın evreni anlamlı bir bütün olarak kavrama girişimidir (Berger 2011: 88). Ayrıca din, gündelik hayatın bir parçası olduğu "toplumsal dünyanın gerçekliğini koruma işlevi" görür. Modern referans çerçevesini, dinin "dünya kurma" işlevini zayıflatan ve sürekliliği açısından tehdit olarak gören Berger, toplumu üreten insan aktivitesinin dinî de ürettiğini iddia eder (Berger 2011: 108-116). Berger, dinî tasavvurun, dinî pratiklerde kökleştiği, bir başka ifadeyle dinî ibadetlerde "gömülü" olduğu, böylece bir "hatırlatma" işlevi gördüğünü belirtir (Berger 2011: 104-106). Dinin işlevini özellikle bireysel veya toplumsal bunalımlarda müntesiplerine "hayatlarını anlamlı kılmaları için kullanabilecekleri hayati izahlar ve anlamlar" sunmak şeklinde ifade eden Davie de Berger'in "kutsal şemsiye/gökkubbe" kavramsallaştırmasına atıfla "kutsal şemsiye"nin hem birey hem toplum açısından amaçsızlığın kaotik ve yıkıcı sonuçlarından koruduğunu vurgular (Davie 2013: 89-110).

İnancın nesnesini belirleme eğilimindeki özsel tanımlar, "etnik-merkezli" oldukları ve önemli Doğu geleneklerini, dinin kapsamı dışında bırakmaları nedeniyle eleştirilmiştir. Berger ve Otto gibi düşünürlerin din tanımında kullandıkları kutsal kavramı da Batı kaynaklı olup doğa bilimlerinin geleneksel Hristiyan kozmolojilerini tehdit ettiği bir dönemde Liberal Protestanlık tarafından "dine yer açmak" amacıyla geliştirilmiştir (Furseth, Repstad 2013: 50). 19. yüzyılın sonlarına gelindiğinde dinin toplumdaki rolüne ilişkin çalışmalar daha önceki tarihsel dönemler ve ilkel toplumların incelenmesine doğru kaymış olsa da 20. yüzyılın başında Durkheim'ın öncülüğünde kurulan L'Année Sociologique dergisinde bir araya gelen Marcel Mauss, Henri Hubert, Celestin Bouglé, Robert Hertz gibi isimler, "kutsal, kurban, büyü, günah ve kefare, dua" gibi dinî inanç ve ritüelleri inceleme konusu yapmıştır. Çalışmalarında dinin toplumsal kökenlerinin yanı sıra toplumsal kurumlar, düşünce ve davranışlar üzerindeki etkisini de ele almışlardır (Nielsen 2005: 640-641).

Dinin toplum üzerindeki etkisini merkeze alan bu yaklaşım yerini, Weber ve takipçilerinin gayretiyle inançlarda yaşanan değişim, bu sürece etki eden toplumsal faktörler ve gündelik hayata yansımalarının incelenmesine bırakmıştır. 1960'lardan sonra ise daha çok dinin modern dünyadaki

konumu, uyum problemleri, sekülerleşme, dinî radikalleşme, sivil din, dinî grup ve organizasyonlar, dinî bütünleşme veya farklılaşma gibi konular gündem edilip tartışılmıştır (Er 1994: 345).

Ancak temel olarak her zaman din sosyolojisinin dinin ne olduğundan çok, “toplumun kendisinin dinden ne anladığı” (Hervieu-Léger 2006: 143) ile ilgilendiği belirtilebilir. Hervieu-Léger (2006)’e göre kapsamdaki genişlik ve sınırlandırma üzerinden din tanımları iki şekilde ayrılmaktadır. Bazıları tanımın çerçevesini olabildiğine geniş tutarak toplumdaki tüm grup ve bireylerin sahip olduğu “anlam sistemleri”ni din tanımı içinde değerlendirme yaklaşımındayken bazıları da tanımı sınırlayarak tarihi dinî geleneklere ait inanç, referans ve sembollere ilişkin anlam yapılarını din kapsamında görmeyi tercih etmektedir (Hervieu-Léger 2006: 143-144). Ancak hangi yaklaşımı tercih ederse etsin sosyolojik din tanımlarının dini sosyal bir fenomen olarak ele aldıkları ve dinin toplum içindeki değişim, düzen ve çatışma süreçlerindeki rol ve işlevini açıklamaya çalıştıkları vurgulanabilir.

Buna mukabil dinî kültürlerin her birinin farklı bir din tanımı bulunmakla beraber, bu tanımların ortak noktasının “yol, inanç, âdet, bağ, kulluk” olduğu söylenebilir. Teolojik açıdan dinler evren, insan, varoluş ve Tanrı hakkında inançları ve birtakım ritüelleri ihtiva ederler. İnsanın anlam arayışının, dünyayı kavrama ve metafizik aleme dair sorgulamalarının karşılık bulduğu bir inanç ve davranış tarzı inşa ederler. Bu nedenle her dinin müntesipleri nezdinde bir yeri ve tanımı vardır.¹

Kur’an-ı Kerim’de dinler “hak ve batıl” şeklinde bir ayırıma tabi tutulmuş, İslam kendisini hak din olarak takdim etmiştir. İlk insan ve ilk peygamber Hz. Adem’den son peygamber Hz. Muhammed’e kadar süregelen bir vahiy geleneğine dayanan İslam, “Allah’a teslimiyet” kavramı ve “tevhid” anlayışına bilhassa vurgu yapar.² Elmalılı M. Hamdi Yazır, İslam alimlerinin klasik tariflerinden yola çıkarak dini, “Akıl sahiplerini kendi tercihleriyle hayra sevk eden bir vaz’ı ilahî”³ (Yazır 1996: 90) şeklindeki tanımlar. Türk toplumunda ve dindar bireyler özelinde dindarlık ve sekülerleşme ilişkisinin ele alındığı bu araştırmada din kavramı bu tanım dikkate alınarak kullanılmıştır.

1.3. Klasik Sosyolojide Din ve Modern Toplumdaki Yeri

Sosyolojinin kurucu isimleri modernleşmenin tabii bir sonucu olarak gördükleri sekülerleşmenin gerçekleşeceğine ve dinin bireysel ve toplumsal hayattan uzaklaşacağına inandıkları için dine biçtikleri rol ve misyonu bu bağlamda düşünmüşlerdi. Klasik sosyologlardan Marx, Weber ve Durkheim’in din tanım ve yaklaşımlarına aşağıda kısaca değinmek yararlı olacaktır:

Marx’a göre din dünyası sislidir ve din bir insanın kendi kafasında ürettiği bir şeydir (Marx 2016: 82, 600). Dinî yanılsamaların ardında bir sömürü düzeninin varlığından söz eden Marx (2014: 40)

¹ Bkz. Günay Tümer, “Din”, Tdv İslam Ansiklopedisi, <https://Islamansiklopedisi.Org.Tr/Din#1-Genel-Olarak-Din> (15.01.2024).

² Bkz. Mustafa Sinanoğlu, “İslâm”, Tdv İslâm Ansiklopedisi, <https://Islamansiklopedisi.Org.Tr/İslam#1-Etimoloji-Ve-Tanim> (16.01.2024).

³ Tanımın orijinali şu şekildedir: “Din, zev’il ukulü hüsn-i ihtiyarlariyle bizzat hayırlara sevk eden bir vaz’i ilahîdir.”³ (Yazır 1996: 90)

bağımlı bir değişken olarak tanımladığı dini, sosyal ve ekonomik ilişkilerle irtibatlandırarak “kapitalist toplumdaki sömürü ilişkilerini gizlemeye yönelik bir toplumsal sakatlık/hastalık belirtisi” olarak görür. İnsanları bu sömürü ilişkilerinin meşruiyetine inandırarak razı eden dinin, bir “yabancılaşma biçimi” olduğunu ileri sürer. Marx'a göre “din, kapitalist sistemin adaletsizliğini görebilmek adına bir kenara itilmediği sürece toplumdaki acının asıl nedeni anlaşılamaz; bunun dışındaki her şey bir çarpıtmadan ibarettir” (Davie 2006: 241). Berger de bu anlamda, insanlık tarihi boyunca anomi karşısında kalkan görevi gören dinin, bir yabancılaştırma aracı olarak yanlış bir bilincin oluşmasına yol açtığı (Berger 2011: 172) iddiasıyla bu anlayışa yaklaşır.

Weber, toplumsal hayatın dinî boyutlarını maddeciliğe dayandıran 'refleksif materyalizm'i reddeder; din ve bu dünya arasındaki ilişkiyi şartlı ve bağımlı bir ilişki olarak görür. İnancın, onu çevreleyen ortamla ilişkisinin zamana ve mekâna göre farklılık gösterdiğini söyler ve “belli bir dinî inancın, daha doğrusu belli bir dinî ahlak anlayışının insan davranışlarını nasıl etkilediği” üzerinde durur (Davie 2006: 242). Durkheim gibi din olgusunu birey ve toplum açısından köklü bir yapı olarak tanımlayan Weber'e göre “bireyin toplum ve evrenle ilişkisini belli bir çerçevede kuran din”, “modern öncesi toplumun dünya görüşünü oluşturur” (Akgül 2002: 54). Weber, dinin (dindarlığın) belirli bir formunun özellikle Protestanlığın modernleşme sürecini (kapitalizmi) desteklediği kanaatinde. Öte yandan ona göre modernleşme ile dünyanın büyüsi bozulmuş, bilimin açıklayıcı rolü ve rasyonel bürokratik toplumsal yapıda ortaya çıkan uzmanlaşma ve farklılaşma dinin gücünü zayıflatmıştır (Weber 1999).

Durkheim ilkel toplumlarda dinin kökenlerini incelediği ve yukarıda bahsi geçen çalışmada (1965), bir sosyal olgunun başka bir sosyal olguya neden olabileceği şeklindeki metodolojisinden hareketle, dinin toplumun kendisi tarafından yaratıldığı sonucuna varmıştır (Ryan 2005: 661). Çünkü dinin kaynağı toplumun kendisidir. Bir şeyin “kutsal” ya da “profan” oluşuna o karar verir. Toplum ve din (bir başka ifadeyle kolektif bilinç) bir ve aynıdır. Dinî, “toplumun kendisini maddi olmayan toplumsal bir olgu biçiminde ifade etme tarzı” olarak gören Durkheim, böylelikle topluma tanrısal bir güç atfeder (Durkheim, 1965; Ritzer 2012: 19-22). Kutsalı belirleyen, bireyi aşan bir güç olan toplum, Tanrı ve din gibi temsiller aracılığıyla bu gücünü kullanır. Dolayısıyla Durkheim'a göre Tanrı, toplumun şekil değiştirmiş ve sembolik olarak ifade edilmiş halinden başka bir şey değildir (Ryan 2005: 661).

Durkheim için din, toplumsal bütünleşmeye katkısı nedeniyle gözardı edilemeyecek bir fonksiyona sahiptir. Ona göre, Roma'da olduğu gibi Orta çağ'da da dinin toplumda önemli bir işlev görmesi ve mevcut tüm ahlaki disiplinlerin dinî bir biçim almak eğiliminde olması, topluluk içinde bireylerin birbiriyle ilişkiye girmesini ve kendine has özellikleri olan bir grup yapısının ortaya çıkmasını sağlamıştır (Durkheim 1960: 14). Dinî duygu ve fikirlerin birlikte yaşayan bir topluluk için ortak olması ve belirli bir yoğunlukta olması, “dinin ortak vicdanda eşit derecede merkezi bir bölgeye karşılık” gelmesi anlamını taşısa da tarihsel süreç içinde din, toplumsal yaşamın giderek daha küçük bir bölümünü kucaklama eğilimindedir. Başlangıçta, din her şeye nüfuz ederken, sonraları yavaş yavaş siyasi, ekonomik, bilimsel işlevler bağımsızlaşarak dinden uzaklaşır. Başlangıçta tüm insan ilişkilerinde

mevcut olan Tanrı, giderek onlardan çekilir; dünyayı insanlara ve onların anlaşmazlıklarına terk eder. Kısacası, dinin alanı giderek daha da daralır, ortak vicdan zayıflar ancak bu, ortak vicdanın tamamen yok olma tehdidi altında olduğu anlamına gelmemektedir. Sadece, bireysel farklılıklar için alan açılmış, tüm inanç ve uygulamalar giderek daha az dinî bir karaktere bürünürken, birey adeta dinin nesnesi haline gelmiştir (Durkheim 1960: 169-172). Toplumun olduğu yerde fedakârlık ve dayanışmanın varlığından söz eden Durkheim, iş bölümünün toplumsal dayanışmanın temel kaynağı olduğunu varsayar (Durkheim 1960: 62). Durkheim, dinin ilkel dönemlerdeki kritik işlevinin modern toplumlarda da devam edeceğine inanmış, dinin tümüyle ortadan kalkmayacağı, ancak işlevinin değişeceği ve biçim değiştireceğini öne sürmüştür (Cipriani 2014: 110-116).

Yukarıda bahsi geçen ve dini insan ürünü bir olgu olarak gören yaklaşımların daha çok dinin işlevine odaklandığı görülmektedir. Bu çerçevede klasik dönemde dinin modern toplumda etkisinin zayıflayacağı, toplumsal farklılaşma sonucu diğer toplumsal yapı unsurları üzerinde belirleyici olmaktan çıkarak sınırlı bir alana çekileceği ve bu dar alandaki işlevinin de zamanla ortadan kalkacağı ileri sürülmüştür. 20. yüzyılın ortalarına gelindiğindeyse, dinin işlevinin -ister toplumsal ister bireysel düzeyde olduğu iddia edilsin- devam ettiğine dair tezler dillendirilmeye başlanmıştır. Bu açıdan son yüzyılda dinin modern dünyada etkisinin artışıyla birlikte din sosyolojisi çalışmalarının önemi de artmıştır.

1.4. Modernleşme ve Sekülerleşme İlişkisi

Sekülerleşme olgusunun arkasında modernleşmenin bulunduğu ilişkin yaklaşım, modernleşmenin temel parametreleri olan endüstrileşme, şehirleşme, bireyselleşme ve rasyonelleşme sonucu geleneksel toplumun çöktüğü, üretim ilişkilerinin değiştiği ve bilimsel gelişmelerin gündelik hayatı etkilediği tezinden hareketle toplumların modernleştikçe sekülerleşeceğini iddia etmiştir (Ertit 2019: 112).

Bir önceki bölümde açıklandığı üzere sosyolojinin kurucusu olarak nitelendirilen Durkheim, Marx ve Weber'in yaklaşımları arasında farklılıklar bulunmakla beraber, kurumsal dinlerin “modern dünyanın saldırıları karşısında varlıklarını sürdüremeyeceği” (Casanova 2014: 26), geleneksel toplumdan moderne geçişin, toplumlarda dine ilgiyi zayıflatacağı ve insanlığın çocukluktan yetişkinliğe geçiş süreci olarak gördükleri modernleşme sürecinde dinin hayatiyetini yitireceği, modern insanın dine ihtiyacının kalmayacağı kanaatinde olmuşlardır. Sekülerleşme tezi, Durkheim ve Weber'in sosyolojik kuramlarının özünü oluşturan “toplumsal farklılaşma kuramı”nın çekirdeğini oluşturur. Bir başka ifadeyle sekülerleşme tezi, farklılaşma kuramının bir alt kuramıdır. Nitekim her iki düşünür de geleneksel dinlerin “modern dünyanın saldırıları karşısında varlıklarını sürdüremeyecekleri” görüşündeydiler (Casanova 2014: 25-26).

Toplumsal farklılaşmanın ürünü olan “sekülerleşme”, dinin alanının “kendi dinî işlevi” ile sınırlı hale geldiğini, diğer toplumsal dinamikler üzerindeki etkisini kaybettiğini ifade eder. Protestan

Reformu, modern devletin ortaya çıkışı, kapitalizmin gelişmesi ve erken modern dönemdeki bilimsel devrimler bu süreci belirginleştirmiştir. Protestan Reformasyonu, Kilisenin birlik ve kutsallık iddialarını sarsarak seküler alanların dinin denetiminden çıkması ve sekülerleşme sürecini meşrulaştırarak “dinin içerden sekülerleşmesi”ne yol açarken, modern seküler devletin yükselişi de tekelci kilise anlayışının sonu olmuş, kamusal alandan uzaklaştırılan din, özel alana hapsedilmiştir. Kilisenin tüm çabalarına rağmen geleneksel ekonomik ilişkiler, kapitalist sistemin ilerleyişi karşısında duramamış; dinî alan “piyasa” mantığına yenilerek kutsal değerini yitirmiştir. Nihayetinde bilimsel paradigma, dinin yerini alma iddiasındaki bir dünya görüşüne dönüşmüştür (Casanova 2014: 28-31).

Sekülerleşme sürecinde, felsefî düşüncede dikkate değer bir entelektüel değişime yol açan Aydınlanma düşüncesinin rolünü unutmamak gerekir. Akıl ve ampirik araştırma yoluyla evrenin kavranabileceği ve denetlenebileceği inancı ile karakterize olan Aydınlanma düşüncesi, fiziksel dünyaya hâkim doğal yasaların toplumsal dünyayı da anlamada işe yarayacağı ve toplumsala hâkim yasalar keşfedilirse daha rasyonel bir dünyanın inşasının mümkün olacağını varsaymıştır. Geleneksel değerleri, insan doğasına aykırı oldukları gerekçesiyle saf dışı bırakma ve geleneksel otoriteleri reddetme eğiliminde (Ritzer 2012: 8-9) olan Aydınlanma düşünürlerinin bir kısmı sekülerleşmeyle, batıl inançlar manzumesi olarak gördükleri dinin ortadan kalkacağı beklentisindelerdi (Amin 2006: 26). Onlara göre ispatı mümkün olmayan, batıl inançların toplamı olarak din, “insanların tıpkı bir çocuk gibi korkularından sığındıkları bir mekanizma”, bir diğer ifadeyle “insanlığın çocukluk çağı evresine ait bir olgu”ydü (Bell 1977: 420; Bell 2014: 229; Freud 2005: 74).

Akılla özgürleşmeyi (emansipasyon) uzlaştırma eğilimindeki Aydınlanma düşüncesi her ne kadar dinî alanı (inanç) inkâr etmese de ondan bağımsızlığını ilan ederek yeni ihtiyaçları meşrulaştırmaya yönelmiştir. Bireysel özgürlük alanının genişlemesi, toplumun yasalar karşısında özgürleşmesi, kendi geleceğini tayin etmesi vb talepler geleneksel toplumdan tam bir kopuşu ifade ediyordu. Bu yeni anlayış, din dahil her tür “meta sosyal” (meta-sociale) referansın terkedilmesine yol açan seküler bir yapıyı gerektirmiştir (Amin 2016: 49). “Tanrı’nın yerine insanın ve insan aklının ikame edildiği bir süreç” olan Aydınlanma projesi, başta aile olmak üzere geleneksel kurumlara meydan okumuş, böylece toplumsal sekülerleşmenin de önünü açmıştır. “Babanın otoritesinden Papanın otoritesine” kadar tüm kurumsal otoritelerin zaafa uğraması (Akosman 2021: 98) sonucu sekülerleşme süreci hızlanmıştır.

Batı tarihinde felsefî, sosyal ve kültürel bir dönüşümün ortaya çıkmasına yol açan Aydınlanma döneminin ürünü olan modern Batı toplumları, eşitlik, hürriyet, evrensellik önermeleriyle yeniden şekillenmeye başlamış, zaman bilinci değişime uğrayarak yeni bir tarih bilinci gelişmiştir. Ortaya çıkan bu ilerlemeci tarih anlayışı, aydınlanmanın bir projesi olarak tarihe mal olurken, Max Weber’in ifadesiyle “dünya büyüsünü kaybetmiş” (Weber 2004: 235), gerçeklik, dinî ve sembolik anlamlardan tamamen uzaklaşmıştır (Özkiraz 2000: 170-173).

Sekülerizasyonu "toplum ve kültür alanlarının dinî kurumlar ve sembollerin egemenliğinden çıkarıldığı süreç" olarak gören Berger de bu çerçevede kavramın Batı tarihsel tecrübesi içindeki yeri ve

önemine vurgu yapar (Berger 2011: 197). Bilimsel bilgiye, Protestan Reformu ya da sanayi devrimi gibi diğer dinî ya da sosyal değişim biçimlerinden daha az ağırlık atfeden (Gorski, Altınordu 2008: 56) Berger, Batı medeniyetini “dünyevileşme hastalığının” dünya ölçeğinde taşıyıcısı olarak görür. Ona göre, içeriden bakıldığında Batı medeniyetinin dünyevileşmesinde “modern ekonomik süreç, yani sanayi kapitalizminin dinamiği” büyük rol oynamıştır (Berger 2011: 201).

Dinin toplumsal hayatın “pratik” altyapılarıyla dinamik bir ilişki içinde bulunduğundan bahisle, sekülerleşmenin modern Batı toplumlarında cereyan etmesinin nedenini dinî gelenekte arayan Berger, modern dünyanın kurulmasında Protestanlığın özel bir rolü olduğuna⁴ dair yaygın kanaate atıf yapar. Mucizenin ortadan kalktığı ve kalan cüzî bir kısmının da dinî hayat için anlamını kaybettiğini ileri süren Berger’e göre de Weber’de olduğu gibi “dünyanın büyüğü bozulmuş”, Protestan mü’min kutsaldan arındırılmış bir dünyada yaşamaya başlamıştır artık. Aracıların devreden çıkmasıyla, sekülerizasyonun önündeki setler ortadan kalkmıştır. Protestanlığın “gök ile yer arasındaki göbek bağı” kopmasıyla “Tanrı’nın ölümü”ne zemin hazırlanmıştır (Berger 2011: 203-206). Berger’e göre, sekülerleşme süreci modern Batı toplumlarında dinin gündelik hayatı meşrulaştırma misyonunu yitirmesine ve “anlamsızlık” sorununa yol açmış, din özel alana sıkışarak bir “tercih” konusu haline gelmiştir.

Sekülerleşme ile ilişkili fikirleri zaman içinde değişen ve din ile modernite arasındaki ilişkiyi karmaşık bulan Berger, birçok toplumda dinî kurumların belirleyiciliği azalsa bile inanç ve ibadetlerin yeni formlarla ve farklı ifade biçimleriyle (hatta bazen aşırı ifadelerle dönüşerek) bireyin hayatında varlığını sürdürdüğünü savunur.⁵ Bunun tezahürlerinden biri, müntesipleri azalmış veya bireysel düzeyde dinî pratikleri uygulayanların sayısı düşmüş olmasına rağmen dinî kurumların politik alanda da hala etkili olmaya devam etmeleridir (Berger 2002b: 13-14). Berger’e göre, Aydınlanmanın etkisiyle modernitenin dinin çöküşüne yol açacağına olan inanç, “irrasyonelliğin ve dinî hurafelerin yerini bilimin ve onunla gelişen rasyonelliğin alacağı” zannına dayanıyordu. Oysa farklı coğrafyalarda -biri yeniden canlanan İslam, diğeri Evanjelik Protestanlık başta olmak üzere- yaşanan inaç patlamaları, dinin varlığını sürdürdüğünün kanıtıdır (Berger 2008: 271-272).⁶

⁴ Berger’e göre: “Modern çağın sergilediği oyunu (drama) eğer dinin gerilemesi veya çökmesi olarak kabul edecek olursak, Protestanlığın uygun bir biçimde onun kostümlü (allı-şallı) bir provası olarak nitelendirilmesi mümkündür.” (Berger 2011: 266)

⁵ Berger’e göre, sekülerizmin üç versiyonundan söz edilebilir:

1. Modernitenin önemli bir özelliği olan kurumsal farklılaşmanın sonucu olarak dinî kurumsal uzmanlaşmayı kabul eden ılımlı seküler anlayış (Amerika Örneği).
2. Tamamen din karşıtı bir niyetle karakterize olan ve dinî özel bir mesele olarak gören anlayış (Fransız laïcitesi). (Dinin kamusal alandan uzaklaştırıldığı, dinî sembol ve aksiyonların siyasi hayattan şiddetle yasaklandığı, “özelleşmiş din”in hukukla korunduğu)
3. Sovyet örneğinde olduğu gibi dinî özelleştiren ve onu baskı altına alan sekülerizm. (Berger 2008: 274-275)

Sekülerizmin bütün türlerine meydan okunduğunu söyleyen Berger, en çok dikkat çeken çıkışı “radikal İslami meydan okuma” olarak nitelendiriyor. (Berger 2008: 275)

⁶ Berger, sekülerleşme beklentisi yönündeki hatalı inancın nedenini çoğulculuğa ile sekülerleşmenin karıştırılmasıyla izah eder: “Modernite zorunlu olarak sekülerleşmiyor, zorunlu olarak çoğulculuğa gidiyordu. Modernite aynı toplum içinde farklı inançlar, değerler ve dünya görüşleriyle ilgili artan bir çoğulculukla karakterize edilir. Çoğulculuk gerçekte her biri ‘tüm

Grace Davie'ye göre asıl sorgulanması gereken husus “dinin varlığı değil, yokluğudur” (Davie 2015: 254). 1979 İran Devrimi, 1989'da Berlin Duvarı'nın yıkılması ve 2001'deki İkiz Kuleler saldırısı hadiseleri, seküler eğilim/önyargıya sahip Batılı sosyal bilimcilerin, meseleleri anlamada başarısız olduklarını göstermiştir (Davie 2015: 254,258). Avrupa dışında ortaya çıkan farklı sonuçlar, sözcüğü -ABD'deki dindarlık ve İslam'ın modern dünya üzerinde artan önemi- Avrupa bağlamında ortaya çıkan teorilerle izah edilemez. Davie'ye göre “modern dünyada dinin doğasını hakkıyla anlamak” için acilen “yeni ve farklı kavramlar” üretmek gerekir (Davie 2015: 265).

Özetle dini “aydınlanmamış bireyler arasındaki bir tür geriye akıntı” (Wuthnow 2014: 25) olarak nitelendiren klasik sosyolojinin dine ilgisini, dinin topluma etkisi ve gelecekteki konumu ile sınırlı bir düzeyde tuttuğu belirtilebilir. Klasik sosyologlar, özellikle endüstri toplumunun gelişyle beraber dinin toplum içindeki öneminin azalacağı ve etkisinin zayıflayacağı kanaatini ifade etmişlerdi. 19. yüzyıl toplum teorileri evrimci bir anlayışla toplumun çeşitli evrelerden geçeceğini varsaymış (Kuyucuoğlu 2008: 27); en tipik örneğini Comte'da gördüğümüz bu anlayış, ilerlemeci bir perspektifle zamanla dinin toplumdaki etkisinin ortadan kalkacağını düşünerek sekülerleşmenin kaçınılmaz olduğunu savunmuştur. Ancak klasik sosyologların modernitenin tamamlayıcısı olarak gördükleri sekülerleşme olgusu, 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren tartışılmaya başlanınca din karşıtlığının yerini dinin yükselişi söylemleri almıştır (Akyüz, Çapcıoğlu 2013: 412). Modernitenin dinle barışık olmadığı, toplumlar modernleştikçe dinin etkisinden kurtulacağı/dinin etki gücünün zayıflayacağı yönündeki klasik yaklaşım, bugün dinin yeniden canlandığı, bireysel ve toplumsal düzeyde hayatı etkilemeye devam ettiği tezleriyle zayıflamış olsa da dinin modern toplumdaki yeri tartışmalı olmaya devam etmektedir.

2. SEKÜLERLEŞMENİN SOSYOLOJİSİ

2.1. Sekülerleşme Kavramı

Seküler ve sekülerleşme kavramları sıklıkla kullanılmakla beraber aşağıda açıklanacağı üzere farklı biçimlerde tanımlandıkları gibi zaman içinde farklı anlamlar yüklenmiş ve kavramsallaştırma çeşitli açılardan eleştirilmiştir.

Sekülerleşme (secularization), Latince “saeculum” yüzyıl, nesil, kuşak anlamındadır. 17. yüzyıla kadar “çağ” anlamında kullanılan bu kelime, erken orta çağda anlam değişikliğine uğramış (Ertit 2019: 99-101) “zaman ve mekân olarak dünyaya ait olma”yı içeren bir anlam kazanmıştır (Ritzer 2005: 680). “Dünyaya ait olma, kilise ve din işlerinden uzaklaşma” anlamını ise reformasyon sonrası dönemde, Batı'da manastır mallarının genel kullanıma geçmesiyle kazanmış, sonraları “dinî kullanım alanından dünyevi kullanım alanına geçen her şeyi” ifade etmek için kullanılmıştır (Özay 2007: 116; Asad 2016:

ötekiler'in hiç de uzak bir ülkede değil, tam kapı komşusu oldukları gerçeğiyle başa çıkmak zorunda olan bütün dinî geleneklere karşı bir duruştur. Fakat bu duruş, sekülerleşme teorisi tarafından öngörülen bir duruş değildir.” (Berger 2008: 272)

229-230; Aydınalp 2018: 173). Tarihsel olarak ilk kez Protestan ülkelerde mezarlıkların özerkleşmesiyle ilgili kullanılmaya başlanan “sekülerleşme” kavramı, ilk dönemlerde, “kiliseye ait malların ve kiliseye mensup ruhanilerin dünyevîleşmesi anlamında” kullanılırken, daha sonra kilise dışında yaşayan din adamlarını manastırdakilerden ayırt etmek için kullanılmış, günümüzde ise “dinden uzaklaşma ve dünyaya meyiletme”ye tekabül eden bir anlama kavuşmuştur (Aydınalp 2018: 174; Ertit 2019: 101-102).

20. yüzyılın ikinci yarısından sonra sosyolojinin tartışmalı kavramlarından biri haline gelen sekülerleşme kavramına ilişkin din merkezli tanımların tartışma alanını daralttığını (Ertit 2019: 105) iddia eden Ertit’e göre; “sekülerleşme, belli bir toplumda belli bir zaman dilimi içerisinde doğaüstü alanın, yani dinin, dinîmsi yapıların, halk inançlarının ve diğer tüm doğaüstü öğretilerin bireysel ve toplumsal düzeydeki prestijlerinin ve gündelik yaşamı şekillendirme güçlerinin azalması” olarak tanımlanabilir (Ertit 2019: 47).

Taylor, Batı’da Kilise-devlet ayrımı ve dinin kişisel bir mesele haline gelmiş olmasını, sekülerleşme olarak tanımlar ve bu durumu, dinin “her yerde” ve “iç içe” olduğu arkaik toplumlardan modern topluma geçiş sürecinin bir tezahürü olarak kabul eder. Taylor; kamusal alandan özel alana çekilen dinin etki alanının daralması anlamındaki sekülerlik dışında sekülerliğe iki anlam daha yükler. Biri, “dinî inanç ve pratikleri bırakmak, insanların Tanrı’ya sırt çevirmeleri ve artık kiliseye gitmemeleridir”.⁷ Diğeri ise “Tanrı’ya sorgusuz sualsiz ve hatta sorunsuzca inanılan bir toplumdan, bu inancın çeşitli seçeneklerden biri, hem de çoğunlukla zor bir seçenek olarak görüldüğü bir topluma geçmek” şeklinde cereyan eden sekülerliktir (Taylor 2014: 3-5).

Casanova ise, kişi, nesne ve anlamların dinî alandaki geleneksel konumunu kaybederek seküler alana taşınmasını ifade için kullanılan sekülerleşme kavramının çok boyutlu ve tarihsel çağrışımları geniş bir anlam çeşitliliğine sahip olduğunu belirterek “sekülerleşme kuramı”ndan ayrılması gerektiğine dikkat çeker (Casanova 2014: 20-21).

Sekülerleşme teorisinin ortaya çıkışı ve öngörülen sonuçlarına dair net ve kapsamlı analiziyle dikkat çeken Jeffrey Hadden, 1986 yılında Güney Sosyoloji Derneği’nin yüzüncü yılı münasebetiyle yaptığı başkanlık konuşmasında “dinin yok olacağı” kehanetinde bulunan sosyologlardan radikal bir şekilde ayrılarak teorinin yakın zamanda revize edilmek zorunda kalınacağı öngörüsünde bulunmuş (Hadden 1987: 608) ve aradan geçen süre kendisini haklı çıkarmıştır. Hadden’in argümanının özü, sekülerleşmenin sosyal bilimcilerin birtakım önkabullerine dayalı, “teoriden çok bir doktrin” olduğu ve zamanla bu iddianın “kutsallaştığı” (Hadden 1987: 588), yani bir inanç sistemi haline gelmiş olduğudur. Hadden’e göre sekülerleşme ideolojisi bugüne ilişkin değil, daha çok geçmişe ilişkin inançlara dayanır. Modern toplumda dinin yeri konusunda endişeleri olan klasik sosyologların bir kısmı, (örneğin Comte) dinin seküler biçimlerini inşa etmeye yönelmişti. Hadden, dinin gerilemesi anlamında sekülerleşmeyi

⁷ Nitekim Taylor’a göre “Batı Avrupa toplumlarıyla, kamusal alanda Tanrı’ya yapılan göndermeleri hala az çok koruyan toplumlar bile bu anlamda temelde sekülerleşmiştir.” (Taylor 2014: 5)

modernleşme süreciyle nedensel olarak ilişkilendiren eğilimi eleştirir. Larry Schiner'e atıfla "sekülerleşme" kavramının terkedilmesini önerir (Hadden 1987: 590-598).

Sonuç olarak denilebilir ki toplumsal ve kurumsal boyutuyla sekülerleşme kavramı, modern ve küresel düzeyde dinin durumunu anlamının bir yolu olmakla beraber, temelde "yüksek seviyeli bir makro-teorik kurgu"dur ve dini, "modern küresel toplumda kendine özgü sorunlarla yüzleşen insanın bir mücadele alanı" olarak açıklar (Beyer 2015: 220). Önemli bir meşruiyet aracı olarak birçok sosyal normun toplumda yerleşmesini sağlayan işleviyle toplumsal hayatın derinlerine nüfuz etmiş olan din, geleneksel toplumda "başat bir arkaplan oluştururken" modern dönemde "hem konumu hem de içeriklerde yer alma biçimi" (Tekin 2016: 236-242) itibarıyla değişime maruz kalmıştır.

2.2. Sekülerleşme Paradigmaları:

Din sosyolojisinde sekülerleşme ile ilgili farklı kuram ve görüşler ortaya atılmıştır. Bu kuramlar üç temel paradigma etrafında toparlanabilir:

1. "Dinin modern toplumsal yaşamda kaçınılmaz olarak gerileyeceği ve önemini yitireceği hipotezini ileri süren yaklaşım" Eski/Klasik Paradigma;
2. "Dinin vazgeçilmezliğinden ve rasyonel seçim teorisinden hareketle, Amerika özelinde yapılan çalışmalarla ortaya konan ve dinin modern toplumdaki varlığının bireysel dindarlık dikkate alınarak gündeme getirildiği" Yeni Paradigma;
3. "Eski ve yeni paradigmanın indirgemeci yönlerini gündeme getirip her iki paradigmayı hatalı yönlerinden arındırmak ve din olgusunu Batı coğrafyası dışında bulunan ülkelerdeki yansımalarıyla ele almak suretiyle sekülerleşme tezinin yeni bir versiyonu olarak ortaya çıkan" Eklektik Paradigma (Özay 2007: 38-39).

Bu üç paradigmadan aşağıda detaylı bir şekilde bahsedilecektir.

2.2.1. Klasik Paradigma: Dinin Toplumsal Hayattan Çekilmesi

Klasik kuramcılar, modernleşmenin zamanla tüm dünyaya yayılacağı ve modernleşme ile dinin özelleşerek toplum ve kültür üzerindeki etkisinin azalacağını, bireysel bir tercihe dönüşerek toplumsal düzeyde sekülerleşmenin cereyan edeceğini savunmuştur. Rasyonel bir dünyada kutsala/metafiziğe yer olmadığı, dolayısıyla bireylerin zihninde (bilincinde) dinin gücünün zayıflayacağı düşünülmüştü. Ayrıca bunun evrensel bir olgu olduğu tüm dünyayı tesiri altına alacağı varsayılmıştı. 20. yüzyılın son çeyreğine kadar modernleşmenin sekülerleşmeyi mündemiç bulunduğu, kendiliğinden bu sonucu doğuracağı öne sürülmüş; bu varsayım 90'lı yıllara kadar büyük ölçüde devam etmiştir (Köse 2001: 150-165).

Sekülerleşme teorilerinin klasik dönemdeki öncülü rasyonelleşme tezleridir (Şahin 2019: 80). Nitekim, "sekülerleşme" kavramını sosyoloji literatürüne kazandıran Weber, dindeki rasyonelleşmeyi,

dünyanın “büyüsünün bozulması” (Weber 1946: 155; Weber 2004: 214)⁸ anlamında kullanmış, bu süreci de sekülerleşme olarak nitelendirmiştir (Akyüz, Çapcıoğlu 2013: 409). Bu durumu eleştiren Weber, bürokratları “ruhsuz uzmanlar”, akılcılığı ise “demir kafes” (Weber 1999: 155) olarak değerlendirmiştir. Toplumsal hayatın değer alanları üzerinde dinin kontrolünün azalması ve toplumun farklılaşması sonucu “dünyanın büyüünün bozulması” insanların dünyanın anlamsızlığıyla giderek daha fazla karşı karşıya kalmasına yol açmıştır.

Dinin gerileyişini anlam ve işlev kaybı temelinde açıklayan klasik sekülerleşme teorisine göre, diğer toplumsal yapıların etki alanının genişlemesiyle din, “sosyal düzeni meşrulaştırma yetisini” kaybetmiş ve hayat hızla sekülerleşmiştir (Şahin 2019: 71-72).

1950-60’lı yıllarda yapılan çalışmalarla kuramsallaşan ve Aydınlanma düşüncesinin dinin modernleşmeyle beraber hem toplumsal hem de bireysel düzeyde gerileyeceği tezinden ilham alan “sekülerleşme” teorisi, “farklılaşma, rasyonelleşme ve dünyevîleşme” kavramları üzerinden temellendirilmiştir (Özay 2007: 162). 1961’de kutsalın bunalımı hakkında yazan ilk sosyal bilimcilerden biri olan Acquaviva sekülerleşme sürecinde dinin “harici formlarından yoksun” bırakılması halinde, bireyin “kutsalın tecrübesini yaşamak” için yeni yollar arayışına gireceğini ve dindarlığın kalitesi ve şiddetinde azalma olacağını savunan isimlerdendir. Ona göre bu durum sekülerleşmeden ziyade “büyüsellikten-çıkma/demagicalization” olarak nitelendirilmelidir (Akt.Cipriani 2014: 245-246). Kutsalın çöküşünü, insan toplumu ve psikolojisindeki değişimle ilişkilendiren Acquaviva’ya göre bu süreçte birçok gelenek, kültür ve dinî değer çökecektir.⁹

1960’larda sekülerleşme teorisinin en güçlü savunucularından biri olan Peter L. Berger yukarıda bahsedildiği gibi sekülerizasyon sürecinin Batı’da kilise ile devletin ayrılması, eğitimin kiliselerin tekelinden çıkması, kilise arazilerinin istismali gibi uygulamalarla kiliselerin etki alanlarının daraltılması şeklinde tezahür ettiğini belirtir. Berger, sanat, felsefe ve edebiyatta dinî içeriğin ortadan kalkması ve bilhassa bilimin özerk ve tamamen seküler bir bakış açısı kazanmasıyla birlikte ortaya çıkan toplumsal ve kültürel sekülerizasyonun yanısıra “bilincin de sekülerleştiği”nden söz ederek bu durumu daha kapsamlı bir süreç olarak değerlendirir (Berger 2011: 197).

Sekülerleşmeyi rasyonelleşme süreci ile ilişkilendiren (Berger 2011: 234) Berger’e göre “dünyevîleşme, realitenin geleneksel dinî tanımlamalarının makul olma özelliklerinin top yekûn çöküşüyle sonuçlanan bir gelişmedir.” Bilinç düzeyine yansıyan dünyevîleşme (öznel dünyevîleşme), toplumsal-yapısal düzeyde (nesnel dünyevîleşme) karşılık bulur. Bir başka ifade ile Berger, “çoğulculuk” olgusunu “bilinç dünyevîleşmesi”nin toplumsal karşılığı olarak görür (Berger 2011: 226). Bu durumu “dinî geleneğin özel alana çekilmesi” olarak nitelendiren Berger’e göre kamusal olduğu

⁸ “Çoğumuzun yazgısının özelliği rasyonalizasyon ve entellektuelazisyonudur. Her şeyden önce de "dünyanın büyüünü kaybetmesi"dir. Gerçekten de mutlak ve en yüce değerler kamu yaşamından çekilmişler; ya mistik yaşamın aşkın (transendental) âlemine, ya da kişisel ve dolaysız ilişkilerinin kardeşlik dünyasına gitmişlerdir.” (Weber 2004: 235)

⁹ “Dinî açıdan bakıldığında insanlık, “uzun bir geceye dalmıştır” ki her yeni nesil ile birlikte bu gece daha da karanlık olmaktadır ve biz bu gecenin sonunu göremiyoruz. Tanrı için veya kutsal için hiçbir yerin bulunmadığı bir gece; bu yüzden, bizim varlığımıza anlam veren, yaşam ve ölümle yüzleşen geleneksel yol zayıflamıştır...” (Akt.Cipriani, 2014, s. 248)

sürece din “gerçekliği”, “gerçek” olduğu sürece ise kamusalılığı kaybeder. Bu durum, dinin, geleneksel görevinden kopuşunu ifade eder. Böylece dinin dünya-kurucu potansiyeli, parçalanmış anlam dünyaları ve çekirdek aile gibi sınırlı düzeydeki makuliyet sağlayıcı yapılardan ibaret hale gelir (Berger 2011: 236). Dinin sendelediğini ifade eden Berger, bilimin bir açıklama kaynağı olarak onun yerini almaktaki başarısızlığını itiraf etmekle beraber, modern bireyin din tasavvurunun ecdadınınkinden farklılaştığını ve bunun sonucunda kurumsal kiliselerde de değişim yaşandığını belirtir (Polloma 1993: 271-272).

Sekülerleşme ile çoğulculuk arasında derin bir bağın varlığından söz eden Berger, dünyevîleşmenin dinî gelenekleri tekelciliği bırakmaya zorlayarak bizatihi çoğulcu bir yapıya yol açtığı kanaatindedir. Çoğulcu yapılar eski dinî tekelleri kırarak dinî geleneğin pazarlanmasına yol açar. Bu pazarda dinî kurumlar birer teşhir merkezine, dinî gelenekler de tüketim malına dönüşür (Berger 2011: 237-242). Bir anlamda sekülerleşme ile çoğulculuk arasında diyalektik bir ilişki kuran (Berger 2011: 264) Berger’e göre yarışan çeşitli hakikatler karşısında insanlar göreceli hale gelir, bütüncül bir dünya görüşüne bağlanmakta pek istekli davranmazlar. Çoğulculuk bu anlamda sekülerleştirici bir etkiye sahiptir (Furseth, Repstad 2013: 167). Berger, bu durumu “Kutsal Şemsiye” metaforu ile açıklar. Aynı adı taşıyan eserinde (1999) “Orta çağda bütüncül Hıristiyan kültüründe insanların nasıl kendilerini beşikten mezara kadar kavrayan dinî bir çerçeve içinde yaşadıklarını” ve “daha sonra bu şemsiyenin nasıl kırılıp parçalandığını” tasvir eder. Bu sürecin sonunda pek çok toplumda din, seçilen ya da reddedilen bir şey haline gelmiştir (Furseth, Repstad 2013: 168).

Thomas Luckmann da modernleşmenin geleneksel dinin toplum üzerindeki gücünü zayıflattığı kanaatindedir. Ancak Luckmann’a göre din sosyolojisinde kilise ile dinin özdeşleştirilmesine dair ana faraziye dini “hem ritüel olarak (kurumsallaşmış dinî davranış) hem de doktrin olarak (kurumsallaşmış dinî düşünceler) sosyal bir olgu” şeklinde değerlendirdiği için sekülerleşme anlaşılamamış ya da yanlış anlaşılmıştır (Luckmann 2016: 71). Luckmann, toplumsal düzeyde cereyan eden sekülerleşmeye rağmen birey özelinde dinle kurulan ilişkinin devam ettiği kanaatindedir. Ona göre modern sanayi toplumu, geleneksel “resmi” kurumsal dinin toplum üzerindeki etkisini zayıflatarak onu hususileştirmiş ve bireyin “özel” alanına hapsedmiştir. Avrupa’da yapılan araştırmalar genel olarak şehirleşmeyle beraber kilise yönelimli dindarlığın düşüşe geçtiğine işaret eden veriler içermekte ve bu eğilim giderek kırsala doğru yönelmektedir. Sekülerleşme kuramında toplumun farklılaşması üzerine odaklanan Luckmann kilise yönelimli dinin dağılımındaki bu dönüşümlerin genel sürecin bir parçası olduğunu savunur ve şehir ve kırsal alandaki ekonomik ilişkilerin etkileşimi, tarımın rasyonelleşmesi, şehir kültürünün kitle iletişim araçları yoluyla kırsala taşınması vb. faktörlerle ilişkilendirir (Luckmann 2016: 79).

Luckmann’a göre Avrupa’da modern hayatın kıyısına itilen geleneksel kilise dinî, Amerika’da “dahili bir sekülerleşme sürecine maruz” kalarak ‘modern’ hale gelmiştir. Sekülerleşme süreci, “hem kilise dininin toplumsal konumunu hem de onun dahili anlam evrenini” tümüyle değiştirmiştir. Kilise dininde kurumsallaşmış olan ve geleneksel toplumun gündelik hayatının her alanına nüfuz etmiş olan

dinî kozmosun belirleyiciliğini kaybetmesiyle dinî değerler “part-time normlar”a dönüşmüştür (Luckmann 2016: 88-90).

Sekülerleşme tanımlarını din tanımlarıyla ilişkilendiren Bryan Wilson’a göre de sekülerleşme sürecinde din, bilinç, davranış ve kurumlar düzeyinde toplumsal önemini kaybetmiş, “toplumsal sistemin işleyişinde marjinal” hale gelmiştir. Yapısal farklılaşmayla artan uzmanlaşma neticesinde dinin diğer toplumsal kurumlar üzerindeki etkisi azalınca, din artık “toplumsal düzeni etkileyici, kapsayıcı ve hatta belirleyici” olmaktan çıkmış, toplumsal düzenin bir parçası olmuştur (Wilson 2015: 12). Sekülerleşmeyi dinin toplumsal işlevlerinin zayıflatılması olarak nitelendiren Wilson’a göre şayet din, önceden olduğu gibi siyasi yapı ve yaşamayı meşrulaştırma gücünü kaybetmiş, kültürel hayat ve dünya görüşü üzerindeki belirleyiciliğini yitirmişse, bu durumda sekülerleşmeden söz etmek mümkün hale gelir. Toplumsallaşmanın sekülerleşmenin temelinde yatan önemli bir güç olduğunu ileri süren Wilson’a göre dinin içeriği de bu toplumsallaşmadan etkilenmiştir. Din özel bir mesele haline geldiğinde bireyin inançları da özel bir konu haline gelir. Bu durumda diğer birey ya da sosyal kurumların bireysel dindarlığı etkilemek için yapacağı herhangi bir girişim, “kişinin özel hayatına müdahale” olarak görülür (Furseth, Repstad 2013: 158-162).

Sekülerleşmenin “rasyonelleşme, bilimsel gelişme ve modernleşme” ile baş gösterdiğini belirten Wilson, toplumun modernleşme düzeyi ile ahlak arasında negatif bir ilişki kurar. Ahlaki değerlerden mahrum kalan bireyin dine duyduğu ihtiyacı kendisine sunulan seçenekler arasından birini tercih etmek suretiyle giderdiğini ve dinî değerlerin tüketim nesnesine dönüşmesiyle dinin toplumdaki gücünün zayıfladığını belirtir. Ancak her ne kadar “kolayca tüketilebilen bir meta” haline gelse de din, toplum için gereklidir ve toplumsal bütünlüğü sağlamaktadır. Bununla beraber, bireyin psiko-sosyal ihtiyaçlarını karşılayan dinin yerini rasyonel bilim aldıkça dine olan talep azalacaktır (Darende, Kirman 2017: 89-90).

Furseth ve Repstad, dinin gerilemesinin, modern toplumdaki genel rasyonelleşme süreciyle ilişkili olduğunu savunan Max Weber’e çok şey borçlu olduklarını ileri sürdüğü P. Berger ve B. Wilson’ı “ılımlı sekülerleşme” yanlısı olarak niteler. Onlara göre bu sosyologlar, sekülerleşmeyi, diğer ılımlı sekülerleşme kuramcıları gibi dinin toplumsal kurum üzerindeki etkisini kaybederek, dinî açıklamaların yerini bilimsel açıklama ve meşrulaştırmaların aldığını ileri sürmektedirler (Furseth, Repstad 2013: 159-160).

Sekülerleşme teorisinin en güçlü savunucularından biri olan Steve Bruce’a göre, sekülerleşme dinî pratiklerde veya dinî kurumların etkisinde azalma değil, dinin toplumsal işlevlerinin ortadan kalkması şeklinde cereyan etmektedir (Bruce 2002: 58). O da böylece modernitenin kaçınılmaz olarak dinin toplumsal önemini zayıflattığı düşüncesine katılmış olmaktadır (Darende, Kirman 2017: 89). Belçikalı sosyolog Karel Dobbelaere ise sekülerleşmenin üç boyutu üzerinde durur ve “toplumsal sekülerleşme, kurumsal sekülerleşme ve bireysel sekülerleşme” arasında ayırım yapılmasını önerir. “Bu ayırım ayrıca makro, mezo ve mikro düzeylerde sekülerleşme olarak da adlandırılmaktadır.” (Furseth, Repstad 2013: 157).

Bugün sekülerleşme tezine yöneltlen en önemli eleştiri, Aydınlanma ideolojisini yansıttığına dairdir. Bir diğer eleştiri, dini marjinal bularak “herhangi bir dinî fenomeni arkaik bir vaka yaklaşımıyla ele almalarıdır” (Köse 2001: 154).

Neredeyse 20. yüzyıl boyunca devam eden sekülerleşme yaklaşımı yerini, yüzyılın sonuna doğru dinin bireyin hayatında etkisini sürdürmeye devam ettiği görüşüne bırakmıştır. Her ne kadar modernleşmiş toplumlarda sekülerleşmenin mevcudiyeti ve dinin işlevinin ortadan kalktığı yönündeki iddia bazı sosyologlar tarafından savunulmaya devam etse de dinin farklı formlarla da olsa bireyin hayatında etkisini sürdürdüğü yönündeki yaklaşımın bugün daha çok kabul gördüğü söylenebilir. 2000’li yıllarda tartışmanın tarafları artık netleşmiş, sekülerleşme tezine ilişkin eleştiriler daha yüksek bir sesle dile getirilmeye başlanmıştır.

2.2.2. Yeni Paradigma: Sekülerliğin Gerileyişi

Batı’nın art arda yaşadığı iki dünya savaşı şoku ve beraberindeki beklenmedik toplumsal sorunlar, 19. yüzyılda hâkim olan ve modernleşmeyle beraber dinin tarih sahnesinden çekileceği ve bu sürecin sekülerleşme ile sonuçlanacağına dair öngörüğü haklı çıkarmamıştır. Aksine bireyin dinle kurduğu ilişkinin devam ettiği, yaşanan sürecin “kutsalın kaybı” ile sonuçlanmadığı, D. Bell’in “kutsalın dönüşü” (Bell 1977: 420) olarak nitelendirdiği bir sürece girildiği kabul edilmiştir.

Sekülerleşme teorisi taraftarları modernleşme ile toplumsal düzeyde yaşanan sekülerleşmenin bireyin bilincinde de dinin etkisini zayıflatacağı ve bireysel dindarlığı -özellikle inanç boyutunda- gerileteceği beklentisinde olmuşlardır. Buna göre metafizik/doğaüstü ile bağıny kaybeden birey rasyonelleşecek, dinle ve Tanrı ile ilişkisini de koparacaktı. Bu düşünürler, bu sürecin evrensel bir süreç olduğu ve Hristiyan dünya ile sınırlı kalmayarak tüm dünyaya yayılacağı kanaatindeydi (Köse 2014: 15-16). David Martin, Lary Shinner gibi bazı sosyologlar bu yaklaşıma daha 1960’lı yılların sonunda itiraz etmiş, eleştirinin dozunun yükseldiği ve giderek genel kabul gördüğü dönem ise 1990 ve sonrası olmuştur (Köse 2014: 16). Bu tarihten itibaren pek çok sosyolog tarafından sekülerleşmenin modernitenin zorunlu sonucu olmadığı ve modernleşme tecrübesini yaşayan tüm toplumlarda bu sonucun gerçekleşmesinin gerekmediği iddiası seslendirilmektedir.¹⁰

Yeni paradigma olarak nitelendirilen bu yaklaşım taraftarları, klasik sosyologların “hata”sı olarak kabul ettikleri sekülerleşme teorisine yönelik çeşitli eleştirilerde bulunmuşlardır. En önemli eleştiri, teorinin Aydınlanma ideolojisini yansıtırması ve Aydınlanma düşüncesinin “ilerleme” ideolojisinin bir parçası olarak ileri sürülen sekülerleşme teorisinin, bir kehanete, “sekülerleşme dini”ne dönüştürülmesiydi (Köse 2014: 18).

¹⁰ Bu gelişmeler birçok sosyoloğun klasik sekülerleşme teorisini eleştirmesine neden olmuş, “Sekülerizmi toplumsal ve kültürel sektörlerin dinî müessese ve sembollerin kontrolünden uzaklaşması süreci” olarak tanımlayan Peter Berger’in bu konuda yanıldığını açık yüreklilikle ifade etmesine yol açmıştır.

Esasen yeni paradigma savunucuları, modernleşmeyle beraber dinin etkisinin aynen devam ettiği veya sekülerleşmenin gerçekleşmediğini iddia etmemektedir. Dinin toplumsal düzeyde etkisinin azaldığı, hatta dindarlık biçimlerinde değişim yaşandığını kabul etmekle beraber, dinin bireyin zihninde (bilincinde) var olmaya devam ettiği, din olgusunun dinî duyarlılık gösteren fertler düzeyinde varlığını sürdürdüğü kanaatinde olmuşlardır (Köse 2014: 19; Özay 2007: 191).

Sekülerleşme karşıtları iki kategoride değerlendirilmiştir. Bu ayırımı göre bir grup sekülerleşmenin hiç gerçekleşmediğini savunurken, diğer grup sekülerleşmenin belirli bir ölçüde yaşandığını, ancak bu süreçte dinin varlığını sürdürdüğünü ve 20. yüzyılın sonuna doğru sekülerleşmeden dönüş (de-secularization), yani “kutsala dönüş” gerçekleştiğini iddia etmişlerdir (Köse 2014: 21). De-sekülerizasyonu savunanların tezleri şu şekilde özetlenebilir:

- Modernleşme-din ilişkisi bağlamında modernleşme ile sekülerleşme arasında zorunlu bir ilişki yoktur.
- Sekülerleşme düzeyi toplumdan topluma, kültürden kültüre değişmektedir.
- Dine dönüş olarak nitelendirilebilecek çeşitli gelişmeler mevcuttur.
- Kurumsal dine bağlılığın zayıflaması, bireysel dindarlıkların zayıfladığı anlamına gelmez.
- Kurumsal dine ilgi azalmış olsa bile din, bireyin hayatında farklı tezahürlerle varlığını devam ettirmektedir.

Sekülerleşme teorisinin savunucuları arasında olmasına rağmen, daha önce de vurgulandığı üzere sonradan bu görüşünü değiştirdiğini ilan eden Berger, Aydınlanma dönemine kadar geri götürülebilen ve “Modernleşme ile hem toplumsal seviyede hem de bireyin zihninde (bilincinde) din gerileyecektir” temasını savunan –aralarında kendisinin de bulunduğu- sekülerleşme teorisi taraftarlarının yanıldığını itiraf eder. Toplumsal düzeyde yaşanan sekülerleşmenin bireysel bilinç seviyesinde zorunlu olarak gerçekleşmesi gerektiğini, aradan geçen zaman göstermiştir. Modernleşme bir taraftan sekülerleşmeye yol açarken, öte taraftan sekülerleşme karşıtı birtakım hareketlerin doğmasına da zemin hazırlamıştır (Berger 2002b: 13).

Modern toplumda din ve sekülerizm geriliminde bir yer değiştirmeden söz eden Berger’e göre daha önce yaşanan din krizinin yerini sekülerizmin krizi almış, sekülerleşme bir sarsıntı geçirmiştir. Sekülerizm dinin üstlendiği sosyo-psikolojik işlevlerden en önemlisi olan “teselli etme” kabiliyetini karşılayamayınca insanlar teselli için yeniden dine sığınmıştır (Berger 2014: 101-102).

Sekülerleşmenin devam ettiği, dindarlığın ise düşüşte olduğu iddiasını bir tür kehanet olarak nitelendiren Stark da bilimin dinin yerini alacağı ve sekülerleşmenin geri dönülemez ve küresel bir süreç olduğu iddialarının efsaneden ibaret olduğu kanaatinde (Stark 2014: 62-67). Stark’a göre, sekülerleşme taraftarlarının “kiliseye katılım oranlarındaki düşüş”ü dinin zayıfladığı iddiasına delil olarak öne sürmelerine rağmen yapılan araştırmalar, öznel dindarlığın yükselişte olduğunu göstermektedir (Stark 2014: 82). Geçmişte insanların daha dindar olduğuna dair inancın bir efsaneden

ibaret olduğunu¹¹ söyleyen Stark’a göre, öznel dindarlık yüksek seviyedeki oranını korumaktadır ve bir toplumun büyük çoğunluğu Tanrı’ya inandıkları sürece o toplumun sekülerleştiği söylenemez (Stark 2002: 42-43). Sekülerleşme teorisini aşağı doğru inen kullanışsız bir otel asansörü olarak nitelendiren Stark’a göre, bu doktrini “başarısız teoriler mezarlığına defnetme”nin zamanı gelmiştir (Stark 2014: 90-91).

Robert Bellah, sekülerleşme teorisini, modern topluma ait bir mit olarak nitelendiren isimlerdendir. Ona göre teori, iddia edildiği gibi bilimsel değil dinseldir. Çünkü bir bilgi yöntemi ve sağlam doktrini olan bir dinî geleneğe karşı ortaya çıkarak gerçeklik iddiasında bulunmuştur. Hristiyan inancının tabiat ve tarih hakkındaki birçok iddiasının 18. ve 19. yüzyıllarda bilimsel olarak çürütülmesi ile ortaya çıkan boşluğu bilim doldurmuş ve din büyük darbe almıştı. 19. yüzyılda sosyal bilimlerin de rekabet sahnesinde yer almasıyla dönemin düşünürleri dinin yerini tamamen bilimin alacağı ve dinin ortadan kalkacağına inanmışlardı. Din ve bilim arasındaki bu çatışma uzun yıllar sürdü. 20. yüzyılın sonuna doğru bu çatışma şiddetini kaybetmiş görünse de Bellah’a göre hâlâ birbirlerini yok saymaya devam etmektedirler (Bellah 2014: 146-154).

Bellah’a göre seküler insan, bir anlam arayışındadır. “Din, marjinal veya tarihe ait bir şey olmaktan çıkıp yeniden kültürel hayatımızın ortasındaki yerine geri dönmektedir.” (Bellah 2014: 157). Parçalanmış Batı kültürünün yeniden bütünleştirilmesinin teoloji ile seküler düşünce arasındaki ilişkiye bağlı olduğu, teolog ve sekülerin aynı kavramsal çerçeve üzerinden aynı dili konuşmalarının imkânı üzerinde duran Bellah, bütünleşme için bu iki alanın birbiriyle temasa geçmesi gerektiği kanaatindedir (Bellah 2014: 165).

Amerikan manevi düzenin çöküşünden endişeyle söz eden ve “dine seçkin bir kavramsal alan vererek kutsalın yeniden döneceğini” iddia eden Daniel Bell, “farklılaşmış toplum”da dinin değişiminden söz eder (Şentürk 2017: 100-102). “Kutsalın Dönüşü” adlı makalesinde Daniel Bell, son iki yüzyıl içinde dinin kamusal alan üzerindeki kurumsal otoritesinin zayıflaması ve özel alana çekilmesi anlamında bir sekülerleşme süreci yaşandığını kabul etmekle beraber, bunun “dinin doğasında ve inanç boyutunda mutlak bir daralma yaşanacağı” anlamına gelmediğini belirtir. Dünyanın gizemini kaybetmesi ve büyüden arınmasının tek nedeninin sekülerleşme ve rasyonelleşme olmadığını da ifade eden Bell, bu durumun temelde “Batı kültürünün sahip olduğu otonom eğilimlere dayandığı”nı ileri sürer (Bell 2014: 232-233).

Bell’e göre varoluşsal bir ihtiyaç olarak dinin vazgeçilmezliği artık anlaşılmış ve kutsala dönüş gerçekleşmiştir. Ancak bu dönüş yalnızca kurumsal dinler üzerinden değil, yeni ve farklı formlarla cereyan etmektedir (Bell 1977: 442; Bell 2014: 237-238). Modernizm yorgun düşmüştür; modern insanın manevi ihtiyaçlarının giderilememesinin yarattığı sorunlarla başetmek için devreye giren yeni dinî hareketler metafizik alana ilgiyi canlandırmıştır. Bell tek boyutlu bir dünyadan uzaklaşarak

¹¹ Benzer tespiti Daniel Bell şu şekilde ifade eder: “Geleneksel toplum romantize edilerek efsaneleştirilmişti. Tabii bu da sekülerleşme teorisine zemin hazırladı.” (Bell 2014: 232)

kaybedilen anlamı bulma arayışını bir dönemin sonuna gelindiğinin işareti olarak değerlendirir (Bell 2014: 239-242).

ABD özelinde yapılan çalışmalar, dindarlığın önemli ölçüde devam ettiğini göstermesi bakımından dikkatleri Amerika-Avrupa arasındaki tecrübe farklılığına yöneltmiş ve “Avrupa bir istisna mıdır?” sorusunun ortaya atılmasına yol açmıştır. Bu soru özelinde yazdığı bir makalede Grace Davie, özellikle Avrupa merkezli bakış açısına itiraz ederek klasik paradigmanın Avrupa dışına uygulandığında birtakım zorluklar doğurduğunu, ilk itirazın Amerika özelinde yapıldığını söyler¹² (Davie 2014: 259). Ona göre ABD’de ortaya çıkan şey aslında ‘düzenli bir artış’tır. Ulus inşası, ekonomik gelişme, şehirleşme ve gelişen dinî pazar gibi unsurlar birbirini teşvik etmiş ve desteklemiştir. Avrupa’da ise durum tersine cereyan etmiştir.¹³

Sekülerleşme teorisine ilk karşı çıkanlardan biri olan Grace Davie, kiliseye devam oranlarındaki düşüşü “vekil din” kavramıyla izah eder. Ona göre, dinî kimliği belirleyen kiliselerin önemi hala devam etmekte, ancak din, din adamları veya kiliseye devam eden küçük bir azınlık tarafından onların yaptıklarını onaylayan büyük bir çoğunluk yerine, vekaleten yaşanmaktadır. “Yükümlülük anlayışından tercih anlayışına geçiş” olarak nitelendirdiği bir zihniyet değişimine dikkat çeken Davie, bu değişimin hem inançta hem de pratiklerde cereyan ettiğini ileri sürer (Davie 2014: 203-207). Davie, Avrupa’da kurumsal kiliselerin özellikle gençler üzerindeki etkisini önemli ölçüde kaybettiğini ancak dinî hayatın göçlerin de etkisiyle yeni dinî formlarla çeşitlendiğini belirtir. Dinin kamusal alanda giderek daha belirgin hale geleceği inancını taşıyan Davie’ye göre, Avrupa’nın dinî yapısı bir istisna olmasa da kendine özgüdür (Davie 2014: 214-215).

Avrupa’ya dışarıdan bakarak tersinden sorular soran Davie, “Avrupa’nın dinî açıdan ne olduğunu sormak yerine ne olmadığını” soran yaklaşımı tercih eder. Ve der ki, Avrupa’nın ABD’de olduğu gibi coşkun bir dinî pazarı yoktur; Hristiyanlığın Güney yarımkürede olduğu gibi pentakostal formlarda katlanarak geliştiği bir yer olmamasına rağmen bu inançlar giderek daha çok nüfuz etmektedir.

Dinî pratiklerde düşüş eğiliminin yüksek görüldüğü Batı Avrupa’da “kendine özgü ve oldukça güçlü” bir sekülerleşme süreci yaşandığını belirten David Martin ise, bu süreci Aydınlanmanın kilise ile mücadelesinin bir sonucu olarak görür. Özel tarihi şartların varlığına dayalı bu çatışma, uzun süre dinin bir hasım olarak görülmesine yol açmış olsa da bu durum artık değişmeye başlamıştır (Martin, 2014 s. 120-122). Avrupa’nın dünyanın merkezi olmadığını belirten Martin, Batı dışı toplumlarda hangi dinamiklerin etkili olduğunu görmek için Kuzey Amerika, Latin Amerika ve İslami Ortadoğu’nun

¹² “Burada Aydınlanma sonrası düşüncenin egemen biçimlerinin (dinî olduğu kadar seküler de), modern Avrupa’nın birçok yerinde Katolik Kilisesine karşı ortaya çıkan seküler partilerden ziyade Amerikan toplumunun temel taşı oluşturan çok sayıda Protestan mezhep tarafından taşınması durumu söz konusudur.” (Davie 2014: 259)

¹³ “Sanayileşmiş Avrupa’nın gelişen şehirlerine –mahalli kilise (parochial) geçmişlerine bakılırsa aslında hiçbir yere- kolayca taşınamayan, din karşıtı bir aydınlanmayla zaten cesareti kırılmış olan bu kiliseler baştan dezavantajlıydı. Bundan dolayı Avrupa’da ‘düzenli düşüş’ söz konusuydu.” (Davie 2014: 259)

yaşadığı tecrübeyi inceleme gereği üzerinde durur. Örneğin Kuzey Amerika’da, dinî pratiklerde düşüş değil, aksine yükseliş söz konusudur. “Sekülerleştirilmiş merkez ile dindar çevre arasındaki ilişki gayet aktif bir ilişkidir”. Latin Amerika’da da Avrupa’dan farklı bir tecrübe söz konusudur. Söz gelimi Uruguay’da açık bir sekülerleşme yaşanırken Brezilya’da dinî yaşantı canlılığını devam ettirmektedir (Martin 2014: 123-124). Ortadoğu’da ise durum bambaşkadır. Bu bölgede seküler elitin çabasına rağmen Avrupa tecrübesi bir tehdit olarak görülmekte ve reddedilmektedir. Sonuç olarak Martin’e göre sekülerleşme için en uygun yer, doğduğu Avrupa topraklarıdır (Martin 2014: 126-127).

Rodney Stark, William Sims Bainbridge ile yaptığı ortak bir çalışmada “sekülerleşmenin kendini sınırlandıran bir süreç olduğuna ilişkin görüşün temel alındığı bir diyalektik sekülerleşme kuramı” geliştirmiştir. “Rasyonel seçim” kuramını esas alan bu yaklaşıma göre “büyük mezheplerin taraftar kaybetmelerinin nedeni moderniteye ayak uyduramamaları değil, aksine modern topluma çok fazla uyum sağlamaları ve bunun sonucu olarak da aşkın vaatleri sunan kaynaklar olarak çekiciliklerini yitirmeleridir. Bu dinî topluluklar geriledikleri için, pazar, daha belirgin sigortalar sunan dinî hareketler ya da dinî telafi sunan gruplar için açık hale gelmiştir” (Furseth, Repstad 2013: 172).

Lary Shiner, sekülerleşme kavramının altı farklı yorumundan söz eder:

- Dinî sembol, dogma ve kurumların saygınlıklarını ve önemlerini kaybetmeleri sonucu dinin zayıflaması,
- Dikkatin doğa üstünden “seküler” konulara yöneltilmesi nedeniyle dinî içeriğin değişmesi,
- Dinin “içe odaklı” hale gelmesi ve gündelik sosyal hayatı etkilemekten vazgeçmesi neticesinde toplumda dindarlık düzeyinin düşmesi,
- Dinî yapılarını kaybeden inanç ve kurumların, “din dışı fikirlere ve sosyal kurumlara” dönüşmesi,
- Dünyanın kutsaldan uzaklaşması, (ki bu durum, Max Weber’in “dünyanın büyüünün bozulması” dediği şeydir)
- “Geleneksel değerlere ve eylemlere dayalı bir zorunluluğun yerini bütün seçimlere ve eylemlere yönelik faydacı ve makul bir mantık”ın almış olması. (Furseth, Repstad 2013: 156).

Sekülerleşme sürecinin dinin toplumsal öneminin kaybı şeklinde cereyan ettiği iddialarına karşılık, dinin toplumsal alandan tamamen yok olmadığı, bir şekilde varlığını sürdürdüğü ancak modern dönemde farklı dindarlık biçimlerinin ortaya çıktığı teziyle itiraz edilmektedir. Buna göre din modern toplumda bireysel bir tercih haline geldiğinden dinin “yok olması” değil, “yer değiştirme”sinden söz etmek daha uygun olacaktır (Köse 2001: 157).

Araştırmaların bir kısmı kurumsal dinden uzaklaşmaya rağmen, özellikle Hristiyanlık içinde önemli bir “dinî canlanma” olduğunu ileri sürmektedir. Bu araştırma bulguları bazı sosyologların

Avrupa'daki durumu “sekülerleşme” değil, “kurumsallaşmış dinden kaçış” olarak yorumlamalarına yol açmıştır. Grace Davie bu durumu aşağıda açıklanacağı üzere “ait olmadan inanma”¹⁴ olarak tanımlar. Buna göre, “yerleşik dinden memnun olmayan bireyler herhangi bir kilise ya da cemaatin üyesi olmadan, özel hayatlarında dindar” olabilmektedirler (Bayer 2010: 179).

Bir diğer yoruma göre sekülerleşme, modern insan için bütünüyle yeni bir dünya ortaya koymuştur. Bu bakış, bir bakıma sekülerleşmenin kurumlarla sınırlı kalmadığını ve gündelik hayata dair de anlamsızlık sorunu doğurduğunu ima eder. Modern toplumda din geleneksel rolünden uzaklaşarak meşruiyet kabiliyetini kaybetmiş, insanlar “anlam arayışı”na girmiştir. Bu itibarla Yeni Paradigma içinde ileri sürülen dinin geleceğine dair öngörüler arasında sekülerleşmeden çok küreselleşmenin etkisiyle dinin “diğer kültürel sistemlerle rekabet” noktasında sorunlar yaşayacağı iddiası yer almaktadır (Bayer 2010: 180).

Bir kısmının görüşlerine yukarıda yer verdiğimiz Yeni Paradigma'nın önde gelen savunucuları arasında G.Davie, M.Douglas, P.Glasner, C.Glock, R.Bellah, A.Greeley, J.K.Hadden, T.Luckmann, D.Martin, R.Stark, W.Bainbridge, L.Warner, R.Wuthnow sayılabilir. Bu teorisyenlere göre din, rasyonalizme ve modern toplumun bilimsel ve teknolojik temeline rağmen aşkın karakterini kaybetmez (Bayer 2010: 159).

Ancak bu paradigmaya yönelik eleştiriler olduğunu da unutmamak gerekir. Örneğin dinin bilhassa medyada yaygın bir şekilde gündeme gelmesinin dinin azalan önemini değiştirmediğinden söz eden İntrovigne, bu durumu “niteliksel sekülerleşme” teorilerinin geçerliliğinin göstergesi olarak yorumlar. Çünkü 1990'larda gündeme gelen dinin geri dönüşü, dinin toplumdaki “niceliği”ni artırırken, “niteliği”ni değiştirememiş; ahlaki ve siyasi tercihlerin belirlenmesinde din etkili hale gelememiştir (Introigne 2004: 982).

2.2.3. Eklektik Paradigma: Sekülerlik ve Dinin Etkileşimi

Sekülerleşme teorisine yönelik eleştiriler bağlamında Yeni paradigma (Neo-klasik yaklaşım) içinde değerlendirilebilecek isimlerin bir kısmı, dinin bireysel dindarlığa indirgenmesi ve kutsalla yeniden ilişki kurulmasının “dine dönüş” olarak nitelendirilmesine itiraz etmiş ve dinin hem birey hem de toplum nezdinde yeni formlarla tezahürüne dikkat çekmişlerdir. Eklektik paradigma olarak da nitelendirilen bu yaklaşım –içinde farklılıkları barındırmakla beraber– bireyin kutsalla ilişkisini, toplumsal farklılaşma zemininde ele almayı tercih etmiş, dinin işlevindeki değişime vurgu yapmıştır.

Seküler ve dindarın bir aradalığı ve etkileşimine vurgu yapan Eklektik Paradigma, Conrad Ostwalt, Mark Chaves, David Yamane, José Casanova gibi isimlerin öncülüğünde sekülerleşme tezinin yeni bir versiyonu olarak ortaya çıkmıştır. Eski ve Yeni paradigmayı indirgemeci olmakla eleştiren Eklektik paradigma, kutsalın yeni görünümlemlerle tezahürüne dikkat çekerek din olgusunu aynı zamanda

¹⁴ Davie, bir röportajında “ait olmadan inanmak” kavramını detaylı bir şekilde açıklamaktadır. Bkz. <https://journals.openedition.org/zjir/1164>, (Erişim Tarihi: 09.07.2023).

Batı coğrafyası dışında bulunan ülkelerdeki yansımalarıyla ele almayı tercih etmiştir (Özay 2007: 38-39, 205).

Görüşleri Eklektik Paradigma yaklaşımı içinde değerlendirilen ve seküler insanın kutsalla ilişkisini ele alan Conrad Ostwalt, bugün büyük oranda sekülerle kutsal arasındaki sınırların ihlal edildiği kanaatindedir. Hem seküler hem de kutsalı temsil eden sembollerin birarada kullanıldığı örneklerden hareketle yaşanan evrimi izah etmeye çalışarak iki dünya görüşünün karşılıklı etkileşimi şeklinde cereyan eden bu çözülme sürecini sekülerleşme olarak tanımlar. Ona göre, Amerikan toplumunda dinin popüler kültür formlarıyla girdiği ilişki neticesinde değişime maruz kalması da sekülerle dinî olan arasındaki sınırı muğlaklaştırmıştır. Bu itibarla sekülerleşme tartışmaları artık, sekülerleşme teorisinin temel öncülü olan “modernleşmenin dinin çöküşüne neden olacağı” şeklindeki tezin yanlışlandığı bir düzlemde cereyan etmekte, sekülerleşmeye yüklenen anlamlar değişmektedir. Öte yandan her ne kadar sekülerleşme dini tahrip etmese de dinî kurumların otoritesinin zayıflamasına yol açarak dinin işlevinin diğer toplumsal kurumlara devredilmesi sonucunu doğurmuştur. Dinin toplum içinde ayrıcalıklı konumunu kaybetmesiyle, insanların dinî ilgileri yön değiştirirken, seküler kültürel formlar dinî bir içerik kazanarak adeta kutsallaşır. Ostwalt, “kültürel bir süreç” olarak ele aldığı sekülerleşmeyi, Stark ve Bainbridge gibi “dinî değişimin habercisi” olarak görür. Ona göre dünyevi otoritesini kaybetse de dinin toplumsal hayatta etkisi hâlâ sürmektedir (Ostwalt 2014: 182-199). Ostwalt, dini daha geniş tanımlayan din araştırmacılarının artık “dinî ve seküler” şeklinde mutlak bir ayırımdan söz etmeyi doğru bulmadığını, geçmişte geleneksel dinî kurumlarla seküler toplum arasındaki husumetin bugün için geçerli olmadığı kanaatine vardıklarını belirtir (Ostwalt 2014: 190).

Dinin etkisinin kamusal alanla sınırlı olup olmadığı, bir diğer ifade ile birey için de geçerli olup olmadığı konusundaki tartışmada bazı teorisyenler, “sekülerleşmenin farklılaştırma yoluyla kamu kurumları ve kamusal söylem düzeyinde geçerli olduğunu, ancak makuliyet teorisinin aksine, kişisel inanç düzeyinde geçerli olmadığı”nı iddia etmektedirler. Bu bağlamda Amerika Birleşik Devletleri'nde kamusal bir "inançsızlık kültürü" ile özel bir dindarlık modelinin bir arada var olduğunu savunan hukukçu Stephen Carter'a atıfla, Warner da sekülerleşmenin “dinî inancın azalması yerine dinî otoritenin kapsamının daralması” şeklinde bir başka tanımının yapılabileceği kanaatindedir (Warner 2005: 636).

Sekülerizasyonu dinin gerilemesi olarak değil de dinî otoritenin kapsamında düşüş olarak nitelendiren bir diğer isim Mark Chaves'tir. Sekülerleşmeyi farklılaşma üzerinden ele alan Chaves'e göre, azalan dinî otorite olarak sekülerleşme, “doğüstü” olana yaslanan sosyal yapıların toplum üzerindeki etkisinin azalması demektir (Chaves 1994: 756). Mark Chaves, Dobbelaere'a atıfla, sekülerleşmenin 3 boyutundan söz eder: Dinin birincil olma vasfını kaybettiği ve diğer toplumsal kurumların dinden bağımsız hale geldiği *laikleşme*; dinî organizasyonların seküler dünyaya uyumlu hale gelmesine yol açan iç sekülerleşme ve dinî inanç ve pratiklerde düşüş olarak cereyan eden dinî çözülme. Burada söz konusu olan her boyut için dinî otoritenin kontrol düzeyini ele alarak yeni bir kavramsallaştırma mümkündür. Toplumsal düzeyde sekülerleşme (laikleşme), dinî elitin diğer

toplumsal alanlar üzerindeki etkisinin azalması olarak görülebilir. Organizasyonel düzeyde sekülerleşme, dinî otoritenin dinî alandaki organizasyonel kaynaklar üzerindeki kontrolünün azalması; bireysel düzeyde sekülerleşme ise, dinin bireysel eylemler üzerindeki kontrol ve etki düzeyinde azalma olarak anlaşılabilir. Burada dikkat çeken ortak tema, her üç seviyede de dinî otoritenin etkisindeki azalıştır (Chaves 1994: 757).

Modern dünyada dinin gayr-ı hususileştiğini (de-privatization) savunan José Casanova ise dünya genelindeki dinî geleneklerin, “gerek modernleşme teorilerinin gerekse sekülerizasyon teorilerinin kendilerine biçtiği marjinal ve hususileşmiş rolleri” reddettiğini ileri sürer. Casanova, Aydınlanma düşüncesinin dinlerin yok olacağına dair hayalinin dinler tarafından devre dışı bırakıldığı kanaatinde. Ona göre, dinler kamusal alandaki yapılandırıcı rollerini oynamaya devam edeceklerdir (Casanova 2014: 11-12). Din ve sekülerliğin karşılıklı yakınlaşmasından söz eden Casanova’ya göre din, ‘aydınlanmanın diyalektiği’ne karşı bir siper görevi üstlenebilir (Casanova 2014: 45).

Dünyanın “dinî” ve “seküler” alanlara ayrılması ile “bu dünya” ve “öte dünya” ayrımlarının birbirine karıştırılmaması gerektiğine dikkat çeken Casanova, bu karışıklığın sekülerleşme tartışmalarında da yanlış anlaşılmalara yol açtığını belirtir. Ona göre, burada üç dünyadan söz etmek mümkün. Mekânsal olarak bu dünya (yeryüzü) ve öteki dünya (cennet); bu dünya da kendi içinde dinî ve seküler olarak ayrılır. Premodern Batı Avrupa’nın bu “ikili düalist sınıflandırma sistemi üzerinden yapılandırıldığını” söyleyen Casanova, kavram olarak sekülerleşmenin, bu dünya ve öteki dünya ilişkisini sağlayan dinî yapıların çökmesi ve Orta çağ sınıflandırma sisteminin yok olması sürecine bir gönderme yaptığını vurgular. “Bu dünya”daki “dinî” ile “seküler” alanlar arasındaki duvarın çöktüğünü belirten Casanova, “bu dünya” ile “öteki dünya” arasındaki ayırım şimdilik devam ediyor olsa da kendine yer arayan dinin içinde yer alacağı tek dünyanın “seküler dünya” olacağı ve seküler alanın, “dinî alanın kendini uyarlamak zorunda olduğu, her şeyi kapsayan gerçeklik” haline geldiğini iddia etmektedir (Casanova 2014: 21-23).

Modernleşme ile Hristiyanlıkta bireyin bu dünya ve öte dünya arasında kurduğu ilişkide yaşanan dönüşümü değerlendiren Casanova’ya¹⁵ göre, başta bütün gücüyle direnmesine ve verdiği mücadeleye rağmen Katolik kilisesi, “modern dünyanın meşruiyetini” geç de olsa “resmen” tanıyıp “dünyevileşmiş”, II. Vatikan Konsilinde “din özgürlüğü” ilkesini benimsediğinde, sosyolojik anlamda “kilise” olma özelliğini terketmiştir (Casanova 2014: 75). Casanova, Katolik kilisesinin, “kilise” kimliğinden vazgeçmesi ve siyasi toplumdan çekilerek devletten gönüllü olarak ayrılmasını, kilisenin “özel alana çekilmesi” olarak değil, kamusal konumunun artık sivil toplum olduğu şeklinde yorumlar

¹⁵ Casanova’ya göre “Hristiyanlığın ‘içsel’ olarak ‘öbür-dünyalı bireyciliğe’ dönüşü, dünya için başka harici, niyet edilmemiş sonuçlar doğurdu. Öbür-dünyalık riyazetçilik, ikiyüzlülüğünü dünyanın olumsuzlanmasını ve dünyaya hâkimiyeti birleştirmesinde gösterdi. (...) Hristiyan bireyin dünyaya emsalsiz bağlılığı, öbür-dünyalı bireyin dünyevi bireye dönüşümü, modern bireyin doğuşuyla sonlandı.” Böylece, “dünya, dinî yeni kurulmuş ve tarihte ilk defa “kurumsallaşmış” özel alana çekilmeye zorlanmıştır.” Bu durum “din ile dünya arasındaki ilişkide yeni bir eksen değişimi”ne işaret eder. (Casanova 2014: 69)

(Casanova 2014: 70-80).¹⁶ Bu bağlamda “devlet, siyasi toplum ve sivil toplum” ayırımına dayalı “bir kamusal dinler tipolojisi” inşasının mümkün olduğunu ve “modern dünyada bireysel özgürlükleri ya da farklılaşmış yapıları tehlikeye sokmayacak kamusal dinlerin var olabileceği”ni ileri sürer (Casanova 2014: 283-284).

Thomas Luckmann ve Niklas Luhmann’ın çalışmalarında ifadesini bulan “dinin hususileşmesi” tezinin devam etmekte olan sekülerleşme sürecinin geri döndürülemez olduğu varsayımına yönelik olarak Casanova, “dinin hususileşmesi”nin “tercih edilmiş bir seçenek”, “dinin içinden bir tercih” olduğu iddiasıyla itiraz eder (Casanova 2014: 46). Casanova, modern dünyada geleneksel dinî kurumların giderek önemini kaybettiği, marjinalleştiği ve anlam arayışının “benliğin özel alanı”na çekildiği şeklindeki Luckmann’ın “görünmeyen din” tezini de eleştirir (Casanova 2014: 42-43). Casanova, yalnızca öğretileri veya kültürel gelenekleri sebebiyle kamusal bir kimliğe sahip olan dinlerin, bireyselleşmiş “görünmeyen” bir dine dönüşmeye direnç göstereceği ve kamusal roller talep edeceği kanaatindedir. 1980’lerden itibaren bariz bir şekilde görünür hale gelen olguyu, sekülerleşme teorilerince modern dünyada özel alana hapsedilen ve giderek önemsizleşeceği düşünülen dinî geleneklerin canlanması ve yenilenmesi olarak değerlendiren Casanova, bu gelişmeyi Aydınlanma rasyonalizmi ve seküler modernitenin krizine bağlar ve sekülerleşme ideolojilerinin başarısız olduğu toplumlarda dinlerin “bütünleştirici normatif bir güç olarak” kamusal alana geri döndüğünü söyler. Ancak ona göre, burada söz konusu olan soyut anlamda dinin geri dönüşü değildir, sekülerleşmeye direnç gösteren dinî geleneklerin tepki verme imkânı bulmasıdır (Casanova 2014: 291-294).

Analizini yaptığı dinin yeni dönüşümlerinin, “kutsalın geri dönüşü” (return of the sacred) şeklindeki tesbitlerden farklı olduğunu savunan Casanova, araştırmasında konu edindiği söz konusu dinlerin tamamının evrensel hakikat iddiası taşıyan tek tanrılı dinler olduğunu ve “post modern durumun habercisi olan modern hususileşmiş dindarlık türünün örnekleri olarak” değerlendiremeyeceklerini vurgular (Casanova 2014: 296).

¹⁶ Casanova’ya göre, “seküler dinî bölünme, modern sekülerleşme süreci hakkındaki mücadeleler çağının Batı Hıristiyanlığının tarihsel kesiminde” sona ermiştir. Katolik Kilisesi, modern yapısal sekülerleşme eğiliminin meşruiyetini, yani gayrimüessesleşmeyi (disestablishment) nihayetinde gönüllü olarak kabul ettiğinde, dinî ve seküler humanizm arasında karşılıklı bir yakınlaşma olduğunda; seferberlik halindeki siyasi dinin bir türünün varlık sebebi ortadan kalkacaktır. Kiliseler, kendi dar ayrıcalıklarını savunmayı (libertas ecclesiæ) insan şahsiyetini savunmaya bıraktıklarında ve din özgürlüğünü evrensel bir insan hakkı olarak kabul ettiklerinde... devlet odaklı bir kurumdan, toplum odaklı bir kuruma” dönüşürler. Yani “devletin zorunlu kurumları olmak ya da olmaya çalışmaktan çıkıp, sivil toplumun serbest dinî kurumları olurlar.” (Casanova 2014: 287) “Ancak en önemlisi, nasıl bir tercih ya da pozisyon alırsa alsın; kilisenin bunu sivil toplumun kamusal alanında açık, kamusal ve rasyonel söylem vasıtasıyla meşrulaştırması gerekecektir.” (s.290)

3. SEKÜLERLEŞME-DİNDARLIK İLİŞKİSİNE DAİR YAKLAŞIMLAR

3.1. Bireyselleşen Din ve Dindarlık

Klasik sekülerleşme anlayışından uzaklaşan yaklaşımlar, toplumsal düzeyde bir sekülerleşme yaşanmış olsa da dinin etkisinin birey nezdinde sürdüğü kanaatinden hareketle daha çok dinin bireysel düzeydeki etki ve yansımaları üzerinde durmaktadır. Batı’da modern öncesi toplumlarda devletin meşruiyetini dinden alan yapısının modernlikle değişmesini sekülerleşme ile ilişkilendiren Charles Taylor’a göre Batı’da Kiliseler artık siyasi yapılardan ayrılmış, din ve dinsizlik kişisel bir meseleye dönüşmüştür. Sadece birkaç yüzyıl öncesine kadar çok sayıda toplumsal pratikte dinin meşruiyetinin arandığını ve herhangi bir kamusal faaliyetin “Tanrı’yla karşılaşmadan” gerçekleşmesinin imkânsız olduğunu söyleyen Taylor, daha da geriye gidildiğinde dinî, ekonomik, politik ya da sosyal ayrımların bulunmadığı, dinin “her yerde” olduğu arkaik toplumlarda dinin her alanla iç içe olduğu, “özerk” bir alanın söz konusu olmadığı toplumların varlığına dikkat çeker. Ona göre Batı toplumlarında sekülerleşmenin farklı bir formu olarak inanç bir seçenek, hatta çoğunlukla “zorlu bir seçenek” haline gelmiştir (Taylor 2014: 4-5).¹⁷

Dinde bireyselleşme sürecini reformasyonla ilişkilendiren Turner, Max Weber’in “The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism” (1930) adlı eserinde, Kalvinizm’in bireysel kurtuluşun Kilisenin tekelinde olmadığı iddiasını geleneksel otoriteye meydan okuma olarak yorumladığından söz eder. Böylelikle, yargı gününde Tanrı karşısında bireysel sorumluluk vurgusuyla Protestanlık, dinî bireyciliğin radikal bir formunu teşvik etmiş; statüsü ne olursa olsun herkes için potansiyel kurtuluş imkânı sunmakla kritik bir dönüm noktası teşkil etmiştir. “Erken modern din”de reformasyon, toplumdan farklılaşan “birey”in ortaya çıkması ve dinin bir bileşenine dönüşmesi sonucunu doğurmuştur (Turner 2005: 400).

Bireyselleşme esas itibarıyla “sosyal bir süreçtir”. Bireyin sosyolojik anlamda bir aktör olarak varlığının kabulü, bireyin her şey gibi dinî de inşa edebileceği şeklinde yorumlanmıştır. Tercih, özgürlük, eşitlik, özerklik gibi kavramlarla ilişkili bir toplumsal olgu olarak “dinî bireyselleşme”, bireyin dinî konularda özgürce tercihte bulunma, düşünme, tartışma hakkının varlığını ve Tanrı ile bizzat ilişki kurabilme imkanına sahip oluşunu ifade eder (Ayдын 2017: 213).

¹⁷ Taylor’a göre: “Tanımlamak ve izini sürmek istediğim değişim, bizi Tanrı’ya inanmamanın neredeyse mümkün olmadığı bir toplumdan alıp, inancın en sofular için bile insani seçeneklerden sadece biri haline geldiği bir topluma götüren değişimdir. İnanımdan vazgeçmenin tasavvur edilemez olduğunu düşünebilirim, ama muhtemelen bana çok yakın bazı kişiler de dahil olmak üzere başka insanların, inançsız insanların (en azından Tanrı’ya veya aşkın olana inanmayanların) yaşam tarzlarını ahlaksızlık veya körlük olarak görüp değersiz bularak reddedemem. Tanrı’ya inanç artık aksiyomatik değildir. Alternatifleri vardır.” (Taylor 2014: 6).

Dünyanın birçok bölgesinde bireysel dindarlığın varlığı ve dinin toplumsal yapıda etkisinin zayıflaması, dinin yokluğuna değil, bir sekülerleşme formu olarak “görünmez” hale gelişine işaret olarak nitelendirilmiştir (Luckmann 2016; Beyer 2015: 217). Sosyolog Frank Lechner ise, sekülerleşmeyi geniş anlamda ele alarak dinin toplumun diğer alanlarından, siyaset, eğitim, ekonomi ve genel olarak sivil toplumdan giderek farklılaşması olarak ele alır. Bu bakış açısına göre, din yalnızca hane halkıyla ilgili olacak, dahası ataerkil hane reislerinin otoritesi aşındıkça, din yalnızca bireyler tarafından benimsenecek ve nihayetinde bir teselli kaynağı olmakla sınırlı hale gelecek, yani özelleşecektir (Warner 2005: 635). Buna mukabil Casanova, Sekülerleşme kuramının “dinin gerilemesi olarak sekülerleşme, farklılaşma olarak sekülerleşme ve hususileşme olarak sekülerleşme” şeklinde üç farklı önermesinden ilk ikisinin geçerliliğini koruduğunu kabul ederken, üçüncü önerme, yani “dinin hususileşmesi” tezine itiraz eder. Yukarıda açıklandığı üzere Casanova dinin kamusal alandaki rolünün değişmesiyle beraber modern toplumda bireyselleşip özel alana çekilmediğini, aksine dinî geleneklerin modern dünyanın yapılandırılmasında kamusal roller üstlendiğini ve bu sürecin devam edeceğini iddia eder. Ona göre dünya genelindeki dinî geleneklerin, 1980’lerde beklenmedik şekilde yeniden canlanması ve kamusal roller üstlenmesi, modernleşme ve sekülerleşme teorilerinin kendilerine biçtiği özelleşmiş ve marjinal rolü kabullenmeyi reddettiğini gösterir (Casanova 2014: 11-13). Bu süreçte dinî motivasyonla ortaya çıkan sosyal hareketlerin de katkısıyla kamusal alana giren dinler kamusalılık kazanmış ve bu durum “modern dünyada bireysel özgürlükleri ya da farklılaşmış yapıları tehlikeye sokmayacak kamusal dinlerin” mevcudiyetini ortaya koymuştur. Böylece “devlet, siyasi toplum ve sivil toplum” ayırımına dayalı “bir kamusal dinler tipolojisi” inşa eden Casanova, “liberal özgürlükler ve modern yapısal ve kültürel farklılaşmayla uyumlu bir modern kamusal din kavramsallaştırması”nın mümkün olduğu iddiasındadır (Casanova 2014: 283-284).

Furseth ve Repstad, modernleşme ile “bireysel düzeyde bir sekülerleşme olduğu sonucuna varabilir miyiz?” sorusuna, genel olarak bireysel dindarlık söz konusu olduğunda “dindarlığın değiştiği” şeklinde cevap vermekte, ancak “bu değişimlerdeki yönelim”in tespitinde zorlanmaktadırlar (Furseth, Repstad, Furseth 2013: 237). Furseth ve Repstad, medyanın da etkisiyle çağdaş dindarın bireyciliğinin abartılmış olabileceği görüşündedirler. Dinî bireyciliğin “dinî çeşitlilik karşısında kendi duygudaşlıklarını ifade” edebileceğinden hareketle dört itirazda bulunurlar:

- Bireysel dindarlık, gerçekleştiği sosyal bağlam içinde anlaşılmalıdır.
- Dinî bireyselleşme tezi, “dinin farklı sosyal tabaka ve gruplar içindeki ifade çeşitliliğini örtme eğilimindedir.”
- Bu tez, “bireyin dinî evrenini devamlı şekilde kurumsal dinî geleneklerle diyalog içinde kurduğu gerçeğini yakalamakta başarısızdır.”
- Ayrıca “geniş insan topluluklarının kurumsal dinî topluluklara yüksek bir biçimde katılımı”nın devam ettiği gerçeğini göz ardı etmektedir. (Furseth, Repstad 2013: 223-224)

Bireysel dindarlığın toplumsal temeli üzerinde duran Furseth ve Rapstad'a göre "özel dindarlık ve dinî bireycilik temelde sosyal tecrübelerle dayanmaktadır" (Furseth, Repstad 2013: 224).

3.2. Vekil Din, Ait Olmadan İnanma, İnanmadan Ait Olma

Bireysel düzeyde sekülerleşme, yani bireyin dinle kurduğu ilişkinin zayıfladığı yönündeki tartışmalara Grace Davie, Britanya ve Avrupa özelinde "ait olmadan inanmak" ve "vekil din" kavramları ile katılır. "Kiliselerin kültürel ve fiziksel olarak var olmaları ile Avrupalıların gündelik yaşamlarındaki tesiri"ni birbirinden ayırmak gerektiğine vurgu yapan Davie, bu durumun "dinî kimliğin belirleyicisi olan kilisenin önemini kaybettiği" anlamına gelmediğini belirtir ve bu durumu "vekil din" kavramı ile açıklar. "vekil din" kavramıyla, dinî pratiklerin aktif bir azınlık tarafından, bu azınlığın yaptıklarını onaylayan büyük çoğunluk yerine ifa edilmesini kasteder (Davie 2014: 202).¹⁸

Doğum, evlilik, ölüm ritüellerinin orta düzey seküler toplumlarda bile sürdürülme talebinin varlığından söz eden Davie'e göre, toplum Kilise ve din adamlarının inanç noktasında olduğu kadar aile hayatının geleneksel temsilleri başta olmak üzere, belirli davranış standartlarını koruması ve kendileri doğrudan dinî hayata katılmasalar bile din adamlarının, inanç noktasında şüpheye düşmeden belirli bir sosyal ve ahlaki düzeni somutlaştıran bir yaşam tarzını sürdürmeleri beklentisindedir (Davie 2007: 23).

Davie'ye göre, din adamının halk nazarında inanmakla görevli görülmesi ve inancını yerine getirmesi beklentisi, "kendileri kiliseye gitmeseler bile, kiliseyi temsil edenlerde belirli sosyal ve ahlaki değerler"in görülmesi arzusuna yol açar. Dolayısıyla, çoğunluğun uymadığı normlar "kilise özelinde korunmuş" olur. Bu beklentinin din adamlarının ailesini de kapsayacak şekilde makul düzeyi aşan ve abartılı bir beklenti olduğunu belirten Davie, bu vekalet anlayışının din adamlarının aileleri üzerinde psikolojik bir baskıya dönüştüğünden yakındıklarını söyler (Davie 2014: 205).

Davie "vekil din" anlayışının, ABD'de görülmediğini ve Avrupa'ya özgü bir "istisna" olduğunu savunur. Bu durumu Avrupa'da, devletle kilise arasındaki tarihsel ve özel ilişki sonucu ortaya çıkan ve halkın dinî ihtiyaçlarını onlardan topladığı vergilerle karşılayan "devlet kilisesi" olgusu ile ilişkilendirir (Davie 2014: 206).

Warner da Britanya'nın Avrupa'daki pek çok "Hristiyanlık sonrası" toplum gibi yeni dinî hareketlere şüpheyle yaklaşan, dinî geçiş törenlerine katılmaya devam eden ve orta düzeyde dinî inanca sahip bir toplum olarak Davie'nin "vekil din" tanımlamasına uyduğu kanaatindedir (Warner 2005: 638).

Avrupa'nın özellikle Lutheryan ülkelerinde varlığını sürdüren bu sistemde Kiliseye devam edenlerin "gitmeyenler adına da vekaleten bu dinî geleneği devam ettirmeleri"ni bir tutum değişikliği

¹⁸ Davie, buradaki vekaletin nasıl yürütüleceğini şöyle açıklar: "Kiliseler ve kilise liderleri başkalarının namına ritüeller icra edebilir; kilise liderleri ve kiliseye gelenler başkalarının yerine inanabilir; kilise liderleri ve kiliseye devam edenler ahlaki ilkeleri başkalarının yerine yaşayabilir ve son olarak kiliseler modern toplumların çözüm bekleyen sorunlarını vekil olarak tartışabilir." (Davie 2014: 202)

olarak nitelendiren Davie, bu değişimi “yükümlülük anlayışından tercih anlayışına geçiş” olarak tanımlar. Ona göre, “vekil din” anlayışının bir yansıması olarak, eskiden zorunlu görülen şeylerin kişisel bir tercihe dönüşmesi, inanç ve pratiklerde değişime yol açmaktadır. Artık aslolan “gönüllü  yeliktir” (Davie 2014: 207).

Avrupa’nın dinî yaşamında kilise binalarının inşasına verilen sembolik öneme de dikkat çeken Davie, devam etmiyor olsalar da geniş halk kitlelerinin bir kilisenin yıkılma ihtimaline büyük tepki göstermesini veya kiliselere giriş  creti ödenmesine kamuya açık alanlar olmaları gerektiği gerekçesiyle itiraz edilmesini “vekalet”i açıklayıcı hususlar olarak görür. Davie, bu kavramın 21. yüzyılda da kullanışlı bir kavram olarak işe yarayacağı ve “ait olmadan inanmak” şeklinde nüfuz edici bir boyut kazanacağı iddiasındadır (Davie 2007: 25-26).

“Vekil din” metaforunu, “İnanmadan Ait Olma” tezi ile ilişkilendirerek açıklayan Davie, buradaki aidiyeti “kilise”ye aidiyet anlamında kullanır. Birey bir dinî inanca sahip olmadan veya bir kiliseye  ye olmaksızın dinî ritüelleri yerine getirmek istediğinde, bunları kendi adına yerine getirenleri maddi-manevi her türlü destekleyebilir. Böylece azınlık bir grup insan, çoğunluk adına dini vekaleten yaşar (Darende 2019: 66-67).

Davie İşkandinav toplumlarının karakteristik dinî duruşunu “inanmadan ait olma” tezine uygun bir örnek olarak zikreder. oğunluğu Luteran kiliselere üyeliğini sürdüren İşkandinav nüfus vaftiz, evlilik gibi ritüellerde kiliseleri kullanmaya devam etmekte ve kilise üyeliğini dinî kimlik kadar ulusal kimliğin bir parçası olarak görmektedirler. İnanç ve dinî pratik noktasında çok düşük bir düzeye sahip olmalarına rağmen kiliselere aidat ödemeye ve dinin kültürel boyutunu yaşatmaya devam etmektedirler (Davie 2007: 25). Benzer şekilde, kendi anne ve babasının “dinsiz” oldukları halde diğer yahudilerle beraber olmak adına Kaliforniya’da bir dinî cemaate bağlı olmalarını örnek gösteren Zuckerman, Amerika’da bir kilise veya sinagoga mensubiyetin %70 civarında olmasını, “mensubiyet için ayrılan bütçelerin yanısıra toplumsal hazlar”la ilişkilendirir ve Davie’nin “inanmadan ait olma” tezini bir anlamda destekler. Çünkü ona göre “bir dinî cemaate katılmak, aynı tarihi mirası ve etnik kimliği paylaşan insanlarla güçlü bir bağı sürdürmenin çok yaygın bir yoludur” (Zuckerman 2009: 40).

Davie, görünmezliği nedeniyle bilhassa nicel yöntemlerle vekil dindarlığın ölçülemeyeceğini ileri sürerek son dönemlerde kullanılan daha sofistike tekniklerin Avrupa dinî hayatının “sert” ve “yumuşak” göstergeleri arasındaki uyumsuzluğu ortaya koyduğu kanaatindedir. Avrupa Değerler Araştırması’nın son dönem verilerinin bu durumu teyit eden bulgular içerdiğinden söz eden Davie, tarihi kilisenin nisbeten hala güçlü olduğu Polonya, İrlanda, İtalya gibi ülkelerde geleneksel dinî hayatta birtakım değişiklikler yaşandığını savunur. Hem inanç hem uygulama açısından yaşlıların gençlerden daha dindar olduğunu gösteren sonuçlara dikkat çeker. Bu ülkelerde kurumsal din hâlâ nüfusun önemli kesimlerinin inanç ve davranışlarını kontrol edebilmektedir. Gençler bu kontrole yönelik isyan eğilimindedir. Ancak Avrupa’da kurumsal kilisenin zayıf olduğu ülkelerde farklı bir süreç cereyan etmektedir. Özellikle iki değişkenin -aşkın bir Tanrı’ya karşı içkin bir inanç ve yaşamın ölümden sonra devam ettiğine dair inanç- beklenenin tam aksine, genç nesiller arasında eskilere göre belirgin şekilde

kabul görmesi şaşırtıcıdır. Bu değişimin kalıcı olup olmadığını tespit etmek için henüz erken olmakla beraber Avrupa'nın birçok yerinde benzer bir tablonun varlığı, konu özelinde düşünmeyi gerekli kılar. Muhtemel bir açıklama tarzı, en azından bazı inanç ölçüleri ile aidiyet arasındaki ilişkinin tersine çevrilmiş olabileceği şeklindedir, yani aidiyet azaldıkça inanç artmaktadır (Davie 2007: 27-28).

“Vekil din”in doğasını anlamak için buzdağı örneğini veren Davie, buzdağının altındakine ulaşmak için derinlere inmek gerektiğini ve toplumların normal hayat tarzları bir şekilde inkıtaya uğradığında, baskı altındayken örtülü olanın açığa çıktığını belirtir. Sosyolojik yöntem açısından ister bireysel ister kolektif olsun, örtük olanın açığa çıktığı durumlara dikkat kesilmek gerekmektedir.

Dinin geleceğinin ne olacağı sorusuna cevap aramada iki önemli hususa dikkat çeken Davie, ilk olarak tarihi kiliselerin toplumun büyük bir kesimi üzerinde, özellikle gençler arasında dinî düşüncenin denetiminde gücünü kaybettiğini vurgular. İkinci olarak toplumsal hareketliliğin bir sonucu olarak, Avrupa dışından yeni din biçimleri geldikçe, dinî seçim yelpazesinin genişlediğine dikkat çeker. Bir taraftan ekonomik nedenlerle Avrupa'ya gelen nüfus, beraberinde farklı dindarlık formlarını taşıırken diğer taraftan Avrupalılar da dünyayı dolaşarak dinsel çeşitliliği deneyimlemektedir. Hem iç hem dış değişimlerin sonuçları birlikte ele alındığında vekalet uygulamalarının dayandığı kültürel mutabakatın değişmesine yol açan bu durum, dinî pazarın çeşitlenmesiyle ortaya çıkan dinî alternatiflerin ve dinî aktivitelerin artışına neden olabilir. Burada söz konusu olan ve giderek artan eğilim, dinî anlayışın bir yükümlülük tarzı olmaktan çıkıp “tüketim” ya da “kişisel seçim” meselesi haline gelmesidir. (Davie 2007: 30).

Davie, burada sekülerleşme perspektifine sadık kalarak, İngiltere için, kilisenin bir zamanlar sahip olduğu önemi kaybetmesi sonucu, toplumun gerçek anlamda seküler bir toplumdan ziyade "kilisesiz" bir toplum olarak nitelendirilmesine yol açan bir "ait olmadan inanma" modelinden söz eder.

Hervieu-Léger, “dinî kurumların düzenleyici gücünün en zayıf olduğu ülkelerde, inanma boyutu ile dinin kimlik boyutu arasındaki ayırım”ın belirgin bir şekilde görünür olduğundan bahisle Davie'nin yaklaşımına atıfta bulunur. İngilizlerin “sadece dinî bir topluluğa ait olmada değil; aynı zamanda kurumsal bir inanç sistemini kabul etmede bile giderek daha az istekli” oldukları halde İngiliz kilisesinin, “sosyal kimliğin önemli bir unsuru olarak kalmaya” devam ettiğini belirtir (Hervieu-Léger 2006: 152). Ancak “ait olmadan inanma” yönündeki bu eğilime mukabil İsveç örneğinde olduğu gibi “inanmadan ait olma” yönünde bir başka eğilimden söz eder. İnancın zayıflamasına rağmen İsveç halkının kilise vergilerini ödemeye devam etmesini Hervieu-Léger, Eva Hamberg'e atıfla Luteryanizm'in İsveç “sivil dini”nin bir çeşidi olarak nitelendirir (Hervieu-Léger 2006: 153).

Avrupa'ya Hristiyan olan veya olmayan unsurların göçünün dinî yaşam için önemine vurgu yapan Davie, özellikle İslam'ın Avrupalılara sadece ek bir seçenek sunmakla kalmayıp aynı zamanda seçimin gerçekleştiği parametreleri de değiştirdiğini ileri sürer. Daha önemlisi müslüman azınlıkların varlığının, modern Avrupa toplumlarında dinin kamusal bir mesele olmaktan çok özel bir mesele olduğu varsayımı gibi konularda sorgulamaları beraberinde getirdiğini belirtir. Kısacası Davie'ye göre, tarihi disiplinlerin aşınması, seçim düzeylerindeki artış, atfedilen üyelik biçimlerinden uzaklaşma, farklı inanç

topluluklarının gelişi, en azından Avrupa'nın bazı bölgelerinde dinî konularda kamusal ve özel olanın yeniden düzenlenmesi gibi Avrupa'nın tarihsel din anlayışına/modeline meydan okuyan bir dizi karmaşık faktörü beraber değerlendirmek gerekmektedir (Davie 2007: 32).

Davie'nin “vekil din” yaklaşımı, dine yönelik popüler ilgiyi yeterince açıklayamadığı gerekçesiyle eleştirilmiştir. Bruce, bu bağlamda marjinal dinî katılımdaki değişim seyrinin, sekülerleşme kanıtlarını azaltma kabiliyetini de önemli ölçüde zayıflattığını belirtir (Bruce 2010).

3.3. Hafıza Zinciri

Bireyin dinle ilişkisinin sorgulandığı modern dönemde, insanın manevi ihtiyaçlarının devamı ve dinle bağlantısının sürmesini “hafıza zinciri” teorisi ile açıklayan Daniel Hervieu-Leger, tarihsel dönemlerin her birini zincirin halkalarına benzetir ve modern dönemin şeklen farklı olsa da bu zincirdeki halkalardan biri olduğunu iddia eder (Köse 2015: 16).

“Özsel” tanımlarla dinin toplumsal işlevini öne çıkaran “işlevsel” tanımlar arasındaki çatışmayı Hervieu-Leger, ya inançla ilgili simgesel pratiklerin “muhtemel dinî karakterini” ıskalama ya da her şeyi din kapsamında değerlendirmekle “tanımlanamayan bir anlam sistemleri bulutu içinde dinî fenomeni kaybetme” riskine yol açan bir kısır döngü olarak nitelendirir (Hervieu-Léger 2006: 144). Hervieu-Leger'e göre, bu döngüden kurtulmanın yolu “dinî karakterize eden özel inanma şekline odaklanmak” ve “meşru bir gelenek hâkimiyetine vurgu” yapmaktır (Hervieu-Léger 2006: 144-145).

Geleneğin otoritesine vurgu yapan bu yaklaşım, geleneği dinî inancın meşruiyetinin temeli, devamlılığını da kurucu gelenekle yeniden bağ kurmanın aracı ve geçmiş, bugün ve gelecek açısından inananları ortak bir “zincir”in parçası olarak görür (Hervieu-Léger 2006: 145). Toplumun bir “hafıza zinciri” oluşturma temayülünü, dinî bir süreç olarak niteleyen Hervieu-Léger'e göre, “buradan hareketle yaratılan, sürdürülen, geliştirilen ve kontrol edilen belirli bir inananlar silsilesine ait olmanın bireysel ve kolektif farkındalığına izafetle din, ideolojik sembolik ve sosyal bir aygıttır” (Hervieu-Léger 2006: 145-146). Din ve sekülerleşmeye dair yeni bir tanım geliştirmeye çalışan (Şentürk 2017: 121) Hervieu-Leger, “din ve modernlik arasındaki ilişkiyi karakterize eden sekülerleşme terimiyle ilgili sorgulamayı farklı bir biçimde formüle” ederek kurumsal dinler açısından modern toplumlarda sekülerleşmenin varlığını kabul eder. Ancak Marcel Gauchet'in “değişimin zorunluluğu” ifadesine atıfla değişim baskısı altındaki modern toplumların, yaşadıkları belirsizlikler nedeniyle “büyüsü bozulmuş” (anlam kaybı, anlam kaymalarına uğramış) ve “hızlı inanç patlamaları”na maruz kalmış toplumlar olduğunu iddia eder. Avrupa'da artan yeni dinî eğilimler, “dinin rasyonel şekilde daralma süreci” olarak tanımlanan sekülerleşmenin gerçekleşmediğinin işareti olarak görülebilir (Hervieu-Léger 2006: 146-147). Burada Luckmann'ın “görünmeyen din” yaklaşımına da itiraz eden Hervieu-Leger, yalnızca “değişim”in değil, aynı zamanda şimdi'nin/“ânın zorunluluğu” altında bulunan modern toplumun, geleneksel toplumun sürekliliği sağlayan kurumlarından mahrum kaldığını iddia eder. Ona göre nesiller arası sürekliliği sağlayan ve kültürel mirasın taşıyıcısı olan aile, okul, siyasi partiler, ticarî birlikler, kiliseler gibi “hafıza

kurumları” sosyalleştirici fonksiyonlarından uzaklaşmakta ve özellikle gençler üzerinde daha az etkili olmaktadır (Hervieu-Léger 2006: 147-148).

Maurice Halbwachs’ın modern toplumların “kendi devamlılıklarını üretemez hale getiren hafıza parçalanması ve derin yarılma ile çağdaş Avrupa toplumlarında yaşanan dindarlığın dönüşümü arasında” kurduğu ilişkiye atıf yapan Hervieu-Léger, bu toplumların dine karşı yabancılaşmasını klasik sekülerleşme tezinden farklı yorumlar. Ona göre, buradaki yabancılaşma, bir sekülerleşme olarak değil, giderek rasyonelleşen modern toplumların yaşadığı hafıza kaybı, bir başka ifadeyle “ân” a dair anlamı üreten ve geleceğe yönelen “kolektif hafızanın zayıflaması” olarak okunmalıdır (Hervieu-Léger 2006: 148).

Hervieu-Léger’e göre kolektif hafızanın bütünlük ve derinlik kaybına uğradığı modern toplumların telafi süreçlerini devreye sokarak parçalanmış hafızanın “küçük anıları”na sığınmasını, belirsizliği aşma çabasındaki modern toplumların anlam arayışı olarak değerlendirmek mümkündür. Kolektif kimliklerin inşasına imkân veren hafıza bütünlüğünün parçalanması, kendinden önceki nesillere aidiyeti zayıflayan modern bireyin dindarlığının azalmasını netice verir. Geçmişe ait zincirin dağılan parçalarını bir araya getirmeye çabalayan modern bireyin, “bu küçük parçacıklardaki anılar”la kendilerini yeniden üretme teşebbüsleri, özellikle Batı Avrupa’daki modern dinî görünümeleri anlamlandırmak için bir araç olarak görülebilir (Hervieu-Léger 2006: 148-150).

Modern toplumda inancı kişinin kendi tercihi ve kararı olarak tanımlayan Hervieu-Léger, modernitenin “kurumsal dinî geleneklerin otoritesini buharlaştırdığı” süreçte paradoksal bir şekilde “dinin gelenek sonrası yeni bir biçimini” üretmesini, bir dinî kurum ya da geleneğin içinde sürekli hareket halinde bir değerlendirme ve tercih imkânı veren bir dindarlık/dinî aidiyet olarak nitelendirir (Hervieu-Léger 2006: 151). Hervieu-Léger’e göre “belirli mezhep veya tarikatlara simgesel bir vurgunun, kolektif kimliğin sembolik bir boyutu olarak hafıza zincirini gösterme, devam ettirme ve güçlendirme düşüncesiyle aracılık ettiği yerlerde 'etnik din' kavramını kullanmak” gerçekliği daha iyi ifade eder. (Hervieu-Léger 2006: 153)

Hervieu-Léger’in alana katkısı, din konusuna “sosyal ilişkiler ağı analizi perspektifinden” bakması ve toplumsal hafızanın din ve sekülerleşme üzerindeki etkisine dikkat çekmesidir (Şentürk 2017: 121). Şentürk, Hervieu-Léger’in “sosyal hafıza alanındaki dönüşümlerin arkasında yatan çatışmalara” yer vermemesi ve din ve siyaset bağlantısına değinmemesini eleştirir. Ayrıca “dinî inancın geleneğin otoritesine dayanarak meşruiyet kazanması” varsayımının Hristiyanlık ve Yahudilik için doğru olsa bile İslam açısından geçerliliğinin tartışmalı olduğunu ifade eder (Şentürk 2017: 125-126).

3.4. Rasyonel Seçim Teorisi: Dini Pazar ve Çoğulcu Din

Rasyonel Seçim Teorisi (RST), 1980’lerde neoklasik ekonomi yaklaşımının bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Teorinin çağdaş sosyoloji kuramlarından biri haline gelmesinde James S. Coleman’ın çalışmalarının, özellikle “Foundations of Social Theory” (1990) adlı eserinin rolü önemlidir. Ancak

nedensel mekanizmaları ihmal ettiği ve psikolojik bir indirgemeciliğe yol açtığı gerekçesiyle Coleman'ın bu konudaki yaklaşımı eleştirilmiştir (Ritzer 2012: 304, 312).

Rasyonel Seçim Teorisinin metodolojik çıkış noktası, birey ve bireyin çıkarlarıdır. Teori, bireylerin tercihlerini gerçekleştirmek için rasyonel davrandıkları ve seçimlerini yapmadan önce tercihlerinin bedelini ve maliyetini hesapladıklarını varsayar. Bu nedenle doğru matematiksel modellerle bireylerin muhtemel davranışlarının önceden tahmin edilebileceğini ileri sürer (Lockman 2013: 409). Rasyonel davranışın, maksimum faydayı elde etmeyi sağlama amacı taşıdığını öne süren ve bireylerin piyasa davranışlarını konu edinen ekonomi kuramlarından ilham alan RST “piyasa merkezli kuramları arkadaşlık, aşk ve dine kadar hayatın bütün alanları”nı kapsayacak şekilde genişletir. Sosyal aktörlerin hedeflerine daima “asgari risk ve maliyetle” ulaşmaya çalıştıklarını ileri sürer. Bazı eleştirmenler bu yönüyle, “ekonomik insan gerçeğine” vurgu yaptığı için Rasyonel Seçim Teorisini sosyalleşme kuramının içinde değerlendirir (Furseth, Repstad 2013: 213, 215).

Klasik sekülerleşme tezinin yetersizliğinin ortaya çıkmasıyla geliştirilen yeni kuramsal yaklaşımlardan biri olan Rasyonel Seçim Teorisinin en başarılı uygulama alanlarından biri ABD’de dinî hayattır (Kirman 2013: 72-73). Sosyolog Roger Finke ve Rodney Stark -Sekülerleşme teorilerinden biri olan ve dinî çoğulculuğun dinî katılımı azalttığı yönündeki önermeyi çürütmek için- Rasyonel Seçim teorisini kullanmışlardır. Bu amaçla yaptıkları araştırmada 100 yıllık nüfus sayımı verilerine dayanarak 19. yüzyıl Amerika Birleşik Devletleri’ndeki dinî mobilizasyonun, mezheplerin dinî pazardaki rekabetinin bir fonksiyonu olduğunu ileri sürmüşlerdir. Yaklaşımın önemli isimlerinden Rodney Stark, klasik ekonomideki talebin verili olduğu teziyle uyumlu bir şekilde dinî talebin az ya da çok sabit olduğunu öne sürmüştür. Dinî katılımdaki çeşitliliğin (örneğin kiliseye devam) dinî ilgideki çeşitliliğin bir göstergesi olmadığı, aksine dinî çoğulculuğun farklı türde dinî katılımı teşvik ettiğini iddia etmiştir. Dinî katılımdaki düşüşleri de benzer şekilde dinî tekelleşmenin etkilerine bağlamaktadır. Finke de Katolik mesleklerle ilginin azalmasını, inanç eksikliğine değil kilise zorlamasıyla din adamı ve dindarların itibarlarının zayıflatılmasının sonucu olarak açıklar (Warner 2005: 636).

Dinî davranışın açıklanması amacıyla kullanılan Rasyonel Seçim Teorisi (Kirman 2013: 74), dindar insanları diğerlerinden ayıran özel bir psikoloji olmadığı, dinî katılımın rasyonel bir anlam ifade ettiği iddiasındadır (Warner 2005: 636). Teori, dine dönüşü, fayda ve ödül temin etmesi ile gerekçelendirir. Ancak, bireyin ekonomik tercihleri ile dinî tercihleri arasındaki bu eşitleme iddiası sorgulanmış, bazıları da teorinin, postmodern dünyada zaten çok yaygın olan sosyal yaşamın bireyselleştirilmesine ve araçsallaştırılmasına katkıda bulunduğunu iddia etmiştir (Warner 2005: 637; Furseth, Repstad 2013: 213-215).

Teoriyi din sosyolojisinde etkili bir şekilde kullanan bir diğer isim olan Iannaccone, bireylerin rasyonel davrandığı, davranışlarını belirlerken kâr-zarar hesabı yaparak kârı en yüksek olanı tercih ettikleri ve toplumsal çıktılarını bireysel tercihlerin toplamı ve etkileşiminden oluştuğu kabullerinden hareketle “tutarlı bir dinî Pazar modeli” üretmiştir. Yeni dinî hareketlerin sayısındaki artışın üye bulmada oluşturduğu rekabet ortamı nedeniyle “dinî gruplar ‘ticarî firma’lara, üyeler de ‘müşteri’lere

benzetilmiştir”. Din artık reklamı yapılan ve pazarlanabilir, talep ve arzın konusu bir ürün haline gelmiş, bu pazara gelenler de dinî hizmetin en kârlı ve manevi açıdan en cazip olanını tercih eden müşterilere dönüşmüşlerdir. Bu durumun çoğulcu bir toplum yapısını gerektirdiği açıktır (Kirman 2013: 75-76).

RST, toplumsal gerçekliğin bazı alanlarını açıklamada başarılı olmakla beraber, bazı yönlerden sorunlu bulunmuştur (Kirman 2013: 86). Teori, genel-geçer bir model olarak kullanıldığında dar bir bakış açısına sahip ve insan davranışını sınırlayan bir kuram olarak görülmüş, “deterjan seçiminde kullanılan rasyonalitenin dinî tercihlerde kullanılamayacağı” ve Rasyonel Seçim Teorisinin açıklamalarının “sadece dinî tercihin önemsiz ve ikincil olduğu bir toplumda geçerli” olabileceği ileri sürülerek eleştirilmiştir. Ayrıca bu yaklaşımın “bireycilik ve özgürlüğün dünyanın diğer parçalarından daha fazla hâkim olduğu bir coğrafya” olarak tanımlanan ABD’de ortaya çıkmasının tesadüfi olmadığı iddia edilmiş ve bu durum ABD’de, Avrupa’da olduğu gibi güçlü bir devlet kilisesinin olmaması ve dinî rekabetin çeşitli dinî topluluk ve gruplar arasında yaşanması ile ilişkilendirilmiştir (Furseth, Repstad 2013: 216-217).

RST’nin dine ekonomik dil ve anlayışla yaklaşması problemlerine vurgu yapılmış, insanların her zaman maliyet-kâr hesabı yapmadıkları, dinî bağlılığın bazen irrasyonel seçimlere dayalı olabildiği, kuramın tarihi ve sosyo-kültürel bağlamları göz ardı ettiği ve bilhassa ahlak ve moral duyguları ihmal ettiği gibi gerekçelerle pek çok yönden eleştirilmiştir (Kirman 2013: 86-91).

4. TÜRKİYE’DE SEKÜLERLEŞME VE DİNDARLIK ARAŞTIRMALARI

4.1. Türkiye’de Sekülerleşme Sosyolojisi: Kavramsal Arayışlar

Türkiye’de sekülerleşme başta sosyoloji olmak üzere farklı disiplinlerde pek çok teorik ve ampirik incelemeyle ele alınan bir konudur. Bu bölümde Türkiye sekülerleşmesi hakkında ortaya konulan, birbirinden farklı ancak önde gelen beş kavramsal arayışa değinilecektir.

4.1.1. Kemalizmin Yeni Sosyolojisi: Mardin

Şerif Mardin’in çalışmaları arasında en çok yankı uyandıranlar din sosyolojisi alanında yazdıklarıdır. Bu alandaki ilk çalışması, farklı yazılarını ideoloji, din ve bilgi sosyolojisi temaları ekseninde topladığı 1983 tarihli ‘Din ve İdeoloji’ adlı eseridir. Teorik temelinin yanısıra tarihsel ve ampirik kanıtları itibarıyla aynı dönemdeki çalışmalardan yöntemsel olarak farklılaşan eserin en önemli özelliğinin din sosyolojisi alanındaki temel yaklaşımları Türkiye toplumu özelinde yoğun analizlere tabi tutarak test etmesi olduğu söylenebilir (Arlı 2003: 127). Mardin, bu çalışmada Weber’in “Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhı” adlı çalışmasından hareketle bir metodolojik yaklaşım kullanmış, ilaveten başka birçok sosyal bilimcinin analizlerinden de yararlanarak siyasî bir pratik olarak

Kemalizm'in, dinî alandaki projelerini kültürel ve siyasî bir “meşruiyet” çerçevesinde incelemiştir (Arlı 2003: 127-128).

Mardin, “Bediüzzaman Said Nursi Olayı: Modern Türkiye’de Din ve Toplumsal Değişim” adlı monografik eseriyle “her dinin kendine özgü bir dili olduğu” tezini tartışmaya açarak Türk toplumunun iç dinamiklerini analiz etme ve derinlikli bir bakış geliştirmede teorik ve ampirik açıdan sonraki çalışmalara referans oluşturacak bir analiz düzeyi yakalamıştır (Arlı 2003: 130).

Tanıl Bora, Mardin’i liberalizme yatkın bulurken (Bora 2017: 540) Arlı’ya göre Şerif Mardin, oryantalist ve oksidentalit söylemlere mesafeli, özgün bir paradigmatic bakışla “resmi devlet söylemi geleneğine muhalif liberal bir analiz yapmaya çalışırken, eleştirel sosyal bilimin diğer verimlerini de kullanan yaklaşımı” ile farklı bir perspektif taşımaktadır (Arlı 2003: 244).

Modernleşmenin en önemli yapısal özelliğinin üst sınıfın alt sınıfı müşterek millî hayata dahil ederek sınırlarını genişletmesi olduğunu söyleyen Mardin modernleşmeyi, Eisenshtadt’a (2014) atıfla toplumların farklılaştığı ve merkezileştiği bir süreç olarak tanımlar (Mardin 1991: 27). Mardin Türk modernleşmesini sosyo-kültürel dinamiklerle açıklama girişimine, Osmanlı toplumsal yapısını merkez ve taşra arasındaki farklılıklar özelinde yorumlamakla başlar. İktisadî bir model olarak kapitalist gelişmiş toplumlarla gelişmekte olan toplumlar arasındaki ilişkide, gelişmiş ülkelerin belirleyici rolüne vurgu yapan “merkez-çevre” metaforunu, Osmanlı toplumsal yapısını izah ve yönetici elite taşra arasındaki ilişkiyi tasvir için kullanır. Merkez-çevre ilişkisinin kültürel ve ekonomik açıdan farklılıklarının Osmanlı toplumundaki sonuçlarına dikkat çeker (Doğan 2000: 93-94). Modernleşmeyle beraber ikisi arasındaki mesafenin arttığına işaret eden Mardin, merkezin taşrayı dönüştürme işlevini Cumhuriyetten sonra Kemalist ideolojinin üstlendiği görüşündedir.

Mardin’e göre Osmanlı’da temel iktisadî farklılık, merkezle çevrenin kültürünü farklılaştırmış, asker ve bürokrasinin oluşturduğu dar bir çevre ile sınırlı bir saray ve yönetici seçkinler kültürü inşa etmiştir. Önemli din adamlarının da dahil olduğu bu grup Arapça ve Farsça’dan serbestçe yararlanan “Osmanlı dili”ni kullanırken çevrenin dili ise sade Türkçe’dir. İki kültür arasındaki bağın, tekkeler ve üst tabaka çocuklarının yaygın halk hikayelerini okuyarak kültürel hayata girmesiyle sınırlı kaldığı bir yapıdan söz eden Mardin (Mardin 1991: 58) merkez-çevre ayrımını “küçük gelenek-büyük gelenek” şeklinde bir başka kavramsallaştırma ile izah ederek Türkiye’nin modernleşme tecrübesinin bir anlamda küçük geleneğin büyük geleneğe nüfûz etmesi suretiyle cereyan ettiğini ifade eder (Mardin 1991: 186). Modern Türkiye’de dinin toplum üzerindeki etkisini anlayabilmek için üç boyuta dikkat çeken Mardin, kültürü dil olarak görmek, Bourdieu’nun “habitus” kavramı ve Certeau’nun “gündelik” kavramsallaştırmasında kullandığı “olağan” tabiri (Mardin 2013: 160) üzerinden toplumsal analizlerde bulunulmasını önerir.

“İslam’ın toplumsal etkisinin yaygınlığını” ifade için onu bir üslup olarak değerlendiren Mardin, dinin yalnızca bir kozmoloji değil, aynı zamanda toplumsal strateji ürettiği kanaatindedir. Ona göre sadece Batıyı örnek almaya zorlayan Kemalist seküler söylem, Türk kültürünün İslam’la bağını zayıflatarak kök değerlerin içini boşaltmış, yerine daha iyisini ikame edemediğinden kitlelere yönelik

“gündelik” olana dair bir strateji geliştirememiştir. Bu açıdan İslami kültürün kaybı toplumsal ilişkileri şekillendiren bir üslubun kaybına yol açmıştır. Bu itibarla bu üslupta ortaya çıkan boşluklar “seküler-cumhuriyetçi” Türkiye’de dinin etkisini tespit etmekte önemli bir yer tutmaktadır. Türkiye’de İslami canlanmanın “ulemanın eksikliğinde gerçekleştiği”nin altını çizen Mardin’e göre, bu durum “sokaktaki adamın dinî konularda beyanatta bulunmasına” neden olmuş, dinî hiyerarşide alt kademedede bulunan kişilerin kitle önderine dönüşerek sekülerizasyona karşı muhalefete soyunmalarına yol açmıştır (Mardin 2013: 160-163).

1980’lerde müslüman ülkelerde yaşanan değişimi Batı Avrupa’da yaşanan toplumsal dönüşümün benzeri olarak nitelendiren Mardin, Türkiye’de seküler ve dinsel arasındaki gerilimi sekülerlerden farklı yorumlamaktadır. Ona göre “siyasi ve ekonomik alanların gittikçe ayrıştığı her yerde dinin nüfuzunun dönüştüğü” unutulmamalıdır (Mardin 2013: 165-166). Burada aydınların rolünü sorgulayan Mardin, Cumhuriyet döneminde halk kültürü ve seçkinler kültürü arasında ortaya çıkan mesafenin seçkinlerin halk İslam’ını kural dışı saymalarına yol açtığı görüşündedir (Kömeçoğlu 2013: 50). Modernleşme süreci içerisinde dinin, seçkinlerin beklentilerinin aksine toplumu *modernleştirici* bir işlev üstlendiğini ileri süren (Arlı 2003: 128) Mardin’e göre, Türkiye’de, bugün meşruiyet kazanmış birçok “cumhuriyetçi kurumun mirası ve onun toplumsal yapısının devamlılığı” dinin sekülerleşmesiyle sonuçlanmış, uzun vadede Türk İslam’ı, *sivil dine* dönüşmüştür (Mardin 2013: 166).

Mardin’e göre *Modern Türk İslamı* ve Atatürk’ün seküler reformlarının dinî alanda yarattığı “beklenmedik sonuçları” da olmuştur. Nitekim bu reformlar ve Cumhuriyet rejimi 1950’lerin taşralı siyasetçilerine fikirlerini dile getirebilecekleri bir imkân sunmuş; giderek güçlenen bu taşralı siyasetçiler, “kültürel birikimlerinde müslüman değerlerinin yanında -farkında olmadan- Kemalist mirası’nı da taşıyıcısı olmuşlardır (Mardin 2013: 162-163). İslam ve modernlik üzerine çağdaş literatürün daha çok selefi İslam anlayışını öne çıkaran ve Türkiye tecrübesini göz ardı eden yaklaşımını eleştiren Mardin, Türk İslamı’nın kendine özgü farklılığını Martin Lipset’in Amerikan modernleşmesine ilişkin kavramsallaştırmasına atıfla “Türk istisnacılığı” olarak nitelendirir (Mardin 2013: 174).

Osmanlı ve Cumhuriyet tecrübesinde İslam’la sekülerizm ilişkisinin iç içe girmiş ya da örtüşme şeklinde bir etkileşimi yansıttığını savunan Mardin, modern Türkiye’nin tarihini, “birbiri içine nüfuz eden ve yakınlıkları içinde dönüştürülen ‘geleneksel’ güçler ve modernlik arasında, karmaşık, çok katmanlı bir karşılaşma” olarak değerlendirir (Mardin 2013: 198). Ona göre modernliklerin çoğulluğuna dair genel değerlendirmeler, tarihsel süreçlerin özgüllüğünü ihmale yol açmamalıdır.

Yukarıda kısa bir özeti sunulan Mardin’in Türk modernleşmesine ilişkin görüş ve değerlendirmeleri, farklı düzeyde ve gerekçelerle eleştirilmekle beraber alana önemli katkılarda bulunmaya, bilhassa politik ve kültürel dönüşümde dinin etkisini dikkate alan yaklaşımıyla referans olmaya devam etmektedir.

4.1.2. Aşınan Sınırlar, Melez Desenler: Göle

Modernitenin Batı tarzı tek formuna itiraz eden yaklaşımların yanında yer alarak, modernite-din ilişkisini, Batı-dışı toplumların modernleşme tecrübesinin farklılığına vurgu ile ele alan Nilüfer Göle, sekülerleşme tartışmalarına da bu çerçevede katılır. Sekülerle dinsel arasındaki ilişkiyi melezleşme ve iç içe girişler olarak okur ve İslam’la modernite arasında bir karşılıklı ilişkiden, birbirini dönüştüren, yeniden tanımlayan iki medeniyet çerçevesinden söz eder (Göle 2014: 9).

Kitabı özelinde kendisiyle yapılan bir röportajda¹⁹ “Türkiye’deki beklenmedik değişiklikler ve yakınlaşmayı” ifade etmek için *melez desenler* kavramsallaştırmasını geliştirdiğini belirten Göle, melezliği, karşılıklı öğrenme ve etkilenmeyi içerecek şekilde olumlu bir karşılığı bulunduğu için tercih ettiğini söyler. “Melez Desenler”i, “saflik arayışları ve karmalaşma arasındaki gelgitler üzerine bir eskiz” olarak tanımlar (Göle 2011: 17).

Türkiye’yi oluşturan farklı desenlerin bir arada olmasının önemine vurgu yapan Göle (Göle 2014: 111), ancak 1980’li yıllarda modernliğe geçiş yapabilen ve değişimin bu dönemden itibaren “modernist bilince evrildiği” Türkiye’de bu desenin henüz oturmadığı, tamamlanmadığı ve belirsizliğini koruduğu görüşündedir (Göle 2011: 7-8).

Modernitenin önceleri Batı’ya göre tanımlanan bir kavram olduğunu belirten Göle, bugün Batı dışı toplumların, kendilerine göre bir modernlik tanımlaması yaptığını ve modern olmanın farklı yollarını bulduğunu söyler. Türkiye tecrübesinde modernlik iddiasının bireyselleşme değil kişiselleşmeye yol açtığını, bunun da bir tür “modernlik kargaşası” olarak yorumlanabileceğini belirtir. Modernite-İslam ilişkisini iç içe girişler, melez desenler, aşınan sınırlar ve İslam’ın yeni kamusal yüzleri gibi kavramlarla izah etmeye çalışan Göle’ye göre kamusal alan homojen ve monolitik olmayıp karşılaşmalarla farkındalık ve bir arada yaşama tecrübesine imkân tanıyarak melezlenme görünümünü ortaya çıkarmaktadır.²⁰

Bu çerçevede Göle, İslam’la modernitenin karşılaşmasını, yakınlık ve farklılık ilişkisi içinde her ikisinin de dönüşümüne yol açan bir süreç olarak değerlendirir (Göle 2009: 11). İslamcılığın yeni aktörlerinin melez bir görüntü sergilediğini söyleyen Göle’ye göre, “her şeyi iç içe geçirip karıştırma yöntemi”ne başvuran bu yaklaşım “çeşitli gelenekler, kültürler ve mezhepler arasında bir tür bağdaştırmacılık”a yol açmaktadır (Göle 2009: 89). Bu durumu dinî geleneklerden sapma olarak nitelendiren Göle bu kategorilerin tezahürlerini sabit birer kategori olarak değil, iç içe geçmiş melez

¹⁹ <http://arsiv.ntv.com.tr/news/44928.asp>. (Erişim Tarihi: 28.07.2023. 13.10)

²⁰ Bu melez fotoğrafta yer alan islamcıların zamanla kendi seçkinlerini, girişimcilerini ürettiğini, aydınlarının eleştirilerini aynı zamanda kendilerine de yönelterek aydın sorumluluğunu yerine getirdiklerini belirten Göle’ye göre, aydın kimliği ile ortaya çıkmak bizzatı bir sekülerleşme örneğidir. “Aydın kimliğiyle ortaya çıkmak, alanların ayrışmasına tekabül ettiği için bir sekülerleşmedir zaten. Bugün Müslüman kesimin önemli bir çoğunluğu, bu melezlenmeyle birlikte kendi iç dünyalarında da yaşadıkları gerilimleri anlamaya çalışıyor.” <http://arsiv.ntv.com.tr/news/44928.asp>. (Erişim Tarihi: 28.07.2023. 13.10)

desenler olarak ele alır.

Bir proje ve toplumsal tahayyül olarak anlaşılan modernitenin Müslüman ülkelerde Batılı ülkelerden çok daha üst düzeyde “gelenekten arınmaya” yol açtığını, ancak son 20 yılda Müslümanların modernite ile ilişkilerinin İslamcı akımlarla değiştiğini iddia eden Göle’ye göre, İslamcılar, göç, laik eğitim, bilimsel ve siyasi oluşumlarıyla “tamamen modernitenin içinde evrilmelerine karşın”, yani moderniteyi yeniden sahiplenmelerine rağmen yüzyıllardır Batılılaşma ile eş anlamlı kullanılan moderniteyi eleştirmekte ve bu yeni kimlik arayışı ile İslam’a yeniden değer yüklemektedirler. İslam artık belirli bir coğrafya, kültür ya da geleneğe aidiyet değil, “bilinçli olarak, bireysel ve kolektif bakımdan seçilmiş olarak yaşanan bir entelektüel inşa anlamına” gelmektedir (Göle 2009: 189-190).

Bu geçiş döneminin Müslüman aydınlar açısından da değişim getirdiğini, İslam’ın yorumlanışındaki çeşitliliğin bilhassa kadınlar özelinde meşru bilginin zorlanmasına zemin hazırladığını savunan Göle’ye göre bu yeni dil, “modernlikten hareketle İslami kültürü yorumlamaktadır” (Göle 2011: 12-13). Göle, neredeyse tüm İslam toplumlarında İslamcı kadınların benzer örtünme tarzının bir kimlik ortaklığı kazandığı ve ümmet kavramının ulus ötesi bir düzeyde yeniden kurgulanmasına yol açtığı iddiasındadır. Buna göre kadınların örtünmesi geleneğin bir devamı değil, gelenekten ayrılan ve gelenekle modernizm arasındaki gerilim üzerine temellenen çağdaş İslamcı harekete özgü ve İslam dininin yeni bir yorumunun sonucudur (Göle 1998: 17).

Bir medeniyet dönüşümü ve radikal bir kültürel değişim örneği olarak Türk modernleşmesi, geleneksel İslamî hayat tarzından bağımsızlaşan kadının Batılılaşma yolunu açacağına inanan reformcu seçkinlerin modernist yönelimlerinin ürünüdür (Göle 1998: 26). Yerli kültürü dışarıda bırakan modernleşme çabalarının siyasi ve entelektüel seçkinlerin tercihleriyle şekillenen bir Batılılaşma ya da sonrasında reddine dönüşmesiyle Doğu ve Batı karşılaşması iki dünya veya iki kültürün karşılaşması değil, İslami kimliğin zayıflaması sonucunu doğurmuştur. Çünkü “medeniyet kavramı yansız, değer yargısı içermeyen bir kavram değildir; Batı’nın üstünlüğünü açıkça belirtir ve kendine özgü Batıcı kültür modeline evrensellik atfeder.” (Göle 1998: 27-28)

Göle, 19. yüzyılda Osmanlı seçkinleri arasındaki medenileşme tartışmasının kadın ve dolayısıyla “cinsiyetler arasındaki ayrım” ve “cinsiyetlendirilmiş terimlerle” şekillenmesini İslam ve modern Batı medeniyetleri arasındaki dinsel ve kültürel farklılıklara dayandırır (Göle 1998: 29-30). Bir medeniyet ve toplumsal çatışmanın göstergesi olarak kadın sorununun İslam’la Batı arasındaki ilişkileri belirleyici rolü üzerinde duran Göle’ye göre 1920’lerde Müslüman toplumlardaki yerli modernite, özgürleşmenin dinden ayrışma, ulusal ilerlemenin cinsiyetlerarası eşitlik ve kadının kamusal görünürlüğü ile bağlantılandırılması şeklinde formüle edilebilir. Bu perspektifte kadının örtünmesi “tarihsel bir gerileme”, “örtü modern öznenin reddi anlamına gelen bir simge” olarak görülmüştür (Göle 2009: 148-149). Sorun, İslamcılarla laikler arasındaki mesafenin daralması, eğitilmiş ve örtülü kadınların kamusal alanda görünürlüğünün artmasıyla ortaya çıkmıştır. Kendini “ne tamamen geleneksel Müslüman ne de tamamen Avrupalı” olarak tanımlayan bu kadınlar, kimlik-kültür ve mekân arasındaki sınırları belirsizleştirmiş ve endişe yaratmıştır. Göle bir tür “kültürel melezleşme” olarak

nitelendirilebilecek bu durumun, laik kesimde “sınırları koruma ihtiyacını gösteren savunma tepkilerine” yol açtığı iddiasındadır (Göle 2009: 152-153).

Tesettür olgusu yalnızca erkeklerle kadınlar arasında değil, “kadınların kendi içlerindeki iktidar ilişkilerini” de billurlaştırmaktadır. Göle’ye göre bu kadınları farklılaştıran şey, moderniteye açılmaları değil, “küresel yönelimleri”dir. Modernitenin mekânlarına giren ve yerleşen tesettür, mekânsal açıdan çatışma yaratırken zamansallık açısından ise toplumsal belleği dönüştürmekte ve “dinle köprülerini atarak bireysel özgürlüklerini elde etmiş müslüman kadınlar ile dinî yeniden benimseyen kadınlar arasındaki kırılmayı” yeniden gündeme getirmektedir (Göle 2009: 159-160).

İslamî beden anlayışının kadın bedenini soyutlayarak moderniteye bir üst eleştiri getirdiğini belirten Göle, tesettürlü kadınların örtünme tercihlerini, üremeden estetiğe kadar hayatın farklı alanlarına yansıyan ve insanı sürekli bir değişim ve yenilenme sarmalına sokan sekülerleşmeye karşı korunma yolu olarak görür (Göle: 2009: 165). Göle’ye göre Aydınlanma projesinin doğa ile kültür arasındaki sınırları sürekli değiştirmesinin yarattığı problemler ve kişisel tercih dünyasının giderek genişlemesi manevi ve ahlaki açıdan büyük bir muhalefeti gündeme getirmiş ve çağdaş dünyada dinin yeniden canlanması “ultramodernite”nin kazanımları karşısında bazı sorgulamaların işareti olarak görülmüştür.²¹

İslam’ın kamusal alanda artan görünürlüğünün Avrupa’da yarattığı rahatsızlığın yanısıra içselleştirilmiş ve kişiselleştirilmiş bir İslam’ın gelişmekte olduğuna da dikkat çeken Göle, müslümanların “modernitenin bağrında” ancak onu yok etmeden farklılığı beyan ederek moderniteyle özdeşleşmek çabasında olması gerektiğini ileri sürer (Göle 2009: 190-192).

Göle’ye göre, kamusallaşan İslam, “bireysel arzular ile kolektif eylem, inanç dünyası ile laik yaşam tarzları, farklılık istenci ile küresel modernlik, günlük yaşam ile ideolojik ilkeler arasındaki gerilimli alanları” su yüzüne çıkararak tartışmaya açmıştır. Mesele artık modernliğin içselleştirilmesi ve bu süreçte kullanılan İslamî süzgecin nasıl tanımlandığı; uyarlanan ve yeniden üretilen dinamik bir süreç olarak modernliğin, etik ve estetik değerler potasında şekillenmesidir (Göle 2011: 15). Cumhuriyet nasıl orta ve kentli sınıfa nüfuzla muhafazakârlık ve milliyetçiliğin değişimine yol açıtıysa, bugün dindar müslümanlar da modernlik ve laiklikle karma desen oluşturarak benzer bir süreçten geçmektedir (Göle 2011: 17). Bir başka ifadeyle karşılıklı etkileşimin ürünü olan bu süreç her iki tarafı da dönüştüren ve birbirine yakınlaştıran bir işlev üstlenmektedir.

²¹ “Genelde din ve özelde örtünme edimi, kişinin başka değerlere boyun eğmesini hatırlatmakta, böylece modern öznenin gücü her şeye yeten ve seküler iradesi karşısında bir parça tevazuyu öne çıkarmaktadır” (Göle 2009: 165-166).

4.1.3. Örtük Sekülerleşme: Amman

Tayfun Amman, Türkiye’de dinin görünümü ve dindarların sekülerleşme sürecini “aile” yapısında yaşanan değişimleri takip ederek ele alır. Amman’a göre sekülerleşme tartışmalarının tarafları süreci iyi takip edememekte ve Türkiye’nin hızla sekülerleştiği gerçeğini görememektedir. Sekülerleşme sürecini anlayabilmenin yolu, Türk toplumunun Batı dünyasıyla ilişkilerinin tarihi seyri, modernleştirme politikaları, bu politikaların sonuçları ve dinî pratiklerdeki değişimlerin arkasında yaşanan zihniyet dönüşümünün masaya yatırılmasından geçer (Amman 2010: 42).

“Aile ve Eğitim” başlıklı tartışmalı bir ilmi toplantıda sunduğu tebliğde görüşlerini dile getiren Amman, “örtük sekülerleşme” olarak kavramsallaştırdığı süreci, “açık” ve “örtük” sekülerleşme farkını izahla analizine başlar. Türkiye’de o güne kadar yapılmış araştırmaların verilerinden hareketle sekülerleşme sürecinin, “ailenin sekülerleşmesi” yönünde seyrettiğini ortaya koymaya çalışır. Açık sekülerleşmeyi gündelik hayatın dinî pratiklerden uzak veya dinî hassasiyetlerin dikkate alınmadan inşa edildiği zihniyet düzeyi ve hayat tarzı olarak tanımlayan Amman, örtük sekülerleşmeyi ise “inanç, ibadet ve sembol” boyutları itibarıyla dindar olarak tanımlanan kesimin gündelik hayat pratiklerinde sekülerleşme eğiliminde olduğunu ima için kullanmaktadır. Ona göre toplumun bu kesimi, zihniyet boyutuyla dinî değerlere sahip olduğu halde, davranış düzeyinde dinî hassasiyetlerini koruyamamakta, davranışlarıyla tutumları arasında giderek daha fazla bir mesafe oluşmaktadır (Amman 2010: 43).

“Türkiye Sekülerleşiyor mu?” sorusuna ilk etapta dinin toplum hayatında canlılığını sürdürdüğü gerçeğinden yola çıkarak “hayır” cevabı veren Amman, araştırmaların gerek inanç gerek ibadet boyutuyla yüksek seviyede bir dindarlığın mevcudiyetini yansıttığını söyler. Ancak, araştırma verilerinin aynı zamanda kentleşme, eğitim ve gelir düzeyindeki artışa paralel olarak toplumun modernleşme düzeyinde artış ve sekülerleşmeye işaret edecek tezahürler içerdiği şerhini düşmeyi de ihmal etmez (Amman 2010: 46).

Evlilikle ilgili süreçler, flört, aile içi ve akraba ilişkileri, kadın-erkek rol ve beklentileri, tüketim alışkanlıkları, sosyalleşme biçimleri gibi pek çok parametrenin farklılaşmasıyla artık tek tip bir aile yapısından değil, “aile yapıları”ndan söz etmek gerektiğini iddia eden Amman, Subaşı’na atıfla, davranış düzeyindeki değişimlerin arkasında zihniyet dünyasında yaşanan değişimin yattığını savunur. Kendi ifadeleriyle, “modernleşirmenin dönüştürücü dinamikleriyle ailenin geleneksel gövdesinin hırpalandığı”nı söylemek mümkündür (Amman 2010: 49-50).

Türkiye’de “sekülerleşme eğilimi”nin toplumun geneli için geçerliliğinden söz eden Amman, bu süreçten farklı düzeylerde de olsa toplumun tüm kesimlerinin etkilendiği ve ailenin de bu bağlamda sekülerleşmekte olduğu kanaatindedir. Eş seçiminden nikah tarzına, çocuklara verilen isimlerden sosyalleşme biçimlerine, ölümden miras paylaşımına kadar gündelik hayatın birçok alanında dinle irtibatlı konularında ailede kısmen açık, kısmen örtük bir sekülerleşmenin varlığından söz eder (Amman 2010: 60). Sekülerleşme eğiliminin yaş, eğitim ve gelir düzeyi, kentleşme gibi değişkenlerle de ilişkisini inceleyen Amman, nisbeten daha genç, eğitim ve gelir seviyesi yüksek, kentlileşmiş kesimlerde bu

eğilimin farkedilir düzeyde yükseldiği tespitiyle bu durumun giderek belirginleşeceği beklentisindedir (Amman 2010: 61).

Türkiye’de din-toplum ilişkisi ve sekülerleşme sürecinin, modernizasyon süreci ile irtibatlandırılarak anlaşılabilirliğini söyleyen Amman, tasvir ettiği örtük sekülerleşme olgusunun arkasındaki dinamikleri de bu tarihsel perspektife dikkat çekerek açıklar. Türkiye’nin modernleşme tecrübesinin siyasi dinamiklerle belirlendiğine vurgu yaparak siyasi elitlerin toplumu modernleştirme teşebbüslerinin batılılaştırma şeklinde cereyan ettiğini savunur (Amman 2010: 61). Ancak makro ölçekli tarihsel-sosyolojik analizlerin Türkiye’deki değişimi izahta önemli olmakla beraber yetersiz kaldığından söz eden Amman, mikro ölçekli analizlerin de değerlendirmede dikkate alınması gerektiğinin altını çizer. “Toplumsal kurumlar bireyi şekillendirirken, bireyin de tercihleriyle toplumsal kurumları yeniden ürettiği” düşünülürse sekülerleşme sürecinin analizinde toplumsal dinamiklerle beraber bireyin zihniyet dünyası ve davranışlarındaki değişimi ve ikisi arasındaki döngüsel ilişkiyi hesaba katmak gerektiği açıktır (Amman 2010: 64)

Siyasi elitlerin toplumu modernleştirme politikalarının zamanla modernleşme tercihinin dönüşmesinde, siyasi ve hukuki yapının ürettiği liberal/kapitalist sistemin etkisi bulunduğu değinen Amman’a göre, bunun kaçınılmaz sonucu, toplumda tüketim ve haz odaklı bireylerin sayısındaki artış, yani “dünyevîleşme”dir. 80’li yıllara kadar modernleşme sürecinden sınırlı düzeyde etkilenen Türk aile yapısının 80’lerden sonra kitle iletişim araçlarının da etkisiyle geleneksel görünümünden büyük ölçüde uzaklaşması ve dış dünyanın desteklemediği inanç ve değerlerin korunamamasıyla ortaya çıkan tutum-davranış uyumsuzluğu örtük sekülerleşmeyi hızlandırmıştır (Amman 2010: 64-67).

Amman’a göre, günümüz Türkiye’sinde dinin toplumsal görünümündeki görece artışın nedeni, 1950’lerden sonra köy ve kasabalardan kente göç eden insanların beraberlerinde getirdikleri kültürlerini kent ortamında yeniden üretmeleri ve ortaya çıkan yeni dayanışma ağlarıyla dinî inançlarını çocuklarına aktarabilmeleridir. Bir taraftan toplumsal düzeyde dinin öneminin artması, diğer taraftan açık ve örtük sekülerleşmenin hızlanarak devam etmesini Amman “Türkiye’nin kendine özgü bir modernlik üretmesi” şeklinde yorumlar (Amman 2010: 67). Bunun da bazı istenmeyen sonuçları olabileceğine vurgu yaparak ailede yaşanan açık veya örtük sekülerleşmenin geleneksel aile yapısını tahrip edeceği, dinin devreden çıkarılmasıyla giderek yalnızlaşan modern bireyin tek sığınağı olan ailenin kaybının bedelinin çok ağır olacağı uyarısında bulunur (Amman 2010: 68).

4.1.4. Özerk Dünyevîleşmeler: Aydınalp

Halil Aydınalp, Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti’nde dinin toplum içindeki önemini ve dünyevîleşme eğilimine ilişkin bulguları ortaya çıkarmak ve çeşitli değişkenlere göre farklılaşmaları tespit etmek amacıyla gerçekleştirdiği alan araştırması sonucu “özerk dünyevîleşmeler” kavramını geliştirmiştir.

Aydınalp, Türk toplumunda klasik sekülerleşme yaklaşımının geçerli olmadığını, “dinin toplumsal tezahürlerinde daralma ve dinî olanın yeniden tanımlandığı bir sürecin yaşandığını” belirtir. Ona göre bir yönüyle dünyevîleşme, bir diğer yönüyle dinin asli sınırlarına çekilerek yaşanılan dünya ile uyumlu bir müslümanlık olarak yorumlanabilecek bu daralma, geleneksel dinî yorumlarla inşa edilmiş din anlayışı bakımından inanç düzeyinde olmasa da ibadet ve sosyal boyutuyla dinî hayatta dikkat çekici bir seviyededir (Aydınalp 2018: 25-26).

Çeşitli ve karmaşık dinî aşınmaların evrensel bir sekülerleşme kavramının içine hapsedilmesi riskine dikkat çekmek isteyen Aydınalp, “sekülerleşme” kavramına itiraz etmemekle beraber Türk toplumundaki aşınmayı izah için daha uygun bulduğu “dünyevîleşme” kavramını kullanmayı tercih eder. Bunu gerekçelendirirken, sekülerin Hristiyanlık ve ruhbanlıkla ilişkisi ve sekülerizmin Batı’daki eğilimleri tek bir kalıp halinde içermesinin yol açtığı tarihsellik farkına vurgu yapar. Aydınalp Türk toplumunun kendi gerçeklerine uygun kavram üretmenin, hem “kavramsal çeşitlilik ve düşünsel kapasitenin artması”, hem de “olgu, süreç ve aktörün genel niteliklerle değil, kendine ait bilinen ve öne çıkan nitelikleriyle anılması”na katkı sağlayacağını öne sürer. Böylece farklı sekülerleşmelerin aynı kavramla açıklanmasının yol açacağı kısırlaşma da önlenmiş olacaktır (Aydınalp 2018: 22-23).

Bu yaklaşımla uygun biçimde Aydınalp, dünyevîleşme kavramını çoğul kullanarak farklı toplumsal koşullarda ve farklı düzeylerde yaşanan dünyevîleşmelere dikkat çeker. Ayrıca özerk dünyevîleşme kavramını geliştirir. Kavram, toplumsal değer ve normlardan sert bir kopuşu değil, bireyin farklılığı ve özerkliğini ifade eder. Özgürlük ve irade hürriyeti kapsamında felsefi ve kelamî yaklaşımları hatırlatmakla beraber özerklik kavramını sosyolojik bir çıkarım olarak kullanan Aydınalp, kendi ifadesiyle “ana kültürel taşıyıcılar olan değer ve norm sütunlarına saygı içinde ilerleyen sosyolojik bir özerkleşme”den söz etmektedir. Ona göre özerk dünyevîleşmeler genelde öğrenilen dünyevîleşmelerdir. “Akıl ve iradenin özgürleştiği bir dünyada bakış açısı, tercihler ve hevesler de özgürleştikçe, özerk dünyevîleşmeler daha da görünür hale gelmektedir.” (Aydınalp 2018: 220-221).

Aydınalp’in ifadeleriyle özerk dünyevîleşmeler, “yeterli özgürlük, anlamlı tercihler yapabilecek akılcılık, gerekli ekonomik ve kültürel sermaye, özerkliğini kontrol edebilecek güç, kendi özerkliğini uygun zaman ve mekânda kullanma” durumuna göre toplumsal görünürlük kazanır (Aydınalp 2019: 177). Aydınalp “özneler arası bir etkileşim sürecinin ürünü” olarak özerk dünyevîleşmeleri, etkileşim seviyesine göre dörde ayırır:

- I. İradi/isteyerek özerk dünyevîleşme: Bilinçli ve özgür bir tercihle dinden uzaklaşmayı ifade eder. Ateizm, deizm, materyalizm, agnostizm gibi eğilimler içinde insanın ve aklın nihai ölçü kabul edildiği en uç düzeydeki temsillerinin yanı sıra kültürel düzeyde dindar kalmaya devam etmekle beraber alenen ve kasıtlı olarak din dışı veya din karşıtı tavır içinde olanları da vardır.
- II. İcbari/ mecburi özerk dünyevîleşmeler: Bilinçli bir tercih olmakla birlikte, aksi yönde bir tutum ve tercih içinde olmanın imkânsız ya da zor olduğu bir dinden uzaklaşma biçimidir.

Bu tür dünyevîleşme, toplumsal dinamiklerin baskısı ve dayatmasıyla ortaya çıkar, ancak bireyin kendi tercihlerinin sonucudur bir bakıma. Katı gelenekçi bir ailenin çocuğunun pozitivist bir eğitim sisteminden geçmesi, çalıştığı kurumsal yapı izin vermediği için ibadetlerini yerine getirememesi vb. durumlar Aydınalp tarafından icabrî özerk dünyevîleşme örneği olarak zikredilmektedir.

III. Özdeşleşerek özerk dünyevîleşme: Benzeşim kurulan kişi ya da grubun taklit edilmesiyle gerçekleşen bu dünyevîleşme biçimi, bilinçli bir tercihten çok sosyal uyaranların etkisi ya da içinde yer aldığı grupla etkileşime girmesi sonucu bireyin bu kişilerle benzeşmesi, aynileşme çabasına girmesini ifade eder.

IV. Kanıksayarak özerk dünyevîleşme: Bilinçli ve rasyonel bir tercih olmaksızın, yaygınlığı ya da zararsız görüldüğü için sorgulanmadan kabul gören dünyevîleşmeleri ifade eder. Özdeşleşerek özerk dünyevîleşmeler önemsenmezse zamanla sıradanlaşarak kanıksanabilir (Aydınalp 2018: 222-223).

Özerk dünyevîleşme ile bireysel dünyevîleşme arasında benzerlikler bulunmakla beraber özerkliğin toplumsal değerlerden bağımsızlaşma, bir kopuş değil, bir ara yol bulma ve üst yapı ile uzlaşma talebini içerdiğini belirten Aydınalp; bu anlamda özerkleşmeyi kolektif kimlikle daha az ontolojik sorunu olduğu ve gelenek içinde kendine alan açarak geleneği yeniden inşa etme arzusunda bulunması hasebiyle Türk toplumundaki dünyevîleşme eğilimini açıklamada daha uygun bulmaktadır. Aydınalp'e göre bireyselleşmenin toplum karşısındaki özgürlük ve bağımsızlık talebine karşın özerklikte topluma entegrasyon talebi söz konusudur. Kişiler, mutlak özgürlüğün bedellerini göze alamadıkları için toplumla sorun yaşamamak adına toplumsal beklentileri karşılamaya devam ederler (Aydınalp 2018: 224).

Öte yandan din algısı yaşanan toplumsal gerçeklikten bağımsız olmadığı gibi dünyevi süreçler de dindarlık düzeyini etkileyerek sekülerleşme tartışmalarının mahiyetini belirler. Bu nedenle konunun fıkıh ve kelam boyutuyla, sosyolojik boyutu arasındaki farkın bilincinde olmanın önemine vurgu yapan Aydınalp, din ve dindarlık kavramları arasındaki ayırmadan yola çıkarak, sosyal bir inşa olarak nitelendirdiği dindarlığı, “dünyevi süreçler içinde şekillendiği için tanım ve yorum farklılıklarına sahne bir kimlik” olarak tanımlar. Ona göre dindarlık tanımı, dünyevîleşme algısını da şekillendirir ve farklı sekülerlik yorumlarına kapı aralar. Aydınalp bu yorumları dört şekilde ele alır:

i) Bir anlam sistemi olarak dinin tümüyle terk edilmesi.

ii) Kutsal ve dinî olanı terketmemekle beraber, dinin emredici/buyurgan boyutuna tepki göstermek.

iii) “Sanayileşme, kentlileşme, rasyonelleşme ve bireyselleşme genel süreçleri içinde farklılaşma, uzmanlaşma, ayrışma, görecelilik, özgürleşme, bölünme, kozmopolitlik ve çoğulculuğun artmasına paralel olarak dinin toplumsal görünürlüğü azalması.”

iv. Dinin sembolik ve toplumsal gücü devam etse de geleneksel toplum yapısını (ekonomi, hukuk, siyaset, eğitim vb) etkilemede merkezi rolünü kaybetmesiyle işlevinin daralması.

Bu anlam katmanları arasındaki tercihe göre sekülerleşme tartışmalarının içeriği değişmektedir (Aydınalp 2019: 155-157).

Aydınalp, ortaya koyduğu “özerk dünyevîleşmeler” modeliyle Türkiye’de dinî alanın daralmasına mukabil, kent hayatının gereği olarak ortaya çıkan ve geleneksel fikhın çözümsüz bıraktığı soru ve sorunlar karşısında yeni tanım ve yorumlara kapı açan yeni dindarlık biçimlerine imkân veren bir değişimi tasvir etmektedir (Aydınalp 2018: 186). Bu itibarla “modernitenin büyük anlatıları karşısında şemsiye kültür olma özelliğini yitiren; postmodern belirsizlikler içinde de inişler çıkışlar şeklinde buharlaşma yaşayan dinî gelenek karşısında” kendine özgü bir sekülerlik ve dindarlık üreten modern öznenin “uyumla özgürlük arasında özerk alanlar” yarattığı ve bazen iradî, bazen de çeşitli sosyal dinamiklerin zorlayıcı etkisi altında özdeşlikler kurarak sekülerleştiği kanısındadır. Dinî hassasiyet yitimine mukabil tümüyle seküler bir zihne de sahip olamayan bu arada kalmışlık, Aydınalp’e göre, din-dünya diyalektiğinde böylesi bir özerkliğin geçerli olduğunu göstermektedir (Aydınalp, Şengül 2023: 212-213).

4.1.5. Sekülerleşen Türkiye: Ertit

Volkan Ertit, Türkiye’de sekülerleşmenin analizini yaptığı çalışmada, sekülerleşme kavramının tarihteki kullanımlarını ele aldıktan sonra 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren din sosyolojisinin tartışmalı kavramlarından biri haline geldiğini ve kavramın ortak bir tanımı üzerinde uzlaşma olmadığını ileri sürer (Ertit 2019: 101-102). Mevcut tanımlardan yola çıkarak evrensel bir sekülerleşme tartışmasının pek mümkün olmadığını, din merkezli tanımların tartışma alanını daralttığını ifade eden Ertit’e göre sekülerleşme, “belli bir toplumda belli bir zaman dilimi içerisinde doğaüstü alanın, yani dinin, dinîmsi yapıların, halk inançlarının ve diğer tüm doğaüstü öğretilerin bireysel ve toplumsal düzeydeki prestijlerinin ve gündelik yaşamı şekillendirme güçlerinin azalması demektir” (Ertit 2019: 47).

“Sekülerleşme Tartışmaları” adlı çalışmasında Türkiye’nin sekülerleştiği tezini savunan²² Ertit, Steve Bruce’un sekülerleşme teorisini Türk toplum yapısına uyarlar. Sekülerleşmenin dinsizleşme anlamına gelmediğini iddia eden Ertit, sekülerleşme tartışmalarının dinî inanca sahip olmak kriteri yerine, “doğaüstü alanın gündelik yaşam pratiklerini geçmişe kıyasla” etkileme düzeyinde azalış ya da artış mı olduğu tespitinden yola çıkarak yapılmasının daha uygun olduğu görüşündedir (Ertit 2019: 77). Ertit’e göre sekülerleşme, “bireyin içsel/kalbî teslimiyetinden ya da inancından çok bu teslimiyetin/inancın dışsal yansımalarıyla ilgilidir” (Ertit 2019: 78). Bu bağlamda sekülerleşmeyi laiklik ve çağdaşlaşmadan da ayıran Ertit’e göre sekülerleşme, “doğa üstü alanın toplumsal gücünün kaybı demektir” (Ertit 2019: 112).

²² Nitekim, “Sekülerleşme Teorisi” adlı kitabının alt açıklaması “Sekülerleşen Türkiye’nin Analizi” şeklindedir.

Bilimsel gelişmelerin sekülerleşmeye etkisinin dolaylı olduğunu savunan Ertit'e göre bilimsel gelişmeler gündelik hayatı belirlediği oranda din ve diğer doğa üstü anlatılara ihtiyaç azaldığı için sekülerleşme gerçekleşmektedir. Rasyonel düşünce tarzının yaygınlaşması, modern tıpta yaşanan gelişmeler, doğanın kontrol altına alınması, internet ve sosyal medyanın ortaya çıkışı gibi faktörler gündelik hayatta dinin etkisini zayıflatarak sekülerleşmeye yol açmaktadır (Ertit 2019: 133-163).

Bilimsel gelişmelerin yanı sıra seküler ülkelerin ortak özelliğinin “endüstriyel kapitalizm” olduğunu belirten Ertit, Pippa Noris ve Ronald Inglehart'a atıfla serbest piyasa ekonomisinin hâkim olduğu endüstriyel ülkelerde dinî inançlara bağlılıkta ciddi bir düşüş olduğunu vurgular. Avrupa sekülerleşmesinin sebepleri arasında zikredilen, Rönesans, Protestan Reformu, mutlak monarşik yapı, bilimsel devrimler, Aydınlanma ve kentleşme gibi faktörlerin yanı sıra kapitalizm de dinin ve doğaüstü alanın toplumdaki etkisinin zayıflamasına yol açmıştır. Endüstriyel kapitalizmin üretim ve tüketim süreçlerini değiştirmesiyle ortaya çıkan ortalama hayat standardındaki yükseliş ve değişen sınıfsal yapı, dinin merkezde olduğu geleneksel toplum yapısıyla uyumsuz bir ekonomik ahlak üretmiş, ekonomik karar ve tercihlerin dinden bağımsız rasyonel saiklerle yapılmasına zemin hazırlamıştır (Ertit 2019: 166-171).

Öte yandan kapitalist endüstrileşme geleneksel aile yapısının dönüşümüne de yol açmış, aile içi rollerin ve iş bölümünün değişmesi, kadının çalışma hayatına katılımı, evlenme yaşının yükselmesi, doğum oranlarında düşüş, boşanma oranlarının artışı gibi sonuçlar üreterek “dinden uzaklaşma ve sekülerleşme”yi hızlandırmıştır. Bilhassa kadınlar özelinde, kadınların “kitabî ya da geleneksel dine bakışını değiştirecek” boyutta etki etmiştir (Ertit 2019: 176-179).

Kapitalist sistem, devletin toplum üzerindeki otoritesini de zayıflatmış, ekonomiden elini çeken devletin birey üzerindeki tasarrufu da azalmıştır. Kapitalizmin, modernleşmenin diğer parametreleriyle beraber, geleneksel iş bölümü, kolektif bilince sahip, üretim ilişkilerinin geleneklerle belirlendiği, küçük ve homojen toplulukların (cemaat); uzmanlaşmış, bireyselleşmiş, rasyonel ve gelişmiş üretim ve iletişim ağlarının hâkim olduğu toplumlara (cemiyet) dönüşmesindeki etkisi, dinî alanlara da yansımıştır. Geleneksel toplumsal yapının çözülmesi, bu toplumlardaki inanç ve değerler dünyasının da dönüşmesi, dinle kurulan ilişkinin zayıflaması ve gündelik hayat alışkanlıklarının değişmesiyle sonuçlanmıştır. Bu durum Ertit'e göre sekülerleşmeyi hızlandırarak bireysel ve toplumsal hayatta dinin ve doğaüstü güçlerin ağırlığının kaybına yol açmıştır (Ertit 2019:183-191).

Sekülerleşme teorisi, modernleşmenin parametrelerinden bir diğeri olan kentleşmeyi de sekülerleşme sürecinin bir parçası olarak görür. Modern kent hayatının karmaşık toplumsal ilişkiler ve üretim ağları doğaüstü alanın gücünü sınırlamıştır. Köyden kente göçün yanısıra kent içi ve kentlerarası da gerçekleşen sosyal mobilizasyonun yol açtığı birçok yapısal değişimden söz etmek mümkün. Ertit, bunlar arasında farklı yaşam tarzlarına tahammül, güç odakları veya bilgi kaynaklarının çeşitlenmesiyle prestij kaybına uğraması ve kutsal mekânlara mesafenin artışı mobilizasyon sonucu sekülerleşmenin artmasına gerekçe gösterir (Ertit 2019: 193-212).

4.2. Türkiye’de Dindarlık Araştırmaları

Bu bölümde Türkiye’ye dair ampirik dindarlık araştırmaları detaylı olarak ele alınacak ve dindarlık araştırmalarının temel sorunsalı olan dindarlığın ölçümü meselesi kısaca açıklanacaktır.

4.2.1. Dindarlık Ölçülebilir mi?

İlk problem alanı, din sosyolojisinin dini ampirik (gözlemlenebilir) bir olgu olarak ele alış biçimiyle ilgilidir. Din sosyologlarının daha çok dinî inançların dünya görüşleri ve pratiklerle ilişkisine veya dinin çeşitli ifade formlarıyla ilişkilendirilme biçimlerine, bunların zaman içindeki değişimine odaklanması ve bunu yaparken dini de diğer sosyal olgular gibi kavramsal ve pratik perspektifle, farklı analiz düzeylerinde incelemesi (Dillon 2014: 9-10) sosyolojinin dine bakışıyla ilgili dile getirilebilecek önemli bir mesele olarak durmaktadır.

Dindarlık ölçüm çalışmalarındaki tartışmalardan bir diğeri bireysellik-toplumsallık, din ve dindarlığın kapsamı sorununa işaret etmektedir. Dindarlık tanımlarının –dinin modern tanımı ile ilişkili olarak– bireyselleştirilmesi dindarlıkla ilgili ölçüm çalışmalarının “bu dar alanda”, örneğin “Batı’da kurumsal anlamda kiliseye bağlılık, İslâm’da ise bireysel dindarlık” üzerinden ölçülmesini getirmiştir (Tekin 2006: 53). Dinî aidiyetin bir dindarlık ölçütü olarak alınmasının bilhassa sekülerleşme tartışmaları bağlamında dinin bireyselleştiğini ileri süren yaklaşımlarda yeterli olmadığına ve dinî inancı olmadığını söyleyenlerin bile bir kısmının psikolojik veya toplumsal bazı saiklerle kilise veya dinî topluluklara aidiyetlerini sürdürdüklerinin örneklerine yukarıda değinilmişti.

Türk Dil Kurumu’nun tanımlamasına göre dindar, “din inancı güçlü, din kurallarına bağlı (kimse), mütebedeyyin”²³ demektir. Tanım biraz daha genişletilerek dindarlığın bir dine mensubiyetin ötesinde bir anlam taşıdığı ve dinle kurulan ilişkinin düzeyi ve dinin emir ve kurallarının gündelik hayata yansıma biçiminin farklılaşması nedeniyle, farklı dindarlık seviye ve çeşitliliğini ihtiva ettiği söylenebilir. Bu bağlamda “dinin insan hayatına nüfuz derecesi” (Tekin 2006: 53) şeklindeki bir dindarlık tanımı dinin inanç, ibadet ve pratik boyutunu içerecek genişlikte bir çerçeveye sahiptir. İnanç, dindarlığın olmazsa olmaz temel boyutu olarak öne çıkarken diğer boyutlar kişinin dinle kurduğu ilişkinin yönü ve şeklini ortaya koyar. Bu nedenle dindarlık araştırmalarında inancın yanısıra diğer dindarlık boyutlarının da ölçülmesi hedeflenir.

Dindarlık düzeyini sayısal olarak ölçmek amacıyla hazırlanan ölçeklere gelince, nicel ölçüm araçları olarak ilk örnekleri 20. yüzyılın başında Amerika’da görülen bu araştırmaları Onay iki grupta toplar: Birinci grup araştırmalar, Gordon W. Allport ve Michael J. Ross’un geliştirdiği Allport-Ross Dinî Yönelim Ölçeği’ni (Religious Orientation Scale-ROS) baz alan ve konuya sosyal psikoloji açısından yaklaşan çalışmalardır. Bu araştırmalarda dindarlık tarzları, içsel ve dışsal olmak üzere iki alt

²³ (<https://sozluk.gov.tr/>).

boyutta kavramsallaştırılarak ölçülmektedir. İkinci grup ise çok boyutlu olduğu varsayımıyla dindarlık düzeyini ölçmeyi hedefleyen ölçek çalışmalarıdır. Bu çalışmalar, öncekilerinden farklı olarak belirli bir dine mensubiyetin düzeyini, dinin kişilerin hayatındaki yerini ölçmeye çalışan psikolojik ölçme araçlarıdır. Dindarlığın çok boyutlu bir fenomen olduğu tezinden hareket ederler (Onay 2002: 181).

Kendisi de bir ölçek geliştirmiş olan Onay, Dinî Yönelim Ölçeklerinin (Religious Attitude Scale-RAS) önceki çalışmalardan farklı olarak dinin inanç, davranış ve duygu boyutlarıyla kişinin hayatındaki yerini tesbit etmeyi amaçlayan ölçüm araçları olduğunu vurgular (Onay 2002: 182).

Çok boyutlu dindarlık ölçekleri arasında yaygın olarak kullanılanı, Glock ve Stark'ın geliştirdiği ölçektir ve dindarlığı şu beş boyutuyla ele alır²⁴:

- İnanç Boyutu (*The Belief Dimension*)
- Dinsel Uygulama Boyutu (*Religious Practice Dimension*)
- Tecrübe Boyutu (*The Experience Dimension*)
- Bilgi Boyutu (*The Knowledge Dimension*)
- Etki Boyutu (*The Consequences Dimension*)

Stark ve Glock'un geliştirdiği ölçek, Dünya Değerler Araştırması başta olmak üzere birçok uluslararası araştırmaya dayanak teşkil etmiş, dindarlığı çok boyutlu ele almak suretiyle dine ve dindarlığa bütünsel olarak bakan bir bakış açısı getirmiştir. Kendisinden sonraki birçok çalışmaya referans olan bu yaklaşım, farklı ülkelerde yapılan araştırmalarla da sınanma imkânı bulmuştur (Akşit vd. 2012: 91).

Ancak Stark ve Glock'un ölçüm modelinin dindarlığa çok boyutlu, fakat yine de sabit bir olgu olarak yaklaşması, nicelik olarak dindarlık düzeyi hakkında bir değerlendirme sunuyor olsa da “dindarlığın yoğunluğundaki artış ya da azalış” noktasında niteliksel bir farklılaşmayı ölçmekte yetersiz kalmakla eleştirilmiştir (Akşit vd. 2012: 95). Yukarıda zikredilen ilk dört boyutun dinî bağlılık anlamında dindarlığı ölçmekte “bir referans çerçevesi” oluşturabileceği kabul edilse de aralarındaki ilişkinin anlaşılması için deneye dayalı veriye ihtiyaç duyulmaktadır. İnanç boyutu olmazsa olmaz bir unsur olmakla birlikte, dindarlık için tek başına yeterli olmadığı gibi, kişinin dindarlık düzeyi de her boyutta eşit olmak zorunda değildir (Kayıklık 2006: 493).

Bu çerçevede literatürde dindarlığın çoğunlukla niceliksel bir olgu olarak ele alınması, kişilerarası ve niteliksel farklılıkların göz ardı edilmesine yol açtığı; “dinî pratiklerin yoğunluğu”na göre yapılan dindarlık ölçümlerinin de bireylerin dinî inanışları, onların din yaklaşımları, içinde bulundukları mezhep, dinî grup ya da mahallenin değerleri ve önceliklerine göre değişebileceğinin hesaba katılmadığı gerekçesiyle eleştirilmektedir (Akşit vd. 2012: 94-96). Subaşı, bu konuda çok daha temel bir soru sorarak öncelikle dindarlığın ölçülebilir bir olgu olup olmadığını sorgulamayı önerir (Subaşı 2002: 24).

²⁴ Kayıklık, dinler tarihi, din psikolojisi ve din sosyolojisi açısından dindarlığın boyutlarını ve Glock ve Stark'ın geliştirdiği ölçek boyutlarını makalesinde detaylı bir şekilde ele alır. (Kayıklık 2006).

Dindarlığın ölçülmesini güçleştiren hususlardan biri de dinin gündelik hayatın içinde yer alış biçimi ve oranıdır. Dinî pratiklerle gündelik hayat arasındaki sınırın nerede başlayıp nerede sona erdiği ve dinle kültürün iç içeliği, bireyin hangi tutum ve davranışlarının dinî, hangilerinin din dışı olarak tanımlanacağını belirsizleştirmekte ve dindarlık tezahürlerini tanımlamayı farklılaştırmaktadır. “Dindarlığın kendine özgü biçimlerini ortaya çıkaran sosyo-kültürel damarlara esastan yaklaşımı önceleyen çalışmalara” duyulan ihtiyaca dikkat çeken Subaşı, Batılı ölçüm tekniklerinin ancak “zihin açıcı ve yol gösterici” olarak, sınırlı düzeyde kullanılabileceği görüşündedir (Subaşı 2002: 24-25).

Bu bağlamda, ilgili metodolojik yaklaşımların Hristiyan dünyanın dindarlık deneyiminin incelenmesiyle geliştirildiği ve Batı dışı ve özellikle müslüman toplumlarda kullanımının üretebileceği problemlere dikkat çeken Küçükcan, bu toplumlarda dindarlığın ölçümünde daha güvenilir ölçeklerin geliştirildiği araştırmalara duyulan ihtiyacı dile getirir (Küçükcan 2000: 465). Türkiye’de Dindarlık araştırmasının yazarları da dindarlığa sabit bir olgu olarak yaklaşan ve bu nedenle bireyler arasındaki niteliksel farkları gözden kaçıran dindarlık araştırmalarını, aynı zamanda “Hristiyan değerleri etrafında gelişen bir bakış açısıyla” şekillendikleri ve farklı dinî değer ve bağlamları dikkate almadan hazırlandıkları için eleştirirler. Bunu telafi etmenin yolu müslüman toplumlarda, nicel araştırma yöntemlerinin tespitte yetersiz kaldığı farklılık ve nüansların bu toplumlarda yapılacak nitel araştırma soruları ile tamamlanmasıdır (Akşit vd. 2012: 87).

Söz konusu eleştiriler mutlak bir dindarlık ölçüm çalışmaları için geçerli olsa bile dinin tezahürler üzerinden, dinî eğilim ve tutumlara odaklanarak ölçüldüğü çalışmalar açısından tartışmaya açıktır. Son dönemlerde gerçekleştirilen dinî hayat araştırmalarının bu eleştirileri bertaraf edecek şekilde daha derinlikli ve özenli olduğu, dindarlığın ölçümünde Türk toplumuna özgü farklılıkları ve sorun alanlarını hesaba katan daha güvenilir ölçeklerin geliştirildiği söylenebilir. Bilhassa saha çalışmaları dindarlığın çeşitli boyutlarını ölçmeye çalışmakta ve bu boyutlar üzerinden genel eğilimleri tasvir etmektedir.

4.2.2. Türkiye Dindarlık Ölçüm Araştırmaları

Dünyada ve Türkiye’de yapılmış dindarlık ölçüm araştırmaları, dindarlığın niceliksel bir olgu olarak ele almaktadır. İlk dönemdeki ölçeklerin önemli bir kısmının inanç düzeyinde farklılaşmadan çok ibadet boyutu açısından dindarlığın yoğunluğunu dikkate alarak hazırlandığı görülür. Ancak bir önceki bölümde de açıklandığı üzere bu ve benzeri ölçekler Batı toplumları ve Hristiyanlık temel alınarak hazırlanan -Stark ve Glock’un geliştirdiği dindarlık ölçekleri gibi- ölçeklerden uyarlandıkları ve dindarlığı sabit bir olgu olarak ele aldıkları için, yerel dinî pratikleri ve toplumsal tecrübeleri göz ardı etmeleri yönüyle eleştirilmişlerdir. Dindarlığın çok boyutlu bir olgu oluşu, tek bir tür ve anlama sıkıştırılmasına izin vermediğinden çok boyutlu irdelenmediği taktirde “dindarlığın tatmin edici bir şekilde anlaşılıp çözümlenmesi” (Çarkoğlu, Kalaycıoğlu 2009: 42) ve ayrıca kahir ekseriyeti müslüman olan bizim gibi toplumlarda “din anlayışlarındaki farklılaşmaların anlaşılması” (Akşit vd. 2012: 94)

zorlaşır. Bu itibarla son yıllarda yaşanan toplumsal değişime paralel şekilde her alanda rastlanan çoğulculuğun dinî alanda da çeşitliliği teşvik etmesi, kendinî dindar olarak tanımlayan kitle içinde dindarlık yoğunluğu itibariyle nitelik farklılıklarının ölçülmesini gerektirmiş ve bu alandaki araştırmaların sayısının artmasına yol açmıştır.

Türkiye’de yaygın bir olgu olan dindarlığı ölçmek amacıyla son yıllarda gerçekleştirilen araştırmalar, Türk toplumunda dinin etkisini, dinî hayatı, dinin inanç ve ibadet boyutu başta olmak üzere dindarlığın boyutlarını, dindarlık formlarını ve özellikle son dönemlerde sekülerleşme veya dünyevîleşme bağlamında dindarlığın değişim ve dönüşümünü incelemeye yönelmiştir. Dine bağlılık, inanç ve ibadet alışkanlıkları, dindarlık eğilimlerinin değişen toplumsal yapıda cinsiyet, yaş, eğitim, gelir düzeyi gibi sosyo-demografik değişkenlerle ilişkisini ölçmeyi hedefleyen birçok araştırma yapılmaktadır.

Ulusal tez Merkezi tarandığında 1990 yılından itibaren büyük çoğunluğu saha araştırması olmak üzere 138 dinî hayat araştırmasının yapıldığı görülür.²⁵ Bu çalışmaların 28’i doktora, geri kalanı yüksek lisans tezlerinden oluşmaktadır. 101 tanesi doğrudan Din Sosyolojisi alanında geri kalanlar sosyoloji, Tarih, Felsefe ve Psikoloji alanında yapılmış çalışmalardır. Söz konusu dinî hayat araştırmalarının konularına göz atıldığında bir kısmının dönemsel (Cumhuriyetin ilk yıllarında dinî hayat gibi), bir kısmının öğrenciler, gençler, çalışanlar gibi belirli gruplar özelinde, önemli bir kısmının da bölgesel ve mahallî düzeyde yapıldıkları görülmektedir. Aşağıda Türkiye’de 2000’lerden itibaren yürütülen büyük kapsamlı araştırmalara kısaca değinilerek mevcut birikim ortaya konmaya çalışılacaktır.

4.2.2.1. 2000’lerin İlk On Yılında Yürütülen Araştırmalar

2000’lerin başında çeşitli araştırmalar yürütülmüştür. Bunlardan ilki *Geleneksellik ve Çağdaşlık Bağlamında Türkiye’de Dindarlık ve Kadın* başlıklı Veysel Uysal tarafından Mayıs 2001-Ocak 2002 tarihleri arasında İstanbul ağırlıklı olarak gerçekleştirilen araştırmadır. Beş ilde 647 kişi üzerinde yapılan bir anket uygulaması ile “dindarlık-dinsellik ve kişilik ilişkileri” ve “kadına bakış”la ilgili tutum ve davranışlarda ortaya çıkan değişim ve farklılıkların incelenmesi amaçlanmıştır. Böylece Türk toplumunda dindarlığın boyutları, dindarlık ve dinselliğin algıları, dünyevîleşme, geleneksel algıda kadın ve modern hayatta kadına dair rol ve beklentilerdeki değişimin tasviri hedeflenmiştir (Uysal, 2006).

Bu dönemde güncel tartışmalara ilişkin yürütülen bir diğer araştırma 2007 yılında Konda tarafından gerçekleştirilen *Gündelik Yaşamda Din, Laiklik ve Türban Araştırması*’dır. Bu çalışma, Türkiye’de gündelik hayatta “din, örtünme ve laiklik algı ve alışkanlıklarındaki eğilimlerini yansıtmak” amacıyla ülke ölçeğinde gerçekleştirilen bir saha araştırmasıdır. Araştırma kapsamında ayrıca, Türk

²⁵ <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp> (Erişim Tarihi: 18 Ocak 2024)

insanının dindarlık algısı, ibadet alışkanlıkları, örtünmeye bakışı ve örtünme tercihleri, kadın meselesine bakış ve muhafazakarlık anlayışının ölçümü hedeflenmiştir.²⁶

Bu yıllarda gerçekleştirilen en kapsamlı araştırmalardan biri Ali Çarkoğlu ve Ersin Kalaycıoğlu'nun yürüttüğü *Türkiye'de Dindarlık: Uluslararası Bir Karşılaştırma* başlıklı araştırmadır. International Social Survey Program (ISSP) kapsamında 43 ülkede uygulanan dindarlık araştırmasının Türkiye ayağını oluşturan üçüncü araştırmadır. Çarkoğlu ve Kalaycıoğlu tarafından Kasım 2008-Mart 2009 tarihleri arasında 53 ilde gerçekleştirilen araştırma, ISSP dindarlık soru cetvelinin Türkçe'ye çevirisi ve uyarlanması ile elde edilen veriler, 1998 Dünya Dindarlık araştırmasının verileri ile karşılaştırılmıştır. Araştırmada Türkiye'nin ISSP ülkeleri arasında Müslüman çoğunluğa sahip tek ülke olması önemli bir ayrıntı olarak zikredilmiş, ISSP'nin, dindarlık ve dünyevîleşme özelinde ülkeler arasındaki farklılıkları, ülkelerin inanç çerçevelerinden bağımsız bir şekilde karşılaştırmalı olarak ortaya koymayı amaçlayan bir program olduğu vurgulanmıştır. Araştırmanın sonuç kısmında Türkiye'nin diğer ülkelerden farklılık ve benzerlikleri, dindarlık düzeyinin yüksekliği, Allah tasavvuru, ibadet pratikleri, laiklik algısı ve siyasi tercihlere yansıma biçimi gibi parametreler açısından ortaya konmaktadır (Çarkoğlu, Kalaycıoğlu, 2009).

Bu bağlamda belirtilmesi gereken son çalışma Bahattin Akşit, Recep Şentürk, Önder Küçükural ve Kurtuluş Cengiz tarafından gerçekleştirilen *Türkiye'de Toplumsal Yapı ve Din Araştırması*'dir. "Türkiye'de Dindarlık: Sosyal Gerilimler Ekseninde İnanç ve Yaşam Biçimleri" başlığı ile yayınlanan araştırma 2008-2011 yılları arasında üç yıl sürmüştür. Önce 8 il ve köylerinde 238 kişiyle yapılan derinlemesine görüşmelerden niteliksel veri elde edilmiş, sonra bu verilerden üretilen anket soruları 25 il ve köylerinde 18 yaş üstü 1538 kişiye yüzyüze uygulanan anket çalışmasıyla niceliksel veri elde edilmiştir. Tüm verilerin "Niteliksel ve niceliksel analiz teknikleriyle" çözümlenmesi sonucu elde edilen bulgular, Türk toplumunda inanma ve yaşama biçimlerinde çeşitli düzeylerde gerilimlerin yaşandığını göstermektedir. Araştırmacılara göre bu gerilimler arasında en önemlisi "geleneksellikten modernliğe geçişlerde hem devamlılıkların hem de kopuşların söz konusu olduğu"nun saptanması olmuştur. Öncelikli hedefinin "Türkiye'deki dinî tecrübenin bireysel ve toplumsal boyutlarını anlamak" şeklinde ifade edildiği araştırma projesinin konusu, "Türkiye'deki İslam tecrübesinin halk tabakaları ve seçkin kesimlerin dinsel hayata dair algı, yorum ve davranış farklılıkları ekseninde anlaşılmasıdır" (Akşit vd. 2012: 17). Araştırma aynı zamanda gündelik olanla uhrevi olan, geleneksel-modern, kamusal alan-özel alan, dinî bilgi-bilimsel bilgi arasındaki karşıtlık ve gerilimleri de odağına almış, elde edilen bulgular bu çerçevede değerlendirmeye tabi tutulmuştur. (Akşit vd. 2012).

²⁶ <https://konda.com.tr/rapor/163/gundelik-yasamda-din-laiklik-ve-turban-arastirmasi>. (Erişim Tarihi: 13 Ağustos 2023)

4.2.2.2. 2010 Sonrası Yürütülen Araştırmalar

2010 sonrası Türkiye’de dindarlık ile ilgili yürütülen en kapsamlı araştırmalardan biri Diyanet İşleri Başkanlığı ve TÜİK işbirliği ile 2013 yılında gerçekleştirilen *Türkiye’de Dinî Hayat Araştırması*’dır. Giriş yazısında temel amaçları, “dinî hayatın belli başlı unsurlarını, belli başlı yönelim ve parametrelerini tesbit etmek” ve çıkan sonuçların DİB’nin “hizmetlerinin verimliliğini artırmak, hizmet kalitesini yükseltmek ve mevcut dinî gerçekliğin sağlamasını yapmak” şeklinde ifade edilen araştırma, “dinî varlığımızı değişik boyutlarıyla çeşitlilik içinde ele almayı mümkün kılan bir alan araştırması” olarak takdim edilmektedir. “Dinî aidiyet”, “inanç”, “ibadet”, “dinî bilgi”, “gündelik hayat ve din, “dindarlık” başlıklarını taşıyan altı bölümden oluşan içeriğiyle araştırma, çeşitli değişken ve parametreler özelinde dinî hayatın tezahürlerini açığa çıkarmayı hedeflemiştir. Bu araştırmanın özelliklerinden biri, verilerin yorumsuz olarak yayınlanmasıdır. Amacın, “araştırmacıların elinde sağlam birer veri tablosu olarak yer alacak bu çalışmanın, değişen şartlarda, farklı bakış açılarına alan açan bir yorum zenginliği içinde Türkiye’nin dinî durumunu ortaya çıkarma noktasında önemli bir referans kaynağı olarak katkı sunmak” olduğu belirtilmiştir. Elde edilen bulgular özet bir şekilde raporlanarak verinin farklı disiplinlerdeki uzman ve akademisyenlerin istifade edebileceği düzeyde tablo ve grafiklerle görünür ve anlaşılır olması sağlanmıştır.²⁷

Kapsamlı bir diğer araştırma Türkiye Gençlik STK’ları Platformu (TGSP) tarafından 2018 yılında gerçekleştirilen *Din ve Maneviyat Arasında: Türkiye’de Genç Nüfus Dindarlığı* başlıklı çalışmadır. 15-30 yaş arası 8000 genç üzerinde yaptırılan “Türkiye’nin Gençleri Araştırma”sının bir bölümünü oluşturmaktadır. Ömer Faruk Ocakoğlu’nun bahsi geçen araştırmanın veri setini kullanarak analizini yaptığı araştırma “modern toplumda din algısındaki değişme ve dindarlık biçimlerinde görülen maneviyatçılığa kayış olgusunun Türkiye’de gençliğin dindarlık algısı ve pratiği üzerindeki izleri”nin takibini hedeflemiştir. Bu amaçla gençlerin dindarlık düzeyleri ve maddi koşullarla ilişkisi, cinsiyet, yaş, eğitim, gelir gibi demografik değişkenlerin dindarlıkla ilişkisi tartışılmış, elde edilen bulgular genç dindarlığının yönü ve söz konusu değişkenlerle ilişkisinin anlaşılması açısından analizde kullanılmıştır. (Ocakoğlu 2020).

En güncel araştırma ise *Sayılarla Türkiye’de İnanç ve Dindarlık Araştırması (TİDA)* başlıklı Zübeyir Nişancı’nın gerçekleştirdiği ve Uluslararası İslam Düşünce Enstitüsü (International Institute of Islamic Thought [IIIT]) ve Mahya tarafından desteklenen araştırmadır. Bu araştırma, uygulama ve yöntemsel farklılık iddiasıyla öne çıkmaktadır. Hedefinin “Türkiye genelindeki yaygın inanç ve dindarlık pratiklerinin istatistiksel dağılımını içerik olarak şimdiye kadar yapılmış olan araştırmalardan daha kapsamlı hale getirmek ve yöntem olarak daha tutarlı teknikler kullanarak tesbit etmek” olduğu ileri sürülen araştırma Aralık 2021-Mayıs 2022 tarihleri arasında Türkiye ölçeğinde 12 bölge, 35 şehirde

²⁷ <https://dspace.ceid.org.tr/xmlui/bitstream/handle/1/340/ekutuphane3.5.1.2.15.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. (Erişim Tarihi: 18.Kasım.2022).

18 yaş üstü 2000'nin üzerinde katılımcı ile gerçekleştirilmiş, veri seti 1942 tamamlanmış anketle oluşturulmuştur.

Araştırma sonuçlarının Türkiye'deki dinî inanç, tutum ve pratiklerin tesbiti için “yeni ve özgün bir veri seti sunma” imkânı taşıdığı, bir kesit çalışması olarak tasarlandığı için ileride tekrarlanması halinde araştırma konusu eğilimlerin uzun vadede takibini sağlamaya uygun olması ve örneklem seçiminden soru hazırlığına kadar kullanılan yöntem ve tekniklerin de sonraki çalışmalara rehberlik edeceği vurgusu, araştırmanın ayırtedici vasıfları arasında sayılmıştır. Araştırma raporunda detaylı tablo ve grafiklerin kullanımı ile verinin görselleştirilmesi ve bunların nasıl okunması gerektiğine dair yönlendirme verinin doğru analizi için kolaylık sağlamıştır. Sonuç kısmında Türkiye genelinde dinî inanç ve pratiklerin yaygın olduğu, yaygınlık düzeyinin sosyal bölge ve gruplara göre farklılaştığı, cinsiyet, yaş, eğitim düzeyi ve coğrafi bölge farklarının bu bağlamda öne çıktığı tespit edilmiştir. Türkiye'nin sekülerleştiği, deizmin toplumda yaygınlaştığı yönündeki tartışmalara da veriden yola çıkarak cevap verilmektedir. (Nişancı, 2023).

4.2.3. Türkiye Dindarlık Araştırmalarında Dindarlık Tipolojileri

Weber, toplumsal tabakalar arasındaki farklılaşmayı dikkate alarak çeşitli dindarlık tipolojileri (ideal tipler) üretmiş; dinlerin, müntesipleri arasında önde gelen tabakanın karakterine uygun değerler ürettiğini iddia etmiştir. Söz gelimi şövalye savaşçıları sınıfının köylü, tüccar ve entelektüellerden farklı dinsel eğilimleri bulunduğu ve bunun din üzerinde uzun vadede etkide bulunduğunu ileri sürmüştür (Weber 2004: 355). Weber, tabakaların dinî inançlarının içinde yer aldıkları tabakanın karakterine tamamen bağlı olmasa da belirli inanç tiplerine yatkınlıktan söz edilebileceğini söyler. Örneğin “serbest çalışan tabakaların inançlarındaki dinsel belirlenimin çeşitliliği”ne dikkat çekerek pratik akılcılığa daha eğilimli ve doğaya ekonomik açıdan bağımlılıktan uzak olmalarının onları “bu dünyada çalışmayı emreden dinler” için elverişli kıldığını düşünür (Weber 2004: 361-3612). Weber'den sonra da din sosyologları çeşitli dindarlık tipolojileri üretmeye devam etmişlerdir.²⁸

Esasen Din Sosyolojisi alanındaki bu tipler, araştırmacılara olguyu anlamak ve açıklamakta kolaylık sağlamanın yanısıra dindarların iç dünyasına nüfuz etme, dindarlığın sosyo-kültürel ortamlardaki tezahür biçimlerini anlama imkânı verir (Yapıcı 2002: 78). Sosyal bilimlerde bir takım kavram ve kategoriler kurgulanmasının temelinde yatan “sosyal hayatın içinde birtakım düzenlilikler ve kurallar” bulunduğu varsayımı da çeşitli kategoriler ve ideal tipler oluşturulmasını teşvik eder (Çelik 2005: 72).

Buna mukabil, bu tür kurgulamaların “sosyal gerçekliği temsil”de yetersiz kaldıklarını ve belirli bir tanım ve kavramsal çerçeveye sıkıştırıldıkları için yönteme ilişkin sorunları beraberinde

²⁸ Daha detaylı bilgi için Çelik'in Batı'da yapılan çalışmalarda üretilen dindarlık tipolojileri örneklerine yer verdiği ve yöntem sorunlarına dikkat çektiği “Dindarlık Tipolojilerine Metodolojik Bir Yaklaşım” adlı makalesi okunabilir (Çelik, 2005).

getirdiklerini de hesaba katmak gerekir (Çelik 2013: 48). Ayrıca dindarlığın kişiye özgü yönleri üzerinde duran din psikologları, iki kişinin dinî açıdan aynı duygu, düşünce, tasavvur ve beklentilere, yani dinî yaşayışa sahip olmalarının mümkün olmadığı, bu nedenle de bir dindarlık tipolojisi ortaya koymanın zorluğundan bahsederler (Yapıcı 2002: 76). Bu çerçevede Yapıcı, sayılamayacak çeşitlilikteki dinî hayatın benzerliklerden yola çıkarak tipleştirilmesinde iki yaklaşımdan söz eder: Özsel yaklaşım, dinî hayatın şiddet ve yoğunluğuna göre dinî yaşayıştaki bireysel farklılıklara odaklanırken, niteleyici yaklaşım ise dinî yönelimlerin tipolojileri ile ilgilenir (Yapıcı 2002: 80).

Dindarlığın tanım ve ölçülmesinde zorluklar ve tipoloji oluşturma avantaj ve dezavantajları söz konusu olmakla beraber Türkiye’de yapılan dindarlık araştırmalarının en başından (1960’lardan beri) belirli dindarlık tipolojileri üretip dindarlık kavramsallaştırma teşebbüsünde bulunduğu altı çizilmelidir. Bu çerçevede bu kavramsallaştırma ve tipoloji girişimlerine aşağıda kısaca değinilecektir.

İlk olarak, sosyolojide alan araştırmalarında ilklerden olması hasebiyle 1962’de Türkiye genelinde dinî hayatın şiddetini ölçmek amacıyla “Yaşlara Göre Dinî Yaşayışın Şiddeti ve Kesafeti” üzerine bir anket gerçekleştirmiş olan Taplamacıoğlu’nun dindarlık tipolojilerine değinilecektir. Taplamacıoğlu, din konusunda toplumu “**gayr-ı âmil, idare-i maslahatçı, dinî bütün (âmil), sofı ve softa (yobaz) zümre**” şeklinde 5 kategoriye ayırmıştır. Yaptığı anket çalışmasıyla katılımcıların yaş ve öğrenim durumuna göre dindarlık şiddet ve yoğunluklarındaki değişimi takip ederek yorumlamaya çalışmıştır (Taplamacıoğlu 1962). Taplamacıoğlu’nun tipolojisinin çağdaş araştırmalarda büyük ölçüde unutulduğu belirtilebilir. Ancak Ünver Günay’ın tipolojisinde sofı, softa gibi bazı tiplerin kullanıldığı görülmektedir. Günay, Erzurum ve çevresinde gerçekleştirdiği alan araştırmasına atfen dindarlığının yoğunluğuna göre; “ateşli, alaca, mevsimlik, oportunist ve ilgisiz” tiplerinden söz ederken, bir başka yönden “geleneksel, seçkin, laik ve tranzisyonel dindarlık” ayırımı yapar (Günay 1999). “Sofı, softa, beynamaz” gibi ara ve uç formlardan da söz eden Günay, tüm bu tiplerini daha geniş bir kategorizasyonla “**geleneksel, muhafazakâr, mistik, uzlaşmacı, fundamentalist, selefiyeci, integrist ve modernist**” gibi farklı kriterlerle birçok kategori oluşturulabileceği kanaatindedir (Günay 2012: 608-609).

Yapıcı’nın **dogmatik dindarlık** kavramsallaştırması Taplamacıoğlu ve Günay’ın sofı/softa tiplerine benzerdir. Yapıcı, sosyo-kognitif bir dindarlık tipolojisi teklif ederek dindarlığı, “liberal, muhafazakâr, dogmatik ve fanatik” olmak üzere dört kategori üzerinden tipleştirir. Bu tipoloji denemesi, din psikolojisi perspektifinden kişilik özellikleri ve zihniyet yapıları itibarıyla yapılan bir dindarlık tasnifini içermektedir (Yapıcı 2002: 100). Bu tasnif içinde yer alan dogmatik dindarlık, “dinî meselelere doğru-yanlış, caiz-caiz değil” gibi zıt ikili kategoriler üzerinden bakan, hoşgörüsüz ve tutucu zihniyete sahip, yeni fikirlere kapalı, değişim ve yenileşmeye de karşı olan bir dindarlık biçimi olarak tanımlanır (Yapıcı 2002: 104).

Oldukça yaygın olarak kullanılan bir tipoloji ise **gelenek(sel)-modern(ist)** ayrışması üzerinden kurulup çeşitli versiyonları geliştirilen tasniftir. Geleneksel-modern ayırımının net bir şekilde yapılmasını sağlayacak kriterler belirsiz olmakla beraber, ikisi arasında zihniyet ve yaşam tarzı itibarıyla

önemli farklılıkların bulunduğu, bu farkın yansımalarının dindarlık anlayışlarına da sirayet ettiği söylenebilir. “Geleneksel dindarlık, modern dönem öncesi geleneksel toplum tipinde ortaya çıkmış ve bu dönemde birtakım özelliklerini kazanmış dindarlık” tarzı olarak tanımlanırken modernleşmenin etkisiyle toplumda değişen din ve dindarlık anlayışının daha rasyonel, bireysel ve kişisel tercihe dönüşen bir modern dindarlık tarzına yönelimi teşvik ettiği ileri sürülmüştür (Akkuş, Uçar 2018: 125-126). Subaşı’nın “modernitenin kavramlarıyla kendini inşa eden yeni bir müslüman tipolojisi” de bu çerçevede düşünülebilir. Böylece tercihleriyle var olmak isteyen, inanç ve eylemde bireyselleşme eğiliminde olan ve dinle ilişkisi kişisel ve vicdanî düzeyle sınırlı bir “modern dindarlık” tarzı ortaya çıkmaktadır (Subaşı 2018: 123, 126). Kemalettin Taş geleneksel-modernist tipolojisine popüler dindarlığı da eklemiştir. Taş’a göre Kur’an ve Sünnet’in yanısıra İslam’ın ilk dönemlerinin temel kaynakları, din alimlerinin görüşleri ve ilmiyal bilgilerini esas alan, helal ve haramlar kadar ibadetlerin de ön planda olduğu “**geleneksel/ilmiyalci dindarlık**”; inanç merkezli olup vicdan temizliği, doğruluk, dürüstlük, vicdan gibi evrensel ahlak ilkelerinin daha önemli bulunduğu, emir ve yasaklarla ibadetlerinse ikinci planda olduğu “**modernist/hümanist dindarlık**”; geleneksel dindarlığın unsurlarını içinde barındırmakla beraber İslam öncesi inanç ve kültürel değerlerle modern unsurları harmanlamış geniş halk kesimlerinde farklı format ve düzeylerde karşılığı bulunan ve “yaşayan din” olarak kabul edilen “**popüler/hurafeci dindarlık**” olarak tanımlanabilir (Taş 2010: 53-54).

Taş’ın yanı sıra Arslan ve Köse de popüler dindarlık kavramını kullanır. **Popüler dindarlık**; geniş toplum kesimlerindeki yaygın dinî inanç ve uygulamaları” ifade eder. “Halkın gündelik hayatı içerisinde ve sağduyu bilgisi ile üretilmekte ve geliştirilmekte” olan; dinin ilke ve prensiplerinden çok uygulama ve şekilciliğin öne çıktığı dindarlık anlayışı olarak tanımlanır. Köse’ye göre “popüler dindarlık, dinin öğretilerinin halk kitlelerince yeniden şekillendirilmesidir”. Bu şekillendirmenin renklerini, toplumun psiko-sosyal ihtiyaçları ve dinî algılama düzeyi belirler. Artık, dinin temel öğretilerini içeren kitâbî dinin ötesinde, kültürel şartlar ve yaşam biçimleri devrededir (Köse 2015: 10). Popüler dindarlığın, “yüksek veya kitabi” dindarlığın mukabili olarak toplumsal hayattaki farklılaşmaların dinî hayata yansımaları olduğu, bir başka ifadeyle sosyo-kültürel bir farklılaşmanın sonucu ortaya çıktığı iddia edilmiştir. “Popüler dindarlık hem geleneksel hem modern dönem Türk dinî hayatı açısından önemli bir olgu olarak” kabul edilmekte, geçmişten gelen bir süreklilik özelliği taşımanın yanısıra toplumsal süreç içinde değişim de göstermektedir (Arslan 2002: 56-59).

Popüler ve geleneksel dindarlık kavramsallaştırması ile yakın anlamlı kullanılan bir diğer tipoloji de “**halk dindarlığı**” dır. Bu tanımlama çok boyutlu ve dinamik bir dindarlık formu için kullanılır. Birçok şeye kutsallık atfetme, türbe ziyaretleri, adak, nazar, fal, muska gibi inanç ve uygulamaların bir parçası olduğu dindarlık biçimi kastedilir. Daha çok kadınların, yaşlı ve eğitim düzeyi düşük kişilerin eğilimli olduğu iddia edilir. Günay, geleneksel değerlere bu düzeyde bağlılığı “modern yapıya yönelen ancak bunu bir türlü başaramayan ve hızlı değişimin anomi ortamında bocalayan bir toplumun” tepkisi olarak tanımlar (Günay 2012: 596-599). Halk dindarlığı, zaman zaman “popüler

dindarlık” anlamında kullanılsa²⁹ da Arslan, halk (folk) kültürünün sanayi öncesi geleneksel toplumların ve şehirleşemeyen taşra insanının kültürünü, popüler kültür ifadesinin ise sanayileşme sonrası şehirde yaşayan geniş halk kesimlerinin kültürünü tanımlayan bir ifade olduğu varsayımından hareketle ikisini ayırır. Buna göre daha kapsayıcı bir kavram olarak popüler dindarlık hem geniş halk kesimleri hem de yüksek din düzeyine ait unsurları içerir (Arslan 2002: 35-40).

Halk dindarlığı ve popüler dindarlık kavramlarının zıddı olarak kullanılan bir kavram **entelektüel dindarlık tipolojisi**dir. Kitabı ya da resmi dindarlık olarak da geçen, “yazılı kültürün özelliklerini barındıran, din bilginleri sınıfının öncü role sahip olduğu” (Arslan 2013: 192) bir dindarlık kategorisidir. Bu düzeyde oluşan dinî bilgi, teolojik tartışmaları içine alan daha soyut, ilke ve prensipler çerçevesinde bir dinî anlayışı temsil eder, ancak alta doğru süzülerek halkın dinî davranışlarını şekillendirmede de etkili olur. Bununla beraber halk kesimleri kendilerine üst tabakadan süzülerek gelen bu bilgiyi kendi anlayışlarına uygun bir şekilde dönüştürerek uygular (Arslan 2002: 45-57). Günay, “şehir merkezlerinde dinî bir öğrenim görmüş ulemadan toplumun orta ve alt tabakalarına ve kırsal alana gidildikçe etkisi” nisbi olarak azalan kitabî ve entelektüel dindarlığın “Türk toplumunun dinî kültürü ve dindarlığı içerisinde”ki boyutlardan biri olduğunu söyler. Buna mukabil daha çok sözlü kültüre dayalı ve farklı boyutları içeren "geleneksel halk dindarlığı" daha yaygındır ve özellikle kırsalda (şehir merkezleri dışında) halkın “yaşam tarzları ve kültürleri ile işlevsel biçimde bütünleşmiş” durumdadır (Günay 2012: 596).

Dindarlığın derecesi, içeriği, yoğunluğu gibi unsurlar üzerinden geliştirilen bu tipolojilerin yanı sıra bazı tipolojiler doğrudan sosyolojik kavram ve değişkenleri dindarlığa uygulayarak bir dindarlık tiplemesi/kavramsallaştırması ifade eder. Bunlardan önde gelenleri gösterişçi dindarlık, kentsel dindarlık, kadın dindarlığı, dişil dindarlık ve seküler dindarlık kavramsallaştırmalarıdır.

Ejder Okumuş **gösterişçi dindarlığı** samimi dindarlığın aksi olarak tanımlar. Dinde aslolanın samimi, ihlaslı dindarlık olduğu, gösterişçi dindarlığın bir tür patoloji olduğu tezinden yola çıkan Okumuş, maskeli ve sahne önü dindarlığı olarak gördüğü gösterişçi dindarlığın kendi içinde de çeşitlendiği kanaatindedir (Okumuş 2017: 17, 60). Modern zamanların ürünü olan gösterişçi dindarlığın psikolojik, sosyal ve siyasal boyutları üzerinde ayrıntılı bir şekilde duran Okumuş, sebep, sonuç ve teşhis edilmesini sağlayacak belirtileri de açıklar.

Celalettin Çelik, geleneksel şehir dindarlığı ile modern kent dindarlığını birbirinden ayırır. **Kentsel dindarlık** kavramı ile modern kent hayatının ekonomik, politik, sosyal, kültürel ve dinî açıdan dönüştürücü yapısının, yaşam tarzları, gündelik hayat ve dünya görüşlerini farklılaştırdığı gibi dindarlık tecrübesini de dönüştürdüğü varsayımından hareketle dindarlığın kentsel görünümünü açıklamaya çalışır. Kentte rasyonelleşen ve bireyselleşen dindarlık, yeni sorunlarla karşı karşıya kalmış, yeni çatışma alanları ortaya çıkmıştır. (Çelik 2013: 35).

²⁹ Örneğin Günay, “avam dindarlığı” karşılığı olarak ikisini aynı anlamda kullanır (Günay 2012: 333).

Kadın Dindarlığı kavramsallaştırması ise dindarlığın cinsiyete göre değiştiği ve kadınlara veya erkeklere has bir dindarlıktan söz edilebileceği iddiasını taşıyan bir dindarlık tanımlamasıdır. Buna göre hem biyolojik hem de toplumsal rol ve beklentilerdeki farklılıklar nedeniyle cinsiyete göre dindarlığın tezahürleri de farklılaşabilmektedir. Araştırma sonuçları değişiklik göstermekle beraber dindarlığın cinsiyete göre farklılaştığı, özellikle inanç boyutu açısından kadınların erkelere oranla dindarlık seviyelerinin daha yüksek olduğu bulgusunun genel bir sonuç olduğu söylenebilir. (Konuya ilişkin farklı yaklaşımlar için bkz. Okumuş, 2020; Korkmaz, 2020/3; Yapıcı, 2016; Uysal, 2006).

Bununla benzer bir diğer kavramsallaştırma yakın dönemde Zehra Yılmaz tarafından geliştirilen **dişil dindarlık** tiplmesidir. Yılmaz “İslamcı Kadın Hareketinin Dönüşümü” alt başlığı ile yaptığı çalışmada, sivil toplum yapısı içinde yer alan kadınlarla görüşmelerinden yola çıkarak, “İslamcı” olarak nitelediği hareketin “modern tahayyüllerle uzlaşma” arayışının küreselleşmenin etkisindeki toplumsal değişim ihtiyacı ile paralel seyri ve siyasal dönüşüm içinde ortaya çıktığını iddia ettiği bu değişimin kadınlar özelindeki yansımalarını ele almaktadır. Buna göre İslamcı kadın hareketi, modern eleştirirken kendi cevaplarını üretmeye çalışan, neoliberal küreselleşmeye dirençle eklemlenme arasındaki gerilimi aşmak için geleneği yeniden tanımlayarak “dindarlığı yeniden inşa ve icat” eden bir yönelim içindeler. Bir başka ifadeyle dindarlık kadınlar eliyle yeniden kurulurken “dişilleşmekte”dir aynı zamanda. (Yılmaz 2021: 247-254).

Son olarak seküler dindarlık tipolojisine değinmek yararlı olacaktır. Seküler ve dindarlık kelimelerinin yan yana gelişi bir paradoksu ifade etse de sekülerleşmeyi modern toplumda “dindarlığın dönüşmesi” olarak gören anlayış (Hervieu-Léger, 2006) bağlamında karşılık bulan bir yeni dindarlık formundan söz edilmektedir. Bu çerçevede sekülerleşmeyi “dindarlığın kabuk değiştirmesi” ve “neo-dindarlık” olarak tanımlayan Dellaloğlu da kapitalizm ile sekülerleşmeyi eşleştirdiği bir röportajında çalışma, kazanma ve biriktirmeyi ibadetin yerine ikame eden İslamcılarının sekülerleştiğini ileri sürer (Dellaloğlu 2017: 114-115). Özbolat ise dinin giderek bireyselleştiği postmodern kültürde dinî referanslardan bağımsızlaşan dindar bireylerin değişen tüketim alışkanlıklarını meşrulaştırma yoluna başvurmalarını “yaygınlaşan dinsel, yüzeyselleşen dindarlık” yaklaşımı ile izah eder ve benzer bir değerlendirmeye modernleşme ve sekülerleşme ile ilişkilendirir (Özbolat 2017: 277-278).

Sözü edilen bu tipolojilerin Türkiye’de dindarlık biçimlerinin farklı tezahürlerini yansıttığı, farklı bağlamlarda ve durumlarda hepsinin geçerliliği olduğu belirtilebilir. Tez çalışmasının sonraki bölümlerinde bu çalışmanın yöntemi, bulguları bu bölümde değinilen dindarlık ölçme sorunsalı, mevcut çalışmaların bulgularıyla bu araştırmanın benzerlik ve farklılıkları ve yukarıda açıklanan tipolojilerden uygun olanlara atıfla detaylı bir şekilde ele alınacaktır.

II. BÖLÜM: UYGULAMALI ARAŞTIRMA

KENTLİ DİNDAR BİREYLERDE GELENEKSEL DİNÎ ANLAYIŞ VE SEKÜLERLEŞME EĞİLİMİ

İkinci bölüm tezin uygulama kısmına ayrılmıştır. Bu bölümde öncelikle kentli dindar bireylerde geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilimi ile inanç ve dinî hassasiyet, ibadet ve dinî bağlılık ilişkisini ölçmeyi amaçlayan araştırma kapsamında gerçekleştirilen ölçekler ve ölçekler arası ilişkiler ele alınmaktadır. İlk olarak detayları aşağıda verilen üç ölçekten her biri için gerçekleştirilen geçerlik ve güvenirlik analizlerine yer verilmektedir. İkinci başlıkta araştırmaya katılanların sosyal kimliklerinin detaylı bir tasviri yapılarak cinsiyet, yaş, İstanbul'da bulunma süresi, eğitim ve gelir seviyesi, medenî durum, meslek, kendi ve aile dindarlık algısı ile dinî bilgi edinme kaynaklarına ilişkin araştırma bulguları tablolar üzerinden açıklanmaktadır. Üçüncü başlık altında kentli dindar bireylerin inanç ve dinî hassasiyet, ibadet ve dinî bağlılık ile geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilimlerinin tasviri yapılmaktadır. Bu kısımda geliştirilen üç ölçek ifadeleri ayrı ayrı betimlenerek katılımcıların her birine katılım oranları ve genel ortalamalar yer almakta, bu ortalamalar benzer araştırma bulguları ile karşılaştırmalı olarak tartışılmaktadır.

Dördüncü başlık kentli dindar bireylerin inanç ve dinî hassasiyet, ibadet ve dinî bağlılık ile geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilimlerinin temel sosyal değişkenlere göre farklılaşmasını ele almaktadır. Bu başlıkta geliştirilen her bir ölçek açısından cinsiyet, yaş, İstanbul'da bulunma süresi, eğitim ve gelir seviyesi, medenî durum, meslek, kendi ve aile dindarlık algısının bir farklılaşma unsuru olup olmadığı araştırma kapsamında elde edilen bulgular çerçevesinde ortaya konmaya çalışılmaktadır. Böylece her bir ölçek ve alt boyutlarla söz konusu değişkenler arası ilişkilerin istatistiksel olarak anlamlı olup olmadığı ölçülerek ortalamalar üzerinden bulgular benzer araştırma bulgularıyla karşılaştırılmaktadır. Sonuçlar tablo ve grafiklerle de desteklenmektedir.

Bu bölümün son başlığı kentli dindar bireylerin inanç ve dinî hassasiyet, ibadet ve dinî bağlılık ile geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilimleri arasındaki ilişkiyi ele almaktadır. Korelasyon ve regresyon analizlerinin yer aldığı bu kısım, ölçekler arası ilişkilerin tartışıldığı ve tezin ana hipotezinin sınındığı analizlerden oluşmakta ve elde edilen bulgular bu kapsamda tartışılıp yorumlanmaktadır.

1. Kentli Dindar Bireylerde Geleneksel Dinî Anlayışta Sekülerleşme Eğilimi ile İnanç ve Dinî Hassasiyet, İbadet ve Dinî Bağlılık İlişkisini Ölçmeye Yönelik Araştırma

1.1. Araştırmada Kullanılan Ölçekler

Giriş kısmında da belirtildiği üzere araştırmanın örneklemini İstanbul’da yaşayan ve kendini dindar olarak tanımlayan bireylerdir. Bu nedenle araştırma tasarımında bu kişilerin inanç ve dinî hassasiyetlerini, ibadet ve dine bağlılıklarını ve geleneksel dindarlık anlayışlarında sekülerleşme anlamında bir farklılaşma olup olmadığının ölçümü hedeflenmiştir. Uygulama verilerinin istatistiksel analiziyle biri İnanç ve Dinî Hassasiyet, diğeri İbadet ve Dinî Bağlılık, sonuncusu Geleneksel Dinî Anlayışta Sekülerleşme Eğilim Ölçeği olmak üzere üç ölçek hazırlanmıştır. Söz konusu ölçek soruları ve katılımcıların sosyo-demografik özelliklerine ilişkin toplam 51 soruluk bir anket formu düzenlenmiştir. Anket formlarının bir kısmı matbu ve yüzyüze, diğerleri online olmak üzere 1810 kişiye uygulanmış, veri temizliği esnasında yanlış ya da eksik doldurulduğu görülen formlar çıkarılmış, toplamda 1770 form veri analizinde kullanılmıştır. Kullanılan ölçeklerin güvenilirlik ve geçerliliğine ilişkin bilgiler aşağıda detaylı bir şekilde ele alınmıştır.

1.2. Ölçeklerin Geçerliliği ve Güvenirliği

Ölçek taslağı oluşturulduktan sonra 700 kişiden toplanmış verilerle ölçeklerin geçerlik ve güvenirliliği yapılmıştır. Bu kapsamda öncelikle ölçek maddelerinin madde ayırdediciliğini sınamak için bağımsız gruplar T Testi, güvenirliliğini ölçmek için iç tutarlılık sınaması Cronbach Alpha, yapı geçerliliği için 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 iken, DFA 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).

1.2.1. İnanç ve Dinî Hassasiyet Ölçeği

Araştırma örneklemini oluşturan dindar bireylerin inanç ve dinî hassasiyet düzeylerinin Araştırmanın temel hipotezini oluşturan geleneksel dinî zihniyette yaşanan sekülerleşme eğilimini ölçmede etkisi olup olmadığını test etmenin uygun olduğu düşünülmüştür. Bu amaçla İslam dininin temel inanç esasları ve kişilerin inanç düzeyinde hassas oldukları düşünülen Hz. Peygamber’in sünnetine bağlılığa dair soruların öne çıktığı bir soru havuzu oluşturulmuş, pilot uygulamada bu sorulardan Tablo: 1’de faktör yükleri verilen soruların öne çıktığı görülmüştür.

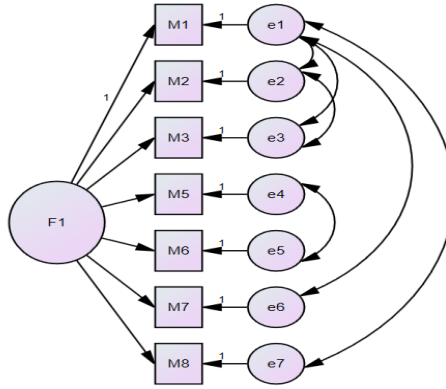
Tablo 1: İnanç ve Dinî Hassasiyet Açımlayıcı Faktör Analizi Tablosu

Ölçek Maddeleri	F1	Ölçek Güvenirliği
M1. Allah'ın varlığına ve birliğine inanıyorum.	,978	,939
M2. Âhiret hayatına inanıyorum.	,976	
M3. Dünyada yaptıklarımızın hesabını öteki dünyada vereceğimize inanıyorum.	,965	
M5. Kur'an-ı Kerim'in Allah tarafından vahyedildiğine inanıyorum	,964	
M6. Meleklerin varlığına inanıyorum.	,939	
M7. Hz. Muhammed'in son peygamber olduğuna inanıyorum.	,915	
M8. Tam bir müslüman olabilmek için Hz. Muhammed'in sünnetine uymak gerektiğini düşünüyorum.	,688	
M21. Dinen bir mazeretim (oruç tutmaya engel bir durumum) olsa bile ramazanda orucumu alenen yememeye dikkat ederim.	,487	
Açıklanan Toplam Varyans: KMO: ,937	χ^2 :22019,767	%77,49 Sig: ,000

KMO katsayısı ve Barlett küresellik testi sonuçları incelendiğinde ölçeğin faktör analizine uygun olduğu görülmektedir. KMO katsayısı (0,937 değeri ile) veri matrisinin faktör analizi için uygunluğunu göstermekte ve faktörleştirilebilirlik için bu değerin, 60'dan daha büyük olması beklenmektedir (Büyüköztürk 2009: 117). Açımlayıcı faktör analizi neticesinde, maddelerin tek faktörden oluşan, toplam varyansın %77,49'unu açıklayan bir yapıda olduğu ve uygulanan güvenilirlik analizlerine göre Cronbach's Alpha değerlerinin yüksek seviyede olduğu görülmüştür (Kalaycı 2018: 403-419).

Doğrulayıcı Faktör Analizi (DFA)

Doğrulayıcı faktör Analizi (DFA), ölçme araçlarının kuramsal temellere uygunluğunu ya da AFA ile ortaya çıkan modelin doğruluğunun sınanması için kullanılan analiz yöntemidir (Büyüköztürk vd. 2012; Çokluk vd. 2012; Bayram 2017; Gürbüz, 2019). DFA'da farklı analiz yöntemleri vardır ve bunlardan hangisinin kullanılacağına çoklu normallik sınaması ile karar verilmektedir. Bu araştırmada da AMOS programında önce çoklu normallik sınaması yapılmıştır.



Şekil 1: İnanç ve Dinî Hassasiyet Doğrulayıcı Faktör Analizi

Doğrulayıcı Faktör analizine göre ölçeğin yapısal denklem model sonucunun (Structural Equation Modeling Results) $p=0.000$ düzeyinde anlamlı olduğu, ölçeği oluşturan 7 maddenin ölçek yapısıyla ilişkili olduğu belirlenmiştir. Modelde iyileştirme yapılmıştır. İyileştirme yapılırken uyumu azaltan değişkenler belirlenmiş, artık değerler arasında kovaryansı yüksek olanlar için yeni kovaryansı oluşturulmuştur. Bu aşamada 21 numaralı madde, uyum iyiliği değerlerini düşürdüğü için ölçekten çıkarılmıştır.

Tablo 2: İnanç ve Dinî Hassasiyet Ölçeği (İDÖ)'nin Çok Faktörlü Modeline İlişkin Sonuçları

Ölçek	Ölçek Maddeleri	Faktör Yüğü	Standart Hata	t	p
İnanç ve Dinî Hassasiyet	M1. Allah'ın varlığına ve birliğine inanıyorum.	1,000	-	-	-
	M2. Ahiret hayatına inanıyorum.	1,173	,014	83,659	***
	M3. Dünyada yaptıklarımızın hesabını öteki dünyada vereceğimize inanıyorum.	1,189	,016	72,246	***
	M5. Kur'an-ı Kerim'in Allah tarafından vahyedildiğine inanıyorum	1,317	,016	81,778	***
	M6. Meleklerin varlığına inanıyorum.	1,286	,016	78,157	***
	M7. Hz. Muhammed'in son peygamber olduğuna inanıyorum.	1,260	,015	84,899	***
	M8. Tam bir müslüman olabilmek için Hz. Muhammed'in sünnetine uymak gerektiğini düşünüyorum.	1,208	,035	34,709	***

*** $p<0.05$

Tablo 2’de İnanç ve Dinî Hassasiyet Ölçeği (İDÖ)’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.

Doğrulamalı Faktör Analizi (DFA) sonrasında yenilenen uyum indeksi hesaplamalarında uyum indeksleri için kabul edilen değerlerin sağlandığı aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

Tablo 3: Yapısal Modelin Uyum İyiliği Değerleri

	Yapısal Modeli Değerleri	Tavsiye Edilen Değerler
χ^2/df	1,841	≤ 5
RMSEA	,022	$\leq 0,1$
CFI	,999	$\geq 0,80$
IFI	,999	$\geq 0,80$
TLI	,999	$\geq 0,80$
NFI	,999	$\geq 0,80$
GFI	,998	$\geq 0,80$
SRMR	,001	$\leq 0,10$
$\chi^2: 1024,941; df:21; p:0,000$		

Tabloda görüldüğü gibi modelin uyum iyiliği indekslerinden $\chi^2/df=1,841$; RMSEA=0,022; CFI=0,999; IFI=0,999; NFI=0,999; GFI=0,998 ve SRMR=0,01 değerleri ile modelin uygunluğu onaylanmıştır.

1.2.2. Geleneksel Dinî Anlayışta Sekülerleşme Eğilim Ölçeği

Daha önce bahsedildiği gibi ölçek soruları ilgili literatür ve benzer araştırmalar taranarak ve uzman görüşü alınarak oluşturulmuştur. Ölçek kapsamında yer alan ifadeler, daha çok kent hayatında dindar bir müslümanın karşılaştığı muhtemel problem alanları ve bu alanlara ilişkin geleneksel dindarlık yaklaşımının dışında kaldığı düşünülen ara çözümler ve üretilen muhtemel cevaplar arasından seçilerek soru formuna dahil edilmiştir. Ölçek, 1. Kesinlikle Katılmıyorum, 2. Katılmıyorum, 3. Kararsızım, 4. Katılıyorum ve 5. Kesinlikle Katılıyorum şeklinde derecelendirilmiş 5’li likert tipi maddelerden oluşmaktadır. Bu bölümde söz konusu ifadelerle ilgili ölçeklendirme ve geçerlik ve güvenirlik çalışmalarına ilişkin analizler yer almaktadır.

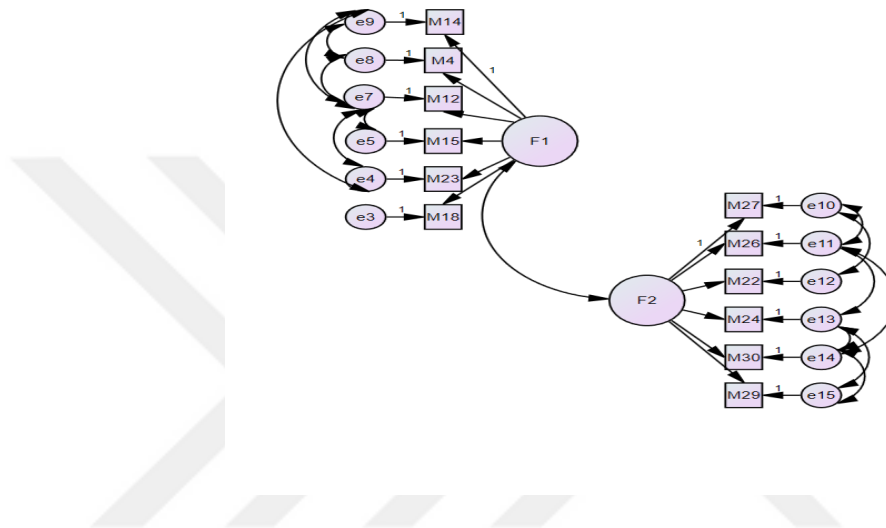
Tablo 4: Geleneksel Dinî Anlayışta Sekülerleşme Eğilim Ölçeği Açımlayıcı Faktör Analizi

Ölçek Maddeleri	F1	F2	Boyut Güv.	Ölçek Güv.
M14. Kur'an-ı Kerim mealı, 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 çatışırsa aklın ortaya koyduğu prensipleri tercih ederim.	,559			
M23. Devlete ödediğim verginin zekat 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		,875	
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:	%41,263	%8,207	%42,295	
KMO: ,932	χ^2 :10183,154		Sd:105	Sig: ,000

KMO katsayısı ve Barlett küresellik testi sonuçları incelendiğinde ölçeğin faktör analizine uygun olduğu görülmektedir. KMO katsayısı veri matrisinin faktör analizi için uygunluğunu belirtmekte ve faktörleştirilebilirlik için bu değerin, 60'dan daha büyük olması kabul görmektedir (Büyüköztürk 2009: 117). Açımlayıcı faktör analizi neticesinde, maddelerin 2 faktörden oluşan, toplam varyansın

%42,295'ini açıklayan bir yapıda olduğu görülmüştür. 1.faktör toplam varyansın %41,26'sını, 2.faktör toplam varyansın %8,21'ini açıklamaktadır. 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: 403-419).

Doğrulayıcı Faktör Analizi (DFA)



Şekil 2: Geleneksel Dinî Anlayışta Sekülerleşme Eğilim Ölçeği Çok Faktörlü Modeli

Tablo 5: 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	19,100	***
	M12. Dindar olmanın temel şartı, ibadetleri yerine getirmekten ziyade ahlakî bir hayat sürmektir	,845	,046	18,568	***
	M15. Dinî bir hüküm akılla çatışırsa aklın ortaya koyduğu prensipleri tercih ederim.	1,204	,052	23,156	***
	M23. Devlete ödediğim verginin zekat yerine geçtiğini düşünüyorum.	,863	,040	21,657	***
	M18. Bazı İslam yorumlarının dindarlığımı zayıflattığını hissediyorum.	,892	,048	18,608	***

Faktör2: Geleneksel Dinî Zihniyetten Uzaklaşma	M27. Evlenmeden önce karşımdaki kişiyi tanıyabilmek için flört etmede bir sakınca görmüyorum.	1,000	-	-	-
	M26. Kadın ve erkeğin aynı ortamda çalışmasında sakınca görmüyorum.	,907	,027	33,604	***
	M22. Kendi masamda alkol olmadığı sürece bulunduğum mekânın alkollü olması beni rahatsız etmez.	1,084	,029	36,949	***
	M24. Zorunlu ihtiyaçlarım için faizli banka kredisi kullanmakta sakınca görmüyorum.	1,038	,032	32,455	***
	M30. Sosyal medyada kişisel fotoğraflarımı paylaşmanın mahremiyetimi ihlal etmediğini düşünüyorum.	,888	,034	26,071	***
	M29. Helalinden kazandıktan sonra istediğim gibi harcarım.	,784	,033	23,921	***

***p<0.05

Tablo 5'te 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.

Tablo 6. Yapısal Modelin Uyum İyiliği Değerleri

	Yapısal Modeli 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	$\leq 0,10$
χ^2: 8945,712; df:66; p:0,000		

Tablo 6'da 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 (Tablo 5). 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.

1.2.3. İbadet ve Dinî Bağlılık Ölçeği

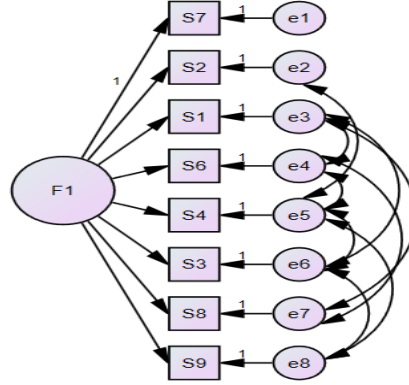
Araştırmada dindar bireylerin ibadet alışkanlıkları ve dinî bağlılık içeren tutumlarını ölçmek amacıyla 10 soru hazırlanmış, geçerlik ve güvenirlik testleri sonucunda 8 tanesi ölçek kapsamında kullanılmıştır. 5.Her zaman, 4.Çoğunlukla, 4.Ara sıra, 2.Nadiren ve 1.Hiçbir zaman şeklinde derecelendirilmiş 5’li likert tipi sorulardan oluşan ölçek dindar bireylerin ibadet etme ve dinî bağlılığa ilişkin davranışlarının sıklık düzeylerini 1’den 5’e kadar bir değerlendirme puanı üzerinden ölçmektedir.

Tablo 7: İbadet ve Dinî Bağlılık Ölçeği Açımlayıcı Faktör Analizi Tablosu

Maddeler	F1	Ölçek Güv.
M1. Beş vakit namazımı düzenli olarak kılarım.	,863	,834
M2. Sağlığım elverdiği sürece Ramazan ayında oruç tutarım.	,769	
M3. Farz ibadetlerin haricinde nafile ibadet yaparım.	,763	
M4. Namazlardan sonra dua ederim.	,685	
M6. Günlük hayatımda karar alırken, yaptığım tercihten Allah’ın hoşnut olup olmayacağını düşünürüm.	,608	
M7. İbadetlerimi yapamadığımda içimde bir huzursuzluk hissederim.	,603	
M8. Kazancımın helal yoldan olmasına dikkat ederim.	,456	
M9. Sosyal medyadan faydalı dinî bilgiler öğrendiğimi düşünüyorum.	,324	
Açıklanan Toplam Varyans:		%42,891
KMO: ,865	χ^2 :5401,276	Sd:28 Sig: ,000

KMO katsayısı ve Barlett küresellik testi sonuçları incelendiğinde ölçeğin faktör analizine uygun olduğu görülmektedir. KMO katsayısı veri matrisinin faktör analizi için uygunluğunu belirtmekte ve faktörleştirilebilirlik için bu değer, 60’dan daha büyük olması kabul görmektedir (Büyüköztürk 2009: 117). Açımlayıcı faktör analizi neticesinde, maddelerin tek faktörden oluşan, toplam varyansın %42,891’ini açıklayan bir yapıda olduğu görülmüştür. Uygulanan güvenirlik analizlerine ve ölçeğin toplam puanına göre Cronbach’s Alpha değerlerinin yüksek seviyede olduğu görülmektedir (Kalaycı 2018: 403-419).

Faktör Analizi (DFA)



Şekil 3: İbadet ve Dinî Bağlılık Ölçeği Doğrulayıcı Faktör Analizi

Tablo 8: İbadet ve Dinî Bağlılık Ölçeği'nin Çok Faktörlü Modeline İlişkin Sonuçları

Ölçek Maddeleri	Faktör Yüğü	Standart Hata	t	p
M7. İbadetlerimi yapamadığımda içimde bir huzursuzluk hissedirim.	1,000	-	-	-
M2. Sağlığımlı elverdiği sürece Ramazan ayında oruç tutarım.	,723	,020	36,846	***
M1. Beş vakit namazımı düzenli olarak kılarım.	1,065	,029	36,515	***
M6. Günlük hayatımda karar alırken, yaptığım tercihten Allah'ın hoşnut olup olmayacağını düşünürüm.	,710	,023	31,155	***
M4. Namazlardan sonra dua ederim.	,645	,028	23,198	***
M3. Farz ibadetlerin haricinde nafıle ibadet yaparım.	,654	,029	22,925	***
M8. Kazancımın helal yoldan olmasına dikkat ederim.	,263	,014	19,050	***
M9. Sosyal medyadan faydalı dinî bilgiler öğrendiğimi düşünüyorum.	,407	,033	12,473	***

***p<0.05

Tablo 8'de İbadet ve Dinî Bağlılık Ölçeğinin Çok Faktörlü Modeline ilişkin sonuçlar verilmiştir. Diğer değişkenler arası korelasyonlar incelendiğinde maddelerin faktör yüklerinin 0.30'un üzerinde olduğu ve tüm korelasyon ilişkilerinin anlamlı olduğu görülmektedir.

Tablo 9: Yapısal Modelin Uyum İyiliği Değerleri

	Yapısal Modeli Değerleri	Tavsiye Edilen Değerler
χ^2/df	4,117	≤ 5
RMSEA	,042	$\leq 0,1$
CFI	,994	$\geq 0,80$
IFI	,994	$\geq 0,80$
TLI	,984	$\geq 0,80$
NFI	,992	$\geq 0,80$
GFI	,994	$\geq 0,80$
SRMR	,017	$\leq 0,10$
$\chi^2: 5415,232; df:28; p:0,000$		

Tablo 9’da Yapısal Modelin Uyum İyiliği Değerleri verilmiştir. Doğrulayıcı Faktör analizine göre ölçeğin yapısal denklem model sonucu (Structural Equation Modeling Results) $p=0.000$ düzeyinde anlamlı olduğu, ölçeği oluşturan 8 madde ölçek yapısıyla ilişkili olduğu belirlenmiştir (Tablo). Modelde iyileştirme yapılırken uyumu azaltan değişkenler belirlenmiş, artık değerler arasında kovaryansı yüksek olanlar için yeni kovaryansı oluşturulmuştur. Sonrasında yenilenen uyum indeksi hesaplamalarında uyum indeksleri için kabul edilen değerlerin sağlandığı tabloda gösterilmiştir.

Tablo 10: Normallik Varsayımı Analizi ve Güvenilirlik Analizi

Ölçek	N	Ort.	S	Kolmogorov Smirnov (p)	Çarpıklık	Basıklık	Cronbach Alpha
İnanç ve Dinî Hassasiyet Ölçeği	770	3,69	,352	,000	-4,537	21,312	,966
F1: Dinde Rasyonelleşme ve Bireyselleşme	770	6,10	,584	,000	,383	,618	,787
F2: Geleneksel Dinî Zihniyetten Uzaklaşma	770	5,99	,594	,000	,448	,841	,875
Geleneksel Dinî Anlayışta Sekülerleşme Eğilim Ölçeği	770	2,08	1,175	,000	,462	,675	,894
İbadet ve Dinî Bağlılık Ölçeği	770	2,20	,502	,000	-1,855	4,514	,834

* $p < 0,05$

Tablo 10’da normallik analizi ve güvenilirlik analizleri yer almaktadır. Ölçeklerin basıklık ve çarpıklık değerleri -2; +2 sınırını aşmayanların analizlerinde parametrik testler kullanılırken aşanlarda ise non-parametrik testler kullanılmıştır (George, Mallery 2010). Ölçeklerin güvenilirlikleri yeterli düzeydedir. 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 İnanç ve Dinî Hassasiyet Ölçeğinin Cronbach Alpha katsayısının 0,96 ile, Geleneksel Dinî Anlayışta Sekülerleşme Eğilim Ölçeğinde 0,89; İbadet ve Dinî Bağlılık Ölçeğinde ise 0,83 ile yüksek düzeyde güvenilir olduğu görülmektedir.

İnanç ve Dinî Hassasiyet Ölçeğinin ortalama puanı 35 üzerinden 33,69 ile ortalamanın (17,5) oldukça üzerindedir. Geleneksel Dinî Anlayışta Sekülerleşme Eğilim Ölçeği toplam puan ortalaması 60 üzerinden 32,08 ile ortalamanın (30) biraz üzerinde çıkmıştır. İbadet ve Dinî Bağlılık Ölçeği puan ortalaması 40 üzerinden 32,20 seviyesindedir. Bu değerlerin genel ortalamanın üzerinde olduğu görülmektedir. 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 ortalamlar inanç ve dini hassasiyetinin yanısıra ibadet ve dinî bağlılığı yüksek bir örneklem grubunun geleneksel dindarlık açısından ortalamanın üzerine çıkan bir sekülerleşme eğilimi bulunduğunu göstermektedir. Bu bulgunun kentli dindar bireylerin modern kent hayatında geleneksel dinî anlayıştan uzaklaşma eğilimi içinde bulunduğu ve daha rasyonel ve bireysel bir dindarlığa yöneldiği yönündeki araştırma hipotezini desteklediği söylenebilir.

2. Araştırmaya Katılanların Sosyal Kimliği

Bu başlık altında araştırmaya katılanların sosyal kimliklerinin detaylı bir tasviri yapılarak cinsiyet, yaş, İstanbul'da bulunma süresi, eğitim ve gelir seviyesi, medenî durum, meslek, kendi dindarlık ve aile dindarlık algısı ile dinî bilgi edinme kaynaklarına ilişkin araştırma verileri tablolar üzerinden açıklanmaktadır.

2.1. Cinsiyet

Cinsiyet, özellikleri “kısıtlı sayıda birbirinden ayrı kategorilerle” ölçülebilen, kategorik değişkenlerdendir. “Sınıflandırma”, yani kategoriler arasında farklılık göstergesi olarak veya farklılığın derecelenebileceğini gösteren “sıralama” düzeyinde ölçülebilir (Neuman 2014: 291-292). Bu itibarla araştırmada cinsiyet inanç ve dinî hassasiyet, ibadet ve dinî bağlılık ile geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilimleri açısından bir değişken olarak kullanılmıştır.

Tablo 11: Cinsiyet

Cinsiyet	N (Sayı)	%
Kadın	1106	62,5
Erkek	663	37,5
Toplam	1769	100,0

Tabloda görüldüğü gibi, çalışmaya katılanların %62,50'si (1106) kadın, %37,50'si (663) erkektir. Katılım oranlarının daha dengeli olması için matbu anket formlarının dağıtımında daha çok erkek katılımcıya form ulaştırılmış, ancak formların bir kısmı boş bırakılmış, bir kısmı da oldukça eksik doldurulduğu için veri temizleme esnasında değerlendirme dışında tutulmuştur. Erkeklerin oranının kadınların oranının altında kalmasının bir diğer nedeni ise erkeklerin ankete katılım konusunda daha isteksiz davranmış olmalarıdır. Araştırma geniş bir örneklem üzerinden gerçekleştirildiği için oransal olarak az olmalarına rağmen yine de erkeklerin örneklemde yeterli sayıda temsil edildiği söylenebilir.

2.2. Yaş

Yaş, araştırma tasarımı ve veri analizlerinde cinsiyet, gelir ve eğitim düzeyi gibi diğer değişkenlerle birlikte kullanılan sosyo-demografik bir değişkendir. Hedef kitle belirleme ya da farklı yaş grupları arasındaki farklılaşmaları tespit için başvurulacak bir kategorik değişken olarak araştırmacıya farklılık ya da benzerlikleri ölçme imkânı verebilir. Yaş değişkeni 18 yaşından itibaren onar yıllık aralıklarla 6 kategori olarak düzenlenmiş, 6. kategori 65 ve üzeri şeklinde belirlenmiştir.

Tablo 12: Yaş Aralığı

Yaş	N (Sayı)	%
18-24	518	29,3
25-34	418	23,7
35-44	413	23,4
45-54	305	17,3
55-64	85	4,8
65+	27	1,5
Toplam	1766	100,00

Katılımcıların %29,3'ü (518) 18-24yaş, %23,7'si (418) 25-34 yaş, %23,4'ü (413) 35-44 yaş, %17,3'ü (305) 45-54 yaş, %4,8'i (85) 55-64 yaş ve %1,5'i (27) 65 üstü yaş aralığındadır. Araştırmada alt yaş sınırı 18 olarak tespit edilmiş, üst sınır ise konmamıştır. Yaş dağılımı 50'lili yaşlara kadar dengeli bir şekilde gerçekleşmiş, 55 yaş üstü katılımın oranı toplamda %6,3 düzeyinde kalmıştır. Bu yaş kategorisindeki katılımın düşük olmasının, bilhassa internet üzerinden dağıtımı gerçekleştirilen anketler söz konusu olduğunda teknoloji kullanım düzey ve alışkanlıkları ile ilişkili olduğu söylenebilir.

Katılımcıların ağırlıklı olarak 18-44 yaş aralığında olması (%76,4), 2000 sonrasında dindar bireylerin geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilimleri hakkında bilgi edinmeye imkân verecek kitleye ulaşıldığını göstermektedir. 18 yaş altı dinî tutumların henüz yerleşmediği, aile ve sosyal çevre etkisinin devam ettiği, ayrıca dindarlık açısından örgün veya yaygın eğitim bağlamında edinilen

bilgilerin sonuçlarının izlenemediği bir dönem olması hasebiyle bu yaş grubu kapsam dışı tutulmuştur. Böylece eğitim faktörünün geleneksel dinî zihniyette sekülerleşme eğilimine etkisi olup olmadığını gözlemleme imkânı da ortaya çıkmıştır. Bu arada ergenlik dönemi ve öncesinin sekülerleşme eğilimleri ve dinî pratiklerinin edinilmesi açısından farklı çalışmalarla ele alınmasında yarar görüldüğü söylenebilir.

2.3. İstanbul'da Yaşama Süresi

Şehir ya da kırsalda yaşamak çeşitli toplumsal aktivite ve düzenlemeler açısından olduğu kadar yaşam tarzında da farklılıkları beraberinde getirir. Özellikle teknoloji kullanımı, bireyselleşme ve sekülerleşme gibi modernleşme parametreleri, modernleşmenin mekânı olarak kabul edilen kentte kendilerine uygun zemini bulur. Bu itibarla kent hayatının bireyi geleneksel toplumsal ilişkilerden bağımsızlaştırarak bireyselleştiren, din ve değerler dünyasına mesafeli kılan ve dolayısıyla geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilimini güçlendiren bir rolü olabileceği varsayımından hareketle İstanbul'da yaşama süresi sosyo-demografik bir değişken olarak araştırmada kullanılmıştır.

Tablo 13: İstanbul'da Yaşama Süresi

İstanbul'da Bulunduğu Yıl	N (Sayı)	%
0-5	285	16,1
6-15	223	12,6
16-25	450	25,4
26+	812	45,9
Toplam	1770	100,0

Katılımcıların %16,1'nin (285) İstanbul'da bulunduğu süre 5 yılın altındadır. %12,6'sı (223) 6-15 yıl arası, %25,4'ü (450) 16-25 yıl arası, %45,9'u (812) 26 yılı aşkın bir süredir İstanbul'da yaşadığını belirtmiştir. Bir yerde yaşama kültürüne alışmak kişiden kişiye ve yaşanan yer ve kültüre göre değişmekle beraber, 15 yılı aşkın bir süre aynı yerde yaşayan kişinin oranının değer ve kültüre alışması kuvvetle muhtemeldir. Yukarıdaki tabloya bu gözle bakıldığında 15 yılı aşkın bir süredir İstanbul'da bulunanların toplam sayısı %71,3 (1262) oranındadır. Bu sayı araştırma örnekleminin araştırmanın amacına uygun olduğunu, diğer oranların da özellikle İstanbul bağlamında reel durumu yansıtacak bir çeşitliliği içerdiğini söylemeye imkân verecek düzeydedir. Böylece kent hayatının geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilimi ve inanç-ibadet ve dinî bağlılık açısından etkisini incelemek mümkün olmuştur. Ayrıca verinin, kentte yaşama süresine göre yaşanan değişimi gözleme

açısından da yardımcı olabileceği düşünülmüştür.

2.4. Medenî Hal

Medenî hal, toplumsal, ekonomik, psikolojik açıdan olduğu kadar dinî hayat açısından da etki oluşturabilecek bir faktör olarak dindarlık araştırmalarında dikkate alınan bir değişkendir. Kişinin evli, bekâr, dul ya da boşanmış olması gündelik hayat alışkanlıklarında, hayata bakış ve anlamlandırmada, ilişkilerinde ve ilişkide bulunduğu bireysel ve sosyal çevrenin niteliğinde farklılıkları getirebilir. Bunların her biri kişinin dinle kurduğu ilişki açısından da belirleyici olabildiğinden medeni durumunun, bireysel ve toplumsal düzeyde yansımaları olabileceğini söylemek mümkündür.

Tablo 14: Medenî Hal

Medeni Hal	N (Sayı)	%
Bekâr	752	42,5
Evli	951	53,7
Dul	15	0,8
Boşanmış	46	2,6
Ayrı Yaşıyor	6	0,3
Toplam	1770	100,00

Araştırmaya katılanların %42,49'u (752) bekâr, %53,73'ü (951) evlidir. Geriye kalan toplam %3,78 katılımcı boşanmış, dul ya da ayrı yaşadığını beyan etmiştir. Katılımcıların kahir ekseriyeti evli ve bekârlardan oluşmakla beraber az sayıda da olsa diğer kategoriler farklılıkları görmek açısından değerlendirmeye alınmıştır.

2.5. Eğitim Düzeyi

Eğitim düzeyi, kişinin aldığı eğitimin seviyesi, niteliği ve türünü ifade eder ve nicel araştırmalarda katılımcıların eğitim seviyesini ölçmek ve sınıflandırmak için kullanılan değişkenlerden biridir. Araştırmacıya çeşitli toplumsal, ekonomik, dinî ya da bilişsel alanlarda yaşanan etkileşimleri değerlendirme imkânı verir. Bu itibarla dinî hayat ve dindarlık ölçüm araştırmalarında da kullanılır.

Tablo 15: Eğitim Düzeyi

Eğitim	N (Sayı)	%
İlkokul	43	2,4
Ortaokul	43	2,4
Lise	568	32,1
Üniversite	793	44,8
Yüksek Lisans	240	13,6
Doktora	83	4,7
Toplam	1770	100,00

Uygulamaya katılanların eğitim düzeylerine baktığımızda %2,4'ü (43) ilkokul, %2,4'ü (43) ortaokul, %32,1'i (568) lise, %44,8'i (793) üniversite, %13,6'sı (240) yüksek lisans ve %4,7'si (83) doktora mezunudur. Araştırmada daha çok eğitilmiş dindarların geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilimi ölçülmek istendiğinden katılımcıların eğitim düzeylerinin ağırlıklı olarak lise ve üstü olmasına dikkat edilmiştir.

TÜİK verilerine göre Türkiye’de 25 yaş ve üzerindeki ön lisans, lisans ve lisans üstü düzeyde eğitim seviyesi 2008 yılında toplam nüfusun %9,8'i iken, bu oran 2022 yılında %23,9'a yükselmiş; ilkokul ve üzeri eğitim seviyelerinden mezun olanların oranı %81,1'den %92,5'e çıkmıştır. Araştırma verilerinin eğitim düzeylerindeki bu yükselişi büyük oranda yansıttığı söylenebilir. Yukarıda da bahsedildiği üzere örneklemin eğitilmiş dindar bireylerden oluşmasının hedeflendiği araştırmada lisans ve lisans üstü düzeyde toplamda %63,1 oranında katılımcıya ulaşılmıştır. Bu itibarla çeşitlilik ve oransal olarak örneklem araştırmanın amacına uygun yeterliliktedir.

2.6. Gelir Algısı

Gelir düzeyi de tıpkı eğitim düzeyi gibi araştırma hipotezinin test edilmesinde kullanılan bir değişkendir. Farklı gelir gruplarına mensubiyetin toplumsal, ekonomik ve dinî hayatta çeşitli yansımaları olabileceği gibi gruplar arası farklılıkların tespitinde de etkisi olabilmektedir.

Gelir düzeyi açısından katılımcıların yarıya yakını ortalama gelir grubuna sahip kişiler oluşturmaktadır. Burada katılımcının gelir algısı esas alındığından gerçekte kendini ait gördüğü gelir grubunun üstünde ya da altında olma ihtimali göz ardı edilmiştir. Türkiye’de orta alt grupta yer alanların kendilerini orta, üst gelir gruplarının da kendilerini orta üst gelir grubunda görmeleri ihtimal dahilindedir. Bu nedenle çoğunluğun orta gelir grubunda toplanması, dindarlık oranları açısından da Türkiye gerçekliği ile uyusmaktadır (Aydınalp 2018: 232).

Tablo 16: Gelir Düzeyi

Gelir algısı	N (Sayı)	%
Alt	114	6,5
Alt orta	263	14,9
Orta	853	48,4
Orta üst	465	26,4
Üst	69	3,9
Toplam	1764	100,0

Katılımcıların %6,5'i (114) kendisini alt gelir grubunda, %14,9'u (263) alt-orta gelir grubunda, %48,4'ü (853) orta gelir grubunda, %26,4 (465) orta-üst, %3,9'u (69) da üst gelir grubunda değerlendirmiştir. Orta üst gelir grubunda bulunan kişilerin oranının nispeten yüksek sayılabilecek bir oranda (%26,4) olması ise dikkat çekicidir. Örneklemde her gelir grubundan katılımcının bulunması kendisini dindar olarak tanımlayan bireylerin sekülerleşme eğilimlerinin tabakalara göre farklılaşmasını izlemeye imkân vermektedir.

2.7. Dindarlık Algısı

Dindarlık, tıpkı din gibi tanımlanması zor, öznel bir kavramdır. Türk Dil Kurumu'nun tanımlamasına göre, bir dine ve o dinin kurallarına bağlı olmak anlamında dindarlık bireyin tercihlerini, dini merkeze alarak yapmasını ifade eder. Bu bağlamda dindarlığın -kişiye göre değişen- bireysel ve toplumsal düzeyde birtakım tezahürlerinden söz etmek mümkündür. Müslümanlar söz konusu olduğunda bunların başında inanç esaslarına kesin iman, ibadetleri ifa, ahlakî tutum ve davranışlar gibi hususlar akla gelir (Kıyık 2020: 389). Türk toplumunda da kişi kendisi veya başkasının dindarlık düzeyi hakkında genellikle bu tezahürler bağlamında değerlendirme yapar. Bu nedenle kişinin dindarlık algısının, inanç esasları ve ibadetleri yerine getirme oranı ile ilişkili olarak görüldüğü söylenebilir.

Tablo 17: Kendi Dindarlık Algısı

Kendi Dindarlık algısı	N (Sayı)	%
Dine karşı	24	1,4
Dinle hiç ilgisi yok	28	1,6
Dinle ilgisi az	157	8,9
Dindar	1349	76,3
Oldukça Dindar	209	11,8
Toplam	1767	100,0

Araştırmada katılımcıların %1,4'ü (24) kendini dine karşı, %1,6'sı (28) dine ilgisiz, %8,9'u (157) dine ilgili, %76,3'ü (1349) dindar, %11,8'i (209) oldukça dindar olarak nitelendirmiştir. Bu durumda kendilerini “dine karşı” ya da “ilgisiz” olarak nitelendirenlerin oranı %3 düzeyinde kalırken, katılımcıların %8,9 dine ilgili, %90'na yakın bir kısmı (%88,1) kendini “dindar” ve “oldukça dindar” olarak tanımlamıştır. Araştırmanın hedef kitlesinin dindarlar; özellikle eğitilmiş dindarlar olduğu düşünülürse bu oranların hedef kitleyi yansıtacak uygunlukta olduğu söylenebilir. Bu sonuçların benzer dindarlık araştırmalarında kendilerini “dindar” olarak tanımlayanların oranları ile kıyaslandığında genel itibarıyla uyumlu olduğu görülmektedir. Ancak yukarıdaki tabloda dikkati çeken bulgulardan biri dindar bireyler özelinde yapılan bir araştırmada kişinin kendini din karşıtı ya da dinle ilgisi az/yok şeklinde tanımlayabilmesidir. Bu durum kişinin içinde yaşadığı dindar topluluktan kendisini ayırdığını göstermesi açısından da dikkate değer bir bulgudur.

2.8. Aile Dindarlık Algısı

Aile dindarlığı algısı, kişinin kendi dindarlık algısıyla beraber araştırmada sosyal kimliği tanımlayıcı bir değişken olarak düşünülmüş; böylece ebeveynleri ile katılımcılar arasında dindarlık algısı açısından bir farklılık bulunup bulunmadığı tespit edilmek istenmiştir.

Tablo 18: Aile Dindarlık Algısı

Aile Dindarlık algısı	N (Sayı)	%
Dine karşı	5	0,3
Dinle hiç ilgisi yok	8	0,5
Dinle ilgisi az	155	8,8
Dindar	1206	68,1
Oldukça Dindar	396	22,4
Toplam	1770	100,00

Katılımcıların %0,3'ü ailesini dine karşı, %0,5 dine ilgisiz, %8,8'i dine ilgili, %68,1 dindar, %22,4'ü oldukça dindar olarak nitelendirmiştir. Burada daha önce de bahsedildiği gibi, araştırmanın hedef kitlesi daha çok dindarlar olduğu için “dine karşı” veya “ilgisiz” oranı %0,8 ile Türkiye ortalamalarının altında kalmıştır. “Dindar” ve “oldukça dindar” tanımlamasına girenlerin oranı ise %90,5 ile hedef kitleye büyük ölçüde ulaşıldığını göstermektedir.

Kişilerin dindarlık algıları ile aile dindarlık algılarına ilişkin tablolar karşılaştırıldığında kendisini dindar olarak tanımlama oranı %76,3 iken, aile dindarlık algısı oranı %68,1; kendisini oldukça dindar tanımlama oranı ise %11,8 iken, aile dindarlık algısı %22,4 oranındadır. Katılımcıların “oldukça dindar” tanımlaması açısından baktığımızda aradaki oransal farkı, kişinin kendi dindarlık düzeyini,

ailesine oranla olduğundan daha düşük değerlendirdiği şeklinde yorumlamak mümkün olduğu gibi, iki kuşak arasında dindarlık düzeyi açısından bir değişim olarak okumak da mümkündür.

Bir diğer dikkat çeken bulgu ise dinle ilgisi az olanların oranları hemen hemen aynı iken, kendisini dinle hiç ilgisi olmayan (1,6) ve dine karşı olan (1,4) şeklinde tanımlayanların oranlarının aile dindarlık algısı oranlarının sırasıyla (0,5) ve (0,3) olarak daha düşük düzeyde çıkmasıdır. Bu sonucun da kuşaklar arası dindarlık farklılaşması yorumunu desteklediği söylenebilir.

2.9. Meslek

Araştırmalarda sosyo-demografik bir değişken olarak kullanılan meslek mensubiyeti kişinin hayat standardı ve sosyal çevresini belirlemede olduğu gibi zihniyet dünyasının şekillenmesinde de etkili bir faktördür (Aydınlı 2018: 295). Bu nedenle araştırmada meslek, inanç ve dinî hassasiyet, ibadet ve dinî bağlılık ile geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme açısından etkili olduğu varsayımıyla bir değişken olarak kullanılmıştır.

Tablo 19: Meslekler

Meslekler	N (Sayı)	%
Profesyonel ve Teknik Meslekler Mensupları	659	37,2
Teknisyen/Tekniker/Yardımcı Profesyoneller	36	2,0
Ticaret /Esnaf	46	2,6
Zanaatkâr ve İlgili İşlerde Çalışanlar	14	0,8
Hizmet ve Satış Elemanları	12	0,7
Öğrenci	412	23,3
Ev Hanımı	190	10,7
Diğer	401	22,7
Toplam	1770	100,00

Meslek kategorileri oluşturulurken ISCO-O8 Uluslararası Standart Meslek Sınıflamasından³⁰ yararlanılmış, katılımcıların yazdıkları meslekler göz önünde bulundurularak ilgili kategoriler arasından uygun olduğu düşünülen bir seçim yapılmıştır. Buna göre profesyonel ve teknik meslek mensupları sağlık alanında çalışanlar, mühendisler, hukukçular, akademisyenler, öğretmenler vb nitelikli meslek

³⁰ Sınıflandırma detayları için bkz. <https://uluslararasi.yok.gov.tr/Documents/avrupa-yuksekokretim-alani-ile-uyumlasma-projesi/documents/isco-08.pdf> (Erişim Tarihi: 30.01.2024).

mensuplarını içermektedir. Teknisyen/tekniker/ yardımcı profesyoneller teknik beceri gerektiren işlerde çalışanlar, teknisyenler, bilişim uzmanları vb. oluşmaktadır. Zanaatkârlar ve ilgili işlerde çalışanlar terzi, usta vb gibi zanaat sahibi, el becerisi gerektiren işlerde çalışanlar; hizmet ve satış elemanları kuaför, aşçı, garson, temizlik elemanı veya satış hizmeti veren tezgahlar, pazarlamacı vb. meslekleri icra edenlerdir. Bu kategorilerden hiçbirine girmeyen meslekler ise “diğer” kategorisine dahil edilmiştir.

Yukarıdaki tabloda da görüldüğü gibi araştırma katılımcılarının %37,2’si (659) profesyonel ve teknik mesleklere mensup kişilerden, %2,0’si (36) teknisyen/tekniker/yardımcı profesyonellerden, %2,6 ticaret erbabı ve esnaf (46), %0,8 (14) zanaatkâr ve ilgili işlerde çalışanlar, %0,7(12) hizmet ve satış elemanları, %23,3 (412) öğrenci, %10,7 (190) ev hanımı, %22,7 (401) diğer mesleklerden oluşmaktadır.

2.10. Dinî Bilgi Edinme Kaynakları

Dinî bilgi edinme kaynağı ve din eğitimi de kullanılan yöntem farklılıkları, dinî hayat ve dindarlık tarzlarındaki farklılıkların nedenleri arasında sayılmaktadır (Akşit vd. 2012: 419). Dinî bilgi edinme kaynağının kişinin dindarlık algısı ve dindarlığı yaşama biçiminde rolü olduğu kabulünden hareketle anket formlarında katılımcılara dinî bilgilerini nereden edindikleri sorulmuş ve mevcut kategoriler arasından seçim yapmaları istenmiştir.

Tablo 20: Dinî Bilgi Edinme Kaynakları

Dinî Bilgi Edinme Kaynakları	N (Sayı)	%
Aile	1445	81,6
Okul	694	39,2
Cami	620	35,0
Kur'an Kursu	648	36,6
İHL	457	25,8
İlahiyat Fakültesi	294	16,6
Üyesi olduğum dini cemaat/grup	300	16,9
Dini Kitaplar	1178	66,6

Diğer olgu sorularından farklı olarak çoktan seçmeli bir soru formatının kullanıldığı bu soruda katılımcılar birden fazla şıkkı işaretleyebildiğinden değerlendirmede her bir kategorinin toplamda ne kadar tercih edildiği esas alınmıştır. Bu nedenle çıkan oranlar toplam katılımcı sayısından yüksek bir orana tekabül etmektedir. Bu oranlar ilgili kategorilerin hiç tercih edilmemesi üzerinden hesaplanmıştır. Söz gelimi aile kategorisini işaretleyenler, beraberinde diğer kategoriler arasından da seçimde

bulunmuş; ancak %18,4 oranında katılımcı bu şıkkı işaretlememiştir. Başka bir ifadeyle katılımcıların %18,4'ün dinî bilgi edinme kaynakları arasında aile bulunmamaktadır. Yukarıdaki tablodan anlaşıldığı üzere katılımcıların %81,6'sı aile kategorisini işaretlerken, %66,6 dinî kitaplar, %39,2 okul, %36,6 Kur'an kursu, %35 cami kategorisini seçmiştir. %25,8 imam hatip lisesi, %16,9 üyesi olduğu dinî cemaat, %16,6 ise dinî bilgisini ilahiyat fakültelerinden edindiğini belirten tercihlerde bulunmuştur.

Sonuçlar, ailenin büyük bir katılımcı grubu için dinî bilgi edinme kaynağı olarak ilk sırada olduğunu, ikinci sırada dinî kitapların geldiğini göstermektedir. Daha sonra sırasıyla okul, Kur'an kursu, cami ve İHL gelmektedir. Üyesi olduğu dinî cemaatin dinî bilgi kaynağı olduğunu belirten katılımcı sayısı ise %16,9 oranındadır.

3. Kentli Dindar Bireylerin İnanç ve Dinî Hassasiyet- İbadet ve Dinî Bağlılık ile Geleneksel Dinî Anlayışta Sekülerleşme Eğilimlerinin Tasviri

Bu bölümde kentli dindar bireylerin inanç ve dinî hassasiyet, ibadet ve dinî bağlılık ile geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilimlerinin detaylı bir tasviri yapılmaktadır. Araştırma kapsamında geliştirilen ölçeklerdeki ifadeler ayrı ayrı analiz edilerek katılımcıların her bir ifadeye katılım oranları ve genel ortalamalar yorumlanmakta ve benzer araştırma bulguları ile karşılaştırmalı olarak tartışılmaktadır.

3.1. Kentli Dindar Bireylerin İnanç ve Dinî Hassasiyet Açısından Tasviri

Dindarlığı çok boyutlu bir olgu olarak değerlendiren çalışmalarda öncelikli olarak “dinî inanç” boyutunun değerlendirmeye alındığı görülür. Bu araştırma kapsamında ölçek hazırlık aşamasında bir kısım soruların katılımcıların inanç ve dinî hassasiyetlerini ölçeceği düşünülen konulara ilişkin olması tercih edilmiştir. Zira geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilimi, öncelikle inanç esaslarında bir değişim olup olmadığı ile ilgilidir. Özellikle âhiret hayatı, cennet-cehennem inancı ve öte dünyada hesap kaygısı kişinin dünya algısı ve dünyevîleşme düzeyini ortaya koymada önemli bir ölçüt olarak düşünülmüştür.

Araştırma ölçeklerinden ilki katılımcıların inanç ve dinî hassasiyetlerinin tespitine yöneliktir. Bu bölümde öncelikle katılımcıların inanç ve dinî hassasiyetlerine ilişkin veriler ve ölçek toplam puanlarının analizi yapılmıştır. Tabloda İnanç ve Dinî Hassasiyet Ölçeği maddelerinin frekans ve ortalamalarına yer verilmiştir. Ölçek puanlamaları en yüksek puan 5 (kesinlikle katılıyorum), en düşük puan 1 (kesinlikle katılmıyorum) olacak şekilde değerlendirilmiştir.³¹

³¹ Eğilimler 1-5 arasında puanlanarak 5'e doğru gidildikçe eğilime katılım düzeyi yükselmektedir.

Tablo 21: İnanç ve Dinî Hassasiyet Ölçeği Sorularının Frekans ve Ortalamaları

Ölçek Maddeleri	Kesinlikle Katılmıyorum	Katılmıyorum	Kararsızım	Katılıyorum	Kesinlikle Katılıyorum	Ortalama
M1. Allah'ın varlığına ve birliğine inanıyorum.	%1,4	%0,5	%1,0	%3,0	%94,2	4,88
M2. Âhiret hayatına inanıyorum.	%1,6	%0,6	%1,8	%3,1	%92,9	4,85
M3. Dünyada yaptıklarımızın hesabını öteki dünyada vereceğimize inanıyorum.	%1,6	%1,0	%1,6	%3,6	%92,2	4,84
M5. Kur'an-ı Kerim'in Allah tarafından vahyedildiğine inanıyorum	%2,0	%0,8	%1,3	%3,4	%92,4	4,83
M6. Meleklerin varlığına inanıyorum.	%1,9	%0,9	%1,4	%3,0	%92,8	4,84
M7. Hz. Muhammed'in son peygamber olduğuna inanıyorum.	%1,9	%0,7	%1,4	%2,8	%93,2	4,85
M8. Tam bir müslüman olabilmek için Hz. Muhammed'in sünnetine uymak gerektiğini düşünüyorum.	%2,5	%2,8	%3,8	%13,2	%77,6	4,61

İnanç ölçeğinde toplanan soru maddelerinin, iman esaslarından Allah'ın varlığı ve birliğine, Hz. Muhammed'in son peygamber olduğuna, Kur'an'ın Allah tarafından vahyedildiğine, hesap gününe, âhiret hayatına ve meleklerle iman etmeye dair soruları içerdiği görülmektedir. Ayrıca “tam bir müslüman olabilmek için Hz. Muhammed'in sünnetine uymak gereği” ve daha sonra ölçek iyileştirme çalışması esnasında ölçekten çıkarılan “dinen bir mazeret olsa bile ramazanda orucu alenen yememe” hassasiyetinin ölçekte inanç boyutunda yer alması, her iki maddenin de imanla ilişkilendirildiğini ortaya koyması açısından dikkat çekicidir. Sünnete ittiba ve Ramazan ayında oruç tutmanın inanç ve dinî hassasiyet kapsamında değerlendirildiği görülmektedir.

Araştırmada Allah'a iman düzeyini gösteren puan ortalaması 5 üzerinden 4,88'dir. Kesinlikle katılıyorum diyenlerin oranı %94,2, katılıyorum diyenler %3,0 oranındadır. %1,4 oranında kesinlikle katılmıyorum, %0,5 oranında katılmıyorum cevabı verilmiştir. İki cevap beraber düşünüldüğünde yaklaşık %2 oranında kişinin Allah'ın varlığına ve birliğine inanmadığı görülmektedir. %1 ise kararsız olduğunu belirterek fikir beyan etmek istememiştir. Allah'a iman düzeyinin (%97) ile oldukça yüksek bir seviyede olması genel Türkiye ortalamalarına yakınlık açısından destekleyici bir bulgu olmasına rağmen araştırmanın dindar bireyler özelinde yapıldığı düşünüldüğünde %2 oranında Allah'a inanmadığını söyleyenlerin varlığı izaha muhtaç bir sonuçtur. Aynı oran aşağıda detayları verilen bir araştırmada da (Çarkoğlu, Kalaycıoğlu 2009) yer almaktadır. Ancak burada söz konusu oranın dindarlar

arasındaki bir araştırmada çıkması oran olarak beklenenin üstünde bir değer olarak görülebilir. Bu durum tümüyle homojen bir hedef kitleye ulaşılmasının güçlüklerinden kaynaklanıyor olabileceği gibi, son yıllarda dindarlar arasında dinden uzaklaşanların ve kendini ateist olarak tanımlayanların varlığının ihtimal dahilinde olmasıyla da ilişkili olabilir.

Mevcut araştırmalarda Türkiye’de Allah’a inanç düzeyinin oldukça yüksek olduğu görülmektedir. Söz gelimi Çarkoğlu ve Kalaycıoğlu’nun Dünya Değerler Araştırması ile karşılaştırmalı Türkiye’de Dindarlık Araştırması sonuçlarına göre Türkiye’de Allah inancı, dünya ortalamalarının oldukça üzerindedir. Söz konusu araştırma katılımcılarının %93’ü Allah’ın gerçek olduğunu bildiği ve bundan hiç şüphe etmediğini belirtmiş, ateist olduğunu ifade eden denek oranı ise %2 civarında bulunmuştur (Çarkoğlu, Kalaycıoğlu 2009: 7).

Araştırmanın yazarları Allah’a inanç özelinde sorulan soruları “dünyevileşme eğilimleri açısından önemli bir gösterge” olarak aldıklarını belirterek bu sonuçların “Türkiye’nin dünya eğilimleri dışında bir konum sergilediğini göstermesi açısından önemli” olduğunu altını çizmektedir (Çarkoğlu, Kalaycıoğlu 2009: 8). Türkiye İnanç ve Dindarlık Araştırması (TİDA) bulgularına göre Türkiye’de Allah’a inananların oranı %94,3’tür (Allah’a şüphesiz inananlar, %85,7; şüphe duymakla beraber inandığını söyleyenler %8,6). İnançsızların oranı %5,7 ile düşünülenin (tahminlerin) aksine oldukça düşük bulunmuştur (Nişancı 2023: 30-33).

Araştırma bulguları ayrıca Allah’a iman ile Kur’an, peygamber, âhirete iman gibi inanç esasları arasında güçlü bir ilişkinin varlığını da göstermektedir (Tablo 21). Terim olarak âhiret, “dünya hayatını takip eden, ona benzer fakat daha değişik ve ölümsüz bir hayattan, ebediyet âlemine ait çeşitli merhaleler ve haller” şeklinde tarif edilmiştir (Topaloğlu 1998: 543). İslam’ın iman esasları arasında yer alan âhirete imanın Kur’an-ı Kerim’de Allah’a imanla beraber zikredilmesi (Nisa 38, Ra’d 5) İslam inancı içindeki yeri ve önemini göstermesi açısından dikkate değerdir. Bu itibarla Allah’a ve âhiret gününe inanmayan insan hesap verme düşüncesinden de uzaklaşır ve fitratına yabancılaşır (Özdemir 2019: 25). Bu durum dinden uzaklaşma anlamında bir sekülerleşmeyi de beraberinde getirir.

Soru formundaki “Âhiret hayatına inanıyorum” ifadesine kesinlikle katılıyorum diyenlerin oranı % 92,9; katılıyorum %3,6; kararsızım %1,6; katılmıyorum %1; kesinlikle katılmıyorum %1,6 oranındadır. Bu oranların Allah’a iman oranlarına yakın olmakla beraber nispeten düşük düzeyde kalması düşündürücüdür. Âhiret inancı ve öteki dünyada hesap verme konusundaki inanç İslam dininin temel inanç esasları arasında yer almakta ve bu konudaki tereddüt kişinin imanını tehlikeye düşürmektedir. Âhiret hayatına iman ile hemen arkasından “dünyada yaptıklarımızın hesabını öteki dünyada vereceğimize inanıyorum” ifadesine verilen cevapların oranlarının yakınlığı bu iki esas arasındaki ilişkiye de işaret etmektedir. Ortalamanın 5 üzerinden 4,84 olduğu ölçek maddesine kesinlikle katılıyorum diyenlerin oranı %92,2 iken; katılıyorum %3,6; kararsızım %1,6; katılmıyorum %1; kesinlikle katılmıyorum %1,6 düzeyinde kalmıştır.

Öte yandan hesap gününe ve öteki dünyada hesap vereceğine inananlarla, Kur’an’ın vahy mahsulü, yani Allah tarafından vahyedildiğine inananların oranları toplamda neredeyse aynıdır.

“Kur’an-ı Kerim’in Allah tarafından vahyedildiğine inanıyorum” şeklindeki ifadeye kesinlikle katılıyorum diyenler %92,4; katılıyorum %3,4; kararsızım %1,3; katılmıyorum %0,8; kesinlikle katılmıyorum %2 oranındadır. Madde ortalaması ise 4,83 ile diğer inanç esaslarında olduğu gibi oldukça yüksektir. İslam iman esasları arasında “kitaplara iman” esas, vahye ve vahy kanalıyla indirilen kitaplara şeksiz-şüphesiz inanmayı gerektirir. Kur’an-ı Kerim’in vahy mahsulü olarak Allah kelamı olması ve müslümanın dini yaşamasında temel referans kaynağı olarak görülmesi, dindarlık araştırmalarında inanç ölçeklerinde öncelikli sorular arasında yer almasının nedenidir. Soru formunda yer alan ifade vahye ve Kur’an-ı Kerim’in vahy mahsulü olduğuna imanı ölçmeyi amaçlamaktadır. İfade aynı zamanda kendini dindar olarak tanımlayan bir müslümanın dinde referans olarak Kur’an-ı Kerim’i aldığı şeklinde yorumlanabilir.

İslam’ın inanç esasları arasında Allah, melek ve âhiret inancı gayba, yani gözle görülemeyene inanmayı gerektirir (Nesefi 1995: 27). İslam’ın varlık anlayışı içinde “latîf” olarak adlandırılan ve maddi olmayan varlıklar arasında yer alan melekler hakkında insanoğlu ancak peygamberlerin bildirdiği kadar bilgiye sahiptir (Topaloğlu, Yavuz, Çelebi 2004: 231). Bu nedenle meleklerle iman da İslam inancının esasları arasındadır. Araştırmada “meleklerin varlığına inanıyorum” maddesinin ortalaması 4,84; kesinlikle katılıyorum diyenler %92,8; katılıyorum %3; kararsızım %1,4; katılmıyorum %0,9; kesinlikle katılmıyorum %1,9 oranındadır. Gayba iman kategorisi içinde değerlendirilen ve görünmez varlıklar olarak bir inanç konusu olan “melekler”, inancın yanısıra bir müslümanın gündelik hayatında da önemli bir yer tutmaktadır. Melek, bir müslüman için omuzunda taşıdığı, yaptığı her ameli kaydeden, bulunduğu hemen hemen her ortamda varlığını hissettiği, tabiat olaylarından bireysel hayata kadar Allah’ın izni ve iradesiyle etkide bulunan bir varlıktır. Bu nedenle gündelik hayatın her kademesinde varlığı hissedilen, dinî inanç ve hassasiyetlerin içinde önemli bir yer tutan özelliği dolayısıyla ölçekte bir ölçüm aracı olarak kullanılmıştır.

Ölçekte yer alan son iki madde Hz. Muhammed’e ilişkindir. “Hz. Muhammed’in son peygamber olduğuna inanıyorum” ibaresi iman esasları arasında yer alan “peygamberlere iman” esasına atıf yaptığı gibi müslüman olmanın şartı olarak kelime-i tevhide de atıf içerir. Ölçek ortalaması 4,85 olan ifadeye kesinlikle katılıyorum diyenler %93,2; katılıyorum %2,8; kararsızım %1,4; katılmıyorum %0,7; kesinlikle katılmıyorum %1,9 oranındadır. Bu oranlar Hz. Peygamber’e imanının Türk toplumundaki yeri ve önemini göstermesi açısından da dikkate değerdir. Nitekim aynı ölçeğin son maddesi “Tam bir müslüman olabilmek için Hz. Muhammed’in sünnetine uymak gerektiğini düşünüyorum” ifadesini de kapsamına almış ve katılımcıların %77,6’sı bu ifadeye kesinlikle katıldıklarını belirtmiştir. Katılıyorum diyenlerin oranı %13,2 iken; kararsızım %3,8; katılmıyorum %2,8; kesinlikle katılmıyorum %2,5 düzeyinde kalmıştır. Ortalamasının 4,61 puan olan ifadeye kesinlikle katılıyorum ve katılıyorum diyenlerin toplamı %90,8’i bulmaktadır. Hz. Peygamber’in Sünnetine uymanın müslümanlığın bir gereği olarak görülmesi, Hz. Peygamber’in söz, fiil ve uygulamalarının bilhassa gündelik hayatta dindarlığı şekillendiren önemli bir fonksiyon icra etmesiyle ilişkilidir. Kur’an’ın genel prensipleri ihtiva ediyor oluşu ve müslümanlık pratiği ile ilgili hükümlerin

daha çok sünnette yer alışı da bu durumu pekiştiren önemli bir faktördür. Bu bağlamda sünnete uygunluk arayışı, sünnetin dindeki yeri açısından değerlendirildiğinde bilhassa önem kazanmaktadır. İslam dininin Kur'an-ı Kerim'den sonra en önemli referansı olan sünnetin belirleyiciliği yalnızca ibadet hayatı ile sınırlı değildir. Gündelik hayatın hemen her alanına dair uygulama prensipleri ve örneklerini barındıran sünnetin, bireysel ve toplumsal hayata dair tercih ve uygulamalarda referans alınması bir müslüman için dindarlığının gereği ve ölçütüdür. Hz. Muhammed'in sünnetine uyma gereğinin ölçek kapsamında dinî inanç boyutunda yer alması Türk toplumunda Peygamber'in konumu ve sünnetin önemi hakkında bilgi verdiği gibi, dindarlık algısı hakkında da fikir vermektedir.

Öte yandan söz konusu ifadeye katılmıyorum ve kesinlikle katılmıyorum diyenlerin toplam oranı %5,3'le sınırlı olsa da örneklemin dindar bireylerden oluştuğu göz önünde bulundurulduğunda üzerinde düşünmeye değer bir bulgudur. Bu durumun, modern kent hayatının talepleri ile geleneksel dinî anlayış arasındaki uyumsuzlukların daha çok dinin uygulanma biçimi ve özellikle de bu uygulamalara esas teşkil ettiği düşünülen sünnetle irtibatlandırılmasından kaynaklandığı öne sürülebilir. Zira araştırma kapsamında geliştirilen Geleneksel Dinî Anlayışta Sekülerleşme Eğilim Ölçeğinde yer alan ve aşağıda daha detaylı tartışılacak olan ifadelerin bir kısmı gündelik hayat pratiklerinde geleneksel dinî anlayıştan ayrılan modern yorumları içermektedir. Bu ifadeler büyük oranda Hz. Peygamber'in hadisleri ile temellendirilen ve zamanla kültürün bir parçası haline gelen tutumlardan ayrışmayı içermekte, verilen cevapların ortalamaları sünnete bağlılıkla ilgili dinî eğilimin düşük bir düzeyde olsa bile değişmeye başladığını yansıtmaktadır. Son dönemlerde sünnet ve hadisi dışarıda bırakan Kur'an merkezli modern din yorumlarının bu eğilimi beslediği söylenebilir. Nitekim ölçekte yer alan ifadelerden biri olan ve bazı modern din yorumlarının dindarlığı zayıflattığı yönündeki ifadeye katılım oranı da buna işaret etmektedir.

Özetlemek gerekirse ölçek bir bütün olarak değerlendirildiğinde katılımcıların inanç ve dinî hassasiyet düzeylerinin oldukça yüksek olduğu görülmektedir. Her ne kadar ortalama puanların reel durumu yansıttığı, sosyal gerçeklikle örtüştüğü söylenebilirse de araştırmanın kendilerini dindar olarak tanımlayan bireyler özelinde yapılması nedeniyle Allah'a iman ortalamaları ile diğer inanç esasları arasında ortaya çıkan oransal fark düşük de olsa, üzerinde düşünölmeye değer seviyededir. Bu sonucun, dünya-âhiret dengesinin kurulamadığı, ağırlığın dünya lehine kaydığı bir yaşam tarzı tercihi, gaybla ilişkiyi zedeleyen, sünnetin dindeki yerini tartışmaya açan yeni din yorumlarının etkisi, âhiret-öte âlem tasavvurundaki değişim gibi faktörlerle de ilişkisi kurulabilir. Çelik'in de belirttiği gibi inanç boyutunda, özellikle âhiret hayatına yönelik kabullerde ve kader anlayışında daha dünyevi bir çerçeveye kayış (Çelik 2013: 76) olarak nitelendirilebilecek bu durum, dinin bireyselleşmesi ve öznelleşmesi sürecini hızlandıran bir faktör olarak değerlendirilebilir.

3.2. Kentli Dindar Bireylerin İbadet ve Dinî Bağlılık Açısından Tasviri

Dindarlık ölçüm çalışmalarında dindarlığın farklı boyutlarının ölçülmesine dikkat edilir ve en önemlilerinden biri olan ibadet boyutu dindarlığın, davranışa yansıyan en önemli tezahürleri arasında kabul edilir. İslam'ın farzları arasında yer alan günde beş vakit düzenli namaz kılmak, oruç tutmak ile nafile ibadet yapmak, namazlardan sonra dua etmek gibi ibadetlerle Allah'ın rızasını gözetmek, ibadet edemediğinde huzursuzluk duymak, helal yoldan kazanmak gibi dine bağlılık olarak nitelendirilebilecek tutumları ölçmek maksadıyla geliştirilen İbadet ve Dinî Bağlılık Ölçeğine ilişkin frekans ve ortalamalar aşağıdaki tabloda detaylı bir şekilde verilmiştir.

Tablo 22: İbadet ve Dinî Bağlılık Ölçeği Oranları ve Ortalamaları

Ölçek Maddeleri	Hiçbir zaman	Nadiren	Ara sıra	Çoğunlukla	Her zaman	Ortalama
M1. Beş vakit namazımı düzenli olarak kılarım.	%7,1	%6,7	%11,8	%27,7	%46,8	4,00
M2. Sağlığım elverdiği sürece Ramazan ayında oruç tutarım.	%3,4	%1,4	%1,8	%7,9	%85,5	4,70
M3. Farz ibadetlerin haricinde nafile ibadet yaparım.	%7,8	%18,0	%44,0	%16,6	%13,6	3,10
M4. Namazlardan sonra dua ederim.	%4,8	%5,3	%20,2	%37,8	%31,9	3,86
M6. Günlük hayatımda karar alırken, yaptığım tercihten Allah'ın hoşnut olup olmayacağını düşünürüm.	%2,5	%2,6	%9,3	%37,6	%47,9	4,25
M7. İbadetlerimi yapmadığımda içimde bir huzursuzluk hissederim.	%4,3	%2,8	%6,4	%20,1	%66,4	4,41
M8. Kazancımın helal yoldan olmasına dikkat ederim.	%0,7	%0,3	%1,2	%10,1	%87,7	4,83
M9. Sosyal medyadan faydalı dinî bilgiler öğrendiğimi düşünüyorum.	%13,8	%17,2	%37,3	%18,1	%13,6	3,00

Bir müslüman için en önemli ibadetlerden biri günde beş vakit düzenli namaz kılmak ve ramazanda oruç tutmaktır. Araştırma katılımcılarının günde beş vakit düzenli namaz kılma ortalamaları 5 üzerinden 4'tür. Katılımcıların günde beş vakit düzenli namaz kılma sıklığı açısından yüzdelik oranlara bakıldığında her zaman kılanların oranı %46,8; çoğunlukla kılanlar %27,7; ara sıra kılanlar %11,8, nadiren kılanlar %6,7, hiç kılmayanlar %7,1 oranındadır. Türkiye genelinde düzenli namaz kılma oranlarına gelince, TİDA'na göre %39 oranındadır (ki bu oran nadiren ya da hiç kılmadığını söyleyenlerin oranının altındadır (%41) (Nişancı 2023: 43); DİB Dinî Hayat Araştırmasında ise bu oran %42,5'tir. Tablo 22'de yer alan oranların genel Türkiye ortalamalarının üstünde seyretmesinin nedeni araştırmanın dindar bireyler arasında gerçekleştirilmiş olmasıdır. Bu itibarla düzenli namaz kılma oranlarının yüksek olduğu söylenemez.

Araştırma bulgularına göre Ramazan ayında oruç tutma ortalamaları 4,7 puandır. Her zaman

oruç tutanlar %85,5; çoğunlukla tutanlar %7,9; ara sıra tutanlar %1,8; nadiren %1,4; hiç tutmayanlar ise %3,4 oranındadır. Oruç tutma oranları, örneklemin dindar bireylerden oluşması itibariyle Türkiye ortalamalarının üzerindedir. DİB Dinî Hayat Araştırmasında aynı ifadeye her zaman diyenlerin oranı %83,4 (Türkiye’de Dini Hayat Araştırması 2014: 73) ile yakın düzeyde iken, Sayılarla Türkiye’de İnanç ve Dindarlık Araştırmasında sık sık ve her zaman oruç tutanların oranı %75’tir (Nişancı 2023: 48). Türkiye’de Dindarlık Araştırması’nda ise “sık sık” oruç tutanlar %16,9, “düzenli olarak” oruç tutanların oranı %56,4’tür (Akşit vd. 2012: 498). Bu oranlar diğer ibadetlerin ifa edilme oranlarının üzerindedir. Araştırmada bu konu ile ilişkilendirilebilecek dikkat çeken bulgulardan bir diğeri de dinin ibadet boyutunda yer alan “oruç tutma”nın İnanç ve Dinî Hassasiyet Ölçeğinin ilk analizinde yer alması olmuştur (Bkz. Tablo 1). Bu bulgu, oruç-inanç ilişkisi bağlamında Türkiye’de yapılan dindarlık araştırmalarında oruç tutma oranlarının diğer ibadetlerden daha yüksek çıkmasını izah açısından da dikkate alınabilir.

“Farz ibadetler haricinde nafil ibadet yaparım” diyenlerin ortalaması %3,10; sıklık oranları ise her zaman nafil ibadet yapanlarda %13,6; çoğunlukla yapanlar %16,6; ara sıra %44; nadiren yapanlar %18; hiç yapmayanlar %7,8 oranındadır. Her zaman ve çoğunlukla nafil ibadet yapanların oranı toplamda %30,2’yi bulmaktadır. Ara sıra da olsa farzlar dışında nafil ibadet yapanların oranları %44’le yüksek seviyede sayılır.

Ölçek maddeleri arasında namazla ilgili bir diğer ifade “Namazlardan sonra dua ederim” şeklindedir. 5 üzerinden 3,86 ortalama ile nafil bir ibadet olan duanın ölçek maddeleri arasında yer alması, bu ibadetin nafil de olsa müslümanın hayatında önemli bir yeri bulunduğunu gösterir. Ayrıca dindarlık pratiklerinde Hz. Peygamber’in uygulamalarının esas alındığı düşünülürse namazlardan sonra dua etme alışkanlığı Hz. Peygamber’in sünneti ile de ilişkilidir. Hz. Peygamber’in sünnetine uymanın gerekliliğine ilişkin ifadenin İnanç ve Dinî Hassasiyet Ölçeği maddeleri arasında yer aldığı da hatırlanırsa sünnetin geleneksel dinî zihniyetin oluşumundaki önemi bir kez daha ortaya çıkar.

“Günlük hayatımda karar alırken, yaptığım tercihten Allah’ın hoşnut olup olmayacağını düşünürüm” ifadesi ölçek maddeleri arasında dinî bağlılık ve tutum kapsamında değerlendirilebilecek maddeler arsındadır. Gündelik hayatta alınan kararlarda Allah’ın hoşnutluğunu gözetmelerin ortalama puanları 5 üzerinden 4,25’le nafil ibadet ve dua ortalamalarından yüksektir. İfadeye her zaman diyenlerin oranı %47,9; çoğunlukla diyenlerin oranı %37,6; ikisinin toplamı ise %85,5 düzeyine ulaşmaktadır. Bu oran dinin, gündelik hayatın tanziminde referans olmaya güçlü bir şekilde devam ettiği şeklinde yorumlanmaya müsaittir ve dindar bireylerin gündelik hayatlarında Allah’ın hoşnutluğunu/rızasını gözetmeyi sürdürdüklerini göstermesi açısından önemlidir.

Benzer durum “ibadetlerimi yapamadığımda içimde bir huzursuzluk hissedirim” ifadesine ilişkin oranlar için de söz konusudur. Ortalaması %4,41 olan ölçek maddesine her zaman şeklinde cevap verenlerin oranı %66,4; çoğunlukla diyenler %20,1; ara sıra %6,4; nadiren %2,8; hiçbir zaman %4,3 oranındadır. İbadetini yapamadığında huzursuzluk duymak, dindarlığın duygu boyutuna ve dinî bağlılığa işaret eder. Bu duygunun varlığı ve sıklık düzeyinin yüksekliği dinle kurulan ilişkinin güçlü

ve sürekli olduğunun göstergesi olarak değerlendirilebilir. İbadetini yapamayan kişi huzursuzluk hissediyorsa, bu duyguyu sık yaşamamak adına ibadetlerini yapmaya özen göstermesi kuvvetle muhtemeldir. Bu itibarla dindarlık pratiklerini ve dinî bağlılığın gereklerini yerine getirme konusunda daha istekli olması beklenir.

Ölçek maddeleri arasında yer alan “kazancımın helal yoldan olmasına dikkat ederim” ifadesinin puan ortalaması 5 üzerinden 4,83’le yine oldukça yüksektir. Kazancının helal yoldan olmasına her zaman dikkat ederim diyenlerin oranı %87,7 ile ölçek maddelerinin en yüksek oranına tekabül etmektedir. %10,1 çoğunlukla, %1,2 ara sıra, %0,3 nadiren, %0,7 ise hiçbir zaman demıştır. Görüldüğü gibi helal kazanç noktasındaki hassasiyet düzeyi ortalaması İbadet ve Dinî Bağlılık ölçeğinin en yüksek ortalama puanını oluşturmaktadır. Bu bulgunun da önceki ölçek maddelerinde olduğu gibi dinin ve dinî bağlılığın, bireysel hayatın diğer alanlarında olduğu gibi ekonomik alanda da hala önemli bir referans olduğunun tezahürü olduğu düşünülebilir.

Son ölçek maddesi yukarıdakilerden nispeten farklı bir konudaki tutumu ifade eden ve son yıllarda pek çok alanda olduğu gibi din alanında da bilgi kaynağı olarak kullanılan dijital dünya ile ilgili ifadedir. “Sosyal medyadan faydalı dinî bilgiler öğrendiğimi düşünüyorum” şeklindeki ölçek maddesinin ortalaması 5 üzerinden 3’le en düşük düzeyde kalmıştır. %13,6 her zaman; %18,1 çoğunlukla; %37,3 ara sıra; %17,2 nadiren sosyal medyayı dinî bilgiler için faydalı bir mecra olarak görmekte iken %13,8 ise sosyal medyadan hiçbir zaman faydalı dinî bilgiler öğrenmediğini düşünmektedir. Bu oranlar, sosyal medyanın faydalı bir dinî bilgi kaynağı olma konusunda yeterince güven vermediğini, katılımcıların önemli bir kısmının bu mecraya şüphe ile yaklaştığını göstermektedir. Bu bulgu katılımcıların dinî bilgi edinme kaynaklarına ilişkin soruya verdikleri cevabın ortalamaları ile birlikte değerlendirildiğinde dinî bilgi kaynağı olarak ailenin önemine bir kez daha vurgu yapılması gerekmektedir. Yukarıda katılımcıların dinî bilgi edinme kaynaklarına ilişkin bulguların yer aldığı Tablo 20’deki oranlar hatırlanacak olursa, araştırmada aile büyük bir katılımcı grubu için dinî bilgi edinme kaynağı olarak ilk sırada yer alırken ikinci sırada dinî kitaplar gelmekteydi. Araştırma bulguları, dinî bilgi edinme kaynağı olarak kullanılsa bile diğer kaynakların aile ve dinî kitaplardan daha az etkili olduğunu ortaya koymaktadır.

Bu konudaki araştırma bulguları benzer araştırmaların bulguları ile de örtüşmektedir. Türkiye’de Dindarlık araştırmasında katılımcıların %90’a yakını dinî bilgilerini anne ve babalarından aldıklarını belirtmiş, daha sonra sırasıyla cami ve okulu saymışlardır. “Din eğitimi en iyi nereden alınır?” sorusuna ise yarıya yakını “aile” cevabını vermiştir (Akşit vd. 2012: 514-515). Benzer şekilde DİB Dinî Hayat Araştırmasında da dinî bilgi edinme kaynağı olarak %83,4 oranında katılımcı ilk sırada ailenin geldiğini belirtmiştir (Türkiye’de Dinî Hayat Araştırması 2014: 122). Sayılarla Türkiye’de İnanç ve Dindarlık Araştırmasında (TİDA) dinî bilgi edinme kaynakları arasında ailenin “çok etkili” olduğunu söyleyenlerin oranı %54’le en yüksek orana sahipken Kur’an Kursu %39’la ikinci sırada gelmektedir (Nişancı 2023: 216). Türkiye’de dindarlık ile ilgili değinilen bu araştırmalarda ailenin dinî bilgi edinmede yüksek oranda ve ilk sırada belirtilen bir kaynak olması, aile kurumunun Türkiye’de din

eğitiminde ve dinî bilgi edinmedeki önemini; ebeveynlerin, bireylerin din ve dindarlık algısı ile dindarlık tarzlarının oluşmasında oldukça belirleyici olduğunu göstermektedir. Bu sonuç ailenin önemini ve ailede yaşanan değişimin toplumsal değişimle ilişkisini ortaya koyması açısından da önemlidir. Ayrıca sosyal medya kanallarının dindar bireylerin ancak küçük bir kesimi için bir dinî bilgi kaynağı olarak kullanıldığını ortaya koymaktadır.

Özetle İbadet ve Dinî Bağlılık Ölçeği ortalamaları bir bütün olarak değerlendirildiğinde kentli dindar bireylerin modern kent hayatının çeldiricilerine rağmen ibadetlerini ifa etme ve dinî bağlılık düzeylerinin yüksek olduğu ve gereken özeni göstermeye gayret ettikleri görülmektedir. Özellikle Ramazan ayında oruç tutma ve helal kazanç konusundaki ortalamalar dikkate alındığında, geleneksel ibadetlere katılım ve haram lokma yememe konusunda katılımcıların hassasiyetlerinin daha yüksek olduğu dikkat çekmektedir. Buna mukabil nafie ibadetlere ilişkin ortalamaların düşük seviyede kalması, bu ibadetlere daha az önem verildiği şeklinde yorumlanabilir. Ayrıca sosyal medyadan dinî bilgi edinme ortalamaları da sosyal medyanın küçük bir grup için de olsa bir dinî bilgi edinme kaynağı olarak görülmeye başlandığını göstermesi açısından önemli bir bulgudur.

3.3. Kentli Dindar Bireylerin Geleneksel Dinî Anlayışta Sekülerleşme Eğilimi Açısından Tasviri

Araştırmanın en önemli ayağını oluşturan Geleneksel Dinî Anlayışta Sekülerleşme Eğilimi Ölçeği, temel hipotezin tartışılmasına önemli bir katkı sağlamaktadır. Geçerlik ve güvenilirlik testlerinden sonra iki faktörlü toplam 12 sorudan oluşan ölçek maddelerinin frekans bilgileri, dinde rasyonelleşme ve bireyselleşme ile geleneksel dinî zihniyetten uzaklaşma şeklinde iki alt boyutla tasvir edilen sekülerleşme eğiliminin varlığı ve düzeyi hakkında bulgular ihtiva etmekte ve ortalamalardan hareketle söz konusu bulguları yorumlamaya imkân vermektedir.

Tablo 23: Geleneksel Dinî Anlayışta Sekülerleşme Eğilimi Ölçeği Oran ve Ortalamaları

Ölçek Maddeleri	Kesinlikle Katılmıyorum	Katılmıyorum	Kararsızım	Katılıyorum	Kesinlikle Katılıyorum	Ortalama
M4. Cennete girmek için iyi bir insan olmanın yeterli olduğunu düşünüyorum.	%18,2	%30,7	%13,3	%22,4	%15,4	2,86
M12. Dindar olmanın temel şartı, ibadetleri yerine getirmekten ziyade ahlakî bir hayat sürmektir	%11,8	%22,8	%15,6	%26,1	%23,7	3,27
M14. Kur'an-ı Kerim meali, İslam'ı, anlamak ve yaşamak için tek başına yeterlidir.	%32,3	%27,4	%13,4	%15,3	%11,7	2,46
M15. Dinî bir hüküm akılla çatışırsa aklın ortaya koyduğu prensipleri tercih ederim.	%35,4	%24,2	%15,0	%15,6	%9,8	2,40
M18. Bazı İslam yorumlarının dindarlığımı zayıflattığını hissediyorum.	%15,6	%19,0	%17,6	%25,8	%22,0	3,19
M22. Kendi masamda alkol olmadığı sürece bulunduğum mekânın alkollü olması beni rahatsız etmez.	%44,4	%18,4	%10,1	%15,3	%11,8	2,31
M23. Devlete ödediğim verginin zekat yerine geçtiğini düşünüyorum.	%52,8	%22,1	%12,0	%8,6	%4,5	1,89
M24. Zorunlu ihtiyaçlarım için faizli banka kredisi kullanmakta sakınca görmüyorum.	%48,4	%17,7	%12,7	%13,4	%7,8	2,14
M26. Kadın ve erkeğin aynı ortamda çalışmasında sakınca görmüyorum.	%15,5	%17,5	%19,8	%23,4	%23,7	3,22
M27. Evlenmeden önce karşımdaki kişiyi tanıyabilmek için flört etmede bir sakınca görmüyorum.	%23,0	21,9	%18,7	%20,2	%16,2	2,84
M29. Helalinden kazandıktan sonra istediğim gibi harcarım.	%19,2	28,6	%15,0	%20,7	%16,5	2,86
M30. Sosyal medyada kişisel fotoğraflarımı paylaşmanın mahremiyetimi ihlal etmediğini düşünüyorum.	%32,0	%21,2	%15,9	%17,7	%13,1	2,58

Tablo 23, ölçek sorularına ilişkin 1770 katılımcının verdiği cevapların frekans ve ortalamalarını içermektedir. Aşağıda ölçek maddelerinin ölçekte yer alış sıralamasına göre detaylı bir şekilde tasviri yapılmıştır.

“Cennete girmek için iyi bir insan olmanın yeterli olduğunu düşünüyorum” ifadesine kesinlikle katılmıyorum diyenler %18,2; katılmıyorum %30,7; kararsızım %13,3; katılıyorum %22,4; kesinlikle katılıyorum %15,4 oranında, madde ortalaması ise 2,86 puan düzeyindedir. Söz konusu ifadeye kesinlikle katılıyorum ve katılıyorum diyenlerin toplamı % 48,9 oranla katılımcıların yarısına yakındır. Burada âyet ve hadislerde cennete girecek müslümanlara ilişkin salih amel işlemek, ibadet etmek, takva

sahibi olmak, infak etmek gibi birçok dinî pratik ve hassasiyetleri içeren düzenlemeleri dışarda bırakarak, sadece iyi insan olmanın yeterli görülmesi geleneksel dinî anlayışta bir sekülerleşme eğilimi işareti olarak düşünülmüş ve soru formuna eklenmiştir.

“Dindar olmanın temel şartı, ibadetleri yerine getirmekten ziyade ahlakî bir hayat sürmektir” ifadesine araştırmaya katılanların %23,7’si kesinlikle katılıyorum derken, %26,1 katılıyorum; %15,6 karasızım; %22,8 katılmıyorum; %11,8 ise kesinlikle katılmıyorum demiştir. Madde ortalaması 5 üzerinden 3,27 ile ölçeğin en yüksek ortalamasını oluşturmaktadır. Bu bulgu toplumsal hayatın birçok alanında yaşanan ahlakî dejenerasyonların ve dindarların bu sürecin bir parçası olarak ahlakî açıdan olumsuz temsillerindeki artışın ciddi bir şikâyet konusu haline geldiği günümüzde din ve ahlakın birbirinden ayrı düşünülmesinin giderek yaygınlaştığını göstermesi açısından önemlidir. Dindar olmakla ahlaklı olmak arasında bir mesafe olabileceğinin düşünülmesi bir sekülerleşme eğilimi ve geleneksel dinî referanslardan bağımsızlaşarak rasyonel ve bireysel bir din anlayışına yönelim olarak değerlendirilebilir. Oysa inanan için din, ahlakı içkindir; her din aynı zamanda bir ahlak anlayışı üretir. İslam’a göre dinden bağımsız bir ahlak anlayışı düşünülemez. Ahlakî bir değer, referans kaynağının ancak din olması halinde genel kabul görür. Müslüman için evrensel ahlak kuralları da kaynağını dinden almaktadır. Bu itibarla dindarlığın temel şartının ibadet etmek yerine “ahlakî bir hayat sürme”yi yeterli gören ve ibadetle ahlakı ayıran anlayış, geleneksel dinî anlayıştan uzaklaşma olarak nitelendirilebilir.

Din-ahlak ilişkisi din felsefesinin önemli tartışma başlıklarından biridir. Filozofların bir kısmı ahlakın kaynağını dinden aldığını, bir şeyin iyi ya da kötü oluşuna Tanrı’nın karar verdiğini söylerken, bir kısmı ise iyi ve kötünün bizatihi nesnenin kendisinde var olduğunu ve Tanrı ile ilişkilendirilemeyeceğini ve ahlakın otonom olduğunu ileri sürmüşlerdir (İmamoğlu 2006: 108). Tezin sınırlarını aşan bu tartışmanın burada daha çok sekülerleşme ile ilişkisine dönerek ahlakın din ve dindarlıkla irtibatının din tasavvurunu ve dindarlığın yaşanma biçimini de belirlediği söylenebilir. Bardakoğlu konunun bir başka boyutuna dikkati çekerek, ahlak anlayışının bireysel bir tercih olarak düşünülmesinin ve toplumsal hayatla, yani din, siyaset, ekonomi, eğitim ve aile hayatı gibi tüm alanlarda ahlakla bağı koparılmış bir dindarlığın şekilden ibaret ruhsuz bir dindarlık haline dönüşeceği uyarısında bulunur. “İhsan ahlakı”ndan uzaklaşan müslümanın hayatından ahlakın buharlaştığı bir dünyevîleşmeye vurgu yapar. İslam dünyasındaki genel görünümünü, bilhassa kamusal hayatta içselleştirilmiş bir laiklik anlayışıyla tanımlanabilecek “örtülü laiklik-görsel dindarlık” dengesi içinde seyreden bir dünyevîleşme süreci olarak tasvir eder (Bardakoğlu 2017: 40-42). Burada din-ahlak ilişkisi açısından ibadetin ya da genel bir ifade ile dinin biçimsel yönünün ahlakın önüne geçmesi kadar, ahlaktan ibaret bir dindarlık anlayışının da sekülerleşme eğilimini yansıttığını söylemek yanlış olmasa gerekir.

Araştırmaya katılanların %32,3’ü “Kur’an-ı Kerim meali, İslam’ı, anlamak ve yaşamak için tek başına yeterlidir” ifadesine kesinlikle katılmadığını belirtirken % 27,4 katılmadığını; %15,3 katıldığını; %11,7 kesinlikle katıldığını belirtmiştir. Kararsızların oranı ise %13,4’tür. Madde ortalaması 5 üzerinden 2,46 ile orta düzeyde kalmıştır. Kur’an-ı Kerim’in bir müslüman için hem bir iman konusu hem de birincil kaynak olduğu malumdur. Bu nedenle İslam’ın anlaşılması ve yaşanmasında en önemli

referans olduğu tartışmasızdır. Kur'an-ı Kerim'in Arapça olması ve Arapça bilmeyenler açısından anlaşılması için öncelikle dil engelinin aşılması gerektiği de açıktır. Ancak klasik yaklaşım İslam'ın anlaşılması ve yaşanması için Kur'an, özellikle de orijinal dilin dışında mealinin tek başına yeterli olmadığı, Hz. Peygamber'in uygulamaları ve ilk muhataplarının yorumlarına ihtiyaç bulunduğu yönündedir. Yukarıda Tablo 21'de görüldüğü gibi Hz. Peygamber'in sünnetine ittibanın inanç ve dinî hassasiyet ölçeğine girecek kadar önemli kabul edildiği ve oldukça yüksek düzeyde bir ortalamaya sahip olduğunun araştırma bulgularına yansımış olmasıyla beraber düşünüldüğünde söz konusu ifadenin sünnetle irtibatın zayıflamasına yol açabilecek bir yaklaşıma kapı açtığı söylenebilir.

İslam'ın modernist yorumları arasında mealin tek başına yeterli olduğuna ilişkin yaklaşımın son dönemlerde daha çok dile getirilmesi, hadis etrafında dönen tartışmalarla irtibatlandırıldığında geleneksel dinî anlayışın Kur'an'ın anlaşılması ve İslam'ın yaşanmasında sünnetin ve önceki dönem din alimlerinin yorumlarının etki ve önemine yaptığı vurguya açık ya da örtülü bir itirazın, bir şüphenin varlığı dikkat çekmektedir. Kur'an'ın ilk dönem muhataplarının ve sonraki alimlerin İslam yorumlarının dönemsel ve bugünün sorunlarını çözmede yetersiz kaldığı iddiası bazı metodolojik sorunları ve farklılıkları getirmekte, klasik metodolojiden bağımsız yeni din yorumlarına da kapı açmaktadır. Burada yeni din yorumlarına ihtiyaç olmadığı ya da yapılamayacağı iddia edilmemekte, yorumun klasik/geleneksel çizgi dışına çıktığında sağlam bir zemine ve metodolojiye yaslanması gerektiği, aksi halde keyfilik eleştirisine maruz kalacağı belirtilmek istenmektedir.

“Dinî bir hüküm akılla çatışırsa aklın ortaya koyduğu prensipleri tercih ederim” ifadesine araştırmaya katılanların %35,4'ü kesinlikle katılmıyorum derken, %24,2'si katılmıyorum; %15'i kararsızım; %15,6'sı katılıyorum; %9,8'i ise kesinlikle katılıyorum demiştir. Ortalamasının 5 üzerinden 2,40 puan olduğu ifadeyi toplamda %59,6 oranında katılımcı onaylamamış, %15'i de tereddüt etmiştir. Sadece geriye kalan %25,4'lük bir kesimin ifadeyi onaylaması dindarların önemli bir kısmının dinî hükümlere öncelik verdiği, akılla çatışan bir hüküm varsa çözümünü yine dinde arayarak dini referans aldığını göstermektedir. Ancak tereddüt ve onaylama yönündeki tercihler ve ortalamanın orta değere yakınlığı modern kentli dindarların aklın referansına önem verdiği, dolayısıyla bu bulgunun dinde rasyonelleşme ve bireyselleşme yönünde bir sekülerleşme eğiliminin varlığını işaret ettiği söylenebilir.

Katılımcıların %22'sinin kesinlikle katılıyorum; %25,8'inin katılıyorum dediği “bazı İslam yorumlarının dindarlığımı zayıflattığını hissediyorum” ifadesi de ortalaması 3,19 ile yüksek ortalamaya sahip ölçek maddeleri arasındadır. Katılımcıların %17,6'nın kararsızım; %19'un katılıyorum; %15,6 oranında kesinlikle katılıyorum dediği ifade esasen bir hissiyatı ve endişeyi dile getirmektedir. Madde, son yıllarda bilhassa uzmanlar arasında yapılması gereken dinî içerikli tartışma ve yorumların ekran önünde yapılmasının izleyicilerde tereddüt ve kafa karışıklıklarına yol açtığı, dijital kanalların çeşitlenmesiyle beraber ilgili ilgisiz birçok kişinin bireysel yorumlarla söz konusu tartışmalara dahil olarak konunun mecraından sapmasına zemin hazırladığı yönündeki tespit ve gözlemlerden hareketle ölçeğe dahil edilmiştir. Analiz sonucu ortaya çıkan oranların birbirine yakınlığı, maddede yer alan ifadenin tartışmaya açık olduğu, araştırmaya katılanların farklı ve yeni yorumlarla karşılaştıkça klasik

yorumlara şüphe ile bakmaya başladıkları ve bu durumun dindarlıkları hakkında endişe duymaya yol açtığı şeklinde yorumlanabilir.

“Kendi masamda alkol olmadığı sürece bulunduğum mekânın alkollü olması beni rahatsız etmez” ifadesine katılımcıların %44,4’ü kesinlikle katılmadığını; %18,4’ü ise katılmadığını belirtmiş, toplamda % 62,4 gibi yüksek bir oranla alkollü mekânda bulunmanın kendilerini rahatsız ettiğini ifade etmişlerdir. %10,1 kararsız kalırken %15,3 katılıyorum, %11,8 ise kesinlikle katılıyorum cevabıyla masasında bulunmadığı sürece mekânın alkollü olup olmamasının farketmediğini söylemiştir. Madde ortalaması %2,31 ile ortalamanın (2,5) altında kalmıştır. Bu ortalama, mekân kullanım alışkanlıklarının belirli bir ölçüde değiştiğini, %27,1’lik bir kesim için alkolsüz mekân tercihinde bir ısrarın söz konusu olmadığı, kendisi kullanmıyor olsa da çevresinde alkol alımından rahatsız olmadığını göstermektedir. Bu sonuç, dinde bireyselleşmenin de bir örneğini vermektedir ve geleneksel dinî anlayışta bir sekülerleşme eğilimi olarak değerlendirilmeye müsaittir.

“Devlete ödediğim verginin zekât yerine geçtiğini düşünüyorum” ifadesine katılımcıların %52,8’i kesinlikle katılmıyorum; %22,1’i katılmıyorum; %12’si kararsızım; %8,6’sı katılıyorum; %4,5’i ise kesinlikle katılıyorum şikkını işaretlemiştir. Madde ortalaması 1,89 puanla ölçek maddeleri arasında en düşük ortalama sahiptir. Dinî bir yükümlülük ve İslam’ın şartlarından biri olan zekât vermenin müslümanın hayatındaki önemine işaret eden bu sonuç, modern bir vatandaşlık yükümlülüğü olan vergi ile zekâtın birbirinden ayrı düşünüldüğü ve birinin diğeri yerine ikame edilemeyeceği yönündeki geleneksel yaklaşımın katılımcıların toplamda % 74,9’u için hala güçlü bir şekilde devam ettiğini göstermektedir. Bu konuda genel eğilimin bireysel bir tercihten çok geleneksel dinî referanslarla hareket etmek yönünde ağır bastığı söylenebilir. Nitekim DİB Din İşleri Yüksek Kurulu da kendilerine bu yönde gelen soruya her birinin referansının, harcama yerlerinin, temel amaç, oran ve miktarlarının farklı olduğu gerekçesiyle devlete ödenen verginin zekât yerine geçmediği yönünde fetva vermiştir.³²

“Zorunlu ihtiyaçlarım için faizli banka kredisi kullanmakta sakınca görmüyorum” ifadesi ölçeğe İslam’ın faiz yasağı konusundaki açık hükümlere rağmen bir sekülerleşme eğilimi olarak modern kent hayatında mecbur kalındığında faizli kredi kullanımına nasıl yaklaşıldığı ve bu konudaki geleneksel dindarlık anlayışının değişip değişmediğini anlamak üzere eklenmiştir. Katılımcıların %48,4 kesinlikle katılmadığını, % 17,7 katılmadığını belirtmiş ve toplamda %66,1 oranındaki çoğunluk zorunlu ihtiyacı olsa bile faizli banka kredisi kullanmayı sakıncalı bulmuştur. %12,7 kararsız kalmış, geriye kalan %13,4 katılıyorum, %7,8 kesinlikle katılıyorum cevabı ile bir sakınca görmediğini ifade etmiştir. Madde ortalaması 2,14’le ölçek ortalama değerinin altında kalmış olsa da alkollü mekân tercihinde olduğu gibi %21,2’lik bir kesimin faiz konusunda geleneksel yorumlardan ayrılması ve zorunlu ihtiyaç halinde faizli banka kredisi kullanımında sakınca görmemesi geleneksel dinî anlayışta bir sekülerleşme eğilimi olarak

³² Söz konusu fetvaya şu linkten ulaşılabilir: <https://kurul.diyaret.gov.tr/Cevap-Ara/421/vergi-zekat-yerine-gecer-mi#:~:text=yerine%20ge%C3%A7er%20mi%3F-.Vergi%20C%20zek%C3%A2t%20yerine%20ge%C3%A7er%20mi%3F,%C3%B6denen%20vergiler%20zek%C3%A2t%20yerine%20ge%C3%A7mez>. (Erişim: 27.01.2024)

değerlendirilebilir. Ancak burada “zorunlu ihtiyaç” ibaresinin, değişen toplumsal ve ekonomik koşulların normal şartlarda dinen mahzurlu görünen davranışları meşrulaştırma gerekçesi olarak görülmesine yol açmış olabileceği ihtimalini de hesaba katmak gerekir.

Araştırma katılımcılarının %23,7’si “kadın ve erkeğin aynı ortamda çalışmasında sakınca görmüyorum” ifadesine kesinlikle katıldığını; %23,4’ü katıldığını, yani toplamda yarıya yakını (%47,1) kadın ve erkeğin aynı ortamda çalışabileceğini söylemiştir. %17,5’i katılmadığını; %15,5’i kesinlikle katılmadığını belirtirken %19,8 ise kararsız kalmıştır. Ortalamasının 3,22 ile ölçek maddeleri içinde ikinci en yüksek seviyede olduğu görülen madde, dindar bireylerin modern kent hayatında kadınların çalışma hayatında giderek daha çok yer almasını desteklediği yönünde yorumlanabilir. Kent hayatının ekonomik şartların zorluğu ve eğitim düzeyinin yükselmesinin de etkisiyle kadınların çalışma hayatına katılımını hem teşvik hem de gerekli kıldığı söylenebilir.

Benzer şekilde “evlenmeden önce karşımdaki kişiyi tanıyabilmek için flört etmede bir sakınca görmüyorum” ifadesi için verilen cevapların oranları da birbirine yakındır. Katılımcıların %23’ü kesinlikle katılmıyorum; %21,9 katılmıyorum; %18,7 kararsızım; %20,2 katılıyorum; %16,2 ise kesinlikle katılıyorum şikkını işaretlemiştir. Madde ortalamasının 2,84 puanla orta değerlerde seyrettiği ifadeye toplamda %36,4’lük bir kesim katıldığını belirterek evlilik öncesi flörtü onayladığını ortaya koymuştur.

Kadın-erkek ilişkilerine yaklaşım, geleneksel dinî zihniyetle modern kent hayatının dinamikleri arasında önemli bir gerilim noktası olarak gözükmektedir. Bu husus, Türkiye’de Dindarlık Araştırmasının sonuçları arasında yer alan “kadınlarla ilgili konularda geleneksel tutumun çok yaygın olduğu ve modernlik ile gelenek arasındaki gerilimin çok şiddetli hissedildiği” (Akşit vd.: 529) bulgusu ile de örtüşmektedir. Gerek evlilik öncesi flört, gerekse kadın ve erkeğin aynı ortamda çalışması meselesine yaklaşımda yakın zamana kadar geleneksel dinî anlayış hâkim iken bu tezin araştırma bulgularının da ortaya koyduğu gibi artık daha esnek bakılabilmekte ve değişen toplumsal koşullar nedeniyle her ikisi de giderek daha yüksek oranda meşru kabul edilmektedir.

“Helalinden kazandıktan sonra istediğim gibi harcarım” ifadesine katılımcıların %19,2’si kesinlikle katılmıyorum; %28,6’sı katılmıyorum; %15 kararsızım; %20,7 katılıyorum; %16,5 kesinlikle katılıyorum cevabını vermiştir. Oranların birbirine yakınlığı ve ortalama değerin az da olsa üstüne çıkan bir madde ortalaması (2,86), bu ifadenin tereddütle karşılandığını göstermektedir. Kararsızlar dışarıda bırakılırsa %37,2’lik bir kesimin kazancın helal olmasına odaklanarak istediği gibi harcamayı meşru bulduğu ve rasyonel ve bireysel bir yorumla meseleye baktığı söylenebilir. %47,8’lik yarıya yakın bir oranın ifadeye katılmamasını ise sadece kazanmanın değil harcamanın da helal yolla olması gerektiği ve israf ilkesini hesaba katarak tercihte bulunduğu şeklinde yorumlanabilir. Bütün dünyada modernite, küreselleşme ve liberal ekonominin toplumsal yapıyı ve beraberinde “dinin de parçası olduğu sosyal yaşamı dönüştürmesi” (Akşit vd. 354) dindar bireylerin ekonomik davranışlarını da yönlendirmekte, bu alandaki geleneksel davranış kalıpları ve alışkanlıklarını değiştirmektedir. Sekülerle dinsel arasındaki muğlaklığın dindarların harcama alışkanlıklarına da sirayet ettiği ve giderek dindarların seküler hayatla

entegrasyonuna yol açtığı iddiasının (Cansız 2017: 178) yukarıda zikredilen bulgularla örtüştüğü söylenebilir.

“Sosyal medyada kişisel fotoğraflarımı paylaşmanın mahremiyetimi ihlal etmediğini düşünüyorum” ifadesi ise değişen mahremiyet anlayışını ölçmek üzere ölçeğe eklenmiştir. Katılımcıların %32’si kesinlikle katılmıyorum; %21,2’si katılmıyorum cevabı ile toplamda %53,2’lik bir oranla sosyal medyada kişisel fotoğraf paylaşımını geleneksel dinî anlayışa uygun olarak mahremiyet ihlali olarak görmüştür. %15,9 kararsız kalırken, %17,7 katılıyorum; %13,1 ise kesinlikle katılıyorum cevabı ile bu tercihi bir mahremiyeti ihlal olarak görmediğini söylemiştir. Bu bulgular dindar bireylerin mahremiyet algısının değişmeye başladığını ve bu değişimde dijital mecraların rolünü ortaya koyması açısından önemlidir.

Ölçek maddelerinin tamamına bakarak frekans ve ortalamalar beraber değerlendirildiğinde farklı din yorumlarından din-ahlak ilişkisine; kadın-erkek ilişkilerinden mekân kullanım alışkanlıklarına; faizli kredi kullanımından helal kazanç ve harcama biçimlerine kadar toplumsal ve gündelik hayatın bir çok alanında modern kent hayatının getirdiği zorlukların dindar bireyleri tercihlerinde değişiklikler yapmaya, bu tercihlerin geleneksel dinî zihniyetten uzaklaşarak daha bireysel bir dindarlığa yönelime ve bu durumun da geleneksel dinî anlayışta bir sekülerleşme eğilimine yol açtığı yönündeki hipotezi doğruladığı söylenebilir. Özellikle dindar olmanın temel şartının ibadetlerden ziyade ahlakî bir hayat sürmek olarak görülmesi, çalışma hayatında kadın ve erkeğin beraberliği ve bazı din yorumlarının dindarlığı olumsuz yönde etkilemesine ilişkin ifadelerde en yüksek ortalamalar kaydedilmiştir. Bu bulgu, ibadet temelli bir dindarlıktan ziyade ahlak temelli bir dindarlığın öne çıktığını ve kadın-erkek ayrımına dayalı geleneksel iş tanımlamalarının aşınmaya başladığını göstermektedir. Benzer şekilde dinin medyatikleşmesi ve dinî yayınlarda artan farklılaşmanın yol açtığı zihinsel karmaşa da sekülerleştirici bir dinamik olarak öne çıkmaktadır. Verginin zekât yerine geçtiğinin kabulünün çok düşük düzeyde olması ise bu yöndeki modern din yorumlarına itibar edilmediğini; aynı şekilde zorunlu ihtiyaçlar için dahi olsa faizli banka kredisi kullanımının ortalama değer altında kalması, faiz konusundaki hassasiyetin dindarlar nezdinde yüksek olmaya devam ettiğini göstermektedir. Diğer ifadelerin 2.31-2.86 arası ortalamalarda gezinmesi, dindar bireylerin geleneksel dinî anlayışta orta bantta gezindiğini göstermektedir. Bu sonuçlar, Aydınalp’ın seküler ile dinî alanda özerk geçişlere kapı aralayan “özerk dünyevileşmeler” tanımlamasını hatırlatmaktadır. Bu açıdan bulgular, dindar bireylerin kendilerini aşan konularda ya da geri çevrilemez toplumsal dinamikler karşısında “icbarî özerk dünyevileşmeler” yaşadıkları şeklinde yorumlanabilir.

3.4. Kentli Dindar Bireylerin Dinde Rasyonelleşme ve Bireyselleşme ile Geleneksel Dinî Zihniyetten Uzaklaşma Eğilimleri Açısından Tasviri

Tablo 24: Katılımcıların Geleneksel Dinî Anlayışta Sekülerleşme Eğilim Ölçeği Alt Boyutlarının Tasviri

Alt Ölçekler	Madde sayısı	Ortalama	SS.	Minimum	Maximum
Dinde Rasyonelleşme ve Bireyselleşme	6	16,10	5,584	6,00	30,00
Geleneksel Dinî Zihniyetten Uzaklaşma	6	15,99	6,594	6,00	30,00
Toplam Puan	12	32,08	11,175	12,00	60,00

Geleneksel Dinî Anlayışta Sekülerleşme Eğilim Ölçeğinin alt boyutlarının her biri 6 maddeden oluşmaktadır ve bu nedenle minimum ve maksimum değerleri aynıdır. Araştırmaya katılanların dinde rasyonelleşme ve bireyselleşme alt boyutundan aldıkları toplam puan ortalaması 16,10 iken geleneksel dinî zihniyetten uzaklaşma boyutu toplam ortalaması az bir farkla 15,99 puandır. Her iki alt boyut ortalama puanının “orta” düzeyin (15) bir miktar üzerine çıktığı ve bu oranların geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğiliminin varlığına işaret ettiği söylenebilir. Nitekim -yukarıda her biri ayrı ayrı değerlendirilen- Geleneksel Dinî Anlayışta Sekülerleşme Eğilim Ölçeği alt boyut ifadelerinin toplam ortalamalarının en yüksek puan olan 60 üzerinden 32,08 puan olması, eğilimin ortalama değerlerde seyrettiğini göstermektedir. Yukarıda da bahsedildiği gibi bu durum dindar bireylerin geleneksel ile modern arasında bir yerde durduklarını ifade etmektedir. Dindar bireylerin, bazen iradî ve kanıksayarak, bazen istemeden, bazen de özdeşim yoluyla sosyal hayattan ve kuşatıldıkları enformasyon ağından etkilenerek geleneksel dindarlık karşısında özerkleşen dinsellikler ve sekülerlik arasında gidip gelmekte oldukları bu tezin temel argümanlarından biridir.

Kentlerde ve metropollerde yaşayan, iletişim, ulaşım ve medya imkanlarıyla tanışan modern bireylerin geleneğin değer, tutum ve davranış kalıplarıyla gündelik hayat pratiklerini geliştirmeleri artık oldukça zor görünmektedir. Bu çalışmada modernitenin din algısı ve dindarlık biçimlerini de etkileyip şekillendirdiği kabulünden hareketle kentleşmeye eşlik eden rasyonelleşme ve bireyselleşmenin etkilerini ölçmek üzere araştırma kapsamında geliştirilen ölçek ifadeleri, aynı zamanda zihniyetle eylem arasındaki ilişkiyi ve tutarlılığı da açığa çıkarmayı hedeflemiştir. Bulgular, geleneksel-modern geriliminin geleneksel dinî zihniyette yol açtığı aşınmanın bireylerin dindarlıkları üzerinde dönüştürücü bir etki yaptığını ortaya koymaktadır. Tekin’in ifadesiyle “dinî bilgi ve pratiklerin bir önceki nesilden geleneksel olarak tevarüs edildiği” (Tekin 2006: 55) ve geleneksel dinî zihniyet kalıplarına dayalı dindarlığın, modern kent hayatında bir bütün olarak sürdürülmesinin güçlüğü ve parçalı hale gelişinin

izlerini bu araştırmada görmek mümkündür. Dinden bağımsız bir ahlak anlayışının kabul , dinî hükümlerin anlaşılmasında aklın öncelikli referans haline gelmesi ve gündelik hayat pratiklerinde modern din yorumlarına açıklık şeklinde tezahür eden zihniyet değişimi araştırmanın bulgularında  ne çıkmaktadır.

Benzer araştırmaların “İslamî duyarlılığı olan kitlenin normlarını anlamak” gerekçesiyle bilhassa alkol ve faiz gibi konuları öncelediği görülmektedir. Nitekim KONDA’nın araştırmasına göre faiz kullanımına ilişkin “insanların paralarını bankaya yatırmaları ve faiz almaları normaldir” önermesine inançlıların %56,3’  ‘doğru’ derken, dindarların %63,0’  ve sofuların da %68,8’inin bunu yanlış bulmuştur (Gündelik Yaşamda Din, Laiklik ve Türban Araştırması 2007: 34). TESEV’in dindarların ekonomik hayata katılımı ve oluşan yeni orta sınıf özelinde yaptığı araştırma raporunu yazan Ma cupyan “dindar ve sofuların” ortalama %25’inin faiz almayı normal karşıladığı bulgusunu değerlendirirken dinin doğrularıyla çelişen tercihlerin ortak bir uzlaşmayla adeta tartışma dışına itildiğini ileri sürmektedir (Ma cupyan 2014: 33-34). Dindarlığın tezahürleri itibariyle bir değişim yaşandığı tespitine bu yönüyle katılan Bilgin ise dindarların “daha önce *helal* veya *haram* olarak kabul ettiği uygulamalarda bir farklılaşma”nın dikkat çektiğini, ancak bu değişimin gündelik hayatta sayılı uygulamalarla sınırlı olduğunu söylemektedir (Bilgin 2003: 200).

Bu araştırmada ise haram olduğu kesin olarak bilinen davranışlardan ziyade, içinde yaşanan toplumun ekonomik ve sosyal düzenlemelerinden kaynaklanan ve geleneksel dinî anlayışla çeliştiği düşünülen hususlara dair ifadeler yer almaktadır (Bkz. Tablo 23). Örneğin katılımcıların dindar oldukları göz önünde bulundurulurken alkol kullanıp kullanmadıkları yerine alkollü mekân kullanımına ilişkin soru sorulması tercih edilmiştir. Katılımcıların söz konusu ifadelere katılım düzeyi, geleneksel dinî zihniyet içinde kalarak dindarlıklarını sürdürmekte zorlandıklarını ve iradî olarak bu zihniyetle aralarına mesafe koyduklarını ortaya koymaktadır. Bu açıdan yukarıda belirtildiği üzere bu tezde kendilerini dindar olarak tanımlayan bireylerin geleneksel dindarlık karşısında özerkleşen dinsellikler ve sekülerlik arasında gidip geldikleri  ne sürülmektedir.

4. Kentli Dindar Bireylerin İnanç ve Dinî Hassasiyet, İbadet ve Dinî Bağlılık ile Geleneksel Dinî Anlayışta Sekülerleşme Eğilimlerinin Temel Sosyal Değişkenlere Göre Farklılaşması

Dindarlık, inanç ve pratik birlikteliğinde yürüyen cinsiyet, yaş, eğitim, toplumsal sınıf, meslek, gelir seviyesi, aile, sosyal  evre ve yaşanılan coğrafya gibi birçok değişkenin etkisiyle şekillenen bir süreçtir. Bu nedenle dindarlık, zikredilen bu değişkenler çerçevesinde kişiye, topluma ve kültüre göre farklılıklar gösterebileceği gibi söz konusu değişkenlerde yaşanan değişimler dindarlık özelinde de değişimlere yol açabilmektedir. Bu bölümde kentli dindar bireylerin inanç ve dinî hassasiyet-geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilimi ve dindarlık pratikleri ve dinî bağlılığın cinsiyet, yaş, İstanbul’da bulunma süresi, eğitim ve gelir düzeyi, medenî durum, meslek, kendi ve aile dindarlık algısı

değişkenlerine göre farklılaşması ele alınarak elde edilen bulgular analiz edilmektedir. Böylece her bir ölçek ve alt boyutlarla söz konusu sosyo-demografik değişkenler arası farklılaşmalar, tablo ve grafikler üzerinden açıklanmakta ve araştırma bulguları benzer araştırma bulgularıyla karşılaştırılmaktadır.

4.1. Cinsiyete Göre Farklılaşma

Malum olduğu üzere din psikolojisi alanında dindarlık ve cinsiyet arasındaki ilişkiye dair Batı’da ve Hristiyan toplumlarda yapılan araştırma bulguları ağırlıklı olarak “kadınların erkeklerden daha dindar” olduğu yönündedir (Yapıcı 2016: 143). Geleneksel Dinî Anlayışta Sekülerleşme Eğilim Ölçeği ve inanç ve dinî hassasiyet düzeyi ile dindarlık pratikleri ve dinî bağlılığın cinsiyete göre farklılaşmasının ele alındığı bu bölümde Türkiye’deki araştırma bulgularından hareketle dindarlık pratikleri ve inanç başta olmak üzere seküler eğilim olarak nitelendirilebilecek tutum ve davranışlarda kadın-erkek arasında bir fark bulunup bulunmadığı tartışılmaktadır. Farklılaşmanın sınanmasında T-Test/Mann-Whitney U Testi kullanılmıştır. Bilindiği gibi bu test “normal dağılım özelliği göstermeyen iki bağımsız grup ortalamalarını karşılaştırmak amacıyla kullanılan nonparametrik bir yöntem”³³ dir.

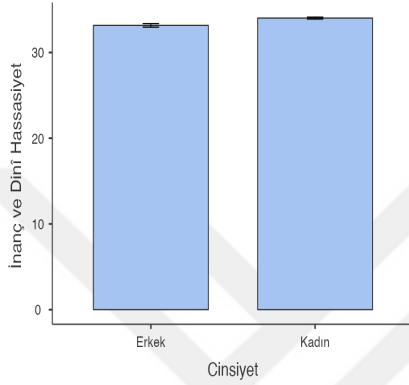
Tablo 25: Cinsiyet Değişkeni T-Test/Mann Whitney U Tablosu

Ölçek	Grup	N.	Ort.	SS	t/z	Sd	P.
İnanç ve Dinî Hassasiyet Ölçeği	Erkek	663	33,16	5,259	z=-3,131	1767	,002*
	Kadın	1106	34,01	3,671			
İbadet ve Dinî Bağlılık Ölçeği	Erkek	663	31,35	6,350	z=-3,638	1767	,000*
	Kadın	1106	32,70	4,859			
Dinde Rasyonelleşme ve Bireyselleşme	Erkek	663	16,57	5,786	2,738	1767	,006*
	Kadın	1106	15,81	5,444			
Geleneksel Dinî Zihniyetten Uzaklaşma	Erkek	663	16,70	6,815	3,463	1767	,001*
	Kadın	1106	15,57	6,421			
Geleneksel Dinî Anlayışta Sekülerleşme Eğilim Ölçeği	Erkek	663	33,27	11,458	3,464	1767	,001*
	Kadın	1106	31,38	10,947			

*p<0,05

³³ <https://mustafaotrar.net/istatistik/non-parametrik-mann-whitney-u-testi/>

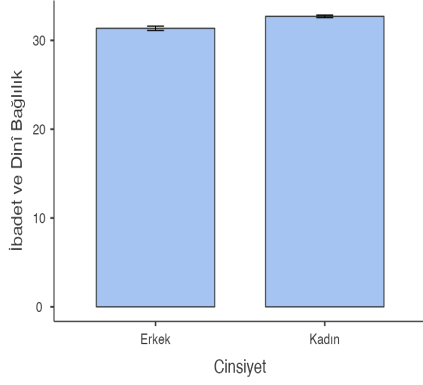
Cinsiyet değişkeni gruplarına göre İnanç ve Dinî Hassasiyet Ölçeği (İDHÖ) puanı istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde farklılık göstermektedir ($p=,002<0,05$). Kadınların İnanç ve Dinî Hassasiyet Ölçeği (İDHÖ) puanı ortalaması (34,01), erkeklerin İnanç ve Dinî Hassasiyet Ölçeği (İDHÖ) puanı ortalamasından (33,16) anlamlı bir şekilde farklı ve büyüktür. Ölçekten alınabilecek en yüksek puan 35 iken kadınların ortalaması bu rakama oldukça yaklaşmış, erkeklerin ortalaması daha alt düzeyde kalmıştır. Bu durumda cinsiyetin inanç ve dinî hassasiyetler açısından bir farklılaşma nedeni olduğu ve kadınların erkeklerden daha inançlı ve dinî hassasiyetlerinin daha yüksek olduğu söylenebilir. Aşağıdaki grafikte bu durumu açıkça görmek mümkündür.



Grafik 1: Cinsiyete Göre İnanç ve Dinî Hassasiyet Farklılaşmasını Gösteren Grafik

Birçok araştırmada kadınların kendilerini dindar olarak tanımlama oranlarının erkeklere oranla yüksek çıktığı gözlenmiştir. DİB Dini Hayat Araştırması'nda bu oranlar, kadınlarda %89,4 (oldukça dindar %20,6, dindarım diyenler %68,8), erkeklerde %85,4 (oldukça dindar %18,1, dindar %67,3) şeklindedir (Türkiye'de Dini Hayat Araştırması 2014: 239). Son yapılan Türkiye'de İnanç ve Dindarlık Araştırması bulgularına göre de kadınların dindarlık algısı erkeklere oranla daha yüksek çıkmıştır. “Araştırmaya katılan kadınların %64’ü kendilerini dindar veya çok dindar olarak tanımlarken bu oran erkeklerde %61’e düşmektedir.” (Nişancı 2023: 37)

Cinsiyet değişkeni gruplarına göre İbadet ve Dinî Bağlılık Ölçeği (İDBÖ) puanı istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde farklılık göstermektedir ($p=,000<0,05$). Kadınların İbadet ve Dinî Bağlılık Ölçeği (İDBÖ) puanı ortalaması (32,70), erkeklerin İbadet ve Dinî Bağlılık Ölçeği (İDBÖ) puanı ortalamasından (31,35) anlamlı bir şekilde farklı ve büyüktür. Buna göre cinsiyet değişkeninin ibadet ve dinî bağlılık üzerinde etkili olduğu ve kadınların erkeklere oranla ibadet ve dinî bağlılıklarının daha yüksek olduğu söylenebilir. Aşağıdaki grafik bu durumu ortaya koymaktadır.



Grafik 2: Cinsiyete Göre İbadet ve Dinî Bağlılık Farklılaşmasını Gösteren Grafik

Dini hayat araştırmalarında dindarlık ölçeklerinde temel kriterlerden biri olan “ibadet etme davranış ve alışkanlıkları”nın kadınlarda erkeklere oranla daha yüksek, camide namaz kılma oranları ise erkeklerde daha yüksek çıkmaktadır (Çarkoğlu, Kalaycıoğlu 2009: 24). Bu sonuç kadınların camiye gitme alışkanlıklarının sınırlı düzeyde kaldığı Türk toplumu açısından şaşırtıcı değildir. Nitekim Çarkoğlu ve Kalaycıoğlu’nun Dünya Değerler Araştırması ile karşılaştırmalı Türkiye’de Dindarlık Araştırması’nda “kendilerinin haftada en az bir defa veya daha sık camiye ibadet etmek için gittiğini” ifade eden erkek denek oranının %74, kadın denek oranının ise %50,5 olduğu belirtilmektedir (Çarkoğlu, Kalaycıoğlu 2009: 26).

Cinsiyet özelinde bir dindarlık tartışması yürütülecekse “kadınların kadın oldukları için veya kadın olarak yaptıklarından ötürü erkeklerden daha dindar olup olmadıkları” (Davie 2005: 113) sorusu kadar cinsiyete özgü bir dindarlıktan, özellikle bir “kadın dindarlığı”ndan söz edilip edilemeyeceği de üzerinde durulmaya değer bir başka konudur.

Dindarlığın cinsiyete göre farklılaştığı tezi, münhasıran bir “kadın ve erkek dindarlıkları”ndan söz edilebileceğini savunur (Okumuş 2020: 133-134). Dindarlığın cinsiyete göre farklılaşarak tezahür ettiği iddiası, bu durumu kadın ve erkeğin toplumsal konum ve kimliği ile ilişkilendirerek açıklar.³⁴ Kadın dindarlığının değişiminde kentleşme olgusu üzerinde duran Okumuş, kadınların toplumsal, siyasal ve ekonomik hayata aktif katılımının kentleşme ile arttığı ve bu durumun “yeni bir dindarlaşma” sürecine yol açtığı kanaatindedir. Okumuş’a göre bu yeni dindarlaşma, “bazı marjinal, aykırı veya orijinal yaklaşım ve tavır alışlarla erkek karşısında konumlanmaya yol açan bir takım meydan okumaları” ihtiva etse de esasen erkek dindarlığını “teyit eden, güçlendiren, hatta meşrulaştıran” ve aynı zamanda değişiminde rol üstlenerek adeta toplumun dindarlığında dönüşüme kapı açan bir dindarlık

³⁴ Nitekim Okumuş’a göre: “Kadınların toplumda üstlendiği roller, toplumsal münasebetleri, entelektüel düzeyleri, eğitim durumları, erkek aktörlerle etkileşimleri, aile, iş yeri ve sokaktaki statü ve pozisyonları, köylü ve şehirli veya kentli oluşları gibi durumları; onların dinî zihniyet, tutum ve fiillerinin meydana gelişinde etkide bulunur. Söz konusu durumlarla ilişkili olarak kadınların dindarlığının içeriği, biçimi, tonu veya yoğunluğu ile şiddetinde çeşitlenmeler ve farklılaşmalar meydana gelir.” (Okumuş 2020: 135-136)

tecrübesi olarak dikkat çekmektedir. Kamusal alanda kadınların görünür hale gelmesiyle kadın dindarlığının kamusal alanda varlık kazanması arasında doğrudan bir ilişki kuran Okumuş, bu durumun Türkiye’de kadın üzerinden gerçekleştirilmeye çalışılan modernleşme tecrübesi ile ilişkisine de vurgu yapmaktadır. (Okumuş 2020: 140-142)

Kadın ve erkek arasındaki cinsiyet farklarının dindarlık biçimlerine de yansıdığını iddia eden çalışmalarda kadınların erkeklere oranla daha dindar olmaları, kadın-erkek arasındaki kişilik farklılıklarının yanı sıra her iki cinsin toplumsallaşma tarzlarındaki farka da dayandırılmaktadır (Cirhinlioğlu, Ok 2011: 125-126). Kadınların sosyalleşme süreçlerinde kendilerine biçilen rol ve konumlarının gereği “dine yakın bir pozisyon” üstlendikleri, öte yandan erkeklerin dine daha az yöneldikleri, ibadetlere daha az katıldıkları ve özgürlüklerine daha düşkün olmaları sonucu dinin kontrolüne girme konusunda isteksiz oldukları gerekçesiyle kendilerini dindar tanımlama düzeylerinin daha düşük olduğu iddia edilmektedir (Devrim 2016: 45-47). Her iki cins arasındaki biyolojik farklılıkların dindarlıklarına da yansıdığını ileri süren yaklaşıma göre kadınların daha hassas, duygusal ve kırılgan olmaları dine yönelmelerinde olumlu bir katkı sağlamakta, şefkat ve merhamet duygularıyla annelik iç güdülerini de onları dine daha yakın kılmaktadır. Erkeklere gelince akıl ve mantıkla hareket etme, bağımsızlık ve özgürlüklerine düşkün olmaları nedeniyle bir dini kabullenme ve itaat konusunda daha mesafeli, ancak daha sorgulayıcı oldukları için daha sağlam bir din algısına sahip oldukları ileri sürülmektedir. Bu gerekçelerle kadınların “daha duygusal içerikli bir dindarlık yaşadıkları”, erkeklerin ise “kuralcı bir din anlayışına” sahip olduğu iddia edilmektedir (Devrim 2016: 72). Bu farklılığın dindarlığın birçok boyutuna da yansıdığı ve “dinî etkinlikte bulunma, dua etme, kilise üyeliği veya kiliseye gitme, dinî inanç ve tutumlar, dini yönelimler ve kutsal kitap okuma gibi çeşitli dindarlık boyutlarında” kadınların erkeklere oranla daha yüksek dindarlık düzeyine sahip olduğu tespit edilmiştir (Cirhinlioğlu, Ok 2011: 122).

Yukarıdaki alıntıda da ifade edildiği gibi Batılı Hristiyan toplumlarda kadınların daha dindar oldukları bulgusu öne çıkar. Kadınların aile içi ilişkilerde daha yakın bağ kurabilmeleri ve erkeklere oranla “eşlerinin sağlık ve mutlulukları için kocaları”ndan daha fazlasını yapmaları, “annelik rollerini benimseyecek şekilde sosyalleşmeleri” veya biyolojik yatkınlıkları ile izah edilmiş ve cinsiyet farklılığının dindarlığı belirleyen bir faktör olduğu kanaati yaygınlık kazanmıştır (Argyle 1999: 198). Ancak geleneksel cinsiyet rollerine dayalı toplumsal yapının değişmesiyle bu yaklaşımın da tartışmaya açık hale geldiği görülmektedir.

Türkiye’de yapılan araştırmalarda kadınların daha dindar olduğu yönünde Batı’dakine benzer tutarlılıkta bir sonuca varıldığı söylenemez (Cirhinlioğlu, Ok 2011: 123; Yapıcı 2016: 145). Türk toplumunda cinsiyete göre dindarlığın farklılaşmasını ele aldığı makalesinde Yapıcı, Türkiye özelinde gerçekleştirilen nicel araştırmalarda “dindarlığın bazı boyutlarında kadınlar”ın “bazı boyutlarında erkekler”in daha dindar çıkmasının cinsiyete göre farklılaşma bulunduğuna işaret ettiğini, ancak bu farklılaşmanın “kuvvetli olmadığı”, hatta bazı araştırmalarda kadın-erkek dindarlığı arasında anlamlı bir farklılaşmaya rastlanmadığı tespitinde bulunur (Yapıcı 2016: 131).

Batılı araştırmaların aksine Türkiye’deki çalışmaların “erkeklerin kadınlara nispetle hem daha iç güdümlü dindar hem daha dogmatik” olduğu sonucunu verdiğini belirten Yapıcı’nın, bu tür Batılı kategorik ayrımların müslüman dindarlığını açıklamakta yetersiz kaldığına dair vurgusu onemlidir (Yapıcı 2016: 151). Netice itibariyle kadın-erkek dindarlığı belli boyutlarda farklılıklar içerse de uç düzeylerde bir farklılıktan söz edilemeyişi Yapıcı tarafından kadın ve erkek dindarlığının birbirini dışlamadığı şeklinde yorumlanmaktadır (Yapıcı 2016: 152). Buradan hareketle dindarlığın cinsiyet dışında “yaş, medeni durum, eğitim seviyesi, gelir düzeyi, meslek” gibi birçok faktöre bağlı olarak biçimlendiğini (Yapıcı 2016: 153) söylemek daha uygun görünmektedir.

Türkiye’de dindarlık özelinde yapılan 18’i doktora, 66’sı yüksek lisans tezi olmak üzere toplam 84 tezi esas alan bir meta-analiz çalışmasında genel dindarlık, dinî inanç ve ibadet boyutlarında kadınlar lehine sonuç elde edilmiştir. Buna göre dindarlığın bu üç boyutu açısından kadınlar erkeklere oranla daha dindar görünmektedir. Bilhassa ibadetler açısından kadınların genel dindarlık ve dinî inanç boyutlarına nazaran daha aktif olduğu da bulgular arasındadır (Korkmaz 2020: 449).

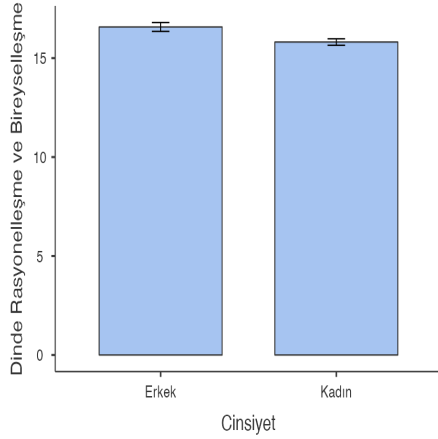
Buna mukabil diğer bazı araştırmalar, kadınların daha dindar olduğu yönündeki hâkim görüşü Türkiye özelinde desteklemeyen bulgular içermektedir. Söz gelimi Uysal’ın Türkiye’de Dindarlık ve Kadın adlı araştırmasında inanç boyutu dışındaki dindarlık tutum ve pratikleri yönünden kadınlar erkeklere oranla “daha az dindar” görünmektedir. Bir başka ifadeyle “dini tavırları” -ibadet, dinden etkilenme ve dini tecrübe boyutları- itibariyle erkeklerin dindarlık puanları kadınlara oranla daha yüksek çıkmıştır. Uysal bu sonucu, bir yönüyle kadınların eğitim düzeyi ve yaşadıkları bölge ile irtibatlandırırken (Uysal 2006: 159), bir diğer açıdan kadın ve erkek dindarlıklarının farklılığını ortaya koyan bir bulgu olarak değerlendirir ve Türk toplumunda kadınların “geleneksel anlamda dindarlıktan uzaklaşması” veya “sekülerleşmesi” şeklinde yorumlar (Uysal 2006: 80).

Araştırma bulgularına geri dönülecek olursa, Tablo 25’te yer alan Geleneksel Dinî Anlayışta Sekülerleşme Eğilim leği ve alt boyutlarının Cinsiyet değişkeni gruplarına göre farklılaşmasına ilişkin sonuçlar şu şekildedir:

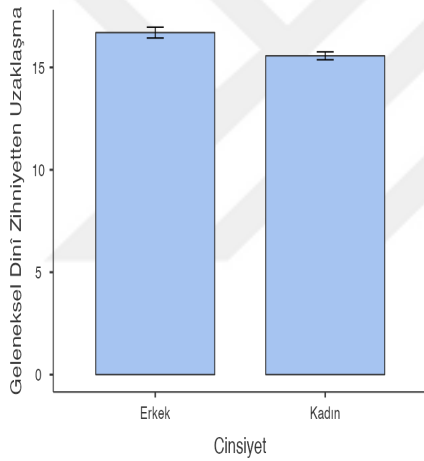
Cinsiyet değişkeni gruplarına göre dinde rasyonelleşme ve bireyselleşme puanı istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde farklılık göstermektedir ($p=,006<0,05$). Erkeklerin dinde rasyonelleşme ve bireyselleşme puanı ortalaması (16,57), kadınların dinde rasyonelleşme ve bireyselleşme puanı ortalamasından (15, 81) anlamlı bir şekilde farklı ve büyüktür.

Aynı şekilde Geleneksel Dinî Anlayışta Sekülerleşme Eğilim leğinin bir diğer alt boyutu olan geleneksel dinî zihniyetten uzaklaşma boyutu puanı cinsiyet değişkeni gruplarına göre istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde farklılık göstermektedir ($p=,001<0,05$). Erkeklerin geleneksel dinî zihniyetten uzaklaşma puanı ortalaması (16,70), kadınların geleneksel dinî zihniyetten uzaklaşma puanı ortalamasından (15,57) anlamlı bir şekilde farklı ve büyüktür.

Aşağıdaki grafikler araştırmaya katılanların dinde rasyonelleşme ve bireyselleşme ile geleneksel dinî zihniyetten uzaklaşma eğilimleri ile cinsiyet değişkeni arasındaki farklılaşmayı göstermektedir.

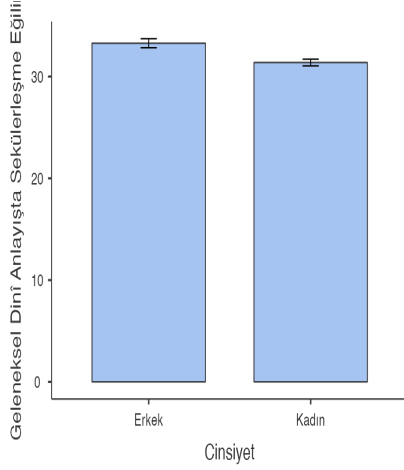


Grafik 3: Cinsiyet Değişkeni Gruplarına Göre Dinde Rasyonelleşme ve Bireyselleşme Puanı Ortalamaları



Grafik 4: Cinsiyet Değişkeni Gruplarına Göre Geleneksel Dinî Zihniyetten Uzaklaşma Puanı Ortalamaları

Tablo 25 ve Grafik 5’te Geleneksel Dinî Anlayışta Sekülerleşme Eğilim Ölçeği puanının cinsiyet değişkeni gruplarına göre istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde farklılık gösterdiği açıkça görülmektedir ($p=,001<0,05$). Erkeklerin Geleneksel Dinî Anlayışta Sekülerleşme Eğilim Ölçeği puanı ortalaması (33,27), kadınların Geleneksel Dinî Anlayışta Sekülerleşme Eğilim Ölçeği puanı ortalamasından (31,38) anlamlı bir şekilde farklı ve büyüktür.



Grafik 5: Cinsiyet Değişkeni Gruplarına Göre Geleneksel Dinî Anlayışta Sekülerleşme Eğilim Puanı Ortalamalarını Gösteren Grafik

Grafikten de anlaşılacağı üzere erkeklerin Geleneksel Dinî Anlayışta Sekülerleşme Eğilim Ölçeği puanı kadınlara oranla daha yüksek seyretmektedir. Ölçeğin seküler tutum olarak da nitelendirebileceğimiz “geleneksel dini zihniyetten uzaklaşma” ve “dinde rasyonelleşme ve bireyselleşme” alt boyutlarında erkeklerin puanlarının daha yüksek olması da bu sonucu desteklemektedir.

Yukarıda bazıları zikredilen araştırma bulgularından da anlaşılacağı üzere -sonuçlar ister kadınlar ister erkekler lehine bir dindarlık düzeyinden söz etsin- cinsiyete göre bir farklılaşmanın olduğu kanaati yaygındır. Öte yandan kadınların erkeklere oranla daha inançlı ve dindar görünmeleri toplumun dindarlık davranışlarına dair beklentilerinin kadınlar tarafından daha çok karşılandığı şeklinde de okunabilir. Bir başka ifadeyle kadınların toplumsal beklentilere cevap verme noktasında toplum baskısını daha güçlü olarak hissettiği, aynı beklentinin erkeklere yeterince yönelmediği söylenebilir. Cinsiyetler arası biyolojik farklılıklara ilaveten toplumsal rol ve beklentilerin bu farklılaşmada etkili olduğu göz önünde bulundurulursa bu rol ve beklentilerde yaşanan değişimin kadın ve erkek dindarlıkları açısından da söz konusu olması muhtemeldir. Bu bağlamda, kadınların geleneksel dinî anlayıştan uzaklaştığı veya sekülerleştiği yönündeki yorumlar daha çok kadının toplumsal konumunun geleneksel roller üzerinden belirlendiği yaklaşım için geçerli olabilir. Gelenek devre dışı bırakıldığı, toplumsal kabullerin tartışmaya açıldığı günümüz modern toplumlarında kadın veya erkeğin dinle ve seküler dünya ile ilişkisi yeniden ve farklı dinamikler de göz önünde bulundurularak ele alınmak durumundadır.

4.2. Yaş Göre Farklılaşma

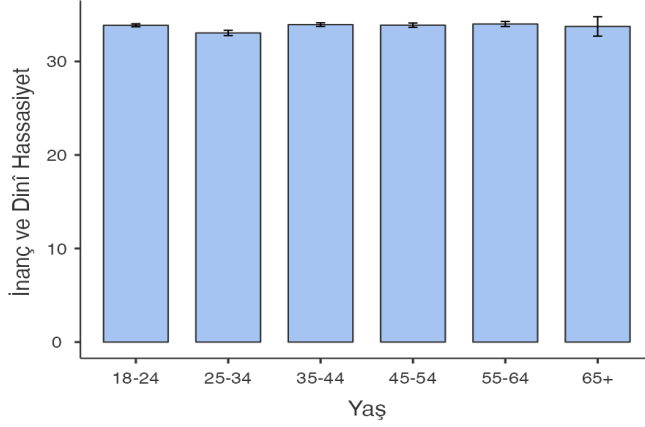
Bu başlıkta sosyo-demografik bir faktör olarak yaşın geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilimi ve ibadet ve dinî bağlılık üzerinde bir etkisi olup olmadığı, 10 yıllık aralıklarla kategorize edilen yaş grupları arasındaki farklılaşmalar, araştırma bulguları dikkate alınarak tartışılmaktadır.

Tablo 26: Yaş Değişkeni Kruskal Wallis-H Analizi

Ölçek	Grup	N	Ort.	SS	SD	H	P
İnanç ve Dinî Hassasiyet Ölçeği	18-24	518	33,86	3,629	5	5,959	,310
	25-34	418	33,05	5,789			
	35-44	413	33,93	3,921			
	45-54	305	33,88	4,002			
	55-64	85	34,00	2,493			
	65+	27	33,74	5,382			
	Toplam	1766	33,69	4,356			
İbadet ve Dinî Bağlılık Ölçeği	18-24	518	31,61	5,253	5	132,768	,000*
	25-34	418	30,64	6,464			
	35-44	413	32,90	4,691			
	45-54	305	33,35	5,097			
	55-64	85	34,36	4,884			
	65+	27	36,85	1,812			
	Toplam	1766	32,20	5,507			
Dinde Rasyonelleşme ve Bireyselleşme	18-24	518	15,65	5,155	5	30,332	,000*
	25-34	418	16,19	5,768			
	35-44	413	15,33	5,466			
	45-54	305	17,04	5,699			
	55-64	85	18,01	6,214			
	65+	27	18,15	6,068			
	Toplam	1766	16,09	5,584			
Geleneksel Dinî Zihniyetten Uzaklaşma	18-24	518	16,17	6,577	5	18,655	,002*
	25-34	418	16,94	6,823			
	35-44	413	14,92	6,109			
	45-54	305	15,81	6,711			
	55-64	85	16,19	6,905			
	65+	27	16,00	6,164			
	Toplam	1766	16,00	6,593			
Geleneksel Dinî Anlayışta Sekülerleşme Eğilim Ölçeği	18-24	518	31,82	10,690	5	17,678	,003*
	25-34	418	33,13	11,534			
	35-44	413	30,25	10,591			
	45-54	305	32,84	11,545			
	55-64	85	34,20	12,461			
	65+	27	34,15	11,608			
	Toplam	1766	32,09	11,174			

*p<0.05

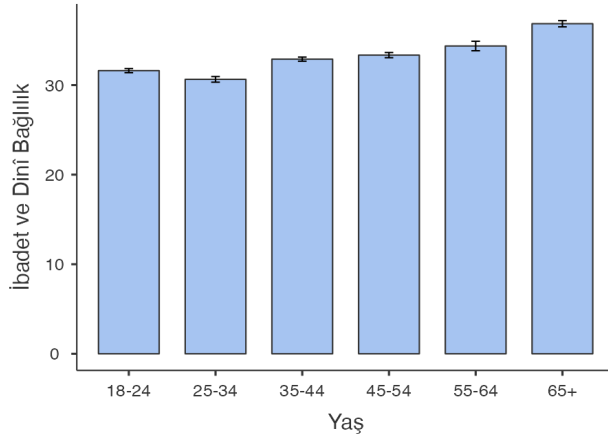
Yaş değişkeni gruplarına göre İnanç ve Dinî Hassasiyet Ölçeği (İDHÖ) puanı istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık göstermemektedir (p=,310>0,05).



Grafik 6: İnanç ve Dinî Hassasiyet Ölçeği Puanı Ortalamalarının Yaşa Göre Farklılaşmasını Gösteren Grafik

Grafikten de açıkça anlaşıldığı üzere inanç ve dinî hassasiyet açısından yaş grupları arasında bir farklılaşma bulunmamaktadır. İnanç ve Dinî Hassasiyet Ölçeği (İDHÖ) için puan aralığı en düşük 7, en yüksek 35 puandır. Genel puan ortalamasının 17,5 olduğu ölçekte bütün yaş gruplarında inanç ve dinî hassasiyet ortalamaları 33 puanın üstünde ve oldukça yüksektir. Bu durum, araştırma örnekleminin dindar bireylerden oluşmasıyla ilişkili olmalıdır. Türkiye özelinde gerçekleştirilen dindarlık araştırmalarının sonuçları genel olarak dinî inanç boyutundaki bulguların yaş arttıkça yükseldiğini göstermektedir. Söz gelimi TİDA’nda katılımcıların yaşları yükseldikçe Allah’a iman oranının yükseldiği, 18-24 yaş grubunda “inançsız olarak sınıflandırılanların” oranı en yüksek çıkarken, 65 ve üstü yaş grubunun (%98 ile) “Allah’a inanma oranı en yüksek olan yaş grubu” olduğu görülmektedir (Nişancı 2023: 31). KONDA’nın araştırmasına göre de yaş yükseldikçe dinle ilişki yoğunlaşmaktadır (Gündelik Hayatta Din Laiklik Türban Araştırması 2007: 34).

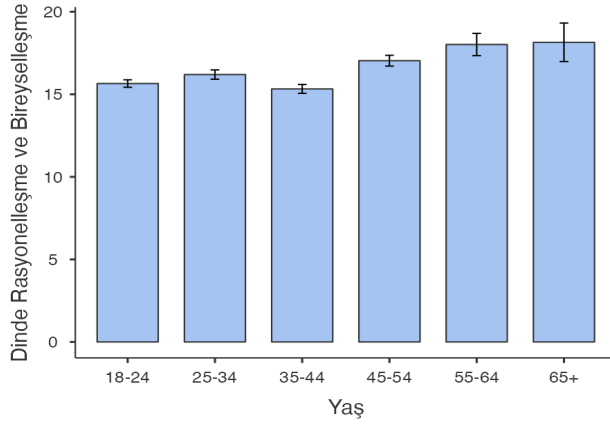
İnanç ve dinî hassasiyet açısından bir farklılaşma olmasa da yaş değişkeni gruplarına göre İbadet ve Dinî Bağlılık Ölçeği puanı istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde farklılık göstermektedir ($p=,000<0,05$). Tablo 26’da da görüldüğü gibi 18-24 (31,61) ve 35-44 yaş (32,64) bireylerin İbadet ve Dinî Bağlılık Ölçeği puanı ortalaması, 25-34 yaş (30,90) bireylerin İbadet ve Dinî Bağlılık Ölçeği puanı ortalamasından anlamlı bir şekilde farklı ve büyüktür.



Grafik 7: İbadet ve Dinî Bağlılık Toplam Puanlarının Yaşa Göre Farklılaşmasını Gösteren Grafik

Yukarıdaki grafikten de açıkça anlaşılabileceği gibi 18-24 yaş aralığı sonrası aşağı doğru seyreden İbadet ve Dinî Bağlılık ortalamaları, 25-34 yaş aralığında (30,64 puanla) en düşük düzeye inmekte, 35’ten sonrasında ise -yaş aralıklarına göre değişen oranlarda olsa da- yeniden yükselme eğilimi göstermektedir. Bu tablo, ibadet ve dinî bağlılığın yaşa göre yükseldiği iddiasının ancak 35 yaş ve üzeri için söz konusu edilebileceğini, özellikle 25-34 yaş aralığında belirli ölçüde düşüş yönünde tezahür ettiğini göstermektedir. Nitekim Aydınalp’in araştırmasında 26-30 yaş arası grubun inanç, ibadet ve dindarlık ortalamalarının en düşük düzeyde, dinin sosyal etki kaybı ve dünyevîleşme puan ortalamalarının ise yüksek seyrettiği görülmektedir. Bu yaş aralığının eğitim sürecinin tamamlandığı, kişinin mesleğe atıldığı ve hayatını bir düzene oturtmaya başladığı “genç yetişkinlik” dönemine tekabül etmesi, Aydınalp’in de belirttiği üzere dünya meşguliyetleri, sorumlulukların artışı ve gelecek kaygısıyla hareket edilen bu dönemde dinî motivasyonun azalması sonucunu doğurmuş olabilir. İlk gençlik yıllarında dindarlığın daha yoğun yaşanmasına karşılık 30’lu yaşlara doğru bu yoğunluğun azalması, bireyin sosyal çevresiyle kurduğu ilişkinin seyri ve yoğunluğu ile de ilişkilendirilebilir (Aydınalp 2018: 278-279). İbadet ve dinî bağlılığın 35 yaştan itibaren kademeli bir şekilde yükselmesi, dinî hassasiyetlerin yeniden devreye girdiği, dinle kurulan ilişkinin ve dindarlığın yetişkinlik ve orta yaşlardan itibaren yeniden güçlendiği şeklinde yorumlanabilir. Türkiye’de gerçekleştirilen araştırmaların büyük bir kısmı benzer şekilde dindarlığın yaşla birlikte arttığına ilişkin bulgular içermektedir. Aşağıda söz konusu araştırmalardan bazı örnekler zikredilerek bu konu daha detaylı olarak tartışılacaktır.

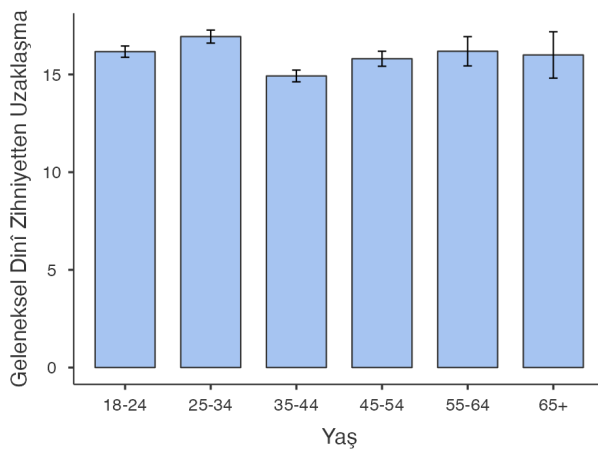
Araştırma katılımcılarının yaş gruplarına göre dinde rasyonelleşme ve bireyselleşme puanı istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde farklılık göstermektedir ($p=,000<0,05$). 45-54 (17,04) ve 55-64 yaş (18,01) bireylerin dinde rasyonelleşme ve bireyselleşme puanı ortalaması, 18-24 (15,65) ve 35-44 yaş (15,33) bireylerin dinde rasyonelleşme ve bireyselleşme puanı ortalamasından anlamlı bir şekilde farklı ve büyüktür.



Grafik 8: Dinde Rasyonelleşme ve Bireyselleşme Toplam Puanlarının Yaşa Göre Farklılaşmasını Gösteren Grafik

Yukarıdaki grafikte, dinde bireyselleşme ve rasyonelleşme açısından yaş değişkeninin bir farklılaşma nedeni olduğu ancak bu farklılığın doğrusal bir düzen göstermediği, dağılımın yaş gruplarına göre değiştiği görülmektedir. 18-24 yaş aralığında 15,65 puanla nispeten düşük sayılabilecek bir ortalama söz konusu iken, 25-34 yaş aralığında 16,19'a yükselmekte, 35-44 yaş aralığında ise yeniden 18-24 yaş aralığının altına düşmektedir. Tablo 28'den de takip edilebileceği gibi dinde bireyselleşme ve rasyonelleşme puanı ortalamasının en düşük olduğu grup 15,33 puanla 35-44 yaş aralığındaki katılımcı grubudur. Sonraki yaş gruplarında ibadet ve dinî bağlılık ortalamalarının yükselmesine mukabil dinde bireyselleşme ve rasyonelleşme puanı ortalaması da kademeli bir şekilde yükselmektedir. Bu sonucun geleneksel dinî zihniyetten uzaklaşma ortalama puanları ile birlikte ele alınması ve değerlendirilmesi uygun bulunduğundan aşağıda toplam puan ortalamaları üzerinden yorumlanmıştır.

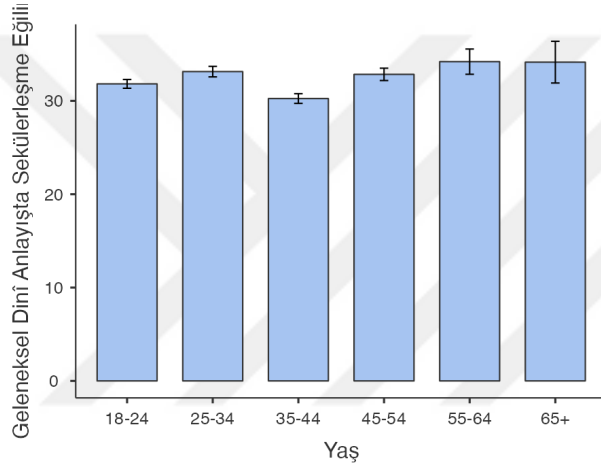
Benzer şekilde yaş değişkeni gruplarına göre geleneksel dinî zihniyetten uzaklaşma puanı istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde farklılık göstermektedir ($p=,002<0,05$). 18-24 (16,17) ve 25-34 yaş (16,94) bireylerin geleneksel dinî zihniyetten uzaklaşma puanı ortalaması, 35-44 (14,92) yaş bireylerin geleneksel dinî zihniyetten uzaklaşma puanı ortalamasından anlamlı bir şekilde farklı ve büyüktür.



Grafik 9: Geleneksel Dinî Zihniyetten Uzaklaşma Toplam Puanlarının Yaşa Göre Farklılaşmasını Gösteren Grafik

Grafikten de anlaşılacağı gibi bu alt boyutta da en düşük ortalama puan 14,92 ile yine 35-44 yaş grubu için geçerlidir. Geleneksel dinî zihniyetten uzaklaşma puanı 16,94 ile 25-34 yaş aralığında en yüksek seviyeye çıkmakta, 35-44 yaş aralığındaki düşüşten sonra şaşırtıcı bir şekilde yeniden yükselme eğilimi göstermektedir. Buradaki farklılaşma da doğrusal bir seyir takip etmemektedir.

Yaş değişkeni gruplarına göre Geleneksel Dinî Anlayışta Sekülerleşme Eğilim Ölçeği puanı istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde farklılık göstermektedir ($p=,003<0,05$). 25-34 (33,13), 45-54 (32,84) ve 55-64 yaş (34,20) bireylerin Geleneksel Dinî Anlayışta Sekülerleşme Eğilim Ölçeği puanı ortalaması, 35-44 yaş (30,25) bireylerin Geleneksel Dinî Anlayışta Sekülerleşme Eğilim Ölçeği puanı ortalamasından anlamlı bir şekilde farklı ve büyüktür. Geleneksel Dinî Anlayışta Sekülerleşme Eğilim Ölçeği toplam puanlarının yaşa göre farklılaştığı ancak bu farklılaşmanın doğrusal bir düzen göstermediği bulgusunu aşağıdaki grafik oldukça iyi anlatmaktadır.



Grafik 10: Geleneksel Dinî Anlayışta Sekülerleşme Eğilimi Toplam Puanlarının Yaşa Göre Farklılaşmasını Gösteren Grafik

Grafik 10’da görüldüğü üzere 18-24 yaş aralığındaki Geleneksel Dinî Anlayışta Sekülerleşme Eğilim Ölçeği ortalama puanı, 25-34 yaş aralığına doğru yükseliş eğilimi gösterirken 35-44 yaş aralığında düşmekte, 45-54 yaş aralığı ve sonrasında önceki hızla olmasa da tekrar kademeli bir yükselişe geçmektedir. Geleneksel Dinî Anlayışta Sekülerleşme Eğilim Ölçeği puanının en çok düştüğü aralığın 35-44 yaş aralığı olması dikkat çekicidir. İnanç düzeyleri yüksek, ibadet düzeyleri ortalamanın üstünde seyreden bu grubun buna paralel olarak dinde rasyonelleşme ve bireyselleşme, geleneksel dinî zihniyetten uzaklaşma ve geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilimlerinin en düşük seviyede olduğu görülmektedir. Bu sonuç yetişkinlik ve olgunluk dönemi olarak nitelendirilebilecek 35-44 yaş aralığındaki bireylerin belirli bir standardı yakalamış, hayatını düzene oturtmuş, bu nedenle gelecek kaygıları belirli ölçüde azalmış, toplumsal beklentileri karşılamaya daha yatkın ve toplumsal değerlerle uzlaşma eğiliminde olmalarından kaynaklanıyor olabilir.

Araştırma sonuçları arasında asıl şaşırtıcı ve çarpıcı bulgulardan biri, geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğiliminin 45 yaş sonrası artış göstermesidir. İnanç ve ibadet düzeyleri oldukça yüksek

olmasına rağmen bu yaş gruplarının rasyonelleşme ve bireyselleşme, geleneksel dinî zihniyetten uzaklaşma ve geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilimlerinin yüksek seviyede olması bir paradoks gibi gözükmemektedir. Genel kabule göre gençler daha rasyonel dinî tutuma sahipken 40 yaş sonrası bireyler, içinde yaşadıkları toplumun gelenek ve değerlerini benimseme ve geleneksel, dogmatik ve taklitçi unsurlara daha eğilimli görünmektedir (Günay 1999: 75; Arslan 2002: 86). Dolayısıyla bu yaş gruplarının dinle ilişkilerinin daha güçlü olması gereken bir dönemde geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilimlerinin yüksek olması, dinî gelenek ve geleneksel zihniyetle ilişkilerinde bir değişim yaşandığını düşündürmektedir. Bu durumun 2000 sonrası yaşanan ekonomik, politik ve toplumsal değişimle de ilişkili olduğu söylenebilir. Bu yıllardan itibaren kamusal alanda görünürlükleri artan, refah ve eğitim düzeyleri yükselen ve dindarlıklarını yaşama noktasında daha az politik baskıya maruz kalan bu yaş gruplarına mensup dindar kesimlerin daha önce direnç gösterdikleri modern kent hayatının taleplerine daha açık hale gelmiş olması muhtemeldir. Bilhassa geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğiliminde en yüksek seviyenin 55-64 yaş aralığında görülmesi, radikal bir dindarlık anlayışının güçlü olduğu ve bu yaş grubunun gençlik dönemine denk gelen 80’li-90’lı yıllarda gelenek karşıtı “öze dönüş” söyleminin geleneksel dinî zihniyetten uzaklaşmayı teşvik etmiş olmasının bir yansıması olduğu da düşünülebilir. Bu nedenle söz konusu sonuçlar değerlendirilirken, geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğiliminin yaşı yanı sıra diğer değişkenler ve toplumsal dinamiklerle ilişkisini dikkate alarak yorum ve çıkarımlarda bulunmanın önemi görülmektedir.

Yaş değişkeninin dindarlık-sekülerleşme ilişkisi bağlamında bir farklılaşma unsuru olduğu birçok dinî hayat araştırmasında ortaya konmuştur. Söz gelimi TİDA raporunda da şu bulgulara yer verilmektedir. “Pek çok inanç ve dindarlık pratiklerinin yaş grupları arasındaki dağılımına bakıldığında, gençler ve yaşlılar arasında çok belirgin farklar” bulunduğu ve “gençler arasında namaz kılma, oruç tutma gibi dini pratiklerin yapılma sıklıkları”nın daha az oluşuna dikkat çeken Nişancı, araştırma bulgularının “ilk bakışta, zamanla Türkiye’de dinin zayıflayacağı ve sekülerleşmenin hızlanacağı şeklinde” bir yoruma müsait gözükse de gençlerle daha ileri yaşlar arasındaki farkların sosyolojik bir dönüşümden çok “kuşak farklılıkları ile ilgili olma ihtimali”ni hesaba katmak gerektiğini hatırlatmakta; kuşaklar arası farklılıkların “her zaman sosyolojik bir değişim” anlamına gelmeyebileceğine vurgu yapmaktadır (Nişancı 2023: 201).

2008-2009 aralığında gerçekleştirilen Türkiye’de Dindarlık Araştırması’nda ise “dindarlığın bir kuşak öncesine oranla arttığı” iddia edilmektedir. Araştırmadan elde edilen “ergenlik çağına yaklaşırken 11-12 yaşlarındaki ibadet etme sıklığının Türkiye’de dünyadaki birçok ülkeden daha fazla olmadığı, hatta Türkiye’deki bu uygulamanın dünya ortalaması civarında” seyrettiğine ilişkin bulgu ise, araştırmanın yapıldığı dönemde bu durumun ortalama kırk yaş civarındaki denekler için geçerli olduğu, mevcut durumu değil, geriye dönük olarak yirmi-otuz yıl öncesini tasvir ettiği şeklinde yorumlanmaktadır. Buradan hareketle Çarkoğlu ve Kalaycıoğlu, Türkiye’de bir dindarlık yönelimiyle yetişmediği halde yetişkin nüfusun “daha dindar olmaya doğru evrildiği”ni ileri sürmektedir (Çarkoğlu,

Kalaycıoğlu 2009: 26).

Yaşla birlikte dindarlığın arttığı söylenebilir mi veya “kadın dindarlığı”nda olduğu gibi bir “yaşlı dindarlığı”ndan söz edilebilir mi? Bazı araştırmalarda, yaş almayla kişilerin dinî ibadetlere daha çok yöneldiği, daha uhrevî merkezli bir hayat tarzının ağır bastığına dair bulgular (Yörük 2019: 132) bir “yaşlı dindarlığı”ndan söz edilebileceğine işaret eder. Uysal da yaş ilerledikçe dinin etkisinin daha yoğun bir şekilde hissedildiği ve “diğer sosyal etkenlerle birlikte dinî değerler”in “bireysel ve sosyal norm” haline gelmesinin toplumda dine ilgi ve dindarlık eğilimini yükselttiği kanaatindedir (Uysal 2006: 158).

Dünya ölçeğinde yaşa göre seküler eğilim veya dindarlık araştırmalarının bulguları da genel olarak gençlerin dinî inanç ve pratik düzeylerinin yaşlılara oranla daha düşük olduğu yönündedir. Sözgelimi Pew Research Center’in 2008-2017 yılları arasında 106 ülkede gerçekleştirdiği anketlerin verilerini kullanarak dinî değişimi ve bunun dünya genelindeki toplumlara etkisini ölçmek üzere yayınladığı 2018 raporuna göre ABD’de son yıllarda gençlerin bir Tanrı’ya inanma, belirli bir dinle özdeşleşme veya dinî pratiklere katılım oranları önceki kuşaklara göre önemli ölçüde düşüş göstermektedir. Araştırma merkezi bu durumun ABD’ye özgü olmadığı ve giderek tüm dünyada yayıldığı, farklı düzeylerde de olsa hemen her toplumda 40 yaş altı genç yetişkinler için benzer bir tabloya rastlandığı görüşündedir. 106 ülkenin 46’sında 18-39 yaş arası yetişkinlerin dinin kendileri için çok önemli olduğunu söyleme olasılığının 40 yaş ve üzeri yetişkinlere göre daha düşük çıktığı, 58 ülkede, bu soruda genç ve yaşlı yetişkinler arasında önemli bir fark olmadığı, sadece iki ülkede - Gürcistan ve Batı Afrika ülkesi Gana- genç yetişkinlerin ortalama olarak yaşlılardan daha dindar olduğu görülmüştür.

PRC araştırma raporuna göre, benzer örüntülere “dinî bir gruba bağlılık, günlük dua ve haftalık ibadete katılım” boyutlarında da rastlanmıştır. Ancak her ne kadar bazı ülkeler için geçerli olsa da yaş farkının -özellikle nüfus artışının ve genç nüfusun yüksek olduğu ülkeler için- dindarlığın azalması veya sekülerleşme olarak yorumlanamayacağı belirtilmiştir. Araştırmaların “dinî bağlılıkların ergenlik döneminde zirve yaptığını, genç ve orta yetişkinlik döneminde azaldığını ve daha sonra geç yetişkinlik döneminin çoğunda arttığını” gösterdiği de raporda yer almaktadır. Genç yetişkinlerde hem Hristiyan hem müslüman toplumlarda ibadet düzeyinin daha düşük olduğunun belirtildiği araştırmaya göre, dünya genelinde, ortalama bir ülkede 40 yaş altı yetişkinlerin haftada bir kez ibadete gittiklerini söyleme olasılığı yaşlılara göre 6 puan daha düşüktür (%36’ya karşı %42). Genç müslümanların camiye gitme oranları da -tıpkı Hristiyan gençlerin kiliseye devam oranları gibi- daha üst jenerasyonların camiye devam oranlarından düşük çıkmıştır.³⁵

Nişancı ve Aysan’ın “Türkiye’de Sosyodemografik ve Sosyokültürel Göstergelere Göre Dindarlık Seviyeleri” adlı araştırma bulguları, dindarlık öz değerlendirmesi ve namaz kılma sıklığı

³⁵ Pew Research Center’in Araştırması ile ilgili tüm detaylara şu link üzerinden ulaşılabilir:

<https://www.pewresearch.org/religion/2018/06/13/the-age-gap-in-religion-around-the-world/> 29 haziran 2023, sa. 13.11.

üzerinde yaşı'n önemli etkileri olduğu ve Türkiye genelinde, yaşı ve dindarlık arasında pozitif bir ilişki olduğunu göstermiştir. Söz konusu “dindarlık seviyesi ve namaz kılma sıklığının yaşı grubu yükseldikçe düzenli olarak arttığı” tespitine rağmen araştırmanın yazarları bu bulguların, ne kuşaklar arasında bir dindarlık farkı ve toplumun sekülerleşmesine, ne de yaşı yükseldikçe dindarlığın da artacağı şeklinde bir yoruma varmak için erken olduğu kanaatindedirler. Bunun için mevcut verilerin yeterli olmadığını ve “zamanla toplumun genel olarak dindarlık seviyesinin azalıp azalmadığını görebilmek ya da yaşlanmayla birlikte dindarlığın ne şekilde değiştiğini tespit edebilmek için, bireylerin hayatlarının farklı evrelerindeki dindarlık seviyelerinin ölçüldüğü, panel verilere ihtiyaç” bulunduğunu bilhassa vurgulamaktadırlar (Nişancı, Aysan 2019: 321).

Yukarıda bahsedilen araştırma sonuçları ile birlikte değerlendirildiğinde bu çalışmada inanç ve dinî bağlılık boyutu hariç ibadet ve dinî bağlılık ile geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilimleri açısından bir farklılaşmanın bulunduğu ve bu manada yaşı değişkeninin istatistiksel olarak anlamlı bir farklılaşma unsuru olduğu görülmektedir. Bulgular içerisinde en dikkat çeken 35-44 yaşı aralığındaki katılımcıların ibadet ve dinî bağlılık ortalamaları düşük olduğu halde geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilimlerinin de düşük ortalamaya sahip olmasıdır. Buna mukabil 45 ve sonrası yaşı gruplarında geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilimlerinin yüksek olduğu görülmekle birlikte bu durumun sadece yaşı değişkeni ile izah edilemeyeceği, diğer değişkenler ve toplumsal faktörler de göz önünde bulundurularak açıklanması gerektiği vurgulanmalıdır.

4.3. Eğitim Düzeyine Göre Farklılaşma

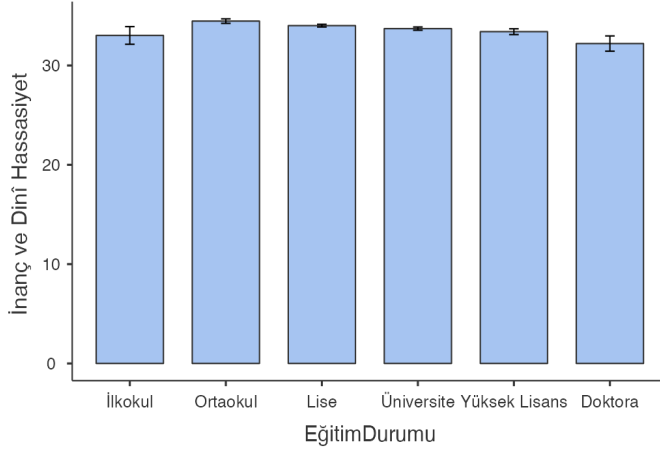
Bu bölümde eğitimin de yaşı ve cinsiyet gibi bağımsız bir değişken olarak Geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğiliminin inanç ve dinî hassasiyet ile ibadet ve dinî bağlılık üzerinde etkili olup olmadığı, aralarındaki ilişkinin doğrusal bir düzlemde cereyan edip etmediği, araştırma bulgularından yola çıkarak irdelenmektedir.

Tablo 27: Eğitim Durumu Değişkeni Tek Yönlü ANOVA/Kruskal Wallis H Analizi

Ölçek	Grup	N.	Ort.	SS	Var. K	K.T.	SD	K.O.	F	P
İnanç ve Dinî Hassasiyet Ölçeği	İlkokul	43	33,02	5,821						
	Ortaokul	43	34,47	1,486						
	Lise	568	34,01	3,242						
	Üniversite	793	33,71	4,609						
	Yüksek	240	33,40	4,519				H=8,274		,142
	Lisans									
	Doktora	83	32,20	6,994						
	Toplam	1770	33,69	4,352						
İbadet ve Dinî Bağlılık Ölçeği	İlkokul	43	33,77	5,879						
	Ortaokul	43	33,56	4,615						
	Lise	568	32,20	4,968						
	Üniversite	793	32,32	5,656						
	Yüksek	240	31,47	5,565				H=22,636		,000*
	Lisans									
	Doktora	83	31,53	7,073						
	Toplam	1770	32,20	5,502						
Dinde Rasyonelleş me ve Bireyselleş me	İlkokul	43	18,84	5,318	GA GI Top lam	657,425	5	131,485	4,256	,001*
	Ortaokul	43	18,34	5,585		54498,050	1764	30,895		
	Lise	568	16,26	5,497		55155,475	1769			
	Üniversite	793	15,75	5,617						
	Yüksek	240	15,94	5,410						
	Lisans									
	Doktora	83	16,23	5,933						
	Toplam	1770	16,10	5,584						
Geleneksel Dinî Zihniyetten Uzaklaşma	İlkokul	43	15,84	6,575	GA GI Top lam	324,329	5	64,866	1,494	,189
	Ortaokul	43	16,05	6,694		76583,397	1764	43,415		
	Lise	568	16,18	6,622		76907,727	1769			
	Üniversite	793	15,58	6,672						
	Yüksek	240	16,51	6,151						
	Lisans									
	Doktora	83	17,10	6,738						
	Toplam	1770	15,99	6,594						
Geleneksel Dinî Anlayışta Sekülerleş me Eğilim Ölçeği	İlkokul	43	34,67	11,056	GA GI Top lam	1204,505	5	240,901	1,934	,086
	Ortaokul	43	34,38	10,474		219705,58	1764	124,550		
	Lise	568	32,44	11,050		220910,09	1769			
	Üniversite	793	31,32	11,351						
	Yüksek	240	32,45	10,694						
	Lisans									
	Doktora	83	33,33	11,764						
	Toplam	1770	32,08	11,175						

*p<0.05

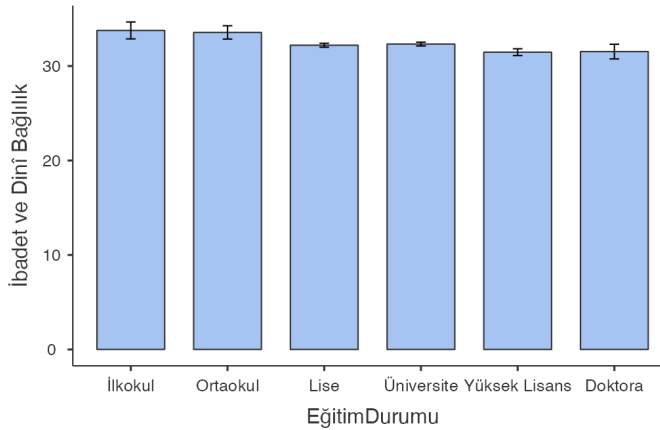
Eğitim durumu değişkeni gruplarına göre İnanç ve Dinî Hassasiyet Ölçeği (İDHÖ) puanı istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde farklılık göstermemektedir ($p=,142>0,05$). Ancak ortalamalar açısından bakıldığında en yüksek ortalamaya sahip olanlar ortaokul mezunları, en düşük ortalamaya sahip olanlar doktora mezunlarıdır. Lise ve sonrasında ortalamalar kademeli bir şekilde düşmektedir. İlkokul mezunlarının ortalamasının ise yüksek lisans mezunlarının ortalamasının altında kaldığı görülmektedir.



Grafik 11: İnanç ve Dinî Hassasiyet Ölçeği Puanının Eğitim Durumu Değişkeni Gruplarına Göre Farklılaşmasını Gösteren Grafik

İnanç ve Dinî Hassasiyet Ölçeği (İDHÖ) toplam puan ortalaması (33,69) üst sınır olan 35 puanına yakın bir seviyededir. Bu oranın bütün gruplarda birbirine yakın değerlerde olmasının araştırma katılımcılarının dindar bireylerden oluşmasıyla ilişkili olması muhtemeldir.

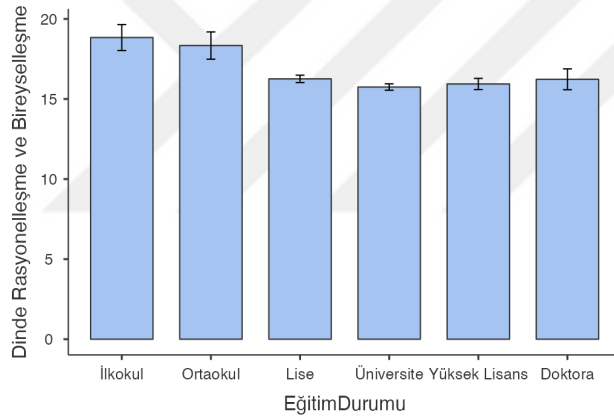
Buna mukabil eğitim durumu değişkeni gruplarına göre İbadet ve Dinî Bağlılık Ölçeği puanı istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde farklılık göstermektedir ($p=,000<0,05$). İlkokul (33,77) ve ortaokul (33,56) mezunu bireylerin İbadet ve Dinî Bağlılık Ölçeği puanı ortalaması, yüksek lisans (31,47) ve doktora (31,53) mezunu bireylerin İbadet ve Dinî Bağlılık Ölçeği puanı ortalamasından anlamlı bir şekilde farklı ve büyüktür. Lise (32,20) ve üniversite (32,32) mezunu bireylerin İbadet ve Dinî Bağlılık Ölçeği puanı ortalaması yüksek lisans mezunu bireylerin İbadet ve Dinî Bağlılık Ölçeği puanı ortalamasından (31,47) anlamlı bir şekilde farklı ve büyüktür.



Grafik 12: İbadet ve Dinî Bağlılık Ölçeği Puanının Eğitim Durumu Değişkeni Gruplarına Göre Farklılaşmasını Gösteren Grafik

Yukarıdaki grafikten de anlaşıldığı üzere eğitim düzeyi yükseldikçe ibadet ve dinî bağlılık puanı ortalamaları düşmekte ve bu durum ibadet ve dinî bağlılık toplam ortalamalarını (32,20) da düşürmektedir. Bu sonuç DİB Dinî Hayat Araştırması sonuçlarıyla benzerlik göstermektedir. Söz konusu araştırmada da vakit namazlarını kılma sıklığı açısından her zaman kılanların oranı eğitim düzeyi arttıkça düşmektedir. Okur-yazar olmayanlarda oran %69,3 iken lisans ve üstü mezunlarda %27,4'tür (DİB 46). Aynı şekilde Hayatını dinin emirlerine göre şekillendirme oranı okur-yazar olmayanlarda %82,2 iken, lisans ve lisans üstü mezunlarda %45,7'dir (182). İbadetini yapamadığında huzursuz olma oranı da %88,8'den %60,3'e düşmektedir (187) .

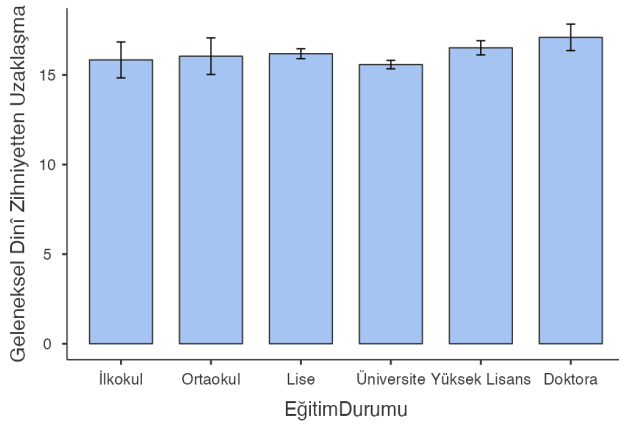
Eğitim durumu değişkeni gruplarına göre dinde rasyonelleşme ve bireyselleşme puanı istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde farklılık göstermektedir ($p=,001<0,05$). İlkokul mezunu bireylerin dinde rasyonelleşme ve bireyselleşme puanı ortalaması (18,84), lise (16,26), üniversite (15,75) ve yüksek lisans mezunu (15,94) bireylerin dinde rasyonelleşme ve bireyselleşme puanı ortalamasından anlamlı bir şekilde farklı ve büyüktür. Ortaokul mezunu bireylerin dinde rasyonelleşme ve bireyselleşme puanı ortalaması (18,34), doktora mezunu bireylerin dinde rasyonelleşme ve bireyselleşme puanı ortalamasından (16,23) anlamlı bir şekilde farklı ve büyüktür.



Grafik 11. Dinde Rasyonelleşme ve Bireyselleşme Puanının Eğitim Durumu Değişkeni Gruplarına Göre Farklaşmasını Gösteren Grafik

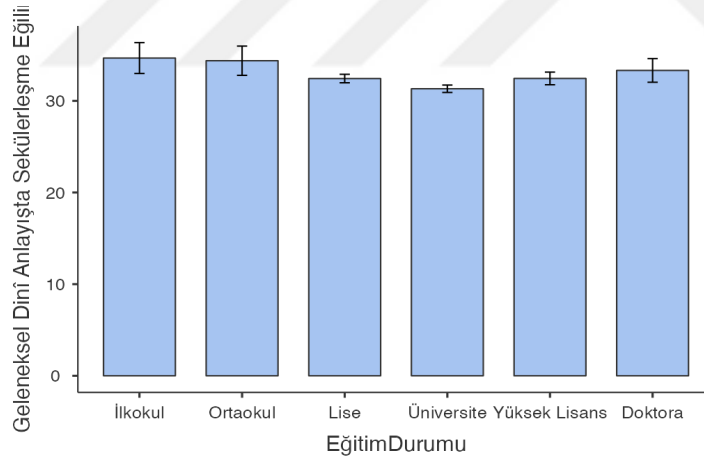
Dinde Rasyonelleşme ve Bireyselleşme puanının eğitim durumu değişkeni gruplarına göre farklılaşmasına dair analiz, en yüksek ortalamanın 18,84'le ilkokul mezunu, en düşük ortalamasının ise 15,75'le üniversite mezunu katılımcılara ait olduğunu göstermektedir. Buna göre bilinenin aksine eğitim düzeyi düştükçe geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilimi olarak nitelendirilebilecek dinde rasyonelleşme ve bireyselleşmede artış söz konusudur. Bir diğer ifade ile eğitim düzeyinin yükselmesine paralel şekilde sekülerleşme eğiliminin artmasına ilişkin beklentiye araştırma bulguları karşılamamakta, bulgular eğitimin sekülerleştirici boyutuna yapılan vurguyu desteklememektedir. Bu durum katılımcıların örgün eğitim dışında dinî kaynaklarla irtibatı, içinde bulundukları sosyo-kültürel çevrenin yapısı gibi faktörlerin yanı sıra, eğitim düzeyi düşük grupların medya ve benzeri mecralarda geleneksel dinî zihniyeti eleştiren yeni yorumların etkisine daha açık olmaları ihtimali ile de ilişkilendirilebilir.

Aşağıdaki grafikte de görüleceği üzere eğitim durumu değişkeni gruplarına göre geleneksel dinî zihniyetten uzaklaşma alt boyut puanı ise istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde farklılık göstermemektedir ($p=,189>0,05$).



Grafik 13: Geleneksel Dinî Zihniyetten Uzaklaşma Puanının Eğitim Durumu Değişkeni Gruplarına Göre Farklılaşmasını Gösteren Grafik

Eğitim durumu değişkeni gruplarına göre dinde rasyonelleşme ve bireyselleşme alt boyutunun aksine geleneksel dinî zihniyetten uzaklaşma alt boyutunda olduğu gibi Geleneksel Dinî Anlayışta Sekülerleşme Eğilim Ölçeği puanı da istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde farklılık göstermemektedir ($p=,086>0,05$).



Grafik 14: Geleneksel Dinî Anlayışta Sekülerleşme Eğilim Ölçeği Puanının Eğitim Durumu Değişkenine Göre Farklılaşmasını Gösteren Grafik

Türkiye’de dini hayat araştırmalarında eğitim değişkeninin etkisine dair bulgular değişkenlik göstermektedir. Uysal’ın araştırmasında katılımcıların eğitim seviyesi ile “dindarlığın etki boyutu”na giren tutum ve davranışları arasında anlamlı bir ilişki bulunduğu ve “yüksek tahsillilerin aldıkları eğitime paralel olarak dinden etkilenmesi”nin “daha düşük düzeyde olduğu” sonucuna varılmıştır. Buna mukabil “inanç, ibadet ve tecrübe” boyutunda anlamlı bir fark görülmemiş ve bu durum “tahsil yükseldikçe, İslam’ın temel inanç esasları, ibadetleri kabullenme veya onaylama açısından olduğu kadar dindarlık anlayışında pek değişme olmadığı ancak tahsil düzeyi düştükçe, deneklerin dinî inanç ve

kanaatlerinin daha yoğunlaştığı”, bir diğer ifadeyle eğitim düzeyi yükseldikçe dindarlık tutumlarında “ilgisizlik eğilimi”nin ortaya çıktığı şeklinde yorumlanmıştır (Uysal 2006: 81).

KONDA, “Gündelik Hayatta Din Laiklik Türban Araştırması” raporunda “eğitim kümeleri üzerinden dindarlık tanımlarına bakıldığında, sofuluğun en yoğun olduğu eğitim kümeleri okur yazar olmayan (%12.6) ve diplomasız okur yazar (%19.3) olanlardır” bulgusuna dikkat çeker. Okur-yazar olmayanlar arasında dindar olanların oranı %67.6, diplomasız okur-yazarlar arasında %61.4, ilkokul mezunları arasında %59.1, ortaokul mezunları arasında %52.3, lise mezunları arasında %43.5, üniversite mezunları arasında %36.1, yüksek lisans mezunları arasında %43.8’dir. Kendisini inançlı olarak tanımlama oranları ise şu şekildedir: Okur-yazar olmayanlar %18.3, diplomasız okur-yazarlar %16.3, ilkokul mezunları % 26.5, ortaokul mezunları % 37, lise mezunları % 46.2, üniversite mezunları % 51.3, yüksek lisans mezunları %43.8. Oranlar dikkatle incelendiğinde kendisini dindar olarak tanımlama oranının üniversite düzeyine kadar kademeli bir şekilde %36’ya kadar düştüğü görülür. KONDA araştırmacılarına göre “dindar ve inançsızların eğitim kümeleri arasındaki dağılımı bile çok net olarak eğitimin artması ile dindarlık ölçüsü arasında bir ters ilişkiyi göstermektedir: Eğitim arttıkça sofuluktan inançlılığa doğru kayılmaktadır”. (Gündelik Hayatta Din Laiklik Türban Araştırması 2007: 34-35)

TİDA sonuçlarına göre de “kişilerin eğitim seviyesi arttıkça kendilerini dindar olarak tanımlama oranları belirgin bir şekilde düşmektedir.” Burada da “dindar veya çok dindar olduklarını ifade edenlerin” oranı okur-yazar olmayan katılımcılar arasında %88, ilkokul mezunlarında %80, lise mezunlarında %68, yüksekokul mezunlarında ise %63’tür. Halihazırda üniversite eğitimine devam edenlerde bu oranın %43 düzeyine düşmesi kadar, “üniversite mezunları ve yüksek lisans veya doktora mezunları arasında, üniversite öğrencilerine kıyasla, katılımcıların kendilerini dindar olarak tanımlama oranları”nın daha yüksek çıkması da dikkat çekici bir bulgudur. Aynı araştırmada kendisini dindar olarak tanımlama oranı üniversite mezunları arasında %50’den, yüksek lisans veya doktora mezunlarında %44’e düşmektedir” (Nişancı 2023: 38-39)..

Söz konusu araştırma sonuçları, Türkiye’de eğitim-sekülerleşme ilişkisi üzerinde durmak gerektiğini göstermektedir. Eric Jan Zürcher, Türkiye’nin modernleşme tecrübesini ele alırken, “Kemalist reformların en karakteristik unsuru olan laiklik hamlesi”nin faaliyet alanları arasında en önemlilerinden birinin “eğitimi ve hukuku laikleştirmek”, bir diğerininse “toplumsal yaşamı laikleştirmek” olduğunu söyler (Zürcher 2000: 271-272). Türk modernleşmesinin en önemli reformunun bu anlamda 3 Mart 1924 tarihinde yürürlüğe giren ve eğitimin birleştirilmesi ve merkezileşmesini sağlayan Tevhid-i Tedrisat Kanunu olduğu kabul edilir. 1927’de din derslerinin müfredattan çıkarılması, 1928’deki Arap alfabesinin ilga edilip yerine Latin alfabesinin getirilmesi ve 1937’de “laiklik” ilkesinin Anayasa’ya eklenmesi bu süreçte diğer önemli düzenlemelerdir. Böylece bir “ulus” inşası ve standart bir eğitimle “herkese aynı temel kültürel değerlerin aşılması” mümkün hale gelmiştir (Özdalga 2007: 175). Ayrıca eğitim kurumları, asli görevlerinin yanı sıra “devletin resmi politikası ve ideolojisi haline gelmiş olan Batılılaşmanın da taşıyıcı”sı işlevi görmüşlerdir (Hocaoğlu 1994: 51). Önce Cumhuriyetin ilk yıllarında açılan imam-hatip okullarının ve sonrasında Dârülfünûn ve bünyesindeki ilahiyat

fakültesinin 1933'te kapatılması, bu dönemde eğitimin laikleştirilmesi adına zikredilen önemli uygulamalar arasındadır. Türkiye'nin Batılılaşma dışında alternatifi olmadığını iddia eden yaklaşım Cumhuriyet dönemi reform uygulamalarına da yön vermiştir. Toplumun temel değer ve kodlarını değiştirerek “yeni bir toplum inşa etme” gayesiyle hayata geçirilen reformlar, Toker'in de vurguladığı gibi basit birer değişiklik olarak görülemez. Söz gelimi takvim ve ölçü birimlerinin değişimi, “toplumun zamana ve mekâna ilişkin algı çerçevesinde, dolayısıyla zamansal ve mekânsal olanı kendisinin kılma kapasitesinde bir kırılma” meydana getirmiş; benzer şekilde alfabe değişikliği de “toplumsal bellek üzerinde” travmatik bir etki bırakarak “kolektif belleği zedelenmiş, içinde yaşadığı dünyayı kendinin kılma ve bu sayede dünya üzerinde etkide bulunma kapasitesi sekteye uğratılmış bir toplum” ortaya çıkarmıştır (Toker 2007: 89-90).

1930 ve 40'lı yıllarda dine ve dini pratiklere yönelik agresif uygulamalar çok partili hayata geçişle birlikte kısmen yumuşatılmış olsa da “eğitimli seçkinler”in (memurlar, öğretmenler, akademisyenler ve subayların dâhil olduğu) “kendi kültürel hegemonyalarını ve siyasal arenadaki ve devlet aygıtlarındaki tekellerini tehdit” altında hissetmeleri, her tür dinî dışı vuruma aşırı tepki göstermelerini de beraberinde getirmiştir (Zürcher 2000: 338-340). Kahraman'ın “zihniyet, kurum ve kimlik kurucusu” temel bir kavram olarak tanımladığı Batılılaşma, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e eğitim süreçleriyle somutlaşmış, başta bir medeniyet projesi olarak takdim edilirken, sonrasında ideolojik bir karakter kazanarak dogmatikleşmiştir (Kahraman 2007: 125-126). “Pozitivist bilim anlayışının ve onun uzantısı olan davranışçılığın Türk eğitim sistemi ve okullardaki uygulamalarda yaygın bir şekilde kullanılması” (Zengin 2011: 236) bu durumun bir sonucu olmalıdır. Zürcher, “laik ve pozitivist seçkinlerin entelektüel tartışmadaki tekellerini yitirmiş olmaları”nı Türkiye modernleşmesinin başarılı olduğunun kanıtı olarak görür. Alt sınıf olarak nitelendirdiği muhafazakâr kesimin eğitim düzeyindeki artış, ona göre uzun süredir uzakta kaldıkları iletişim kanallarını kullanarak “kendi toplumsal ve kültürel tasarılarını” oluşturmaya başlamalarını sağlamış ve bu da radikalleşmelerini önlemiştir (Zürcher 2000: 420-421).

Bu açıklama bir bakıma dindar kesimin sistem içinde dönüşmeye başladığının bir başka ifadesi olarak okunabilir. Benzer bir izahın, modernleşmeyi tamamlayıcı bir işlev üstlenen Batılılaşma sürecinin 1950 ve 1960'lardan itibaren “dışsal bir gerçeklik” olmaktan çıkarak içselleştirildiği ve “gündelik hayat kültürüyle iç içe geçerek bir yaşama tarzının ifadesi” haline geldiğini ve böylece muhafazakâr kültürle harmanlanan bir sentezin ortaya çıktığını ileri süren Kahraman tarafından da dile getirilmiştir. Ona göre bu “harmanın içinde Batı da bir öge olarak mevcuttur ama ondan öte bir anlam ifade etmemektedir” artık (Kahraman 2007: 137-138). Türkiye'de Dindarlık Araştırması'nda sözü edilen, yakın zamanda yaşanan dindarlık tartışmalarının, agresif laiklik uygulamalarından vazgeçildiği oranda dindar kesimde değişimler yaşandığı, sistemle yaşanan gerilim azaldıkça modern değerlerle uzlaşma ihtimalinin arttığı ve sisteme entegrasyonu zorlaştıran tutum ve davranışlara dinden meşruiyet arama çabalarının bu sürece eşlik ettiği tespiti de (Akşit vd. 2012: 359) bu bağlamda düşünülebilir.

Özdeğış ise Türkiye'de din eğitiminin 80'de zorunlu hale getirilmesinin tek bir din yorumunun

öğretilmesine ve “bu tek tipleştirmenin sonucu, dini eğitimin içeriğinin etkisinin azaltılması ve kendini tekrar eder hale gelmesi”ne yol açtığını söyler (Özdalga 2007: 194). Ona göre, 28 Şubat 1997’de 8 yıllık zorunlu eğitime geçilmesi, “düzen ve ilerleme adına” atılmış bir adımdır ve “düzene, özgürlük ve serbestiyete nispetle nasıl daha fazla öncelik verildiğinin bir örneği” olarak değerlendirilmelidir (Özdalga 2007: 198). Nitekim Milli Eğitim Temel Kanunu’nun 12. Maddesi³⁶ laiklik vurgusu ve zorunlu din eğitimin amaçlarının eğitim kurumları ile sınırlı olmadığını, kamusal ve özel her alanda geçerli olduğunu ihsas etmektedir.

İlgili literatüre baktığımızda bir insan yetiştirme meselesi olarak eğitimin, genel olarak Türkiye’nin modernleşme çabaları ile beraber ele alındığını görüyoruz. Eğitimin politik tercihlere konu olması da bu çerçevede anlaşılabilir. Bu durum, dinamik toplumsal yapı içinde eğitimle diğer toplumsal yapı unsurları arasında karşılıklı bir ilişki olduğu anlamına gelir. Kafadar’ın belirttiği gibi eğitim bir taraftan “sosyal, kültürel, ekonomik ve siyasal yapıdaki değişmelerin lokomotif”i olarak işlev görürken toplumsal düzeyde cereyan eden global değişmeler de eğitimi belirleyebilmektedir (Kafadar 2007: 351). Aydınalp’in eğitimin yaygınlaşması, örgütlü ve işlevsel yapısı, politik ve seküler karakterinin, “bağımsız uzmanlık alanları” ürettiği ve bu durumun dinî alanda “farklılaşma ve uzmanlaşmaya dayalı bir çekilme”ye yol açarak dinin toplumu belirleme ve etkileme gücünü zayıflattığı tespiti de bu etkinin bir başka ifadesidir. Buna göre eğitim düzeyinin yükselmesi, bilgi kaynakları ve bakış açılarının, dinî algı ve yorumların çeşitlenmesine ve dinin bireysel hale gelmesine yol açmaktadır. Böylece eğitilmiş insanlar, dinî hayatta “kurumsal dindarlıktan uzaklaşma”yı tercih etmekte ve eğitim düzeyleri arttıkça “dinî pratik ve sembollere dayalı” dindarlık, özcü bir dinsellik ve kozmopolit bir maneviyatçılığa dönüşerek “iradî dünyevîleşmelere” kapı aralamaktadır (Aydınalp 2018: 288-289).

Söz konusu değerlendirmeler ışığında araştırmamızın bulguları doğrusal bir ilişki ortaya koymuyor olsa da ortalamalar eğitim değişkeninin geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilimi üzerinde, özellikle rasyonelleşme ve bireyselleşme bağlamında etkide bulunduğunu göstermektedir. Eğitimin seküler ve pozitivist karakteri, modernleşmenin benimsenmesi ve içselleştirilmesini kolaylaştırırken eğitimin yaygınlaşması, Kirman’ın öne sürdüğü üzere toplumsal planda katılıma dayalı dindarlığın yerini bireysel dindarlığa bırakmasına yol açmıştır (Kirman 2005: 31). Ayrıca Özdalga’nın (2007) dikkat çektiği ve yukarıda bahsi geçen tek tip din yorumuna dayalı din eğitimi de rasyonel bir dindarlığın gelişimini beslemiş olabilir.

Bu araştırma kapsamında geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğiliminin -lisans üstü seviye hariç- eğitim seviyesi yükseldikçe beklentilerin aksine düşüş göstermesi, eğitimin sekülerleştirici etkisinin dindar öznelere kendi kişisel çabaları ve alternatif eğitim kanallarına yönelerek resmî eğitimin bıraktığı boşlukları telafi etme arayışlarının sonuçlarından biri olarak değerlendirilebilir. Ayrıca seçkin ve aydın zümrenin eğitilmiş sınıf olma ayrıcalığını zamanla kaybetmesi ve muhafazakâr kesimin bir

³⁶ “Türk milli eğitiminde laiklik esastır. Din kültürü ve ahlak öğretimi ilköğretim ve ortaokullar ile lise ve dengi okullarda okutulan zorunlu dersler arasında yer alır.” (<https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.1739.pdf>. Erişim: 04.07.2023, 17.00)

taftan çocuklarını modern eğitim almaya teşvik ederken diğer taraftan dindarlıklarını korumaya yönelik önlemler alma çabasında olmalarını da dikkate almak gerekmektedir.

Öte yandan modern paradigmanın benimsenmesi yönünde düzenlemeler içeren eğitim sisteminin bir yönüyle Aydınalp'in (2018) öne sürdüğü gibi iradî dünyevileşmelere kapı açtığı, öte taraftan bireyin içinde bulunduğu toplumu, değerlerini ve zihin dünyasını sorgulamayı teşvik eden yapısıyla dinî alanı da tartışmaya açarak bu eğitim sisteminin içinde yetişen dindar bireylerin ait oldukları dinî gelenek ve anlayışları sorgulamalarına sebep olduğu belirtilebilir. Ancak bu sorgulamanın mutlak manada bir dinden uzaklaşma, dini reddetme veya dinin kendisine yönelik menfi bir pozisyon alma şeklinde sonuçlanmadığı, aksine dinle bağın güçlenmesi için arayışları doğurduğu söylenebilir. Burada önemli olan bu esnada ortaya çıkan dindarlık formudur; bir başka ifadeyle dindarlık anlayışında bir farklılaşma yaşanıp yaşanmadığıdır.

Bu manada eğitim ve dindarlık düzeyine ilişkin değerlendirmelerde doğrusal bir artış veya azalmadan ziyade modern seküler eğitimin dindarlık anlayışlarına etkisi üzerinde durulması daha uygun görünmektedir. Bu araştırma bulgularına dayalı olarak eğitim düzeyi yüksek dindar bireylerin geleneksel yaklaşımdan uzaklaşan ve metne dayalı, daha kitabî, rasyonel ve bireysel bir dindarlık formunu tercih ettiklerini söylemek mümkündür. Özellikle eğitim seviyesi yükseldikçe ibadet ve dinî bağlılıkta düşüş görülmesi, ibadet hayatının ön planda olduğu ve şekle dayalı geleneksel dindarlıktan uzaklaşmaya ve yukarıda bahsedildiği gibi dünyevileşmenin “iradî” yönüne işaret etmektedir.

4.4. Gelir Düzeyine Göre Farklılaşma

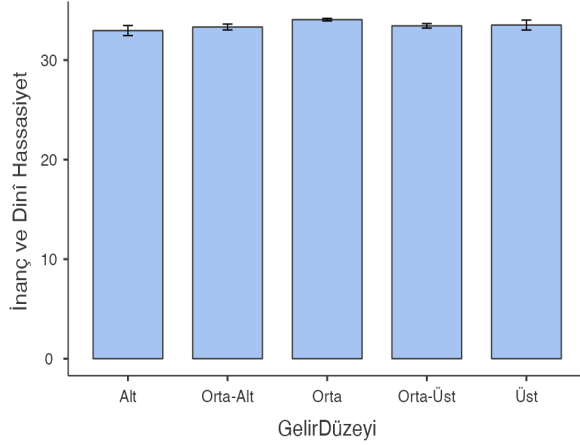
Modernleşme kuramı bağlamında, toplumsal yapıyı oluşturan unsurların farklılaşması sonucu dinin merkezî olma vasfını kaybettiği modern toplumlarda ekonomi-din ilişkisi ve dolayısıyla kişilerin ekonomik düzeyi ile dindarlık form ve düzeyi arasındaki ilişki müstakil bir başlık olarak ele alınan konular arasındadır. Bu bölümde kişilerin gelir düzeyi algısının inanç ve dinî hassasiyet, geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilimi ve İbadet ve Dinî Bağlılık üzerinde bir farklılaşma unsuru olarak etki edip etmediği araştırma bulgularına dayalı olarak tartışılmaktadır.

Tablo 28: Gelir Düzeyi Değişkeni Tek Yönlü ANOVA/Kruskal Wallis H Analiz

Ölçek	Grup	N	Ort.	SS	Var. K	K.T.	SD	K.O.	F	P
İnanç ve Dinî Hassasiyet Ölçeği	Alt	114	32,96	5,384						
	Orta-Alt	263	33,32	4,770						
	Orta	853	34,06	3,733						
	Orta-Üst	465	33,44	4,850				H=		
	Üst	69	33,52	4,150				15,205		,004*
	Toplam	1764	33,70	4,355						
İbadet ve Dinî Bağlılık Ölçeği	Alt	114	30,36	6,931						
	Orta-Alt	263	31,51	5,427						
	Orta	853	32,71	4,975				H=		
	Orta-Üst	465	32,14	5,829				23,350		,000*
	Üst	69	31,77	6,160						
	Toplam	1764	32,19	5,500						
Dinde Rasyonelleşme ve Bireyselleşme	Alt	114	16,78	5,412	GA GI Top lam	133,981	4	33,495	1,074	,368
	Orta-Alt	263	16,01	4,863		54855,402	1759	31,186		
	Orta	853	15,98	5,645		54989,382	1763			
	Orta-Üst	465	16,09	5,740						
	Üst	69	17,07	6,551						
	Toplam	1764	16,11	5,585						
Geleneksel Dinî Zihniyetten Uzaklaşma	Alt	114	16,90	7,128	GA GI Top lam	728,710	4	182,177	4,218	,002*
	Orta-Alt	263	16,57	6,682		75964,285	1759	43,186		
	Orta	853	15,36	6,370		76692,995	1763			
	Orta-Üst	465	16,42	6,635						
	Üst	69	17,33	7,200						
	Toplam	1764	16,00	6,596						
Geleneksel Dinî Anlayışta Sekülerleşme Eğilim Ölçeği	Alt	114	33,69	11,533	GA GI Top lam	1284,653	4	321,163	2,580	,036*
	Orta-Alt	263	32,58	10,523		218954,99	1759	124,477		
	Orta	853	31,34	11,029		220239,64	1763			
	Orta-Üst	465	32,51	11,353						
	Üst	69	34,41	12,988						
	Toplam	1764	32,10	11,177						

*p<0.05

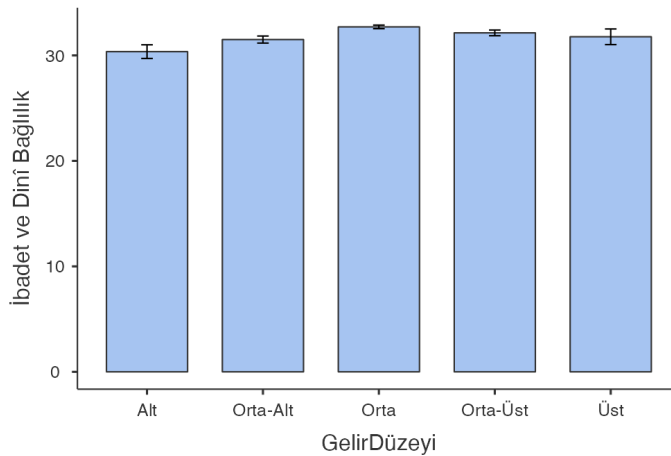
Gelir düzeyi değişkeni gruplarına göre İnanç ve Dinî Hassasiyet Ölçeği (İDHÖ) Puanı istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde farklılık göstermektedir ($p=,004<0,05$). Gelir durumu orta olan bireylerin İnanç ve Dinî Hassasiyet Ölçeği (İDHÖ) puanı ortalaması, gelir durumu alt, orta-alt ve orta-üst olan bireylerin İnanç ve Dinî Hassasiyet Ölçeği (İDHÖ) puanı ortalamasından anlamlı bir şekilde farklı ve büyüktür.



Grafik 15: İnanç ve Dinî Hassasiyet Ölçeği Puanının Gelir Durumu Değişkeni Gruplarına Göre Farklılaşmasını Gösteren Grafik

Yukarıdaki grafiğe göre en yüksek inanç ve dinî hassasiyet puanı ortalamasına 34,06 ile orta gelir grubuna mensup katılımcılar sahiptir. Ölçeğin en yüksek puanının 35 olduğu hatırlanırsa bu puan oldukça yüksek bir inanç ve dinî hassasiyet seviyesinin varlığını gösterir. 32,96'lık puan ortalamasıyla en düşük değer alt gelir grubuna aittir. Diğerleri yakın değerlerde seyretmektedir. Bu sonuç alt gelir grubundan orta gelir grubuna doğru inanç ve dinî hassasiyet düzeyinin yükseldiğini, ortanın üstü ve üst gelir grubuna doğru ilerledikçe tekrar düştüğünü göstermektedir.

Gelir düzeyi değişkeni gruplarına göre İbadet ve Dinî Bağlılık Ölçeği puanı istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde farklılık göstermektedir ($p=,000<0,05$). Gelir durumu orta olan bireylerin İbadet ve Dinî Bağlılık Ölçeği puanı ortalaması, gelir durumu alt ve orta-alt olan bireylerin İbadet ve Dinî Bağlılık Ölçeği puanı ortalamasından anlamlı bir şekilde farklı ve büyüktür. Gelir durumu orta-üst olan bireylerin İbadet ve Dinî Bağlılık Ölçeği puanı ortalaması, gelir durumu alt olan bireylerin İbadet ve Dinî Bağlılık Ölçeği puanı ortalamasından anlamlı bir şekilde farklı ve büyüktür.

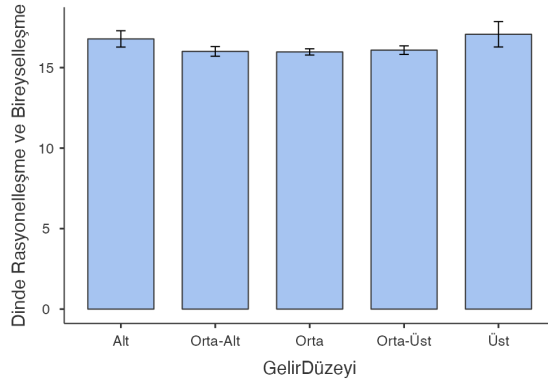


Grafik 16: İbadet ve Dinî Bağlılık Ölçeği Puanının Gelir Algısına Göre Farklılaşmasını Gösteren Grafik

Bu grafikte alt, alt-orta ve orta gelir grubu arasında gelir seviyesi yükseldikçe ibadet ve dinî bağlılık toplam puanları da yükselmekte, orta seviyenin üstünde ise gelir düzeyi arttıkça kademeli bir şekilde düşüş olduğu görülmektedir. Araştırmaların ekseriyetinde “orta tabaka dindarlığı”nın en alt ve en üst tabakalara göre daha yüksek çıkması, Arslantürk tarafından orta tabakanın yapısıyla ilişkilendirilmiştir. Toplumun ortalama kültürünü temsil eden orta tabaka bu bağlamda toplumun dindarlığının da taşıyıcısı kabul edilmektedir (Arslantürk, Akyüz 2015: 297-299). Ancak Sunar, günümüz toplumlarında sınıfların parçalandığı, sınırların belirsizleştiği bir yapıda orta sınıfın konumunu kaybettiğini ve tek başına açıklayıcı bir kategori olmaktan çıkarak artık yekpare bir toplum kesimini temsil etmediğini ileri sürmektedir. Ona göre kendisine geleneksel sosyolojik analizde “toplumsal dengeyi sağlama ve düzeni oluşturma misyonu” yüklenen orta sınıfın toplumsal konumu günümüzün ekonomik yapısı içinde değişmiştir (Sunar 2017). Dolayısıyla orta gelir düzeyinin dindarlık algısının da kategorik bir bütünlük içinde değil, kendi içinde farklılaşan bir değişkenliğe sahip olabileceği düşünülerek ele alınması daha uygun görünmektedir. Yukarıda da belirtildiği gibi bu araştırmanın ibadet ve dinî bağlılık açısından dindarlık düzeyi yüksek çıkan orta gelir grubunun geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilimi toplam puanları tüm diğer gelir gruplarından daha düşüktür.

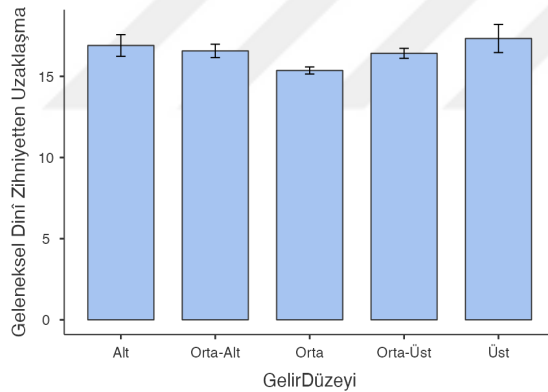
Türkiye’de Sosyodemografik ve Sosyokültürel Göstergelere Göre Dindarlık Araştırması’nda Nişancı ve Aysan, araştırma kriterleri açısından dindarlık seviyesinin gelir gruplarına göre değişmediği sonucuna ulaşmış ve bu durumu, “Türkiye’de dindarlığın ekonomik sınıf yapısına dayalı bir olgu olmadığını” gösterdiği şeklinde yorumlamışlardır. Öte yandan araştırmacıların Türkiye’de yapılan anket çalışmalarında Tosuner ve Demir’e atıfla katılımcıların genellikle gelir seviyelerinin altında beyanda bulundukları üst gelir gruplarının belirlenmesi ve gelir değişkeninin, dindarlığa etkisinin güvenilir bir şekilde analizinin zor olduğuna dair hatırlatmaları da dikkate alınmalıdır (Nişancı, Aysan 2019: 320-321).

Gelir düzeyi değişkeni gruplarına göre dinde bireyselleşme ve rasyonelleşme puanı istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde farklılık göstermemektedir ($p=,368>0,05$). Bu sonuca ilişkin grafik aşağıda yer almaktadır. Ortalamalara bakıldığında ise en düşük ortalama orta gelir seviyesi, en yüksek ortalama ise üst gelir seviyesine mensup katılımcılara aittir. Alt ve orta alt ile orta üst ve üst gelir gruplarının, orta düzeye göre rasyonelleşme ve bireyselleşme puan ortalamaları daha yüksektir.



Grafik 17: Dinde Bireyselleşme ve Rasyonelleşme Alt Boyutu Puanının Gelir Algısına Göre Farklılaşmasını Gösteren Grafik

Gelir düzeyi değişkeni gruplarına göre geleneksel dinî zihniyetten uzaklaşma alt boyutu puanı ise istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde farklılık göstermektedir ($p=,002<0,05$). Gelir durumu orta-üst olan bireylerin geleneksel dinî zihniyetten uzaklaşma puanı ortalaması (16,42), gelir durumu orta olan bireylerin geleneksel dinî zihniyetten uzaklaşma puanı ortalamasından (15,36) anlamlı bir şekilde farklı ve büyüktür.

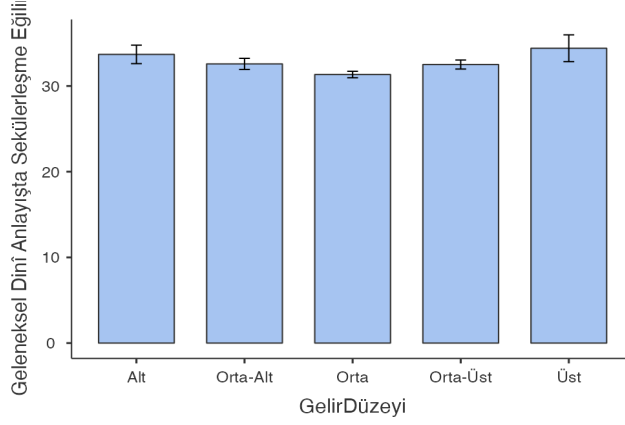


Grafik 18: Geleneksel Dinî Zihniyetten Uzaklaşma Alt Boyutu Puanının Gelir Algısına Göre Farklılaşmasını Gösteren Grafik

Yukarıdaki grafikte yer alan ortalamalar geleneksel dinî zihniyetten uzaklaşma alt boyutu açısından geleneksel dinî anlayışta yaşanan sekülerleşme eğiliminin ortalama değeri (15) üzerine çıktığını ve gruplar arasındaki farklılaşmayı göstermektedir. Buna göre orta düzeyde gelir grubuna mensup olduğunu beyan eden katılımcılar, diğerlerine oranla daha az düzeyde geleneksel dinî zihniyetten uzaklaşmış görünmektedir. Üst gelir grubunun ise içlerinde en yüksek düzeyde geleneksel dinî zihniyetten uzaklaştığı söylenebilir.

Benzer şekilde gelir düzeyi değişkeni gruplarına göre Geleneksel Dinî Anlayışta Sekülerleşme Eğilim Ölçeği puanı istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde farklılık göstermektedir ($p=,036<0,05$). Gelir durumu alt ve üst olan bireylerin Geleneksel Dinî Anlayışta Sekülerleşme Eğilim Ölçeği puanı ortalaması,

gelir durumu orta olan bireylerin Geleneksel Dinî Anlayışta Sekülerleşme Eğilim Ölçeği puanı ortalamasından anlamlı bir şekilde farklı ve büyüktür.



Grafik 19: Geleneksel Dinî Zihniyette Sekülerleşme Eğilimi Ölçeği Puanının Gelir Algısına Göre Farklılaşmasını Gösteren Grafik

Grafikte görüldüğü üzere Geleneksel Dinî Anlayışta Sekülerleşme Eğilim Ölçeği toplam puan ortalaması alt, alt-orta ve orta gelir grubuna doğru düşüş gösterirken orta gelir grubundan orta-üst ve üst gelir gruplarına doğru ilerledikçe artış yönünde seyretnmektedir. Her iki alt boyutta da kendilerini orta gelir grubunda tanımlayan katılımcıların en düşük ortalamalara sahip olması, bu seviyedeki dindar bireylerin gündelik hayat-din ilişkisinde geleneksel dinî anlayışta daha düşük düzeyde bir sekülerleşme eğilimi yaşadığı şeklinde yorumlanabilir. Bu sonuç orta gelir düzeyine sahip dindar bireylerin inanç ve dinî hassasiyeti ve ibadet ve dinî bağlılık açısından puan ortalamasının en yüksek düzeyde olduğunu gösteren bulgularla da uyumludur. Bu durumda dinî inanç ve ibadet ve dinî bağlılık açısından dindarlık düzeyi yüksek orta gelir grubunun, dinde rasyonelleşme ve bireyselleşme ile geleneksel dinî zihniyetten uzaklaşma açısından ortalama bir seviyeye sahip olduğu ve diğer gelir gruplarına oranla daha düşük düzeyde bir geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilimi içinde olduğu söylenebilir.

Berger'in ifadesiyle sekülerleşmenin "özgün mahalli" ekonomik alandır ve modern toplumun farklı kesimleri "ekonominin kapitalist ve endüstriyel süreçlerde oluşan sektörler"le aralarındaki mesafeye göre sekülerleşmeden farklı şekillerde etkilenir (Berger 2011: 229). Bu çerçevede din psikolojisi ve din sosyolojisi alanlarında, "bütün diğer ilişkilerde düzenleyici bir rol oynadığı gibi dine ve kutsala yaklaşımda da etkin bir rol" oynayan ekonomik düzeyler arasındaki farklılık ve dindarlık ilişkisi hakkında birçok araştırma yapılmıştır. Farklı gelir grubuna mensup kişilerin "dinî hayatın farklı boyutlarında farklı tutum ve davranışlar" sergileyebildiği görüldüğünden sosyo-ekonomik düzeyle dindarlık ilişkisinin çok boyutlu olduğu kabul edilmiştir. Kültür farklılıkları da hesaba katıldığı takdirde bu farklılaşmalar daha bariz ortaya çıkmış; Batı'daki araştırmalarla ülkemizdeki araştırmaların her zaman aynı neticeyi vermediği görülmüştür. Örneğin Batılı bazı araştırmalar alt gelir gruplarının dine en uzak kesim olduğunu söylerken, bizde alt-orta ve orta tabakanın dinle ilişkisinin kuvvetli olduğu, dinle en az ilgili olanların üst tabakaya mensup kişiler olduklarına dair araştırma bulguları mevcuttur

(Bahadır 2010: 106-107; Yapıcı 2006: 87). Bu araştırma kapsamında elde edilen bulgular orta gelir düzeyine sahip katılımcıların, inanç ve dindarlık pratikleri açısından hem alt hem de üst gelir gruplarından daha yüksek bir ortalamaya sahip olduklarını göstermektedir.

Araştırma bulguları ayrıntılı bir şekilde değerlendirildiğinde inanç ve dindarlık pratikleri ile geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilimi ilişkisinde gelir grupları arasında anlamlı düzeyde farklılaşmalar bulunmakla beraber, bu farklılaşmanın doğrusal bir seyir takip etmediği gibi her gelir grubunun kendi içinde de farklılaşmaların olabileceği söylenebilir. Bu durum Nişancı ve Aysan'ın (2019) Türkiye'de gelir düzeyinin ölçümüne dair zikrettikleri sorunlara ilaveten, dindarlığın çok boyutlu bir olgu olması ile de açıklanabilir. Bu nedenle farklı bireysel ve toplumsal etkilerin devreye girdiği ve dolayısıyla tek faktörün açıklamakta yetersiz kaldığı; ayrıca genel toplumsal dönüşümün bir yansıması olarak değerlendirilebilecek dindarlık değişim ve dönüşümünün dindarlık araştırmalarında daha çok ekonomik düzeyle ilişkilendirilmesi, dindarlığın tek boyut üzerinden ele alınmasını beraberinde getirmektedir. Bu itibarla dindar muhafazakâr kesimin ekonomik seviyesindeki artışla beraber hayat tarzlarındaki değişimin dindarlıkları üzerindeki etkisine odaklanan akademik ilgi; “İslami bir yeni burjuvazi oluşumu” (Yankaya 2018), “muhafazakâr üst-orta sınıf habitusu” (Akçaoğlu 2022), “yeni muhafazakâr orta sınıfın dönüşümü” (Özsöz 2019), “endişeli muhafazakârlık” (Ertit 2020) gibi tanımlamalar eşliğinde, meseleye dışarıdan ve eleştirel bakma, bu süreci genel olarak siyasetle ilişki bağlamında ve bir sekülerleşme olarak okuma eğilimindedir.

1980 sonrasında orta sınıfın refahının yükseldiği, kentleşmenin hızlanmasıyla gündelik hayat alışkanlıklarının değiştiği, buna bağlı olarak “İslamî” niteliği ön plana çıkan “yeni orta sınıf”ın dindarlık algı ve anlayışlarının da değiştiği tezi (Mahçupyan 2014: 3) bilhassa 2002’de başlayan AK Parti iktidarı sonrasında daha yüksek sesle dile getirilmiştir. Siyasi iktidarın desteğini alarak “kendi burjuvazi ve orta sınıfını” yarattığı iddia edilen İslami kesimin, “gündelik hayatın gerekleri doğrultusunda uyarlanmış”, Batılı değerler ve yaşam tarzını benimseyen bir dindarlığa yöneldiği ileri sürülmüştür. Bu anlayışa göre burada modernleşme, tersine işleyen bir sekülerleşme süreci doğurarak dinî cemaatin genişlemesine, seküler ve dindar arasındaki mesafenin daralmasıyla oluşan bir melezleşmeye, “dindarlığın çoğulcu bir yapı içinde çeşitlenerek yeniden kimlikleşmesi”ne ve bütün bunların sonucunda dindarlığın anlamının değişmesine yol açmıştır (Mahçupyan 2014: 3-4, 11). Uzun yıllar merkezin dışında bırakılmış ve sisteme girme arzusundaki yeni orta sınıfın “değişim ve uyum” arasında bir sosyolojik tabanı temsilen; genç, kadın, aile ve diğer sosyal etkileşim alanlarında bireyselleşme, hak ve özgürlük taleplerini içeren ve giderek Batı’nın gündelik hayat algısına yaklaşan bir eğilim içinde olduğu da bu yaklaşım tarafından dile getirilmektedir (Mahçupyan 2014: 7-8). “Yeni ‘İslami bireyin’ ekonomik bir aktör” olarak yeniden tanımlandığını söyleyen Mahçupyan’a göre, İslamî kesimle laik kesim arasındaki etkileşim her iki tarafı birbirine yakınlıktır ve iç içe geçerek melezleşmesine yola açmaktadır (Mahçupyan 2014: 67-68).

Albayrak da muhafazakâr kesimin değişen tatil anlayışını ele aldığı bir yazısında sekülerin dinselleştiği, dinî olanınsa sekülerleştiği bir iç içe geçiş şeklinde cereyan eden bu sürecin, sekülerleşme

olgusuyla ilişkisine vurgu yapar.³⁷Dindar kesimin yaşadığı bu süreç Albayrak tarafından “seküler bir tekil modernlik anlayışına yönelik itirazın ve alternatif arayışının ifadesi” (Albayrak 2014) olarak yorumlanmıştır.

Araştırma bulguları kapsamında gelir değişkenine ilişkin sonuçlar değerlendirildiğinde öncelikle katılımcıların büyük bir kısmının orta gelir düzeyine mensup olmasının katılımcı profili açısından bu araştırmanın özgün yönlerinden biri olduğunu belirtmek gerekir. Bulgular orta gelir düzeyine sahip katılımcıların, inanç, ibadet ve dinî bağlılık açısından hem alt hem de üst gelir gruplarından daha yüksek bir ortalamaya sahip olduklarını göstermektedir. Tüketim alışkanlıkları, yaşam tarzı ve boş zaman etkinlikleri bakımından kapitalist sisteme entegrasyona daha yatkın olduğu düşünülen orta gelir grubuna ilişkin bu sonuçlar dikkat çekicidir. Bu itibarla çeşitli sebeplerden ötürü dinî inanç ve pratikleri daha düşük olması beklenen orta gelir gruplarının bunun aksine bir eğilim göstermesini izahta, gelirin tek başına değerlendirilmesi yerine eğitim ve meslek değişkenleri ile ilişkilendirilerek ele alınmasının daha uygun olacağı öne sürülebilir.

4.5. İstanbul’da Yaşama Süresine Göre Farklılaşma

Araştırma İstanbul’da yaşayan dindar bireylerin dinle kurdukları ilişki ve dindarlıklarını kent hayatında yaşamakta karşılaştıkları muhtemel zorlukları göz önünde bulundurularak geleneksel dinî anlayışta bir sekülerleşme eğilimi içinde olup olmadıklarını ölçmeyi hedeflediğinden bu bölümde katılımcıların İstanbul’da bulunma sürelerinin bu sürece etkisi olup olmadığı tartışılmaktadır.

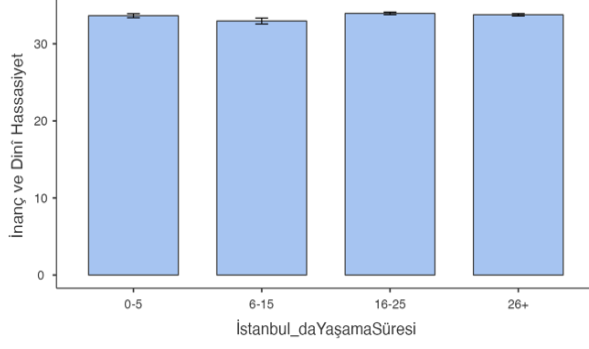
³⁷Albayrak’ın ifadesiyle “Artık Allah rızası için yaşanan bir hayatın yanı sıra dünyevî nimetlerden nasiplenerek yaşanan bir hayat söz konusudur. Tüketim merkezli modern kapitalizm, muhafazakârların hayatına girdikçe çalışma ve üretim merkezli anlayış yerini gösterişçi tüketime bırakmaktadır.” <https://www.lacivertdergi.com/dosya/2014/07/01/dindar-orta-siniflasma-ve-tatil-aliskanliklarindaki-degisim> (Erişim: 06.08.2023, 01:25)

Tablo 29: İstanbul’da Yaşama Süresi Değişkeni Tek Yönlü ANOVA/Kruskal Wallis H Analizi

Ölçek	Grup	N	Ort.	SS	Var. K.	K.T.	SD	K.O.	F	P
İnanç ve Dinî Hassasiyet Ölçeği	0-5	285	33,65	4,410				H= 4,359		,225
	6-15	223	32,96	5,702						
	16-25	450	33,95	3,470						
	26+	812	33,77	4,329						
	Toplam	1770	33,69	4,352						
İbadet ve Dinî Bağlılık Ölçeği	0-5	285	31,96	5,691				H= 19,265		,000*
	6-15	223	31,18	6,140						
	16-25	450	32,04	5,170						
	26+	812	32,64	5,390						
	Toplam	1770	32,20	5,502						
Dinde Rasyonelleşme ve Bireyselleşme	0-5	285	15,65	5,357	GA	329,018	3	109,673	3,533	,014*
	6-15	223	16,61	5,566	GI	54826,457	1766	31,046		
	16-25	450	15,55	5,255	Toplam	55155,475	1769			
	26+	812	16,41	5,812						
	Toplam	1770	16,10	5,584						
Geleneksel Dinî Zihniyetten Uzaklaşma	0-5	285	16,05	7,055	GA	81,286	3	27,095	,623	,600
	6-15	223	16,52	6,749	GI	76826,441	1766	43,503		
	16-25	450	15,85	6,415	Toplam	76907,727	1769			
	26+	812	15,89	6,485						
	Toplam	1770	15,99	6,594						
Geleneksel Dinî Anlayışta Sekülerleşme Eğilim Ölçeği	0-5	285	31,71	11,318	GA	535,621	3	178,540	1,431	,232
	6-15	223	33,13	11,360	GI	220374,47	1766	124,787		
	16-25	450	31,40	10,677	Toplam	220910,09	1769			
	26+	812	32,31	11,333						
	Toplam	1770	32,08	11,175						

*p<0.05

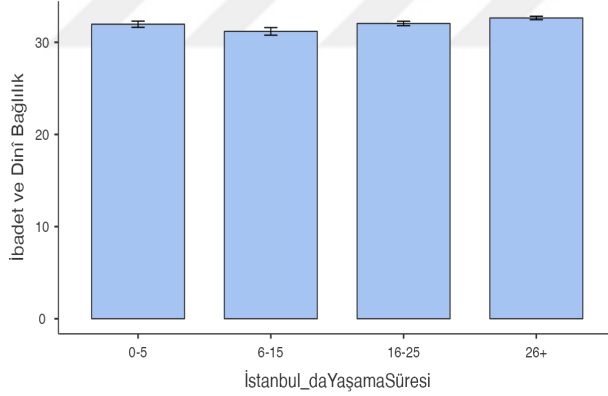
İstanbul’da yaşama süresi değişkeni gruplarına göre İnanç ve Dinî Hassasiyet Ölçeği (İDHÖ) puanı istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde farklılık göstermemektedir (p=,225>0,05).



Grafik 20: İnanç ve Dinî Hassasiyet Ölçeği Puanının İstanbul'da Yaşama Süresine Göre Farklılaşmasını Gösteren Grafik

Yukarıdaki grafik, inanç ve dinî hassasiyet açısından katılımcılar arasında anlamlı bir fark bulunmadığını göstermektedir. Ölçeğin toplam ortalamasının 33,69 ile en yüksek değere (35) yakın olması ve gruplar arasında istatistiksel olarak anlamlı bir fark bulunmamasından hareketle İstanbul'da yaşama süresinin inanç ve dinî hassasiyet üzerinde bir etkisi olmadığı söylenebilir.

Buna mukabil İstanbul'da yaşama süresi değişkeni gruplarına göre İbadet ve Dinî Bağlılık Ölçeği puanı istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde farklılık göstermektedir ($p=,000<0,05$). 26 yaş ve üzeri bireylerin İbadet ve Dinî Bağlılık Ölçeği puanı ortalaması (32,64), 6-15 yaş arası bireylerin İbadet ve Dinî Bağlılık Ölçeği puanı ortalamasından (31,18) anlamlı bir şekilde farklı ve büyüktür.

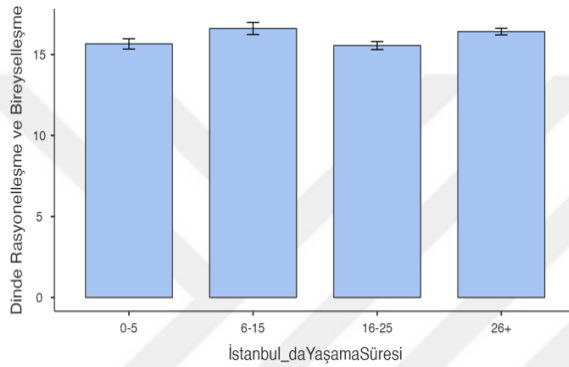


Grafik 21: İbadet ve Dinî Bağlılık Ölçeği Puanının İstanbul'da Yaşama Süresine Göre Farklılaşmasını Gösteren Grafik

Araştırma bulguları İstanbul'da yaşama süresinin yukarıdaki grafikten de anlaşılacağı gibi ibadet ve dinî bağlılık üzerinde etkisi bulunduğunu göstermektedir. İstanbul'da bulunma süresi arttıkça ibadet ve dinî bağlılık puanlarının sınırlı düzeyde de olsa yükselmesi, bu etkinin pozitif yönde bir etki olduğu şeklinde yorumlanabilir. Dolayısıyla kent yaşamının dindar bireylerin ibadet hayatı ve dinî bağlılıklarında zayıflama yönünde etkide bulunmadığı, beklenenin aksine dinle kurulan ilişkinin güçlendiği öne sürülebilir. Bu durumun sebepleri kent hayatının yalnızlaştırıcı etkisinden korunmak isteyen dindar bireylerin cemaat veya benzeri topluluklarla ilişki içinde olmaları, dinî pratikleri teşvik eden ortak mekân kullanım imkânlarının ve talebi karşılayacak yeterlilikte ibadethanelerin varlığı gibi

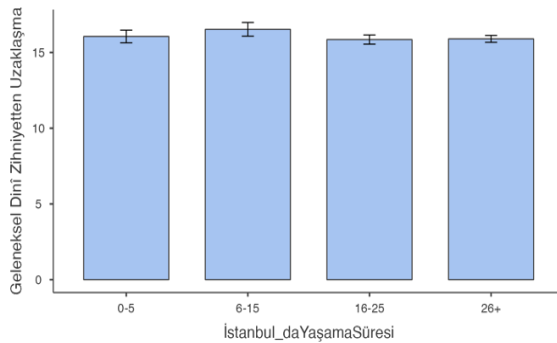
unsurlarda aranabilir. Ayrıca geçmişte kamusal alan düzenlemelerinin ibadet hayatını zorlaştıran yönlerinin yakın dönemde siyasî irade tarafından giderilmesi ve bu anlamda dindarlar üzerindeki fiilî ve psikolojik baskının ortadan kalkmasının da payı hesaba katılmalıdır. Bu itibarla kent hayatının yalnızlaştırıcı etkilerinden korunmak amacıyla dindar bireylerin geliştirdikleri alternatif sosyalleşme mecraları ve cemaat yapılarının kentin dindarlık üzerindeki olumsuz etkisini kırarak faktörler olarak değerlendirilmeleri mümkündür.

İstanbul'da yaşama süresi değişkeni gruplarına göre dinde rasyonelleşme ve bireyselleşme puanı istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde farklılık göstermektedir ($p=,014<0,05$). 26 yaş ve üzeri bireylerin dinde rasyonelleşme ve bireyselleşme puanı ortalaması (16,41), 16-25 yaş arası bireylerin dinde rasyonelleşme ve bireyselleşme puanı ortalamasından (15,55) anlamlı bir şekilde farklı ve büyüktür.



Grafik 22: Dinde Rasyonelleşme ve Bireyselleşme Alt Boyutu Puanının İstanbul'da Yaşama Süresine Göre Farklılaşmasını Gösteren Grafik

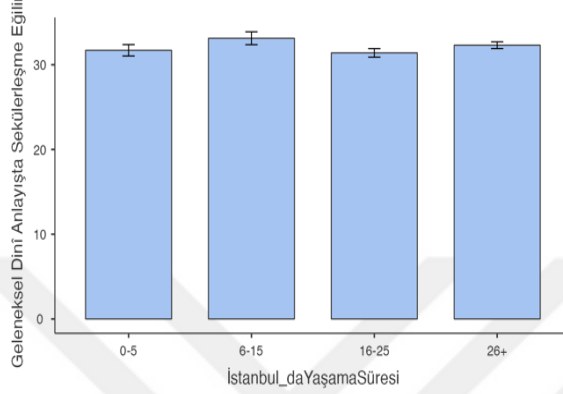
İlgili grafik, dinde rasyonelleşme ve bireyselleşme alt boyutu açısından doğrusal olmamakla beraber İstanbul'da yaşama süresinin etkili bir değişken olduğunu göstermektedir. Bir başka ifade ile İstanbul'da bulunma süresi dinde rasyonelleşme ve bireyselleşmeye yol açmakta, ancak bu durum kentte kalış süresine paralel bir artış şeklinde cereyan etmemektedir. Bu sonuç, İstanbul'da bulunma süresine eşlik eden başka faktörlerle de ilişkili olmalıdır. Aksi halde İstanbul'da yaşama süresi arttıkça dinde rasyonelleşme ve bireyselleşmenin de doğrusal olarak artması gerekirdi. Oysa 6-15 yıl ortalaması (16,61), 16-25 yıl ortalamasından (15,55) daha yüksek çıkmıştır.



Grafik 23: Geleneksel Dinî Zihniyetten Uzaklaşma Alt Boyutu Puanının İstanbul'da Yaşama Süresine Göre Farklılaşmasını Gösteren Grafik

İstanbul’da yaşama süresi değişkeni gruplarına göre geleneksel dinî zihniyetten uzaklaşma puanı istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde farklılık göstermemektedir ($p=,600>0,05$).

Araştırma bulguları Geleneksel Dinî Anlayışta Sekülerleşme Eğilim Ölçeğinin geleneksel dinî zihniyetten uzaklaşma alt boyutu açısından İstanbul’da yaşama süresinin anlamlı bir etkisi olmadığını göstermektedir. Aynı şekilde İstanbul’da yaşama süresi değişkeni gruplarına göre Geleneksel Dinî Anlayışta Sekülerleşme Eğilim Ölçeği puanı istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde farklılık göstermemektedir ($p=,232>0,05$).



Grafik 24: Geleneksel Dinî Anlayışta Sekülerleşme Eğilim Ölçeği Puanının İstanbul’da Yaşama Süresine Göre Farklılaşmasını Gösteren Grafik

Tablo 38’de de görüldüğü gibi araştırma kapsamında gerçekleştirilen istatistiksel analizler, geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilimi bağlamında İstanbul’da yaşama süresinin farklılaştırıcı bir etkisi bulunmadığını göstermektedir. Ancak toplam puan ortalamalarının orta değerlerde seyretmesi, kent hayatının sekülerleştirici etkisini göz ardı etmemek, diğer değişken ve modern kent hayatının dinamikleriyle beraber ele almak gerektiğini ortaya koymaktadır. Modern kent hayatı ve kitle iletişim araçlarının modern eğitimin desteği ve çoğulculuğun etkisiyle “bilincin kentleşmesi” sonucunu ürettiği (Berger, Berger, Kellner 2000: 78-79) düşünüldüğünde kent hayatının kentli bireylerin zihin dünyasında farkında olmadan değişime yol açtığı söylenebilir.

Bilindiği üzere modern toplumda dinin konumunun tartışmalı hale gelmesiyle, gündelik hayatın şekillenmesinde dinin etkisi sınırlı hale gelmiştir. Özellikle kentleşme süreci, modern değerlerin geniş toplum kesimleri tarafından benimsenmesini kolaylaştırmış, ancak bu süreç dinî hayat ve dindarlık bakımından ciddi değişim ve etkileşimleri beraberinde getirmiştir. Geleneksel dinî doku ve dindarlığın otorite, tabakalaşma, hayatla ve dünyayla ilişki gibi birçok boyutu kentleşmeyle birlikte tamamen değişmiş veya farklılaşmıştır (Çelik 2013: 11). Lefebvre’in belirttiği gibi doğal varlıklar, teknik ve kültürel zenginlikler, yaşam tarzları ve gündelik hayattaki değişimlerin toplamını ifade eden, ayrıca tüm bu unsurlar arasındaki girift ilişkileri dönüştüren kent, geleneksel mesaj ve kodların yapısını bozarak onları yeniden yapılandırmaktadır (Lefebvre 2017: 114, 163).

Dolayısıyla kentte yaşama süresi arttıkça değişen zihniyet yapısı ve bilinç düzeyinin dinî alana da yansıma ihtimali yüksektir. Bu anlamda modern kent hayatında yaşanan farklılaşmaların dinî inanış ve yaşayış biçimlerine yansımalarının geleneksel anlayıştan uzaklaşma yönünde bir değişimi içerdiği

söylenabilir ve dinî alanın daralmasının neticesi olarak bir iradî sekülerleşme veya örtük bir sekülerleşme şeklinde tanımlanması makuldür. Bu çerçevede yukarıda gelir değişkeni başlığında da tartışıldığı üzere kentin dindarlığın artış ya da azalışına etkisini incelemek yerine kentin dindarlık formlarını nasıl ve ne oranda etkilediğine odaklanmak araştırmalar için daha tutarlı ve faydalı olabilir.

4.6. Medeni Duruma Göre Farklılaşma

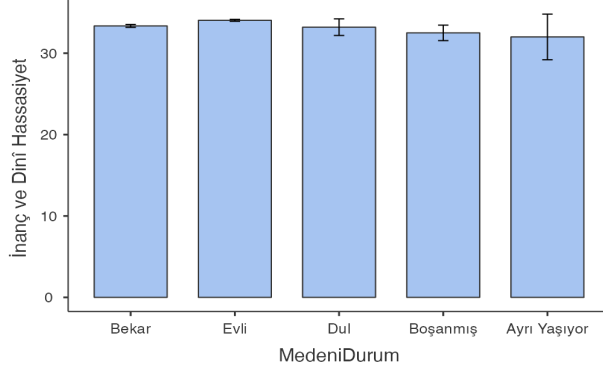
Bu bölümde Araştırmaya katılanların medeni durumuna göre inanç ve dinî hassasiyet, ibadet ve dinî bağlılıkları ile geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilimi ilişkisi ele alınmaktadır.

Tablo 30: Medeni Durum Değişkeni Kruskal Wallis-H Analizi

Ölçek	Grup	N	Ort.	SS	SD	H	P
İnanç ve Dinî Hassasiyet Ölçeği	Bekâr	752	33,35	4,911	4	18,925	,000*
	Evli	951	34,04	3,667			
	Dul	15	33,20	3,950			
	Boşanmış	46	32,50	6,452			
	Ayrı Yaşıyor	6	32,00	6,870			
	Toplam	1770	33,69	4,352			
İbadet ve Dinî Bağlılık Ölçeği	Bekâr	752	31,12	5,937	4	68,89	,000*
	Evli	951	33,09	4,893			
	Dul	15	32,07	6,486			
	Boşanmış	46	31,72	5,887			
	Ayrı Yaşıyor	6	29,67	10,053			
	Toplam	1770	32,20	5,502			
Dinde Rasyonelleşme ve Bireyselleşme	Bekâr	752	15,92	5,325	4	7,773	,100
	Evli	951	16,13	5,822			
	Dul	15	17,33	3,958			
	Boşanmış	46	17,59	5,222			
	Ayrı Yaşıyor	6	18,33	2,582			
	Toplam	1770	16,10	5,584			
Geleneksel Dinî Zihniyetten Uzaklaşma	Bekâr	752	16,69	6,750	4	22,937	,000*
	Evli	951	15,33	6,436			
	Dul	15	15,73	4,652			
	Boşanmış	46	17,85	6,132			
	Ayrı Yaşıyor	6	18,50	8,597			
	Toplam	1770	15,99	6,594			
Geleneksel Dinî Anlayışta Sekülerleşme Eğilimi	Bekâr	752	32,61	11,049	4	13,123	,011*
	Evli	951	31,46	11,329			
	Dul	15	33,07	7,995			
	Boşanmış	46	35,43	10,123			
	Ayrı Yaşıyor	6	36,83	10,591			
	Toplam	1770	32,08	11,175			

*p<0.05

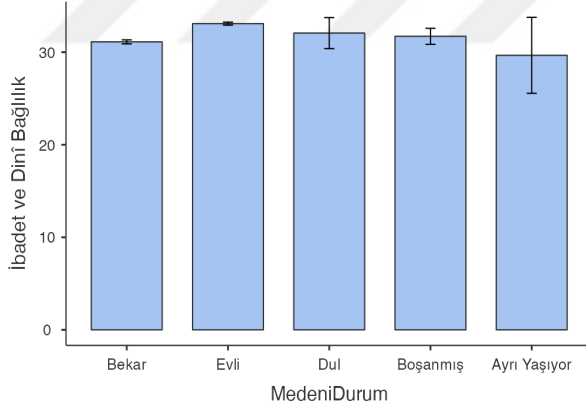
Medeni durum değişkeni gruplarına göre İnanç ve Dinî Hassasiyet Ölçeği (İDHÖ) puanı istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde farklılık göstermektedir (p=,000<0,05). Evli bireylerin İnanç ve Dinî Hassasiyet Ölçeği (İDHÖ) puanı ortalaması (34,4), bekâr bireylerin İnanç ve Dinî Hassasiyet Ölçeği (İDHÖ) puanı ortalamasından (33,35) anlamlı bir şekilde farklı ve büyüktür.



Grafik 24: İnanç ve Dinî Hassasiyet Ölçeği Puanının Medeni Durum Değişkeni Gruplarına Göre Farklılaşmasını Gösteren Grafik

Medeni durum değişkenine göre inanç ve dinî hassasiyet açısından en yüksek ortalamaya sahip grup evli katılımcılardır. Boşanmış, dul ve ayrı yaşayanların puan ortalamaları ise bekâr katılımcıların ortalamalarının altında kalmıştır. Bu bulgu medeni durumun inanç ve dinî hassasiyet düzeyine etkisi bulunduğunu ve evliliğin olumlu bir tesir yaptığını göstermektedir.

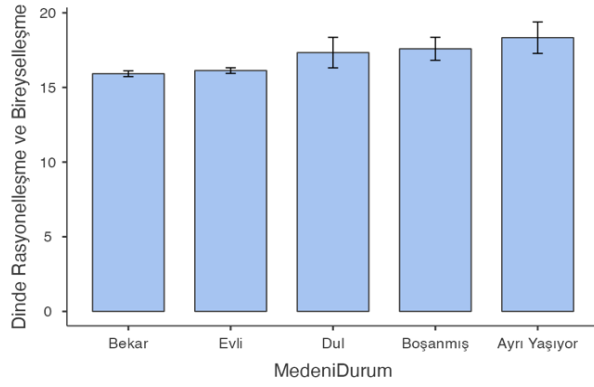
Medeni durum değişkeni gruplarına göre İbadet ve Dinî Bağlılık Ölçeği puanı istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde farklılık göstermektedir ($p=,000<0,05$). Evli bireylerin İbadet ve Dinî Bağlılık Ölçeği puanı ortalaması (33,09), bekâr bireylerin İbadet ve Dinî Bağlılık Ölçeği puanı ortalamasından (31,12) anlamlı bir şekilde farklı ve büyüktür.



Grafik 25: İbadet ve Dinî Bağlılık Ölçeği Puanının Medeni Durum Değişkeni Gruplarına Göre Farklılaşmasını Gösteren Grafik

Yukarıdaki grafik medeni durum değişkeninin ibadet ve dinî bağlılık açısından etkili bir faktör olduğunu ve evliliğin İbadet ve Dinî Bağlılık ile ilişkisinin pozitif yönlü bir ilişki olduğunu göstermektedir.

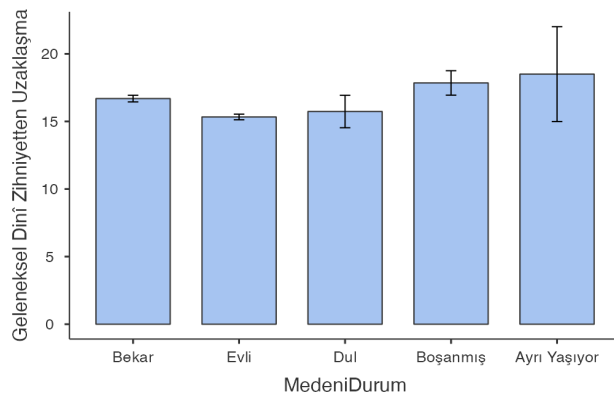
Medeni durum değişkeni gruplarına göre dinde rasyonelleşme ve bireyselleşme puanı istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde farklılık göstermemektedir ($p=,100>0,05$).



Grafik 26: Dinde Rasyonelleşme ve Bireyselleşme Alt Boyutu Puanının Medeni Durum Değişkeni Gruplarına Göre Farklılaşmasını Gösteren Grafik

Grafiğe göre istatistiksel olarak bir anlamlılık ilişkisi bulunmamakla beraber dinde rasyonelleşme ve bireyselleşme açısından en düşük ortalamaya sahip grubun bekâr katılımcılar olduğu görülmektedir. Dul, boşanmış ve ayrı yaşayan kişilerin dinde rasyonelleşme ve bireyselleşme puanlarının evli ve bekârlara oranla daha yüksek seyretmesi dikkat çekmektedir. Bilhassa geleneksel din yorumu ve aile yapısı içinde boşanma ve ayrı yaşama kararı alınmasının zorlukları düşünüldüğünde bu kararı meşrulaştıracak rasyonel ve bireysel bir din yorumunun tercih edilmesi ihtimalinin artacağı ön görülebilir.

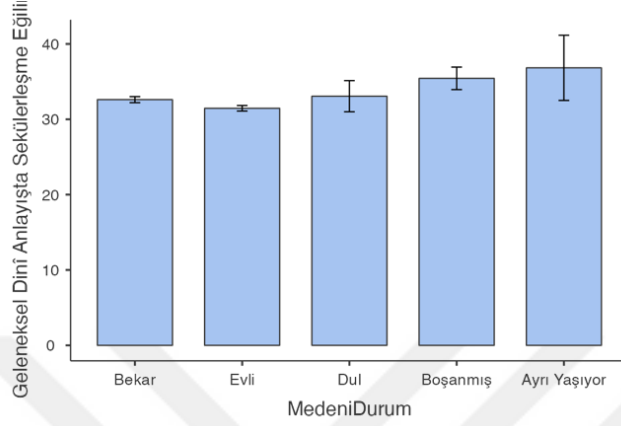
Medeni durum değişkeni gruplarına göre geleneksel dinî zihniyetten uzaklaşma puanı istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde farklılık göstermektedir ($p=,000<0,05$). Bekâr bireylerin geleneksel dinî zihniyetten uzaklaşma puanı ortalaması (16,69), evli bireylerin geleneksel dinî zihniyetten uzaklaşma puanı ortalamasından (15,33) anlamlı bir şekilde farklı ve büyüktür.



Grafik 27: Geleneksel Dinî Zihniyetten Uzaklaşma Alt Boyutu Puanının Medeni Durum Değişkeni Gruplarına Göre Farklılaşmasını Gösteren Grafik

Bu sonuç medeni durumun geleneksel dinî zihniyetten uzaklaşma alt boyutu üzerinde etkisi bulunduğunu ve bekârların geleneksel dinî zihniyetten uzaklaşma düzeyinin daha yüksek olduğunu ifade etmektedir. Boşanmış (17,85) ve ayrı yaşayanların (18,50) geleneksel dinî zihniyetten uzaklaşma düzeyleri ise daha yüksektir.

Medeni durum değişkeni gruplarına göre Geleneksel Dinî Anlayışta Sekülerleşme Eğilim Ölçeği puanı istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde farklılık göstermektedir ($p=,011<0,05$). Bekâr ve boşanmış bireylerin Geleneksel Dinî Anlayışta Sekülerleşme Eğilim Ölçeği puanı ortalaması, evli bireylerin Geleneksel Dinî Anlayışta Sekülerleşme Eğilim Ölçeği puanı ortalamasından anlamlı bir şekilde farklı ve büyüktür.



Grafik 28: Geleneksel Dinî Anlayışta Sekülerleşme Eğilim Ölçeği Puanının Medeni Durum Değişkeni Gruplarına Göre Farklılaşmasını Gösteren Grafik

Grafik de gösterdiği gibi medeni durum değişkenine göre geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğiliminin en düşük olduğu grup 31,46 puan ortalaması ile evli katılımcı grubudur. Türkiye’de yapılan araştırmalarda medenî durum değişkeni ile dindarlık arasında çoğunlukla anlamlı farklılaşmalar tespit edilmiş ve yukarıdaki bulgulara benzer sonuçlara ulaşılmıştır. Aydınalp, KKTC’de gerçekleştirdiği Din ve Dünyevileşme araştırmasında inanç, dinin sosyal etki kaybı ve genel dindarlık aısından evli, bekar, boşanmış ve dul katılımcılar arasında anlamlı farklılaşmalar tespit etmiştir. Buna göre evliler bekârlara göre daha dindar, boşanmışların ise dindarlık eğilimleri daha düşük, dinin sosyal etki kaybı ve dünyevileşme eğilimleri daha yüksek çıkmıştır. Aydınalp bu durumu evlilerin hayat karşısında daha muhafazakâr bir tutum içinde olmalarıyla izah etmektedir (Aydınalp 2018: 302). Benzer bir başka bulguya Arslan’ın Popüler Dindarlık araştırmasında da rastlanmıştır. Bekârların popüler dindarlık düzeylerinin evlilere oranla daha düşük olduğunu tespit eden Arslan, sorunlar karşısında evlilerin kendilerinden beklenen sorumluluğu almaya daha eğilimli olduklarını belirtmektedir (Arslan 2002: 91-92).

Boşanmış ve ayrı yaşayan bireylerde dindarlık düzeylerinin düşük, geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilimlerinin yüksek oluşu ailenin toplumsal ve kültürel işlevlerinin devreden çıkmasının yanısıra boşanma ve ayrılık süreçlerinin genellikle çatışmalı ve zorlayıcı bir şekilde seyretmesi, değişen sosyal çevre ve bağımsız bir hayat kurabilme imkânı ile ilişkili olabilir. Öte yandan kapitalist endüstrileşmenin geleneksel aile yapısının dönüşümüne de yol aarak, aile içi rollerin ve iş bölümünün değişmesi, kadının çalışma hayatına katılımı, evlenme yaşının yükselmesi, doğum oranlarında düşüş, boşanma oranlarının artışı gibi sonuçlar üretmesi sekülerleşme eğilimini hızlandırmış görünmektedir. Bu

süreç Ertit'e göre bilhassa kadınlar özelinde, “kitabî ya da geleneksel dine bakışı değiştirecek” boyutta bir etkiye sahiptir (Ertit 2019: 176-179).

Araştırma bulguları medenî durumdaki değişimin dindar öznenin dindarlık algısı ve pratiklerinde değişime yol açabildiğini, bilhassa boşanma ve ayrı yaşamanın geleneksel dinî zihniyetten uzaklaşma eğilimini güçlendirdiğini göstermektedir. Bu sonuç, kent hayatında bekâr ya da boşanmış bireylerin yalnız yaşama eğiliminde olmalarıyla da ilişkilendirilebilir. Nitekim TÜİK verilerine göre 2014'te %13,9 olan tek kişilik hane halkı oranı 2022'de %19,4'e yükselmiştir.³⁸

4.7. Kendi Dindarlık Durumuna Göre Farklılaşma

Kişinin kendini tanımlaması her ne kadar sübjektif bir tanımlama olsa da kendini nasıl tanımladığı ve nerede gördüğü esasen onun hakkında başka şeyler de söyler. Tanımlama biçimi, tanımlanan kadar tanımlayanın da referansları hakkında fikir verir. Bu nedenle kişilerin dindarlık açısından kendilerini nasıl tanımladıkları, araştırma bağlamında önemli kabul edilmiştir.

Tablo 31: Kendi Dindarlık Durumu Değişkeni Kruskal Wallis-H Analiz

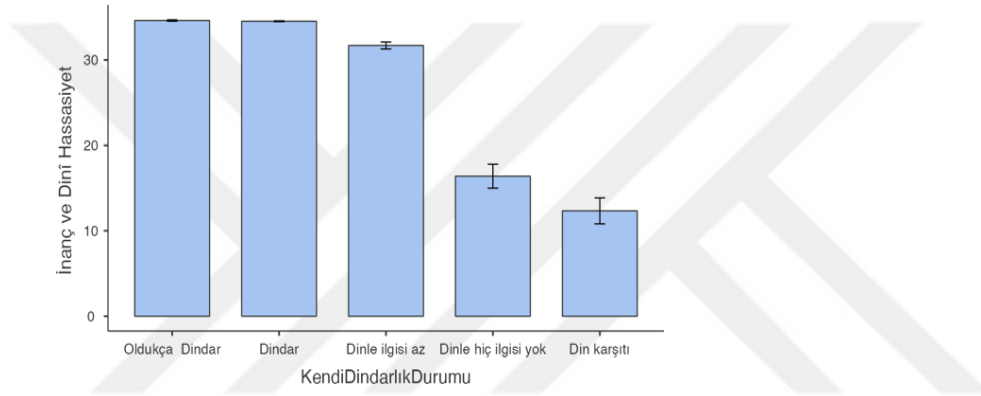
Ölçek	Grup	N	Ort.	SS	SD	H	P
İnanç ve Dinî Hassasiyet Ölçeği	Oldukça dindar	209	34,61	1,224	4	358,465	,000*
	Dindar	1349	34,52	1,989			
	Dinle ilgisi az	157	31,69	5,072			
	Dinle hiç ilgisi yok	28	16,39	7,430			
	Din karşıtı	24	12,33	7,458			
	Toplam	1767	33,69	4,355			
İbadet ve Dinî Bağlılık Ölçeği	Oldukça dindar	209	35,25	2,567	4	405,415	,000*
	Dindar	1349	33,16	3,623			
	Dinle ilgisi az	157	25,78	6,126			
	Dinle hiç ilgisi yok	28	14,07	4,207			
	Din karşıtı	24	14,79	9,184			
	Toplam	1767	32,20	5,503			
Dinde Rasyonelleşme ve Bireyselleşme	Oldukça dindar	209	14,65	5,961	4	127,030	,000*
	Dindar	1349	15,73	5,387			
	Dinle ilgisi az	157	19,75	4,840			
	Dinle hiç ilgisi yok	28	21,43	4,467			
	Din karşıtı	24	19,29	5,401			
	Toplam	1767	16,10	5,587			
Geleneksel Dinî Zihniyetten Uzaklaşma	Oldukça dindar	209	13,34	6,051	4	278,078	,000*
	Dindar	1349	15,23	5,937			
	Dinle ilgisi az	157	22,53	6,141			
	Dinle hiç ilgisi yok	28	27,43	2,808			
	Din karşıtı	24	25,58	5,656			
	Toplam	1767	15,99	6,594			

³⁸ <https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Indx?p=Istatistiklerle-Aile-2022-49683> (Erişim Tarihi: 13.02.2024).

Geleneksel Dinî Anlayışta Sekülerleş me Eğilim Ölçeği	Oldukça dindar	209	27,99	11,097	4	243,061	,000*
	Dindar	1349	30,96	10,363			
	Dinle ilgisi az	157	42,28	9,577			
	Dinle hiç ilgisi yok	28	48,86	5,778			
	Din karşıtı	24	44,88	8,907			
	Toplam	1767	32,09	11,180			

*p<0.05

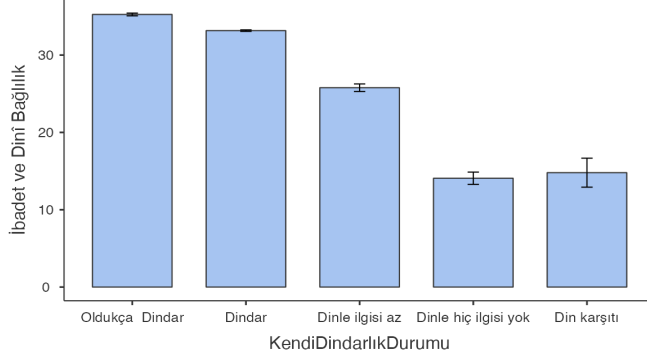
Kendi dindarlık durumu değişkeni gruplarına göre İnanç ve Dinî Hassasiyet Ölçeği (İDHÖ) puanı istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde farklılık göstermektedir ($p=,000<0,05$). Oldukça dindar (34,61) ve dindar bireylerin (34,52) İnanç ve Dinî Hassasiyet Ölçeği (İDHÖ) puanı ortalaması, dinle ilgisi az (31,69), dinle hiç ilgisi olmayan (16,39) ve din karşıtı (12,33) bireylerin İnanç ve Dinî Hassasiyet Ölçeği (İDHÖ) puanı ortalamasından anlamlı bir şekilde farklı ve büyüktür.



Grafik 29: İnanç ve Dinî Hassasiyet Ölçeği Puanının Medeni Durum Değişkeni Gruplarına Göre Farklılaşmasını Gösteren Grafik

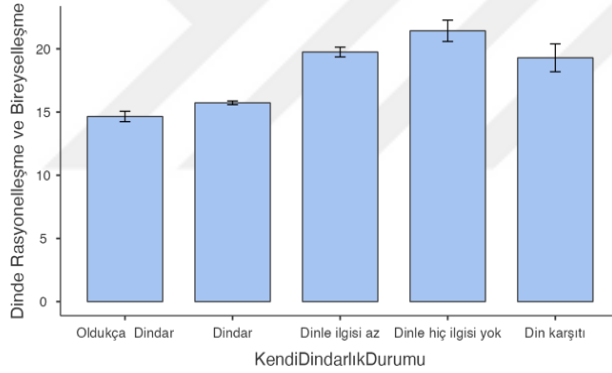
Grafikte de açıkça görüldüğü gibi katılımcıların kendi dindarlık tanımlama düzeyine göre inanç ve dinî hassasiyet düzeyi değişmekte, dindarlık seviyesi yükseldikçe doğal olarak inanç ve dinî hassasiyet seviyesi de artmaktadır.

Kendi dindarlık durumu değişkeni gruplarına göre İbadet ve Dinî Bağlılık Ölçeği puanı istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde farklılık göstermektedir ($p=,000<0,05$). Oldukça dindar (35,25) ve dindar (33,16) bireylerin İbadet ve Dinî Bağlılık Ölçeği puanı ortalaması, dinle ilgisi az (25,78), dinle hiç ilgisi olmayan (14,07) ve din karşıtı (14,79) bireylerin İbadet ve Dinî Bağlılık Ölçeği puanı ortalamasından anlamlı bir şekilde farklı ve büyüktür.



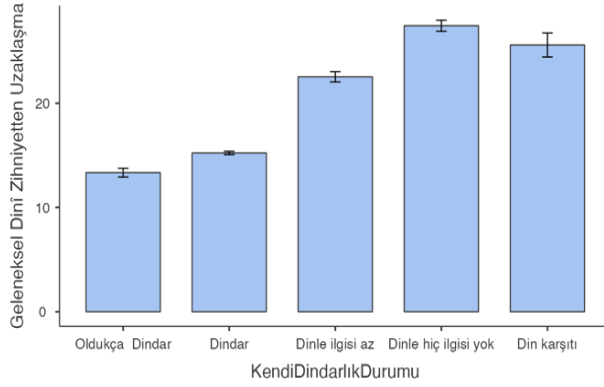
Grafik 29. İbadet Ve Dinî Bağlılık Ölçeği Puanının Medeni Durum Değişkeni Gruplarına Göre Farklılaşmasını Gösteren Grafik

Kendi dindarlık durumu değişkeni gruplarına göre Dinde Rasyonelleşme ve Bireyselleşme Alt Boyutu puanı istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde farklılık göstermektedir ($p=,000<0,05$). Dinle ilgisi az (19,75), dinle hiç ilgisi olmayan (21,43) ve din karşıtı (19,29) bireylerin dinde rasyonelleşme ve bireyselleşme puanı ortalaması, oldukça dindar (16,65) ve dindar (15,73) bireylerin Dinde Rasyonelleşme ve Bireyselleşme Alt Boyutu puanı ortalamasından anlamlı bir şekilde farklı ve büyüktür.



Grafik 30: Dinde Rasyonelleşme ve Bireyselleşme Alt Boyutu Puanının Kendi Dindarlık Algısına Göre Farklılaşmasını Gösteren Grafik

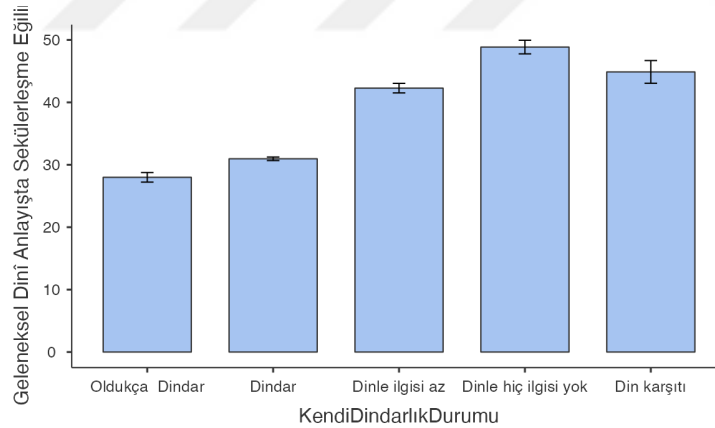
Kendi dindarlık durumu değişkeni gruplarına göre Geleneksel Dinî Zihniyetten Uzaklaşma Alt boyutu puanı istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde farklılık göstermektedir ($p=,000<0,05$). Dinle ilgisi az (22,53), dinle hiç ilgisi olmayan (27,43) ve din karşıtı 825,58) bireylerin Geleneksel Dinî Zihniyetten Uzaklaşma alt boyutu puanı ortalaması, oldukça dindar (13,34) ve dindar (15,23) bireylerin Geleneksel Dinî Zihniyetten Uzaklaşma alt boyutu puanı ortalamasından anlamlı bir şekilde farklı ve büyüktür.



Grafik 31: Geleneksel Dinî Zihniyetten Uzaklaşma Alt Boyutu Puanının Kendi Dindarlık Değişkeni Gruplarına Göre Farklılaşmasını Gösteren Grafik

Grafik genel olarak dinle mesafe arttıkça geleneksel dinî zihniyetten uzaklaşma ihtimalinin de yükseldiğine işaret etmektedir. En yüksek ortalama dinle hiç ilgisi olmayan katılımcı gruba aittir.

Kendi dindarlık durumu değişkeni gruplarına göre Geleneksel Dinî Anlayışta Sekülerleşme Eğilim Ölçeği puanı istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde farklılık göstermektedir ($p=,000<0,05$). Dinle ilgisi az (42,28), dinle hiç ilgisi olmayan (48,86) ve din karşıtı (44,88) bireylerin Geleneksel Dinî Anlayışta Sekülerleşme Eğilim Ölçeği puanı ortalaması, oldukça dindar (27,99) ve dindar (30,96) bireylerin Geleneksel Dinî Anlayışta Sekülerleşme Eğilim Ölçeği puanı ortalamasından anlamlı bir şekilde farklı ve büyüktür.



Grafik 32: Geleneksel Dinî Anlayışta Sekülerleşme Eğilim Ölçeği Puanının Kendi Dindarlık Değişkeni Gruplarına Göre Farklılaşmasını Gösteren Grafik

Yukarıdaki grafik geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğiliminin kişinin kendi dindarlık algısı ile doğrudan ilişkisi olduğunu ve en yüksek ortalamanın dinle hiç ilgisi olmayan katılımcılara ait olduğunu göstermektedir. En düşük ortalamaya sahip kendini oldukça dindar olarak tanımlayan katılımcıların geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilimi 27,99 ile genel ortalamanın (32,09) da oldukça altındadır.

Türkiye ölçeğinde yapılan araştırma bulguları genel olarak Türkiye’de kişilerin dindarlık algısının yüksek olduğunu göstermektedir. Nitekim 2013’te yapılan DİB Dini Hayat Araştırması’nda

“oldukça dindarım” diyenlerin oranı %19,4, “dindarım” diyenler %68,1, “ne dindarım ne değilim” diyenlerin oranı %10,2, “dindar olmadığını belirtenlerin oranı %1 iken, hiç dindar olmadığını belirtenlerin oranı %0,3” olarak geçmektedir.

Dindarlık algısının da ölçüldüğü Türkiye’de İnanç ve Dindarlık Araştırması’na göre ise “katılımcıların yarısından fazlası (%62) dindar ya da çok dindar olduklarını” ifade ederken, “hiç dindar değilim” veya “dindar değilim” ifadesini seçen katılımcılar %14, geriye kalan katılımcılar (%24) ise “ne dindar olduklarını ne de olmadıklarını” belirtmiştir. Araştırma sonucuna göre “Türkiye’de yaşayan bireylerin yarısından fazlası -diğer bir ifade ile yaklaşık üçte ikisi- kendilerini bir şekilde dindar olarak” görmektedir (Nişancı 2023: 37).

Çarkoğlu ile Kalaycıoğlu’nun 2008-2009 yıllarında gerçekleştirdikleri ve Türkiye’de dindarlığı, Dünya Değerler Araştırması sonuçları ile karşılaştırmalı olarak ele aldıkları ISSP Türkiye Araştırması’nda, Türkiye’de Allah inancı bakımından oranlar çok yüksek (%93) çıkmış olsa da “kişisel dindarlık” değerlendirmesinin farklılaşmakta olduğu, sorulara verilen cevapların çeşitli dindarlık düzeylerine işaret ettiği belirtilmektedir. Araştırmada “kendinizi ne derece dindar bir kişi olarak görüyorsunuz?” sorusuna “son derece dindar” diyenler %16, “oldukça dindar” diyenler %39, “biraz dindar” diyenler %32 oranındadır. Bu bulgulara göre kendini değişik düzeylerde “dindar” olarak tanımlayanların oranı toplamda %87’dir (Çarkoğlu, Kalaycıoğlu 2009: 19-20). Aynı araştırma Dünya Değerler Araştırması’na katılan diğer ülkelerle mukayese edildiğinde Türkiye’deki dindarlık düzeyinin “hemen her boyutta sistematik olarak daha yüksek” çıktığını göstermektedir (Çarkoğlu, Kalaycıoğlu 2009: 46).

Bu araştırma kapsamında, kendi dindarlık algısı değişkenine göre kişinin inanç-ibadet ve dinî bağlılık düzeyi ile geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilimi ilişkisini karşılaştırmının kendisini “oldukça dindar” ve “dindar” olarak tanımlayan iki grup arasında yapılmasının araştırmanın amacına daha uygun olduğu belirtilmelidir. Kendisini oldukça dindar olarak nitelendiren katılımcıların inanç ve dinî hassasiyet düzeyi ile ibadet ve dinî bağlılık düzeyi ortalamaları beklendiği gibi dindar olarak tanımlayanlarınkinden yüksek; geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilimleri ise her iki alt boyutla beraber dindar olanlardan belirgin bir şekilde daha düşük seviyededir. Burada kendilerini dindar olarak tanımlayanların puanlarının genel ortalamaların da altında seyretmesi dikkat çekicidir. Geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilimi bağlamında ise toplumun genel sekülerleşme eğilimine paralel bir süreç yaşandığı, sekülerle dinsel arasında yaşanan etkileşimin modern-geleneksel gerilimini azaltarak dindarları ve dindarlık algısını dönüştürdüğü belirtilebilir.

4.8. Aile Dindarlık Durumuna Göre Farklılaşma

Burada söz konusu olan şey, kişinin kendi ailesini dindarlık açısından hangi kategoride gördüğüdür. Bilindiği gibi kişi, içinde yetiştiği ailenin dini inancı ve değerlerinden etkilenir. Dindarlaşma süreci ve formu, sosyalleşme sürecinde aile ve yakın çevrenin tesirinde cereyan eder. Bu

süreçte ailenin dindarlık düzeyi, dinî inanç ve değerleri çocuğa ne ölçüde aktardığı gibi hususlar belirleyici olmaktadır. Nitekim Çarkoğlu ve Kalaycıoğlu araştırma verilerini değerlendirirken Türkiye’de Allah inancının yerleşmesinde ailenin “önemli bir toplumsallaştırma kaynağı” olarak nitelendirilebileceğini dile getirmektedirler (Çarkoğlu, Kalaycıoğlu 2009: 8).

Araştırmada örneklemin dindar kitle içinden seçilmesi nedeniyle katılımcıların aile dindarlık algısı açısından oldukça dindar ve dindar gruplar dışındaki kategorilerde sayısı çok düşük olduğundan daha sağlıklı bir analiz için dine karşı ve dinle ilgisiz olanlar da dinle ilgisi az olan grupta birleştirilmiştir.

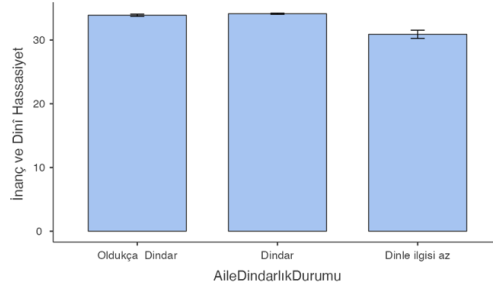
Tablo 32: Aile Dindarlık Durumu Değişkeni Tek Yönlü ANOVA/Kruskal Wallis H Analizi

Ölçek	Grup	N	Ort.	SS	Var. K	K.T.	D	K.O.	F	P
İnanç ve Dinî Hassasiyet	Oldukça dindar	396	33,89	3,494						
	Dindar	1206	34,13	3,316				H=		
	Dinle ilgisi az	155	30,90	8,020				30,882		,000*
	Toplam	1757	33,79	4,093						
İbadet ve Dinî Bağlılık	Oldukça dindar	396	32,45	5,047						
	Dindar	1206	32,65	4,834				H=		
	Dinle ilgisi az	155	28,92	8,278				22,597		,000*
	Toplam	1757	32,27	5,373						
Dinde Rasyonelleşme ve Bireyselleşme	Oldukça dindar	396	16,26	5,931	GA	432,933		216,466	6,984	,001*
	Dindar	1206	15,83	5,375	GI	54362,263	754	30,993		
	Dinle ilgisi az	155	17,57	6,055	Toplam	54795,196	756			
	Toplam	1757	16,08	5,586						
Geleneksel Dinî Zihniyetten Uzaklaşma	Oldukça dindar	396	15,99	6,716	GA	1067,541		533,771	12,511	,000*
	Dindar	1206	15,63	6,271	GI	74833,907	754	42,665		
	Dinle ilgisi az	155	18,41	7,908	Toplam	75901,448	756			
	Toplam	1757	15,96	6,575						
Geleneksel Dinî Anlayışta Sekülerleşme Eğilimi	Oldukça dindar	396	32,26	11,673	GA	2840,025		1420,013	11,529	,000*
	Dindar	1206	31,46	10,638	GI	216040,21	754	123,170		
	Dinle ilgisi az	155	35,98	12,958	Toplam	218880,23	756			
	Toplam	1757	32,04	11,165						

*p<0.05

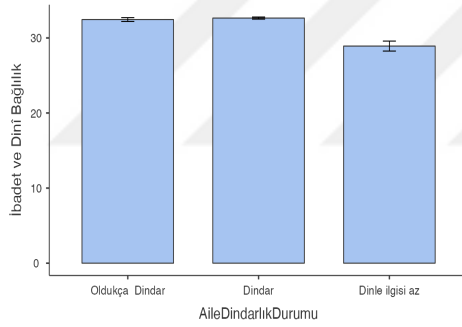
Aile dindarlık durumu değişkeni gruplarına göre İnanç ve Dinî Hassasiyet Ölçeği (İDHÖ) puanı istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde farklılık göstermektedir (p=,000<0,05). Ailesi oldukça dindar (33,89) ve dindar (34,13) olan bireylerin İnanç ve Dinî Hassasiyet Ölçeği (İDHÖ) puanı ortalaması, ailesi

dinle ilgisi az olan bireylerin (30,90) İnanç ve Dinî Hassasiyet Ölçeği (İDHÖ) puanı ortalamasından anlamlı bir şekilde farklı ve büyüktür.



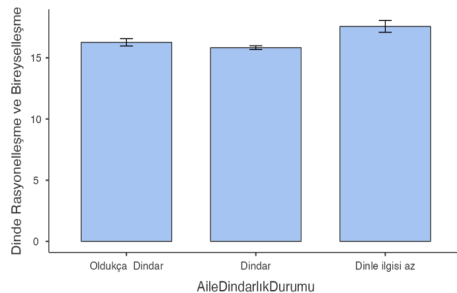
Grafik 33: İnanç ve Dinî Hassasiyet Ölçeği Puanı Ortalamasının Aile Dindarlık Durumu Değişkenine Göre Farklılaşmasını Gösteren Grafik

Aile dindarlık durumu değişkeni gruplarına göre İbadet ve Dinî Bağlılık Ölçeği puanı istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde farklılık göstermektedir ($p=,000<0,05$). Ailesi oldukça dindar (32,45) ve dindar (32,65) olan bireylerin İbadet ve Dinî Bağlılık Ölçeği puanı ortalaması, ailesi dinle ilgisi az olan (28,92) bireylerin İbadet ve Dinî Bağlılık Ölçeği puanı ortalamasından anlamlı bir şekilde farklı ve büyüktür.



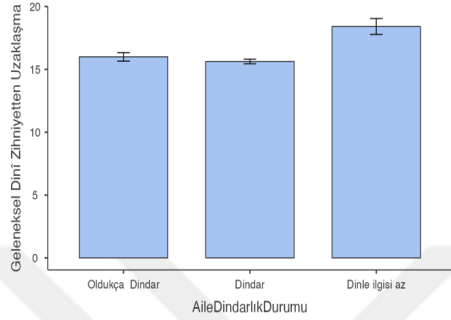
Grafik 34: İbadet ve Dinî Bağlılık Ölçeği Puanı Ortalamasının Aile Dindarlık Durumu Değişkenine Göre Farklılaşmasını Gösteren Grafik

Aile dindarlık durumu değişkeni gruplarına göre dinde rasyonelleşme ve bireyselleşme alt boyutu puanı istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde farklılık göstermektedir ($p=,001<0,05$). Ailesi dinle ilgisi az olan bireylerin dinde rasyonelleşme ve bireyselleşme puanı ortalaması, ailesi oldukça dindar ve dindar olan bireylerin dinde rasyonelleşme ve bireyselleşme puanı ortalamasından anlamlı bir şekilde farklı ve büyüktür.



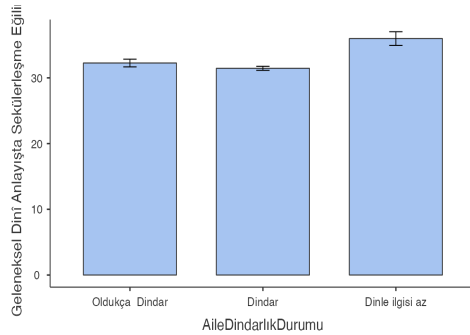
Grafik 35: Dinde Rasyonelleşme ve Bireyselleşme Alt Boyutu Puanı Ortalamasının Aile Dindarlık Durumu Değişkenine Göre Farklılaşmasını Gösteren Grafik

Aile dindarlık durumu değişkeni gruplarına göre geleneksel dinî zihniyetten uzaklaşma alt boyutu puanı istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde farklılık göstermektedir ($p=,000<0,05$). Ailesi dinle ilgisi az olan bireylerin geleneksel dinî zihniyetten uzaklaşma puanı ortalaması, ailesi oldukça dindar ve dindar olan bireylerin geleneksel dinî zihniyetten uzaklaşma puanı ortalamasından anlamlı bir şekilde farklı ve büyüktür.



Grafik 36: Geleneksel Dinî Zihniyetten Uzaklaşma Alt Boyutu Puanı Ortalamasının Aile Dindarlık Durumu Değişkenine Göre Farklılaşmasını Gösteren Grafik

Aile dindarlık durumu değişkeni gruplarına göre Geleneksel Dinî Anlayışta Sekülerleşme Eğilim Ölçeği puanı istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde farklılık göstermektedir ($p=,000<0,05$). Ailesi dinle ilgisi az olan bireylerin Geleneksel Dinî Anlayışta Sekülerleşme Eğilim Ölçeği puanı ortalaması, ailesi oldukça dindar ve dindar olan bireylerin Geleneksel Dinî Anlayışta Sekülerleşme Eğilim Ölçeği puanı ortalamasından anlamlı bir şekilde farklı ve büyüktür.



Grafik 37: Geleneksel Dinî Anlayışta Sekülerleşme Eğilim Ölçeği Puanı Ortalamasının Aile Dindarlık Durumu Değişkenine Göre Farklılaşmasını Gösteren Grafik

Yukarıda da bahsedildiği gibi Çarkoğlu ve Kalaycıoğlu Türkiye’de Allah inancının yerleşmesinde ailenin “önemli bir toplumsallaştırma kaynağı” olarak nitelendirmektedir:

“Türkiye’deki deneklerin %95’i Allah’a olan inançlarını çok küçük yaşta edindiklerini ve bu inancı hiç değişmeksizin hayatları boyunca taşıdıklarını ifade etmişlerdir. Tersine Allah’a hiçbir zaman inanmamış olduğunu belirtenlerin oranı ise %1,7 gibi fevkalade küçük bir orandır. Bu

bulgu da Allah inancının yerleşmesinde ailelerin Türkiye’de çok etkili bir toplumsallaştırma kaynağı olabileceği imasında bulunmaktadır.” (Çarkoğlu, Kalaycıoğlu 2009: 8)

Ancak çocuk her zaman ailenin inanç ve değerlerini benimsemez. Anne ve babası ile olan ilişkilerine bağlı olarak bazen onların aksine bir dindarlık tercihinde bulunabilir. Ailesi dindarken, kişi dine mesafeli veya daha az dindar olabilir. Tersi de mümkündür elbette. Nitekim araştırmada sınırlı düzeyde de olsa bunun örnekleri kişilerin kendi dindarlık ve aile dindarlık algısı arasındaki karşılaştırmalar üzerinden görülmektedir.

Ayrıca araştırma kapsamında aile dindarlık durumu değişkenine ilişkin ölçekler bağlamında dikkati çeken bulgular arasında ailesinin “dindar” olduğunu belirten katılımcıların inanç ve dinî hassasiyetle ibadet ve dinî bağlılık oranlarının “oldukça dindar” olduğunu belirtenlere oranla daha yüksek çıkması da bu yorumu desteklemektedir. Bu bulguya paralel olarak hem rasyonelleşme ve bireyselleşme, hem geleneksel dinî zihniyetten uzaklaşma alt boyutları ile geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilimleri ailesinin “dindar” olduğunu belirten katılımcılarda daha düşük seviyededir. Bu sonuçları aile dindarlık durumunun her zaman aynı oranda kişiye yansımadığı, kişinin ailesine oranla daha dindar ya da daha az dindar olmasının mümkün olduğu şeklinde yorumlamak mümkündür. Bu itibarla ailesinin dindarlık düzeyinin daha yüksek olduğunu belirten katılımcıların inanç ve dinî hassasiyetle ibadet ve dinî bağlılık açısından ailelerinden nispeten daha dindar; rasyonelleşme ve bireyselleşme ile geleneksel dinî zihniyetten uzaklaşma açısından az da olsa daha düşük seviyede geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilimleri içinde bulundukları belirtilebilir. Burada önemli olan husus, ister dindar ister oldukça dindar değerlendirilsin ailenin geleneksel ve dinî değerlerin taşıyıcısı olduğu, dindarlık şiddeti açısından olmasa da benzer inanç ve pratikleri benimseme noktasında ailenin olumlu yönde etki ettiği ifade edilebilir. Ayrıca bulgular birlikte değerlendirildiğinde aile dindarlık algısının inanç-ibadet boyutları ve geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilimleriyle ilişkisini ölçmek üzere daha detaylı araştırmalara ihtiyaç bulunduğu öne sürülebilir.

4.9. Meslek Değişkenine Göre Farklaşma

İnsanların geçimlerini sağlamak amacıyla tercih ettikleri meslekler, sosyal konumlarını, alışkanlık ve davranışlarını şekillendiren, sosyal çevrelerini ve ilişkilerini belirleyen bir etkiye sahiptir. Dolayısıyla meslekî formasyon, aldığı eğitim kişinin zevklerini, yaşam tarzını ve ilgilerini de yönlendirir. Mesleği, kişinin ekonomik durumu, içinde yer aldığı sosyal tabaka, toplumsal itibar ve etkileşimi hakkında fikir verir (Sunar 2020b: 32). Araştırmada mesleğin sosyo-ekonomik ve kültürel etkisi göz önünde bulundurularak dinî inanç, pratikler ve dindarlık üzerinde de etkisi olabileceği varsayılmış ve bu nedenle bir değişken olarak kullanılmıştır.

Bu itibarla araştırmanın bu bölümünde bir değişken olarak dinî inanç ve dindarlık pratikleri ile geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilimi açısından mesleklerin etkisi ele alınmaktadır.

Aşağıdaki tabloda meslek değişkeninin Araştırma kapsamındaki ölçeklerle farklılaşmasına ilişkin analizler yer almaktadır.

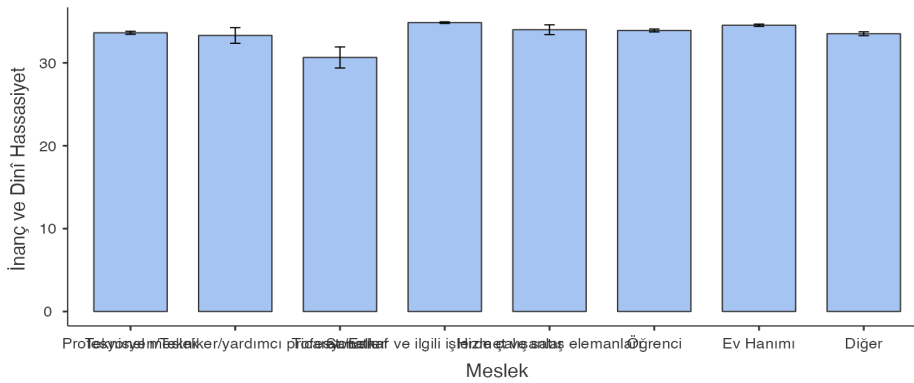
Tablo 33: Meslek Değişkeni Kruskal Wallis-H Analizi

Ölçek	Grup	N	Ort.	SS	SD	H	P
İnanç ve Dinî Hassasiyet Ölçeği	Profesyonel ve Teknik Meslekler	659	33,63	4,618	7	22,417	,002*
	Teknisyen/Tekniker/ Yardımcı	36	33,31	5,666			
	Profesyoneller						
	Ticaret /Esnaf	46	30,65	8,621			
	Zanaatkâr ve İlgili İşlerde Çalışanlar	14	34,86	,363			
	Hizmet ve Satış Elemanları	12	34,00	2,045			
	Öğrenci	412	33,91	3,554			
	Ev Hanımı	190	34,54	1,882			
	Diğer	401	33,52	4,602			
	Toplam	1770	33,69	4,352			
İbadet ve Dinî Bağlılık Ölçeği	Profesyonel ve Teknik Meslekler	659	31,84	5,545	7	78,930	,000*
	Teknisyen/Tekniker/ Yardımcı	36	31,42	5,699			
	Profesyoneller						
	Ticaret /Esnaf	46	30,83	7,869			
	Zanaatkâr ve İlgili İşlerde Çalışanlar	14	34,29	3,583			
	Hizmet ve Satış Elemanları	12	30,67	6,513			
	Öğrenci	412	31,51	5,143			
	Ev Hanımı	190	34,61	2,731			
	Diğer	401	32,54	6,093			
	Toplam	1770	32,20	5,502			
Dinde Rasyonelleşme ve Bireyselleşme	Profesyonel ve Teknik Meslekler	659	15,78	5,523	7	34,063	,000*
	Teknisyen/Tekniker/ Yardımcı	36	16,11	5,590			
	Profesyoneller						
	Ticaret /Esnaf	46	17,95	5,915			
	Zanaatkâr ve İlgili İşlerde Çalışanlar	14	15,96	5,738			
	Hizmet ve Satış Elemanları	12	21,33	3,750			
	Öğrenci	412	15,53	5,088			
	Ev Hanımı	190	15,59	5,786			
	Diğer	401	17,06	5,866			
	Toplam	1770	16,10	5,584			
Geleneksel Dinî Zihniyetten Uzaklaşma	Profesyonel ve Teknik Meslekler	659	15,90	6,472	7	53,243	,000*
	Teknisyen/Tekniker/ Yardımcı	36	17,75	5,833			
	Profesyoneller						
	Ticaret /Esnaf	46	18,33	6,346			

	Zanaatkâr ve İlgili İşlerde Çalışanlar	14	15,64	6,721			
	Hizmet ve Satış Elemanları	12	20,08	4,055			
	Öğrenci	412	16,23	6,531			
	Ev Hanımı	190	13,39	6,197			
	Diğer	401	16,57	6,851			
	Toplam	1770	15,99	6,594			
Geleneksel Dinî Anlayışta Sekülerleşme Eğilim Ölçeği	Profesyonel ve Teknik Meslekler	659	31,68	11,043	7	45,911	,000*
	Teknisyen/Tekniker/ Yardımcı	36	33,86	9,675			
	Profesyoneller	46	36,28	10,163			
	Ticaret /Esnaf	14	31,60	11,244			
	Zanaatkâr ve İlgili İşlerde Çalışanlar	12	41,42	6,842			
	Hizmet ve Satış Elemanları	412	31,76	10,696			
	Öğrenci	190	28,99	11,142			
	Ev Hanımı	401	33,63	11,748			
	Diğer	1770	32,08	11,175			

*p<0.05

Meslek değişkeni gruplarına göre İnanç ve Dinî Hassasiyet Ölçeği (İDHÖ) puanı istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde farklılık göstermektedir ($p=,000<0,05$). Profesyonel ve teknik meslekler mensupları (33,63), zanaatkâr ve ilgili işlerde çalışanlar (34,86), öğrenci (33,91), ev hanımı (34,54) ve diğer (33,52) meslek grubu bireylerin İnanç ve Dinî Hassasiyet Ölçeği (İDHÖ) puanı ortalaması, ticaret/esnaf mensuplarının (30,65) İnanç ve Dinî Hassasiyet Ölçeği (İDHÖ) puanı ortalamasından anlamlı bir şekilde farklı ve büyüktür.

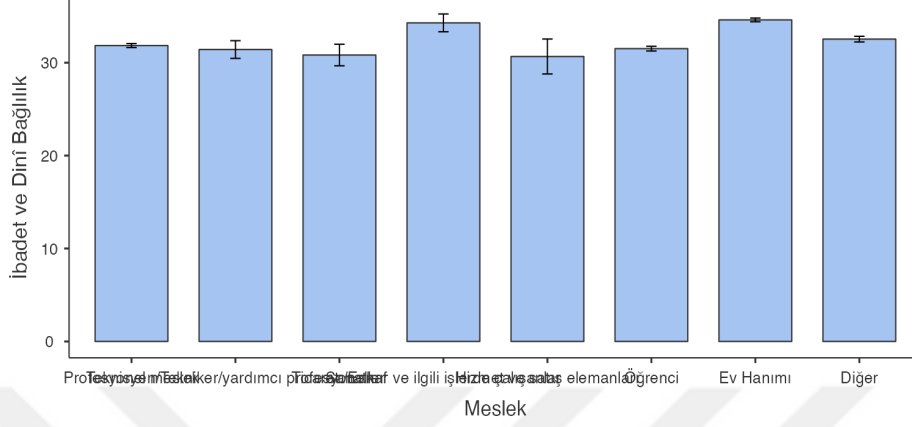


Grafik 38: İnanç ve Dinî Hassasiyet Ölçeği Puanı Ortalamasının Meslek Değişkenine Göre Farklılaşmasını Gösteren Grafik

Yukarıdaki grafik inanç ve dinî hassasiyet açısından meslekler değişkenine göre söz konusu farklılaşmaları göstermektedir. En yüksek inanç ve dinî hassasiyet puanı ortalamasına sahip grup 34,86 ile zanaatkâr ve ilgili işlerde çalışanlar, ikinci sırada 34,54 ile ev hanımları gelmektedir. En düşük ortalama ise 30,65'le ticaret erbabı ve esnaf grubunda görülmektedir.

Meslek değişkeni gruplarına göre İbadet ve Dinî Bağlılık Ölçeği puanı istatistiksel olarak

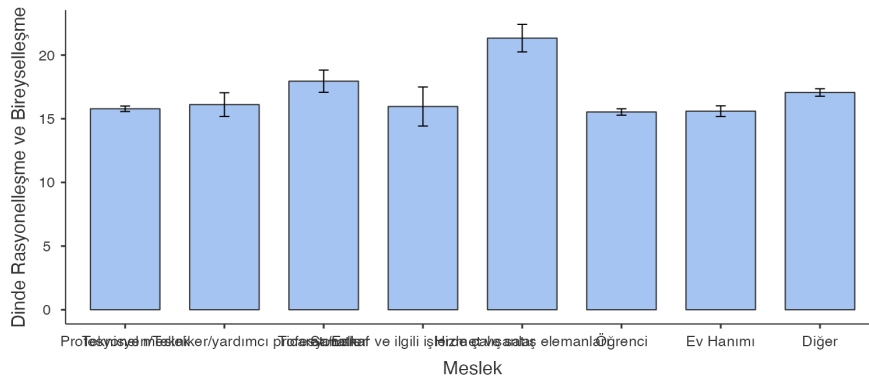
anlamalı bir şekilde farklılık göstermektedir ($p=,000<0,05$). Ev hanımlarının İbadet ve Dinî Bağlılık Ölçeği puanı ortalaması (34,61), profesyonel ve teknik meslek mensupları (31,84), teknisyen/tekniker/yardımcı profesyoneller (31,42), ticaret/esnaf (30,83), öğrenci (31,51) ve diğer (32,54) meslek grubuna mensup bireylerin İbadet ve Dinî Bağlılık Ölçeği puanı ortalamasından anlamalı bir şekilde farklı ve büyüktür.



Grafik 39: İbadet ve Dinî Bağlılık Ölçeği Puanı Ortalamasının Meslek Değişkenine Göre Farklılaşmasını Gösteren Grafik

İbadet ve dinî bağlılık açısından en yüksek ortalamaya sahip olanlar sırasıyla ev hanımları (34,61) ve zanaatkâr ve ilgili işlerde çalışan (34,29) meslek mensuplarıdır. En düşük ortalama ise 30,83’le ticaret erbabı ve esnaf kategorisindeki katılımcılara aittir.

Meslek değişkeni gruplarına göre Dinde Rasyonelleşme ve Bireyselleşme alt boyutu puanı istatistiksel olarak anlamalı bir şekilde farklılık göstermektedir ($p=,000<0,05$). Hizmet ve satış elemanları (21,33) dinde rasyonelleşme ve bireyselleşme puanı ortalaması, profesyonel ve teknik meslek sahibi (15,78), öğrenci (15,53) ve ev hanımlarının (15,59) dinde rasyonelleşme ve bireyselleşme puanı ortalamasından anlamalı bir şekilde farklı ve büyüktür. Diğer meslek sahibi bireylerin dinde rasyonelleşme ve bireyselleşme puanı ortalaması (17,06), öğrencilerin dinde rasyonelleşme ve bireyselleşme puanı ortalamasından (15,53) anlamalı bir şekilde farklı ve büyüktür.

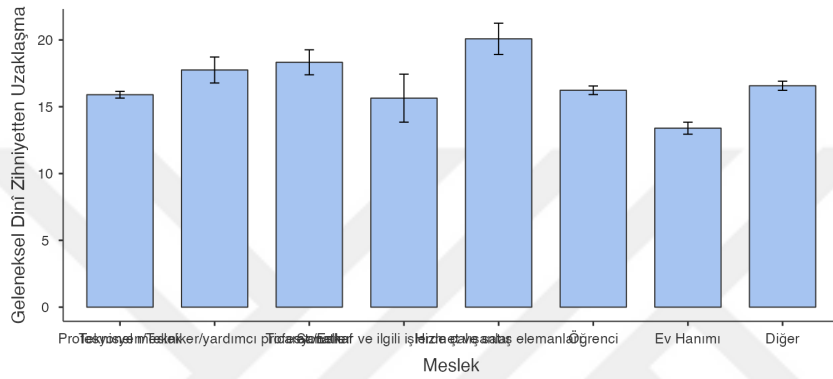


Grafik 40: Dinde Rasyonelleşme ve Bireyselleşme Alt Boyutu Puanı Ortalamasının Meslek Değişkenine Göre Farklılaşmasını Gösteren Grafik

Dinde rasyonelleşme ve bireyselleşme düzeyi en yüksek meslek kategorisi 21,33 ortalama ile

hizmet ve satış elemanları; en düşük ortalama ise 15,53 puanla öğrenciler ve onlara çok yakın bir puana sahip (15,59) ev hanımlarıdır.

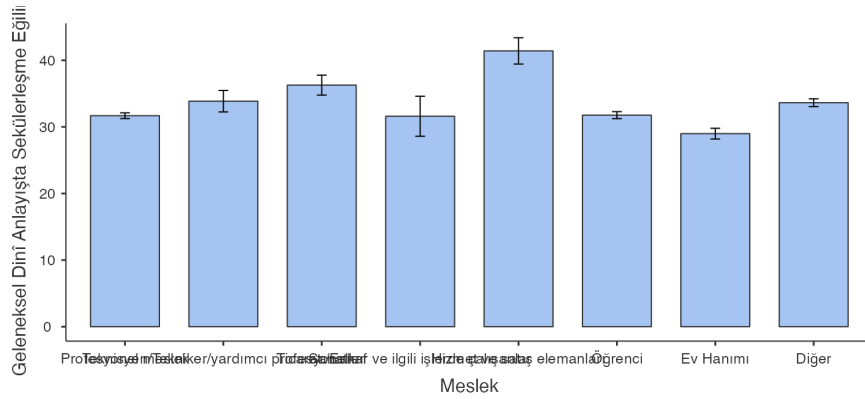
Meslek değişkeni gruplarına göre Geleneksel Dinî Zihniyetten Uzaklaşma Alt Boyutu puanı istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde farklılık göstermektedir ($p=,000<0,05$). Profesyonel ve teknik meslek sahibi (15,90), teknisyen/tekniker/yardımcı profesyonel (17,75), ticaret/esnaf (18,33), hizmet ve satış elemanları (20,08), öğrenci (16,23) ve diğer (16,57) meslek sahibi bireylerin geleneksel dinî zihniyetten uzaklaşma puanı ortalaması, ev hanımlarının (13,39) geleneksel dinî zihniyetten uzaklaşma puanı ortalamasından anlamlı bir şekilde farklı ve büyüktür.



Grafik 41: Geleneksel Dinî Zihniyetten Uzaklaşma Alt Boyutu Puanı Ortalamasının Meslek Değişkenine Göre Farklılaşmasını Gösteren Grafik

Geleneksel dinî zihniyetten uzaklaşma düzeyine ilişkin ortalamalar, dinde rasyonelleşme ve bireyselleşme düzeyi ortalamalarına benzerlik göstermektedir. Bu alt boyutta da en yüksek puan ortalaması 20,08’le hizmet ve satış elemanlarına; en düşük ortalama 13,39 puanla ev hanımlarına aittir.

Meslek değişkeni gruplarına göre Geleneksel Dinî Anlayışta Sekülerleşme Eğilim Ölçeği puanı istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde farklılık göstermektedir ($p=,000<0,05$). Ticaret/esnaf (36,28), hizmet ve satış elemanı (41,42) ve diğer (33,63) meslek grubuna mensup bireylerin Geleneksel Dinî Anlayışta Sekülerleşme Eğilim Ölçeği puanı ortalaması, ev hanımlarının (28,99) Geleneksel Dinî Anlayışta Sekülerleşme Eğilim Ölçeği puanı ortalamasından anlamlı bir şekilde farklı ve büyüktür.



Grafik 42: Geleneksel Dinî Anlayışta Sekülerleşme Eğilim Ölçeği Puanı Ortalamasının Meslek Değişkenine Göre Farklılaşmasını Gösteren Grafik

Yukarıdaki grafikte açıkça görüldüğü gibi meslek grupları içinde geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğiliminin en düşük olduğu grup 28,99 puan ortalamasıyla ev hanımları iken en yüksek eğilim 41,42 ile hizmet ve satış elemanlarında görülmektedir. Ticaret erbabı ve esnaf grubunun da geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilim ortalama puanı 36,28’le oldukça yüksektir. Ticarî hayatın kapitalist sisteme entegre olması ve kapitalist ekonomik sistem tarafından uyumsuz oldukları gerekçesiyle geleneksel değerlere itibar edilmemesi, ticaret erbabı ve esnaf grubunun liberalleşmesine yol açmış olabilir.

Bu bulgulardan hareketle meslek kategorileri arasında araştırma kapsamında geliştirilen İnanç ve Dinî Hassasiyet, İbadet ve Dinî Bağlılık ve Geleneksel Dinî Anlayışta Sekülerleşme Eğilim ölçekleri açısından istatistiksel olarak farklılaşmanın anlamlı olduğu, meslek değişkeninin ölçek ve alt boyutları üzerinde etkisi bulunduğu anlaşılmaktadır. Bulgular özelinde değerlendirme yapılacak olursa ev hanımlarının inanç ve dinî hassasiyet düzeyi ile ibadet ve dinî bağlılık boyutları açısından en yüksek; geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğiliminin ise en düşük ortalamaya sahip olması, çalışma hayatı ve kamusal alanda yer alma düzeyinin kadın veya erkek fark etmeksizin sekülerleşme eğilimini yükselttiği şeklinde yorumlanabilir.

Meslek değişkenine ilişkin bu araştırmanın bulguları ev hanımlarının inanç ve dinî hassasiyet ile ibadet ve dinî bağlılıklarının oldukça yüksek olduğunu göstermektedir. Ayrıca ev hanımlarının dinde rasyonelleşme ve bireyselleşme, geleneksel dinî zihniyetten uzaklaşma ve bu alt boyutlara paralel olarak geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilimleri ise en düşük düzeydedir. Aydınalp’ın (2018) araştırmasında da ev hanımları dindarlık düzeyi en yüksek, dinin sosyal etki kaybının ise en düşük olduğu grup olarak belirtilmektedir. Ev hanımlarına ilişkin bu bulgular, meslek sahibi olsalar bile çalışma hayatı içinde bilfiil yer almadıkları için iş ortamı gereği veya meslek icabı ortaya çıkan ve geleneksel dinî anlayışla uyumsuz problem alanlarıyla karşılaşmamaları ile ilişkilendirilebilir. Ayrıca “ev” faktörünün ve geleneksel toplumsal rol ve beklentilerin, ev kadınları tarafından karşılanmasının etkisinin de hesaba katılması gerekir.

Araştırma bulguları inanç ve dinî hassasiyet açısından en yüksek ortalamalardan birine sahip olan hizmet ve satış elemanlarının ibadet ve dinî bağlılık düzeylerinin en düşük düzeyde olduğunu göstermektedir. Bu sonucun yapılan işin mahiyetinin düzenli ibadet etmeye imkân vermemesi ile ilişkisi olabileceği gibi, ibadeti önceleyen geleneksel dindarlık içinde kalmanın meslekî açıdan zorluk taşıması ile de bağlantısı olabilir. Nitekim bu grubun rasyonelleşme ve bireyselleşme ve geleneksel dinî zihniyetten uzaklaşma alt boyutları ile bunlara paralel olarak geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilim puanları da en yüksek seviyede çıkmıştır. Çalışma hayatının ekonomik ve toplumsal hayatta değişen dinamiklerle ilişkisi ve bu anlamda mesleklerin süreç içinde geçirdikleri dönüşümle beraber yaşanan bu değişimin meslek ahlakına yansması da değerlendirilmelidir. Bozkurt'un ifade ettiği gibi, tarım, endüstri ve enformasyon toplumu özelliklerinin farklı düzeylerde de olsa bir arada yaşandığı bir toplum örneği olarak Türk toplumunda son dönemlerde sosyal mobilitenin hız kazanması ve insanların sosyal çevresiyle bağlarının kopması süreci, moral değerler alanında da kendisini şiddetli bir şekilde hissettirmektedir (Bozkurt 2014: 307). Bu anlayış sadece tüketim alışkanlıklarına değil üretim ve çalışma hayatına da etki etmesi ve ekonomik davranışın dönüşümünün arkasındaki zihniyeti ortaya koyması açısından önemlidir.

Araştırma kapsamında elde edilen bulgular meslek değişkeninin bahsedilen üç ölçek açısından bir farklılaşma unsuru olduğunu ortaya çıkarmış ve “mesleklerle göre inanç ve dinî hassasiyet, ibadet ve dinî bağlılık ve geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilimlerinde farklılaşma vardır” şeklindeki hipotezi doğrulamıştır. Ancak ilgili hipotezin “profesyonel ve teknik meslek grupları ile ticaret ve esnaf gruplarında geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilimi yüksektir” kısmı profesyonel ve teknik meslek mensupları açısından doğrulanmamıştır. Bir başka ifadeyle beklentilerin aksine profesyonel ve teknik meslek mensuplarının geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilim ortalamaları düşük çıkmıştır. Bu sonuç eğitim değişkeni sonuçları ile beraber değerlendirildiğinde eğitimin sekülerleştirici fonksiyonunun Türkiye özelinde beklendiği şekilde gerçekleşmediği, dindar kesimin dindarlıklarını korumak için çeşitli direnç mekanizmaları geliştirdiği ve bunların en azından inanç ve ibadet düzeyinde bir muhafaza sağlayarak geleneksel dinî anlayışla ilişkiyi de belirli bir düzeyde sürdürmeye imkân verdiği yorumu yapılabilir.

Netice itibarıyla araştırma bulguları meslek değişkeninin inanç ve dinî hassasiyet, ibadet ve dinî bağlılık ile geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilimleri üzerinde eğitim ve gelir değişkenlerine oranla daha etkili bir faktör olduğunu göstermektedir. Ancak bu sonuç diğer değişkenlerde olduğu gibi meslek değişkeninin dindarlıkla ilişkisinde farklı boyutların dikkate alınmasını; bir başka ifadeyle mesleklerin sadece eğitim formasyonu üzerinden değil, çalışma şartları, her mesleğin kendine özgü farklılıkları açısından ele alınmasını gerekli kılmaktadır. Söz gelimi hizmet ve satış elemanlarının profesyonel mesleklerle göre geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilimlerinin neden daha yüksek seviyede olduğu daha kapsamlı çalışmalarla incelenmelidir.

5. Kentli Dindar Bireylerin İnanç ve Dinî Hassasiyet, İbadet ve Dinî Bağlılık ile Geleneksel Dinî Anlayışta Sekülerleşme Eğilimleri Arasındaki İlişki

Bu başlıkta kentli dindar bireylerin inanç ve dinî hassasiyet, ibadet ve dinî bağlılık ile geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilimleri arasındaki ilişki ele alınmaktadır. Korelasyon ve regresyon analizlerinin yer aldığı bu bölüm, ölçekler arası ilişkilerin tartışıldığı ve tezin ana hipotezinin sınındığı analizlerden oluşmakta ve elde edilen bulgular bu kapsamda tartışılıp yorumlanmaktadır.

Bu araştırma kapsamında ikisi tek boyutlu, biri iki alt boyutlu olmak üzere geliştirilen toplam üç ölçek arasındaki ilişkilerin ortaya konması için uygulanan Pearson Korelasyon Testinin analiz sonuçları Tablo 34’te verilmiştir. Söz konusu test birden fazla değişken arasında ilişki olup olmadığını; varsa ilişki düzeyini ölçen bir araçtır. Bu bölümde aynı zamanda tezin temel hipotezleriyle ilgili olan İnanç ve Dinî Hassasiyet, İbadet ve Dinî Bağlılık, Geleneksel Dinî Anlayışta Sekülerleşme Eğilimi ölçekleri ile Dinde Rasyonelleşme- Bireyselleşme ve Geleneksel Dinî Zihniyetten Uzaklaşma alt boyutları arasındaki ilişkilerin yönü ve şiddetine dair analizler ele alınmaktadır.

İki değişken arası ilişkinin tespiti amacıyla gerçekleştirilen korelasyon analizlerinde korelasyon katsayısının (r) -1 ile +1 arasında aldığı değere göre ilişkinin yönü ve gücü belirlenir. Buna göre “0”a yakın değerler değişkenler arasındaki ilişkinin doğrusal ve zayıf olduğunu gösterirken; değer -1’e yaklaştıkça güçlü ve negatif (ters yönlü), +1’e yaklaştıkça güçlü ve pozitif (aynı yönde) bir ilişki bulunduğu anlamına gelir (Bayram 2017: 179). Bu çerçevede aşağıda bu araştırmada kullanılan ölçek puanlarına ilişkin korelasyon analiz tablosu ve ölçekler arası ilişkilerin yönü ve anlamlılık düzeyine dair değerlendirmeler yer almaktadır.

Tablo 34: Araştırmada Kullanılan Ölçek Puanlarına İlişkin Pearson Korelasyon Analizi

	1	2	3	4	5
Dinde Rasyonelleşme ve Bireyselleşme	1				
Geleneksel Dinî Zihniyetten Uzaklaşma	,682** ,000	1			
Geleneksel Dinî Anlayışta Sekülerleşme Eğilimi	,902** ,000	,931** ,000	1		
İnanç ve Dinî Hassasiyet	-,294** ,000	-,366** ,000	-,367** ,000	1	
İbadet ve Dinî Bağlılık	-,171** ,000	-,388** ,000	-,320** ,000	,390** ,000	1

**p<0,01 *p<0,05

5.1. Dinde Rasyonelleşme ve Bireyselleşme Eğilimi ile Geleneksel Dinî Zihniyetten Uzaklaşma ve Geleneksel Dinî Anlayışta Sekülerleşme Eğilimleri İlişkisi

Tablo 34’e göre, Dinde Rasyonelleşme ve Bireyselleşme alt boyutu ile Geleneksel Dinî Zihniyetten Uzaklaşma alt boyutu arasında pozitif yönlü ve güçlü seviyede anlamlı bir ilişki söz

konusudur ($r=,682;p=,000$). Diğer bir ifadeyle bireylerin dinde rasyonelleşme ve bireyselleşme eğilimi arttıkça geleneksel dinî zihniyetten uzaklaşma eğilimleri de ona paralel bir şekilde artmaktadır.

Aynı şekilde Dinde Rasyonelleşme ve Bireyselleşme alt boyutu ile Geleneksel Dinî Anlayışta Sekülerleşme Eğilim Ölçeği arasında pozitif yönlü ve çok güçlü seviyede anlamlı bir ilişki vardır ($r=,902;p=,000$). İlişki düzeyinin çok güçlü olması dinde rasyonelleşme ve bireyselleşmenin geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilimi üzerindeki etkisinin yüksek olduğunu ve dinde rasyonelleşme ve bireyselleşme düzeyindeki artışın sekülerleşme eğilimindeki yükselişi de beraberinde getirdiğini göstermektedir.

Önceki bölümlerden hatırlanacağı üzere, Dinde Rasyonelleşme ve Bireyselleşme alt boyutu, araştırma anketindeki İslam'ı anlamak ve yaşamak için meallerin, cennete girmek için iyi insan olmanın yeterli olduğu, verginin zekât yerine geçtiği, dinî bir hüküm akılla çatışırsa akla dayalı prensibin tercih edileceği şeklindeki yanıtları içermektedir. Söz konusu ifadeler katılımcıların verdikleri cevaplar, gündelik hayat pratiklerinde bireysel ve rasyonel tercihlerle hareket eden kentli dindar bireylerin dinî alanda da benzer şekilde davrandıklarını göstermektedir. Flört, kadın-erkek ilişkileri, alkollü mekânda bulunma, ihtiyaç halinde faizli kredi kullanımı ve harcama özgürlüğü gibi Geleneksel Dinî Zihniyetten Uzaklaşma alt boyutu maddeleri de benzer şekilde geleneksel ve yaygın dinî kabullerin dışında kalan ifadelerdir. Her iki alt boyut ifadeleri beraber düşünüldüğünde kentli dindar bireylerin rasyonelleşme ve bireyselleşme eğilimlerinin yeni bir dindarlık anlayışının tezahürü olduğu ifade edilebilir. Bu itibarla, dinin gündelik hayatta geleneksel referanslardan bağımsız, rasyonel ve bireysel tercihlerle şekillenen ve modern kent hayatının koşullarına daha açık bu yeni dindarlık formunun geleneksel dinî zihniyetten uzaklaşma ve sekülerleşme eğilimi olarak tezahür ettiği görülmektedir.

Geleneksel olanla modern arasında yaşanan gerilimin Türk toplumunun dini yorumlama ve uygulama biçimlerine etkisi farklı araştırmalarla ölçülmeye çalışılmıştır. Bunlardan biri olan Türkiye’de Dindarlık Araştırmasına göre mevcut dinî kuralların zaman ve mekânın şartlarına göre yeniden yorumlanması bu gerilimi azaltmakta; geleneksel ve şekle dayalı dindarlık anlayışı yavaş yavaş değerini kaybetmektedir (Akşit vd. 2012: 433). Söz konusu araştırma, Türk toplumunun ne tam geleneksel ne de tam modern olarak nitelendirilemeyeceğini ve toplumda “toplumsal, siyasal ve ekonomik alanda geleneksel ve dinî unsurların ayrıştırılamaz bir şekilde iç içe geçtiğini” ileri sürmektedir (Akşit vd.: 522).

İslamî kesimin “yeni orta sınıf”ının “değişim ve uyum arzusu ile kimliksele ve ahlakî değerlerin korunması dürtüsü arasında kalmış bir sosyolojik tabana” tekabül ettiği iddiasındaki (Mahcupyan, 2014: 68) TESEV araştırması da kent yaşamı içinde dindar bireylerin yaşadığı “arada kalmışlık” duygusuna vurgu yapmaktadır. Buna göre bu yeni orta sınıf İslamî duyarlılığı taşıyan bir zeminde hareket etmekle beraber, yani ahlakî ve manevi değerleri dinî referansa dayansa da “geleneksel din yorumu”nun ötesinde günümüzün küresel normlarıyla uyumlu rasyonel ve nesnel bir çerçeve geliştirmektedir. Bu durum, “müslümanlığın bir veri olarak alındığı, ama dinî olmaktan ziyade kültürel bir meşruiyet çerçevesi olarak algılandığı yeni bir toplumsal geçişkenlik dinamiği”ne işaret etmektedir. Üstelik bu tutum ekonomik alanla sınırlı olmayıp zamanla gençler, kadınlar, aile ve sosyal etkileşimin bütün alanlarına

sirayet ederek bireyselleşme ve özgürlük taleplerini de teşvik etmektedir (Mahcupyan, 2014: 68-69). Burada dinle kurulan ilişkide bir tasavvur değişikliğinden söz edilmekte, müslümanlığı bir “kültürel meşruiyet çerçevesi”ne dönüştürerek dini bir referans çerçevesi olmaktan çıkaran toplumsal geçişkenliğin dindarları bireysel ve toplumsal alanda dönüştürdüğü ileri sürülmektedir. Bu iddia, 1970’lerden itibaren dinî faaliyetlere katılım oranlarının giderek düştüğü Avrupa ülkelerinde, Hristiyanlığın “kültürel bir kimlik” olarak varlığını sürdürdüğü ve örgütlü dindarlığa mesafeli olan pek çok kişi için dinin ihtiyaç duyduğunda başvurulacak bir kaynak haline geldiği (Furseth, Repstad 2013: 236) yönündeki yaklaşımı hatırlatmaktadır. Buna göre modern toplumda “işbölümü, şehirleşme, farklılaşma, sekülerleşme ve bireyselleşme”nin etkisiyle bireyin değer ve anlam dünyasında yaşadığı krizleri çözme ve kimliğini ifadelendirme aracı olmaya başlayan dinin bir işlev kaybından ziyade işlevinin farklılaşması ya da “kültürel bir kaynak” olarak anlaşılması söz konusudur. Bu sonuç, sanayileşme sürecinin ortaya çıkardığı aşırı bireyselleşmeyle beraber aile, cemaat, millet gibi dinin ilişki içinde bulunduğu organik bağlar ve ilişkili kurumların parçalandığı, dinin toplumsal ve kurumsal düzeyde görünürlüğünün zayıflayarak bireyselleştiği yönündeki anlayışın geleneksel toplumda dinin toplumu birarada tutma işlevinin dönüştüğü (Coşkun 2005: 15-16) iddiasıyla da örtüşmektedir.

Modern kent yaşamının dinî hayatın düzenlenmesi konusunda bir meşruiyet arayışına ve beraberinde dinî tasavvur ve dinî duyarlıklarda bir değişime yol açtığı şeklinde yukarıda açıklanan yaklaşım ve açıklamalar bu tez kapsamında gerçekleştirilen araştırma bulgularıyla da desteklenmektedir. Türk toplumunda son 20-30 yıl zarfında zaman ve mekân kullanım alışkanlıkları, kadın-erkek ilişkileri, evlilik tercihleri, aile içi rol ve beklentiler, çalışma hayatındaki düzenlemeler, harcama biçimleri, giyim-kuşam, seyahat tercihleri, tatil anlayışı ve daha birçok alanda değişim yaşandığı görülmektedir. Söz konusu değişimlerin toplumsal, ekonomik ve politik süreçlerle ilişkisi olduğu gibi dinî hayata yansıyan örneklerden hareketle zihniyet değişimi ile de güçlü bir irtibatı olduğu ifade edilebilir. Günümüz dindar bireyleri için geleneksel dinî zihniyetin bu konulardaki yaklaşımının geçmişte kaldığı, bugünün dünyasına cevap veremediği ve kültür tarafından şekillendirildiği için esasen tümüyle dinî de sayılmayıp devre dışı bırakılmasının meşru görüldüğü söylenebilir. Araştırmada Geleneksel Dinî Anlayışta Sekülerleşme Eğilim Ölçeği kapsamında yer alan (Bkz. Tablo 23) ve yukarıda detaylı bir şekilde tasviri yapılan ifadelerle katılım düzeyinin orta değerlerde seyretmesi de bu yorumu destekler mahiyettedir.

80’li yıllardan itibaren artan modernleşmeyle birlikte giderek karmaşıklaşan kent yaşamının gündelik hayat pratikleri ile din arasında ortaya çıkardığı uyumsuzluk dinî duyarlılıklarda aşınmaya yol açmış görünmektedir. Nitekim Gencer de bu varsayımdan yola çıkarak modern hayatın dayatmaları karşısında “fıkıhçı modernleşme”³⁹ olarak ifade ettiği fikhen cevaz arama ve şeklen dine uyma endişesinin din tasavvurundaki değişimin yansıması olduğunu ileri sürmektedir (Gencer, 2010 s. 108-

³⁹ Gencere göre, “Fıkıhın sünnette temellendiği” fikrinden uzaklaşma/gaflet teşkil eden bu durum, amellerin sadece fıkhi yönünü gözetken, İslami yaşayışı fıkıhın dar alanına hapseden, sıkıştıran bir modernleşmedir.

109). Benzer şekilde, Sosyo-Politik Tutumlar ve Dindarlık ilişkisi üzerine ilahiyat fakültelerinde gerçekleştirilen bir alan araştırmasında Türk toplumunda rasyonelleşme, bireyselleşme, sekülerleşme, modernleşme ve politik muhafazakârlaşma süreçlerine bağlı olarak ortaya çıkan değişimlerin bireyin zihniyet dünyasını şekillendiren değer yargılarını da etkilediği belirtilmektedir. Böylece “dinî, ahlakî, kültürel ve toplumsal değerlerin algılanış ve yaşanış biçimlerinde olduğu gibi geleneksel norm ve değerlerde de değişme ve farklılaşmalar” yaşandığı, küreselleşmenin de etkisiyle geleneksel kültür ve değerler alanındaki çözümlerin dini hayatta da “algısal düzeyde bir alt-üst oluşu ve yeni arayışları” gündeme getirdiği vurgulanmaktadır (Çapcıoğlu 2011: 276-277).

Sözü geçen bu yeni arayışlar, bilhassa modernleşme mekânı olarak da kabul edilen kentte yaşayan dindar bireylerin hayatında yeni problem alanları ve sorulara kapı açmaktadır. Merkezinde bireyin yer aldığı modern kent hayatının kültürel hayatı standardize etmesi farklılıkların kaybedilmesine yol açmakta ve Meriç (2005)’e göre “geleneksel değerlerin yerini özel yaşam” ve “haz” alabilmektedir. Kentin sosyal hayat planlaması kentli bireyin ilişki biçimleri ve yaşam tarzını değiştirirken, kapitalizme dayalı ekonomik yapı hayata bakış ve anlam arayışını farklılaştırarak dönüştürmektedir. Böylece kentin kozmopolit ortamında din algısı da değişmekte ve özellikle dinin gündelik hayatı belirlediği geleneksel yaşamdan uzaklaşma dikkat çekmektedir (Meriç 2005: 132-136). Araştırma bulgularının da desteklediği gibi kentin bireyin din ve dindarlık algısında yarattığı söz konusu tasavvur değişikliğinin dinde rasyonelleşme ve bireyselleşmeye paralel olarak geleneksel dinî zihniyetten uzaklaşmayı getirdiği ve sonuçta geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilimine yol açtığı anlaşılmaktadır.

5.2. Dinde Rasyonelleşme ve Bireyselleşme, Geleneksel Dinî Zihniyetten Uzaklaşma ve Geleneksel Dinî Anlayışta Sekülerleşme Eğilimleri ile İnanç-Dinî Hassasiyet ve İbadet-Dinî Bağlılık İlişkisi

Tablo 34’ten anlaşılabacağı üzere Dinde Rasyonelleşme ve Bireyselleşme ile İnanç ve Dinî Hassasiyet Ölçeği (İDHÖ) arasında negatif yönlü ve zayıf seviyede anlamlı bir ilişkinin varlığı ($r=-,294;p=,000$) inanç ve dinî hassasiyet arttıkça dinde rasyonelleşme ve bireyselleşme eğiliminin zayıfladığı anlamına gelmektedir. Bu durum inanç ve dinî hassasiyet düzeyi yüksek kişilerde dinde rasyonelleşme ve bireyselleşme açısından geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğiliminin düşük olması ihtimalini doğurmaktadır.

Benzer şekilde Dinde Rasyonelleşme ve Bireyselleşme alt boyutu ile İbadet ve Dinî Bağlılık Ölçeği arasında negatif yönlü ve çok zayıf seviyede anlamlı bir ilişkinin ($r=-,171; p=,000$) varlığı da ibadet ve dinî bağlılık düzeyi yüksek kişilerin dinde rasyonelleşme ve bireyselleşme eğilimlerinin düşük olduğunu göstermektedir. Tersine bir okuma ile dinde rasyonel ve bireysel eğilim arttıkça kişinin ibadet ve dinî bağlılığında zayıflama ihtimalinin ortaya çıktığı söylenebilir.

Geleneksel Dinî Zihniyetten Uzaklaşma alt boyutu ile Geleneksel Dinî Anlayışta Sekülerleşme Eğilim Ölçeği arasında da pozitif yönlü ve çok güçlü seviyede anlamlı bir ilişki vardır ($r=,931;p=,000$).

Buna göre bireyler geleneksel dinî zihniyetten ne kadar uzaklaşırsa geleneksel dinî anlayışlarındaki sekülerleşme eğilimleri de bekleneneği üzere o kadar artmaktadır.

Geleneksel dinî zihniyetten uzaklaşma alt boyutu ile İnanç ve Dinî Hassasiyet Ölçeği arasında negatif yönlü ve zayıf seviyede anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir ($r=-,366;p=,000$). Benzer şekilde Geleneksel Dinî Zihniyetten Uzaklaşma alt boyutu ile İbadet ve Dinî Bağlılık Ölçeği arasında da negatif yönlü ve zayıf seviyede anlamlı bir ilişki vardır ($r=-,388;p=,000$). Bu iki bulgu, geleneksel dinî zihniyetten uzaklaşma düzeyindeki artışın inanç ve dinî hassasiyet ile ibadet ve dinî bağlılığın azalması yönünde etki ettiğini ancak bu etkinin şiddetinin aynı oranda olmadığını göstermektedir. Bir başka ifadeyle geleneksel dinî zihniyetten uzaklaşılsa bile dindarlığın inanç ve ibadet boyutunda aynı düzeyde bir azalma yaşanmamaktadır. Bu durum, dinin inanç ve dinî hassasiyet ile ibadet ve dinî bağlılık boyutlarının davranış boyutuna oranla gücünü daha fazla koruduğunu, inanç ve ibadet hayatı üzerindeki etkisinin hala güçlü bir şekilde hissedildiğini göstermektedir. Bir başka ifadeyle gündelik pratiklerdeki değişim, inanç ve ibadet düzeyinde aynı oranda cereyan etmemektedir. Bu bulgular “kentli dindar bireyler inanç ve dinî hassasiyet, ibadet ve dinî bağlılık açısından dindarlıklarını sürdürmekle beraber, geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilimi olarak yorumlanabilecek şekilde giderek geleneksel dinî zihniyetten uzaklaşmakta; rasyonel ve bireysel tercihlerle farklılaşan yeni bir dindarlık formuna yönelmektedir” şeklindeki ana hipotezle uyuşmakta; ayrıca geleneksel dinî anlayış ile inanç, ibadet ve dinî bağlılık arasındaki ilişkinin varlığını ortaya koymaktadır.

Araştırma bulguları arasında kent hayatının, gündelik hayat pratiklerinde değişime yol açarak geleneksel zihniyet kalıplarının işlevini kaybetmesine ve modernin geleneksel olanın yerini almasına neden olduğunu söylemeye imkân verecek sonuçlar da mevcuttur. Bilindiği üzere dindarlığın sosyal etkileşime açık doğası, sosyal ve kültürel değişimlerden etkilenmesi sonucunu doğurmaktadır. Gündelik hayat pratikleri toplumun inanç, ahlak, gelenek ve kültür sisteminin ve bunların tümünün birlikte inşa ettiği toplumsal tasavvurun ürünüdür. Her iki dinamik arasındaki etkileşim, birindeki değişimin diğerine yansımaya yol açabilmektedir. Ancak değişim süreci gündelik hayat pratikleri ile tasavvuru oluşturan unsurlar arasında aynı hızda cereyan etmeyebilmektedir. Değişim davranışta tezahür ettiğinde daha kolay farkedilebildiği için tasavvurda yaşanan değişimin anlaşılması uzun zaman alabilmektedir. Bu itibarla geleneksel dinî zihniyetten uzaklaşma, dindar bireylerin zihin dünyasında geleneksel kalıpların yerini modern olana bırakması, gündelik hayat tercihlerini artık geleneksel beklentilere göre değil modern kent hayatının taleplerine göre şekillendirmesinin göstergesi sayılabilir. Burada geleneksel olanın her zaman dinî olması gerekmediği hatırlatılmalıdır. Toplumun genel ahlak, kültür ve geleneklerini de içerecek genişlikte ve tüm bu alanlarda yaşanan değişim; bir başka ifadeyle dünya tasavvurunda gerçekleşen değişim ve dönüşüm gelenekselin belirlediği tutum ve davranış kalıplarının dışına çıkmayı kolaylaştırır; bu kalıpları belirleyen din yorumlarının değişmesine kapı aralar.

Türkiye’de Dindarlık Araştırması, geleneksellik ile modernlik arasındaki bu gerilimin Türk toplumunda dini yorumlama ve uygulama açısından etkili bir faktör olduğunu öne sürmektedir (Akşit vd. 2012: 522). Ayrıca araştırmada geleneksellik ile modern arasında kalan bireylerin ekonomik, siyasi

ve toplumsal cinsiyetle ilgili konularda ikisinden birini tercih durumunda kalmaları halinde farklı düzeylerde de olsa bir iç çatışma yaşadıkları; yaygın kabul ve düşüncenin aksine dindar insanların her zaman gelenekseli tercih etmedikleri, özellikle ekonomi ve siyaset alanlarında modern olanı, aile ve toplumsal cinsiyetle ilgili konularda ise geleneksel davranış kalıplarını tercih ettikleri belirtilmektedir. Burada önemli bir diğer bulgu ise gerilimin, alt, orta ve üst ekonomik ve sosyal tabakalarda farklı düzeylerde yaşandığının ve her toplumsal tabakanın bu gerilimlerle baş etmede kendi anlam dünyalarına göre makul ve meşru bir yol bulmaya çalıştıklarının gözlemlenmesidir (Akşit vd. 2012: 523). Bu sonuç, kişilerin tercihlerini rasyonelleştirerek meşrulaştırma arayışı içinde olduklarını göstermesi bakımından da dikkate değerdir.

Bu tez kapsamında gerçekleştirilen araştırmanın Geleneksel Dinî Zihniyetten Uzaklaşma alt boyutuna ilişkin bulgularının bu tespitle uyumlu bulgular içerdiği söylenebilir. Bu bağlamda geleneksel dinî zihniyetten uzaklaşma düzeyini ölçmek amacıyla hazırlanan ölçekte yer alan -kadın-erkek ilişkileri, flört, alkollü mekânda bulunma, harcama alışkanlıkları, zorunlu ihtiyaçlar için faizli banka kredisi kullanma ve sosyal medyada mahremiyet algısına ilişkin- ifadeler katılım düzeyinin, aralarında oransal farklılıklar bulunsa da genel ortalamaların üzerinde olduğu görülmektedir. Bu sonuca göre, katılımcıların en azından bir kısmı zikredilen konularda artık geleneksel din yorumlarına itibar etmemekte, davranışlarını modern yorumları kullanarak meşrulaştırmaya yönelmektedir. Burada ayrıca araştırma kapsamında geliştirilen Geleneksel Dinî Anlayışta Sekülerleşme Eğilim ölçeğinin dinde rasyonelleşme ve bireyselleşme ile geleneksel dinî zihniyetten uzaklaşma alt boyutlarının varlığı, sekülerleşmenin farklı boyutları olabileceğini göstermesi açısından önemlidir, ayrıca farklı araştırmalarla bu boyutların incelenmesinin gereğini de ortaya koymaktadır.

5.3. Geleneksel Dinî Anlayışta Sekülerleşme Eğilimi, İnanç ve Dinî Hassasiyet ve İbadet ve Dinî Bağlılık İlişkisi

Geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilimi ile inanç ve dinî hassasiyet arasında ($r=-,367;p=,000$) ; aynı şekilde geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilimi ile ibadet ve dinî bağlılık arasında ($r=-,320;p=,000$) negatif yönlü ve zayıf seviyede anlamlı bir ilişki vardır (Bkz. Tablo 34). Bu da kişinin inanç ve dinî hassasiyet düzeyi ile ibadet ve dinî bağlılık düzeyi yüksekse geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğiliminin daha düşük olması ihtimali bulunduğunu göstermektedir. Bu sonuç da bir öncekinde olduğu gibi geleneksel dinî anlayışın modern kentli bireyin ihtiyaçlarına cevap veremediği ya da bireyin zihin dünyasının modern dünya ile uyumlu hale gelmesinden ötürü inanç ve ibadet hayatı devam etmekle beraber dinî anlayış ve tasavvurunda değişim olduğu şeklinde yorumlanabilir.

Tablo 34'e göre İnanç ve Dinî Hassasiyet Ölçeği (İDHÖ) ile İbadet ve Dinî Bağlılık Ölçeği arasında pozitif yönlü ve zayıf seviyede anlamlı bir ilişki vardır ($r=,390; p=,000$). Bir diğer ifadeyle inanç ve dinî hassasiyet düzeyi yükseldikçe kişinin ibadet ve dinî bağlılık seviyesinin yükselme ihtimali söz konusudur. Tersine pek geçerli değildir, yani inanç düzeyi düşük kişinin ibadet ve dinî bağlılığında bir

artış olma ihtimali zayıftır. Ancak ilişkinin şiddeti açısından bakıldığında zayıf seviyede bir anlamlılık ilişkisinin söz konusu olması inancın ibadet ve dinî bağlılığa doğrudan yansımayaabileceğini göstermektedir. Bu durum daha önce de bahsedilen Davie'nin (2014: 207) “yükümlülük anlayışından tercih anlayışına geçiş” olarak tanımladığı ve dinin geleneksel rolünden uzaklaşmasıyla ortaya çıkan zihniyet değişikliğinin ürettiği yeni bir dindarlık formunu hatırlatmaktadır.

Dinî rasyonelleşme ve bireyselleşme yönünde cereyan eden modernleşme tecrübesinin “modernitenin kavramlarıyla kendini inşa eden yeni bir müslüman tipolojisi”ni (Subaşı 2018: 123) ortaya çıkardığı tespiti de bu kapsamda değerlendirilebilir. Sekülerleşmenin yolunu açan bu durum, Türk toplumunda din ve gelenek özelinde sarsıntıya yol açmış (Subaşı 2018: 144), geleneksel kalıpların yeni durumlara uygun cevap üretmede yetersiz kalması (Çelik 2013: 35) bu süreci adeta desteklemiştir.

Modernleşmenin dinin toplumu bir arada tutma ve ortak bir tasavvur oluşturma noktasındaki işlevini zayıflatması ve toplumsal farklılaşmanın dinin işlevini köklü bir biçimde dönüştürmesi dünyevileşmeyi beraberinde getirirken; dinî alanda da bu eğilimi tersine çevirmenin yolları aranmaya devam etmektedir. Dinin “modern hayata daha uyumlu hale getirilmesi”, “din ve dünya arasında köprü kurma” ya da “dini güncelleştirme” projeleri (Berger 2002c: 150) Batıda olduğu kadar Türkiye’de de karşılık bulmuş ve bir tartışma alanı olarak hem akademik hem de medyatik ilgiyi beraberinde getirmiştir. Ancak “din ve toplum arasında geleneksel ilişkinin” yeniden tesis edilmeye çalışıldığı yerlerde artan sanayileşme ve kentleşmenin bu süreci tersine çevirerek toplumun daha fazla modernleşmesine yol açtığı gözlemi, “günümüz toplumunda birleştirici sembollerin parçalandığı” tezini kuvvetlendirmektedir. Bu parçalanma ve modern farklılaşma, dinî alanın kendi içinde de kontrol görevini bir bütün olarak icra etmesini önlemektedir. Bilhassa metropollerde, evlilik hayatında ya da çocuk yetiştirmede dinî bilinç daha belirleyici olabilirken, çalışma hayatında aynı etkiyi göstermeyebilmektedir (Berger 2002c: 151-152). Ortaya çıkan bu parçalı yapı dinin işlevinde daralmaya ve referans olma vasfında zayıflamaya yol açabilmektedir. Bu itibarla modernliği dışlamayan ve onunla etkileşim içinde bulunan kentli dindar bireylerin yer yer “iradî” yer yer de “zorunlu” denilebilecek bir sekülerleşme örneği sergilediği gözlenmektedir. Bu durum daha önce de belirtildiği üzere sekülerle dinsel iç-içe geçtiği melez bir görüntü ortaya çıkarmaktadır.

5.4. İbadet ve Dinî Bağlılık ile Dinde Rasyonelleşme ve Bireyselleşme-Geleneksel Dinî Zihniyetten Uzaklaşma-İnanç ve Dinî Hassasiyet İlişkisi

Tablo 35: Regresyon Analizi

Yordanan	Yordayan	Std. Olm.		Std B	T	P	F (p)	R AdjR ²
		B	S.H					
İbadet ve Dinî Bağlılık	(Sabit)	11,241	,898		12,522	,000	590,178 (0,000)	0,708 (0,500)
	Dinde Rasyonelleşme ve Bireyselleşme	,158	,023	,160	6,961	,000*		
	Geleneksel Dinî Zihniyetten Uzaklaşma	-,314	,020	-,376	-15,552	,000*		
	İnanç ve Dinî Hassasiyet	,695	,023	,550	30,407	,000*		

Tablo 35'te İbadet ve Dinî Bağlılık Ölçeği puanını yordama durumunun incelenmesi amacıyla uygulanan doğrusal regresyon analizinden elde edilen bulgulara yer verilmiştir. Bağımsız değişkenler, İbadet ve Dinî Bağlılık Ölçeğinin %50'sini açıklamaktadır.

Dinde rasyonelleşme ve bireyselleşme alt boyutu puanı İbadet ve Dinî Bağlılık Ölçeği puanını anlamlı ve pozitif yönlü yordamaktadır ($\beta=,158$; $p<0,05$). Geleneksel dinî zihniyetten uzaklaşma puanı İbadet ve Dinî Bağlılık Ölçeği puanını anlamlı ve negatif yönlü yordamaktadır ($\beta=-,314$; $p<0,05$). İnanç ve Dinî Hassasiyet Ölçeği (İDHÖ) puanı İbadet ve Dinî Bağlılık Ölçeği puanını anlamlı ve pozitif yönlü yordamaktadır ($\beta=,695$; $p<0,05$).

Tablo 35'te ibadet ve dinî bağlılığın ölçümünde bağımsız değişken olarak dinde rasyonelleşme ve bireyselleşme, geleneksel dinî zihniyetten uzaklaşma ve inanç ve dinî hassasiyet eğilimlerinin etkisi incelenmiştir. Elde edilen bulgulara göre her üç bağımsız değişkenin ibadet ve dinî bağlılık üzerindeki etkisi istatistiksel olarak anlamlıdır. En önemli bağımsız değişken inanç ve dinî hassasiyet, görece olarak en az öneme sahip olan değişken ise dinde rasyonelleşme ve bireyselleşme eğilimidir. Ayrıca, dinde rasyonelleşme ve bireyselleşme ile inanç ve dinî hassasiyetin ibadet ve dinî bağlılık üzerindeki etkisi pozitif iken geleneksel dinî zihniyetten uzaklaşma eğiliminin etki yönü negatiftir. Bir başka ifadeyle inanç ve dinî hassasiyet seviyesindeki yükselme kişinin ibadet ve dinî bağlılığını olumlu yönde etkilemekte ve bu etki yüksek düzeyde cereyan etmektedir. Bu sonuç yukarıda bahsedilen inanç-ibadet ilişkisinin yönünün pozitif olduğuna ilişkin bulguları da desteklemektedir. Aynı şekilde dinde rasyonelleşme ve bireyselleşme eğilimi ile ibadet ve dinî bağlılık ilişkisi de inanç kadar olmasa da olumlu yöndedir. Buna mukabil geleneksel dinî zihniyetten uzaklaşma eğiliminde artış, ibadet ve dinî

bağlılıkta azalmaya yol açacak surette ters yönlü bir ilişki içindedir. Bu iki bulgu birlikte değerlendirildiğinde dinde rasyonelleşme ve bireyselleşmenin ibadet ve dinî bağlılıkta bir zayıflamaya yol açmamakla beraber, dindarlık tarzında bir değişime kapı araladığı söylenebilir.

Bu çerçevede rasyonelleşme ve bireyselleşme eğiliminin çarpıcı bir şekilde varsayım veya beklentilerin aksine dindar bireyde ibadet ve dinî bağlılığı zayıflatmaması, yukarıda bahsedilen kent hayatının dayatmalarına dinin içinden cevap (veya cevaz) arama ihtiyacının bir göstergesi olarak yorumlanabilir. Farklı bir biçimde rasyonel ve bireysel dindarlığın, dinin bid'at olarak nitelendirdiği popüler dindarlığın tutumlarına mesafe koyan kitabî dindarlığın bir yansıması olduğu da düşünülebilir. Bu açıdan dinî metinleri merkeze alan ve din adamlarının öncülüğündeki kitabî dindarlık, ilke ve prensiplere dayalı bir din anlayışını (Arslan 2013: 192) temsilen daha rasyonel kabul edilebilir. Her iki yorumlama biçimi mümkün olsa da istatistiksel olarak vurgulanması gereken bulgu rasyonelleşme ve bireyselleşme eğiliminin ibadet ve dini bağlılığı mutlak biçimde azaltmadığıdır. Bu durumun dinde bireyselleşmenin dindarlıkta azalma değil dindarlık formunda değişim olarak yorumlanması şeklindeki yaklaşımı desteklediği söylenebilir.

Diğer taraftan geleneksel dinî zihniyetten uzaklaşma eğilimi ile ibadet ve dinî bağlılık arasındaki ilişkinin negatif yönde olması modern hayatın yarattığı baskının toplumsal pratikler söz konusu olduğunda belirleyici hale geldiğini göstermektedir. İnanç konuları tartışmaya açılmasa da dini pratikler ve dinin gündelik hayatı belirleme düzeyinde bir azalma ya da zayıflama olduğu akla gelmektedir. Bu durumun arka planını yakın döneme kadar gündelik toplumsal hayatın laik bir çerçevede düzenlenmiş olmasının dindar bireylerin dinî hassasiyetlerini kamusal alana taşımasını uzunca bir dönem zorlaştırmasında aramak mümkündür. 2000'li yıllara kadar dinî inanç ve pratiklerin kamusal alana taşınmasının önünde "laiklik" dayatmasının önemli bir engel oluşturduğuna dair anlayış, araştırmalarla da desteklenmiştir (Bkz.Çarkoğlu, Kalaycıoğlu 2009). Ancak özellikle 2010 sonrası yaşanan sosyo-politik değişim, bu alandaki kurumsal engelleri önemli ölçüde bertaraf etmiş, kamusal alanda dini pratikleri yaşama ve hassasiyetleri gözetme konusunda alternatifler üretilmesini kolaylaştırmıştır. Buna rağmen araştırma verilerinin geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilimini yansıtmaması, dışarıdan bir dayatma ile sekülerleşmeden çok, **tercihe dayalı (iradi) bir geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğiliminin** mevcudiyeti olarak tespit edilip değerlendirilmesi uygundur.

5.5. Geleneksel Dinî Anlayışta Sekülerleşme Eğilimi ile İbadet ve Dinî Bağlılık İlişkisi

Tablo 36: Regresyon Analizi

Yordanan	Yordayan	Std. Olm.		Std.	t	P	F (p)	R AdjR ²
		B	S.H.	B				
Geleneksel Dinî Anlayışta Sekülerleşme Eğilimi	(Sabit)	57,069	1,458		39,138	,000	302,151 (0,000)	0,382 (0,145)
	İbadet ve Dinî Bağlılık	-,776	,045	-,382	-17,382	,000*		

İbadet ve Dinî Bağlılık Ölçeği puanı Geleneksel Dinî Anlayışta Sekülerleşme Eğilim Ölçeği puanını anlamlı ve negatif yönlü yordamaktadır ($\beta=-,776$; $p<0,05$). Tahmin edileceği üzere ibadet ve dinî bağlılık arttıkça geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilimi azalmaktadır. Bununla birlikte İbadet ve Dinî Bağlılık Ölçeğinin, Geleneksel Dinî Anlayışta Sekülerleşme Eğilim Ölçeğinin %14,5'ini açıklaması, bir ilişkinin varlığını, ancak bunun her zaman ibadet ve dinî bağlılıkla ilişkilendirilemeyeceğini göstermektedir. Dindar bireyler dindarlık pratikleri ve dinî bağlılıklarına rağmen geleneksel dinî anlayıştan kopuş yaşayabilmektedir. Bu sonuç yukarıdaki bulgularla birlikte düşünüldüğünde, geleneksel dinî anlayışla modern dinî anlayışın iç içeliğine kapı aralayan bir etkileşim ve hayatın farklı alanlarında örtük bir sekülerleşme yaşandığını göstermektedir. Bu tarz ikili dinî kimlik, geleneksel eğilimlere sahip insanların özerk dünyevî alanlar açtıklarını fakat dinî anlam dünyası içinde kalmaya gayret ederek dünyevî süreçlere entegre olmaya çalıştıklarını göstermektedir. Seküler değerlerin baskın olduğu yerlerde dinî hassasiyetler, dinî değerlerin hâkim olduğu yerlerde seküler süreçler daha rahat görülebilmektedir. Burada sekülerlik ve dinselliğin kendi dinamikleri içinde bir arada var olduğu anlaşılmaktadır. Ancak bu ikili dinî kimlik aynı zamanda bir “arada kalma” haline de yol açabilmektedir. “Etkileşim ve farklılaşmalara dayalı, sınırların hem aşınması, hem korunması anlamına gelen bu arada kalma ve geçiş hali, modern dindarlar açısından özerk dünyevileşmeler denebilecek dinî daralma ve seküler çekilmelere kapı aralamaktadır” denebilir (Aydınalp, Şengül 2023: 286).

İbadet ve dinî bağlılık, dindarlık araştırmalarında daha önceki bölümlerde de belirtildiği gibi bir dindarlık tezahürü olarak ele alınmaktadır. Türkiye’de dindarlık araştırmaları sonucu üretilen dindarlık tipolojileri arasında bahsedilen geleneksel dindarlık-modern (modernist) dindarlık ayrımı da ibadet ve dinî bağlılık açısından benimsenen dindarlık tarzının farklılaşmasına işaret etmektedir. Nitekim geleneksel dindarlık, ilmihal bilgilerini esas alan, ibadetlerin, helal ve haramların ön planda olduğu “ilmihalci” bir dindarlık; onun karşısı veya muadili olan modernist dindarlık ise, rasyonel ve bireysel tercihlerle şekillenen bir dindarlık tarzı olarak farklı bir zihniyet ve yaşam tarzının ürünü

şeklinde tanımlanmaktadır (Akkuş, Uçar 2018: 125-126). Bu yeni dindarlık yorumunun, -inancı önceleyen, amel boyutunu ihmal eden örnekleri de göz önünde bulundurularak- dinin şekli yönüne ağırlık veren geleneksel dindarlıktan uzaklaştığı söylenebilir. Daha önce de vurgulandığı gibi araştırma bulguları, kentli dindar bireylerin geleneksel-modern gerilimini aşmak üzere dinin içinde kalarak bir takım “ara formüller” ürettikleri ve özerk alanlar oluşturarak dindarlıklarını rasyonel ve bireysel tercihlerle şekillendirdiklerini göstermektedir.

Daha önce de bahsedildiği gibi kentleşme, rasyonelleşme ve bireyselleşmenin eşlik ettiği modernleşme süreci dinin merkezî rolünü azaltarak alanını daraltmaktadır. Modern toplumda ortaya çıkan farklılaşma ve sekülerleşme, dinin geleneksel hayattaki varlığını aynı biçimde sürdürmesine izin vermemekte; hayatın merkezinde olan din toplumsal etki alanının daralması sonucu modern toplumda bireyselleşerek kişisel bir seçim ve vicdan meselesine dönüşmektedir (Coşkun 2016: 87). Öte yandan Türkiye gibi geleneksellikten modernliğe yönelmiş, fakat henüz bu süreci tamamlayamamış, geçiş toplumu olarak nitelendirilebilecek toplumlarda dinle ilişkiler açısından ortaya çıkan problemlerin daha karmaşık olduğu görülmektedir. Geleneksel form ve değerler varlığını sürdürürken toplum yapısında yaşanan değişimler, modern olanı gelenekselin karşısına koyarak bir ikilem yaratmakta, çoğu zaman da ikisi arasında bir tercihi zorunlu kılmaktadır. Ancak Coşkun’un da belirttiği üzere bu gerilim, beklendiği gibi her zaman sekülerleşme ya da dünyevileşme ile sonuçlanmayabilir. Zaman zaman sürecin tersine işlediği, dinî bir canlanmanın ya da geleneksel dindarlık formlarında nisbî artışın cereyan ettiği de görülür. Burada “yeniden canlanma” sürecine giren din, geleneksel toplumdaki konumundan uzaklaşmış olsa da toplumun geniş bir kesiminin “dünya görüşlerini” belirlemeye ve “hayatlarında denge unsuru” olmaya devam etmektedir (Coşkun 2016: 96-101).

Sonuç itibarıyla ister dinî bir canlanma ister geleneksel dindarlıktan uzaklaşma şeklinde gerçekleşsin değişen bir din ve dindarlık algısının varlığından söz etmek mümkündür. Hâkim modern paradigmanın şekillendirdiği kent hayatının gündelik akışı içinde zaman ve mekân kullanım alışkanlıkları değişen dindar özne, bir taraftan dindarlığını dinin belirlediği ölçütler içinde yaşamaya çalışırken, diğer taraftan modern değer ve söylemlerin etkisinde kendisine bağımsız ve bireysel bir alan açmakta, geleneksel dinî yorumların dışında bir dindarlık formunu tecrübe etmektedir. Bireysel yorum ve rasyonel tercihlerle şekillenen bu yeni dindarlık biçimi, Göle’nin sekülerle dinsel “iç içe geçiş”, Aydınalp’in “özerk dünyevileşme” tanımlamalarıyla da örtüşen melez bir görüntü arz etmektedir. Öte yandan bu sürece eşlik eden tasavvur düzeyindeki farklılaşma ise Amman’ın “örtük sekülerleşme” kavramsallaştırmasını hatırlatmakta, değişen din ve dindarlık algısının yönü hakkında fikir vermektedir. Bu tez kapsamında gerçekleşen araştırma bulgularının din ve dindarlık algısında söz konusu değişimi büyük oranda desteklediği ve giderek rasyonelleşen ve bireyselleşen bir dindarlık formuna evrilen, seküler ve dinsel iç içe geçtiği, melez bir dindarlık tutumunun ortaya çıktığı ifade edilebilir. Bu yeni dindarlık formu geleneksel dinî zihniyetten uzaklaşarak “geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilimi” olarak tanımlanabilecek bir değişimi de beraberinde getirmektedir.

SONUÇ

2000’li yıllar hem dünyada hem ülkemizde önemli ve hızlı toplumsal değişimlere sahne oldu. Batı modernliğin getirdiği sorunları aşma adına paradigma değişikliğine giderken, Türkiye gibi henüz bu süreci tamamlayamamış geçiş toplumları başka meselelerle ilgilenmek, önceki yüzyılda maruz kaldıkları meydan okumaya yeterli ve makul düzeyde çözüm üretmeden beklenmedik (ya da ertelenmiş) sorun alanları ile uğraşmak durumunda kaldılar. Tek tip modernlikten çoğulcu anlayışa geçişin getirdiği paradigma değişiminin küreselleşme, teknoloji ve iletişim imkanlarının çeşitlenmesi, zaman ve mekân farkının ortadan kalkmasıyla tüm dünyada eş zamanlı cereyan etmesi, söz konusu sorunların karmaşıklaşmasını da beraberinde getirdi. Bu sürece paralel olarak din ve modernleşme arasındaki gerilimli ilişkinin nasıl sonuçlanacağı tartışmalarına sahne olan 20. yüzyıl geride kalırken dinin iddia edildiği gibi ortadan kalkmadığına, toplumsal ve bireysel düzeyde hayatiyetini sürdürdüğüne dair güçlü tezahürlerin ortaya çıktığı görüldü.

Batı’nın kendi tarihsel tecrübesinin ürünü olan modernite Batılı toplumların kendi iç dinamiklerinden kaynaklanıyordu. Oysa farklılaşma ve teknolojik gelişmenin daha düşük seviyede kaldığı Batı dışı toplumlarda, toplumsal sınıflar arasındaki farkın büyüdüğü, devletin gücü ve öneminin arttığı bir modernleşme modelinin yaşandığı görüldü ve temelde Batılılaşma yönünde cereyan etse de farklı modernlik örnekleri sergilendi. Türkiye’nin modernleşme tecrübesinin bu anlamda nev-i şahsına münhasır ve diğer Batı-dışı toplumların modernleşme tecrübelerinden oldukça farklı olduğu belirtilebilir. Modernleşme-din ilişkisi bağlamında Türkiye’de yaşanan modernleşme süreci din alanını da etkileyerek din algısı ve dindarlık pratiklerini dönüştürmüştür. Başlangıçta devlet eliyle toplumun modernleştirilmesine yönelik uygulamalar, zamanla birçok toplumsal dinamiğin devreye girmesiyle nispeten iradî denilebilecek bir değişime evrilmiştir. Sanayileşme ile ortaya çıkan göç ve kentleşmenin hızlı artışı, modernleşme sürecinde kırsal yaşamdan kent hayatına geçişte bir adaptasyon sorunu gündeme getirmiş, kentte dinî hayatın tanzimi konusunda bilhassa modern kent pratiklerinin geleneksel dinî anlayışla uyumsuz işleyişi, kamusal alanda görünürlüğü giderek artan dindar bireyler açısından bir gerilim alanı olarak ortaya çıkmıştır. Ancak modernle gelenekselin karşılaşması bir etkileşimi de beraberinde getirmiştir. Bir taraftan Batılılaşma ile beraber seyreden modernleşme çabaları geleneksel, toplumsal, kültürel ve dinî dokuyu tahrip ederken, dinî grup ve yapılar kendilerini ve din anlayışlarını korumak için farklı refleksleri devreye sokmuştur. Öte yandan dindar bireyler modern kent hayatının sekülerleştirici etkisi karşısında öznel tercih ve seçimlerde bulunarak geleneksel ve modern arasında uyum ve uzlaşma arayışına girmiş, geleneksel din yorumlarının yetersiz kaldığı durumlarda kent hayatına uygun hüküm arayışlarına yönelmişlerdir.

Bu araştırma kapsamında Türk toplumunun modernleşme tecrübesinin kentte yaşayan dindar bireyler üzerindeki etkisi sekülerleşme tartışmaları bağlamında ele alınmış; kendisini dindar olarak tanımlayan bireylerin geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilimi olarak nitelendirilebilecek

tutumları ile inanç-dinî hassasiyet-ibadet ve dinî bağlılıkları arasındaki ilişki ve farklılaşmalar bu araştırma çerçevesinde geliştirilen ölçekler ve geniş bir örneklem üzerinden analiz edilmiştir.

Araştırma süreci boyunca teorik ve uygulama bölümlerinde elde edilen bilgi ve bulgulardan hareketle araştırmanın genel kabul ve varsayımlarının çok büyük oranda doğrulandığı belirtilebilir. Buna göre gelenekselden moderne geçiş sürecinde kentleşmenin yol açtığı sosyo-kültürel farklılaşmalar, geleneksel değerlerde kırılmalara ve beraberinde dinî zihniyette çözülmeye neden olmaktadır. Modern kent hayatı ile geleneksel dinî anlayış arasında ortaya çıkan bu gerilim, dindar bireyler tarafından bir takım “ara çözüm ve formüller”le aşılmaya çalışılmaktadır. Her ne kadar bu 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 görülmektedir. Bu yeni dindarlık formu bazen “iradî” bazen de “zorunlu” olarak tanımlanabilecek, sekülerle dinsel iç içe geçtiği melez bir dindarlık olarak tanımlanabilir.

Araştırmada kentli dindar bireylerin inanç ve dinî hassasiyet, ibadet ve dinî bağlılık açısından dindarlıklarını sürdürmekle beraber geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilimi olarak nitelendirilebilecek şekilde giderek geleneksel dinî zihniyetten uzaklaşmakta oldukları; rasyonel ve bireysel tercihlerle farklılaşan yeni bir dindarlık formuna yöneledikleri ortaya çıkmıştır. Dinî hassasiyet ve dinî bağlılık içinde ibadetle desteklenen bir dinî zihniyetin varlığı tespit edilirken; bu zihniyetin geleneksel dinî yorumlar açısından yer yer sekülerleşmeye açık yönler barındırdığı tespit edilmiştir. Buradan hareketle toplumsal farklılaşma sürecinde geleneksel olanla modern arasında aşınan sınırların, dindar bireylerde, uyumlu uyumsuzluk arasında ikili bir dinî görünüme sahne olduğu vurgulanabilir.

Araştırma bulguları “modern kent yaşamı içinde dindar bireylerin geleneksel dinî anlayışlarında fark edilir düzeyde bir sekülerleşme eğilimi söz konusudur” şeklindeki alt hipotezi desteklediği görülmektedir. Ancak söz konusu eğilim aynı kişilerin inanç-dinî hassasiyet, ibadet ve dinî bağlılıklarında bir azalmaya yol açmamıştır. Böylece araştırmanın “kendisini dindar olarak tanımlayan kentli bireylerin geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilimleri ile inanç-dinî hassasiyet, ibadet ve dinî bağlılıkları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki vardır” şeklindeki alt hipotezi büyük oranda desteklenmişse de aynı hipotezin “geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilimi arttıkça inanç-dinî hassasiyet, ibadet ve dinî bağlılık azalmaktadır” kısmının doğrulanmadığı belirtilmelidir.

Geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilimi, dindar bireylerin din algısını dönüştürerek geleneksel dinî zihniyetten uzaklaşmalarına yol açmakta, daha rasyonel ve bireysel bir dindarlığa yönelimi teşvik etmektedir. Araştırma bulguları dinde rasyonelleşme ve bireyselleşmenin geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilimi üzerindeki etkisinin yüksek olduğunu ve dinde rasyonelleşme ve bireyselleşme düzeyindeki artışın sekülerleşme eğilimindeki yükselişi de beraberinde getirdiğini ortaya koymaktadır. Bu sonuç “dinde rasyonelleşme ve bireyselleşme ve geleneksel dinî zihniyetten uzaklaşma ile geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilimi arasında anlamlı bir ilişki vardır. Kentli dindar bireylerin dinde rasyonelleşme ve bireyselleşme eğilimi arttıkça geleneksel dinî zihniyetten uzaklaşma

ve geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilimi de artmaktadır” şeklindeki üçüncü alt hipotezi desteklemektedir.

Araştırmada geliştirilen ölçekler kapsamında cinsiyet, yaş, meslek, İstanbul’da yaşama süresi, eğitim ve gelir seviyesi ile kendi ve aile dindarlık algısının inanç ve dinî hassasiyet, ibadet ve dinî bağlılık ile geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilimleri üzerindeki etkisi istatistiksel olarak ölçülmüş ve araştırmanın dördüncü hipotezi bu bağlamda test edilmiştir. Zikredilen temel sosyal değişkenlere göre tespit edilen farklılaşmalar şu şekilde özetlenebilir:

“Cinsiyet değişkeni bağlamında inanç ve dinî hassasiyet, ibadet ve dinî bağlılık ile geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilimleri açısından anlamlı bir farklılaşma vardır. Kadınların inanç-ibadet ve dinî bağlılık düzeyleri daha yüksek, geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilimleri daha düşüktür” şeklindeki alt hipotez araştırma bulguları ile doğrulanmıştır. Cinsiyet değişkeninin inanç ve dinî hassasiyetler ile ibadet ve dinî bağlılık açısından bir farklılaşma unsuru olduğu ortaya konmuş; kadınların erkeklerden daha inançlı ve dinî hassasiyet, ibadet düzeyi ve dinî bağlılıklarının daha yüksek olduğu görülmüştür. Bu sonuç Türkiye’de gerçekleştirilen benzer bazı araştırma bulgularıyla da örtüşmektedir. Bu bulguya paralel olarak kadınların geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğiliminin daha düşük olduğunun tespitiyle araştırma hipotezi de doğrulanmıştır. Bu sonuçla araştırmanın alana dair tartışmalara yeni bir boyut katması ve meseleyi kadın odaklı olmaktan çıkarma noktasında bir katkı sağlaması umulmaktadır. Zira sekülerleşme ile ilgili tartışmalar bağlamında genel beklenti bu eğilimin kadınlarda daha yüksek olması gerektiği yönündedir. Oysa araştırmada erkek katılımcılarda geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğiliminin daha yüksek olduğu ortaya çıkmıştır. Bu durumun, kadın-erkek dindarlığı arasındaki farkın yanı sıra toplumsal beklentilerin her iki cins açısından ayrı olmasıyla ilişkisi olabileceği gibi erkeklerin ekonomik işleyiş ve dolayısıyla kamusal alanda daha fazla yer almalarından kaynaklandığı düşünülebilir.

Katılımcıların 18 yaş üstü dindar bireylerden oluştuğu araştırmada yaş grupları arasında inanç ve dinî hassasiyet açısından bir farklılaşma bulunmamıştır. İbadet ve dinî bağlılık düzeyinin 25-34 yaş aralığında belirli ölçüde düşüş yönünde seyrettiği, ancak özellikle 35 yaş sonrası yaş gruplarında giderek arttığı ortaya çıkmıştır. Geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğiliminin en çok düştüğü aralık ise 35-44 yaş aralığıdır. Böylece “yaş değişkeni, inanç ve dinî hassasiyet, ibadet ve dinî bağlılık ile geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilimleri açısından bir farklılaşma unsurudur. Yaş arttıkça inanç-ibadet ve dinî bağlılık düzeyleri de artmaktadır” alt hipotezi kısmen doğrulanmıştır. İbadet ve dinî bağlılık düzeyinin 35 yaştan itibaren artış gösterdiğine ilişkin bulgu, hayatın bir düzene girdiği, ileriye dönük endişelerin azaldığı, toplumsal değerlerle uzlaşma eğiliminin güçlendiği yetişkinlik döneminde özellikle orta yaşlardan itibaren dindarlığın yükselişe geçtiği yönündeki yaklaşımla da örtüşmektedir.

Yaş değişkeni ile ilgili araştırma bulguları geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğiliminin, yaştan yanı sıra diğer bireysel, demografik değişkenler ve/veya toplumsal dinamiklerle de ilişkili olduğunu düşündürmektedir. Nitekim inanç, ibadet ve dinî hassasiyet düzeyleri oldukça yüksek olmasına rağmen geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğiliminin beklentilerin aksine 45 yaş sonrası

artış gösterdiğine dair bulgu, dinle ilişkilerinin daha güçlü olması beklenen bir dönemde bu yaş gruplarının geleneksel dinî zihniyetle bağının zayıfladığını ve din tasavvurlarının değiştiğini düşündürmektedir. Bu durum, 2000 sonrası tek tip modernleşme anlayışının yerini daha çoğulcu ve farklılıklara izin veren bir anlayışa bırakmasıyla ortaya çıkan ve toplumsal, ekonomik ve politik alanda yaşanan dönüşümlerin dinî alandaki yansımalarıyla da ilişkili olabilir. Bu yıllardan itibaren kamusal alanda görünürlükleri artan, refah ve eğitim düzeyleri yükselen ve dindarlıklarını yaşama noktasında daha az politik baskıya maruz kalan bu yaş gruplarına mensup dindar bireylerin daha önce direnç gösterdikleri modern kent hayatının taleplerine daha açık hale gelmiş olmaları muhtemeldir. Ayrıca çoğulculuğun etkisiyle çeşitlenen din yorumlarının geleneksel dinî anlayış kalıplarının dışına çıkan, daha rasyonel ve bireysel modern din yorumlarına kapı açtığı ve medyanın desteğiyle yaygınlık kazanmasının payı da unutulmamalıdır. Sayılan gerekçelerin her birinin farklı düzeylerde etkisi olabileceğinden yaş değişkeninin etkisinin doğrudan daha kapsamlı araştırmalarla irdelenmesi gerektiği ifade edilebilir. Herhalükarda yaş, dindarlık-sekülerleşme ilişkisinde temel bir bağımsız değişken olmakla beraber etkisi tek yönlü ve düz çizgisel değildir. Bu araştırmanın önemli sonuçlarından biri bunu ortaya koymasındır.

Kentte yaşama süresinin dindarlık ve sekülerleşme üzerindeki etkisini ölçmek amacıyla bağımsız değişken olarak kullanıldığı araştırmada, İstanbul’da bulunma süresinin inanç ve dinî hassasiyette farklılık yaratmamakla beraber, ibadet ve dinî bağlılık açısından etki ettiği gözlenmiş; 6 yılın üzerinde İstanbul’da kalan bireylerde kentte kalma süresi arttıkça ibadet ve dinî bağlılık düzeyinin de yükseldiği tespit edilmiştir. Bu bulgu, kentte yaşama süresinin ibadet ve dinî bağlılık üzerinde pozitif yönde bir etkisi olduğu şeklinde yorumlanmaya müsaittir. Dolayısıyla kent yaşamının dindar bireylerin ibadet hayatı ve dinî bağlılıklarında varsayımların aksine mutlak bir düşüşe yol açmadığı ve dinle kurulan ilişkiyi tamamen zayıflatmadığı söylenebilir. Bununla beraber İstanbul’da bulunma süresinin dinde rasyonelleşme ve bireyselleşme ile ilişkisine dair araştırma bulgusu, diğer değişkenlerin de etkisini hesaba katmak gerektiğini düşündürmektedir. Aksi halde İstanbul’da yaşama süresi arttıkça dinde rasyonelleşme ve bireyselleşmenin de doğrusal olarak artması gerekirdi. Oysa 6-15 yıl ortalaması 16-25 yıl ortalamasından daha yüksek çıkmıştır. Ancak toplam puan ortalamalarının orta değerlerde seyretmesi, kent hayatının sekülerleştirici etkisinin göz ardı edilmemesini ve diğer değişken ve modern kent hayatının dinamikleriyle beraber daha kapsamlı değerlendirilmesi gerektiğini düşündürmektedir. Bahsedilen bulgularla “İstanbul’da yaşama süresi ile inanç ve dinî hassasiyet, ibadet ve dinî bağlılık ile geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilimleri arasında farklılaşma vardır. İstanbul’da yaşama süresi uzadıkça özellikle geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilimi artmaktadır” alt hipotezinin kısmen doğrulandığı söylenebilir.

Eğitim düzeyine göre inanç ve dinî hassasiyet açısından bir farklılaşma tespit edilememişse de ibadet ve dinî bağlılık açısından eğitim düzeyi yükseldikçe düşüş yaşandığı görülmektedir. Bu bakımdan “eğitim durumuna göre inanç ve dinî hassasiyet, ibadet ve dinî bağlılık ile geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilimlerinde farklılaşma vardır. Eğitim seviyesi yükseldikçe inanç ve dinî hassasiyet,

ibadet ve dinî bağlılık açısından azalma, geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğiliminde ise yükselme gerçekleşir” hipotezinin son cümlesi kısmen, yani ibadet ve dinî bağlılık açısından doğrulanmıştır. Bu itibarla eğitim değişkeni bağlamında dikkati çeken sonuçlardan biri değişen bir dindarlık anlayışını yansıtmaktadır. İnanç ve dinî hassasiyetlerini korumakla beraber ibadet düzeyinde düşüş gerçekleşen eğitim düzeyleri yüksek bireylerin metne dayalı, daha kitabî ve geleneksel yaklaşımdan uzaklaşan rasyonel ve bireysel bir dindarlık formunu tercih ettiklerini söylemek mümkündür. Özellikle eğitim seviyesi yükseldikçe ibadet ve dinî bağlılıkta düşüş görülmesi, ibadet hayatının ön planda olduğu şekle dayalı geleneksel dindarlıktan uzaklaşmaya ve yukarıda bahsedilen “iradî dünyevileşmeler”e işaret etmektedir.

Öte yandan araştırma bulguları, beklentilerin aksine eğitim düzeyi düştükçe geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilimi olarak nitelendirilebilecek dinde rasyonelleşme ve bireyselleşmede artış olduğunu, buna mukabil bilhassa üniversite ve yüksek lisans mezunlarında bu seviyenin daha düşük olduğunu göstermektedir. Bir diğer ifade ile eğitim düzeyinin yükselmesine paralel şekilde sekülerleşme eğiliminin artmasına ilişkin beklentiyi araştırma bulguları karşılamamış, bulgular eğitimin sekülerleştirici boyutuna yapılan vurguyu bu noktada desteklememiştir. Bu sonuç eğitilmiş dindar kesimin dinî bilgi edinmede alternatif eğitim kaynaklarına yönelmiş olması ve dinî konularda resmî din eğitimi ile yetinmemeleriyle ilişkili olabileceği gibi katılımcıların içinde bulundukları sosyo-kültürel çevrenin yapısı ve eğitim düzeyi düşük grupların medya aracılığı ile geleneksel kalıpların dışındaki din yorumlarına daha açık olmaları ile de irtibatı olabilir.

Gelir düzeyi açısından gelir grupları arasında farklılaşma tespit edilmiş, “gelir düzeyine göre inanç ve dinî hassasiyet, ibadet ve dinî bağlılık ile geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilimlerinde farklılaşma vardır” şeklindeki alt hipotez araştırma bulgularıyla büyük oranda desteklenmiştir. “Gelir düzeyi yükseldikçe inanç ve dinî hassasiyet, ibadet ve dinî bağlılıkta azalma, geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğiliminde ise yükselme gerçekleşir” kısmı ise kısmen doğrulanmıştır. Orta gelir düzeyi, inanç ve dinî hassasiyet açısından hem alt hem de üst gelir gruplarından daha yüksek bir ortalamaya sahiptir. Alt, alt-orta ve orta gelir grubu arasında gelir seviyesi yükseldikçe ibadet ve dinî bağlılık düzeyi yükselmiş, orta seviyenin üstünde ise gelir düzeyi arttıkça kademeli şekilde bir düşüş olduğu görülmüştür. Sekülerleşme eğilimi açısından ise orta düzeyde gelire sahip olduğunu beyan eden katılımcılar, diğerlerine oranla daha az geleneksel dinî zihniyetten uzaklaştıklarını ifade etmiştir. Üst gelir grubunun ise tüm gelir grupları arasında en yüksek düzeyde geleneksel dinî zihniyetten uzaklaşan grup olduğu söylenebilir. Bu sonuç orta gelir düzeyine sahip dindar bireylerin inanç ve dinî hassasiyeti ve ibadet ve dinî bağlılık açısından puan ortalamasının en yüksek düzeyde olduğu araştırma bulguları ile de uyumludur. Bu durumda dinî inanç ve ibadet ve dinî bağlılık açısından dindarlık düzeyi yüksek olan orta gelir grubunun, dinde rasyonelleşme ve bireyselleşme ile geleneksel dinî zihniyetten uzaklaşma açısından ortalama bir seviyeye sahip olduğu ve diğer gelir gruplarına oranla daha düşük düzeyde bir geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilimi içinde olduğu görülmektedir.

“Medenî duruma göre inanç ve dinî hassasiyet, ibadet ve dinî bağlılık ve geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilimlerinde farklılaşma vardır. Evli grubun inanç ve dinî hassasiyet, ibadet ve dinî bağlılık düzeyi daha yüksek, geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilimleri ise daha düşük seviyededir” alt hipotezi büyük oranda doğrulanmıştır. Medeni durum değişkenine göre inanç ve dinî hassasiyetle ibadet ve dinî bağlılık açısından en yüksek ortalamaya sahip grubun evli katılımcılar olduğu ortaya çıkmıştır. Bu bulgu medeni durumun inanç, dinî hassasiyet ve ibadet düzeyine etkisi bulunduğu ve evliliğin olumlu bir tesir yaptığı şeklinde yorumlanabilir.

İnanç ve dinî hassasiyet açısından meslekler değişkenine göre en yüksek inanç ve dinî hassasiyet puan ortalamasına sahip grubun zanaatkâr ve ilgili işlerde çalışanlar, ikinci grubun ev hanımları olduğu bulgulanmıştır. En düşük ortalama ise ticaret erbabı ve esnaf grubunda görülmüştür. İbadet ve dinî bağlılık açısından en yüksek ortalamaya sahip olanlar ev hanımları ve zanaatkâr ve ilgili işlerde çalışan meslek mensupları iken en düşük düzey ticaret erbabı ve esnaf kategorisindeki katılımcılara aittir. Dinde rasyonelleşme ve bireyselleşme düzeyi en yüksek meslek grubu hizmet ve satış elemanları; en düşük düzey ise öğrenciler ve onlara çok yakın olan ev hanımlarına aittir. Bu sonuçlarla uyumlu bir şekilde geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğiliminin en düşük olduğu meslek kategorisi ev hanımları, en yüksek eğilim ise hizmet ve satış elemanlarında ortaya çıkmıştır. Ticaret erbabı ve esnaf grubunun da geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilim düzeyleri oldukça yüksek çıkmıştır. Bu bulgular çalışma şartları ve kamusal alanda yer alma düzeyinin sekülerleşme eğilimini yükselttiği şeklinde yorumlanabilir. Araştırma sonuçları “mesleklere göre inanç ve dinî hassasiyet, ibadet ve dinî bağlılık ve geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilimlerinde farklılaşma vardır. Profesyonel meslek grupları ile ticaret ve esnaf gruplarında geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilimi diğer meslek gruplarına oranla daha yüksektir” alt hipotezini büyük oranda desteklemektedir. Ancak profesyonel meslek gruplarının eğitim ve gelir düzeylerinin daha yüksek olduğu varsayılarak geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilimlerinin daha yüksek olması beklenirken en yüksek ortalama hizmet ve satış elemanlarında gerçekleşmiştir. Bu durum eğitim değişkeni bulgularıyla beraber değerlendirildiğinde eğitimin sekülerleştirici fonksiyonunun Türkiye özelinde beklendiği şekilde gerçekleşmediği, dindar bireylerin özellikle inanç ve ibadet düzeyinde dindarlıklarını muhafazaya yönelik bir çaba içinde olduklarını göstermesi açısından önemlidir.

Araştırma bulguları meslek değişkeninin inanç ve dinî hassasiyet, ibadet ve dinî bağlılık ile geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilimleri üzerinde eğitim ve gelir değişkenlerine oranla daha etkili bir faktör olduğunu göstermektedir. Ancak bu sonuç diğer değişkenlerde olduğu gibi meslek değişkeninin dindarlıkla ilişkisinde farklı boyutların da dikkate alınmasını; bir başka ifadeyle mesleklerin sadece eğitim formasyonu üzerinden değil, çalışma şartları, her mesleğin kendine özgü farklılıkları, bireylerin yaşam standardı ve sosyal çevresini etkileme düzeyi gibi açılardan ele alınmasını gerekli kılmaktadır. Söz gelimi hizmet ve satış elemanlarının profesyonel mesleklere göre geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilimlerinin neden daha yüksek seviyede olduğu ya da çalışma hayatının ekonomik ve toplumsal hayatta değişen dinamiklerle ilişkisi, bu anlamda mesleklerin süreç içinde

geçirdikleri dönüşümle beraber yaşanan değişimin meslek ahlakına yansması daha kapsamlı çalışmalarla incelenebilir.

“Kendi dindarlık algısı ve aile dindarlık algısı, inanç ve dinî hassasiyet, ibadet ve dinî bağlılık ve geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilimlerinde bir farklılaşma unsurudur. Her iki açıdan dindarlık algısının yüksek oluşu, inanç ve dinî hassasiyet, ibadet ve dinî bağlılık düzeylerinin yüksek; geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğiliminin düşük olması sonucunu doğurur” alt hipotezi de araştırma bulgularıyla desteklenmiştir. Katılımcıların kendi dindarlık tanımlama düzeyine göre inanç ve dinî hassasiyet düzeyi değişmekte, dindarlık seviyesi yükseldikçe “doğal olarak” inanç ve dinî hassasiyet seviyesi de artmaktadır. Genel olarak dindarlık algısının yüksek oluşu benzer araştırma sonuçları ile örtüşmüş, geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğiliminin kişinin kendi dindarlık algısı ile doğrudan ilişkisi olduğu ve en yüksek ortalamanın dinle hiç ilgisi olmayan katılımcılara ait olduğu görülmüştür.

Araştırmanın önemli bulgularından biri de dinî bilgi edinme kaynağı olarak ailenin ilk sırada gelmesidir. Bu durum ailenin hala din algısı ve dindarlık tarzlarının oluşmasında etkili olduğunu gösterdiği gibi, geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilimi açısından ailede yaşanan değişimlerin de dikkate alınması gerektiğini ortaya koymaktadır. Aile aynı zamanda toplumsal ve geleneksel değerlerin bir sonraki kuşağa transferinde önemli kurumların başında gelmektedir. Ailede yaşanan değişim, değerlerin transferi ve toplumsal hafızanın sürekliliği açısından da önemli sonuçlar üretebilir. Bu bağlamda dinî bilgi edinme ve dinî yorumlarda aile kurumunun hala etkili olduğu ve bu açıdan başka araştırmalarda daha kapsamlı incelenmesi gerektiği belirtilebilir. Ayrıca bu bağlamda elde edilen bulgulardan bir diğeri de sosyal medyanın küçük bir kesim için de olsa dinî bilgi edinme kaynağı olarak görülmeye başlanmasıdır. Bu durum sosyal medya kullanım düzeyi ve alışkanlıkları arttıkça dinî bilgi edinmede ailenin merkezî rolünün değişip değişmeyeceği konusunun da araştırılmasını gerektirmektedir.

Tasvirî düzeydeki bu tespitlerin yanısıra ölçekler arası ilişkiler değerlendirildiğinde elde edilen bulgular ise özetle şu şekildedir: İnanç ve dinî hassasiyet düzeyi yükseldikçe kişinin ibadet ve dinî bağlılık seviyesi de yükselmektedir. Aynı şekilde kişinin inanç ve dinî hassasiyet düzeyi ile ibadet ve dinî bağlılık düzeyi yükseldiğinde geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğiliminin daha düşük olması ihtimali güçlenmektedir. İbadet ve dinî bağlılık düzeyi yüksek kişilerin dinde rasyonelleşme ve bireyselleşme eğilimlerinin düşük olduğuna ilişkin bulgu, tersine bir okuma ile dinde rasyonel ve bireysel eğilim arttıkça kişinin ibadet ve dinî bağlılığında zayıflamanın muhtemel olduğuna delalet etmektedir. Dinde rasyonelleşme ve bireyselleşme eğilimi arttıkça geleneksel dinî zihniyetten uzaklaşma eğilimi de ona paralel bir şekilde artacağından bu durum sonuçta geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilimini de yükseltecektir.

Araştırma bulguları, modern kentte yaşayan dindar bireylerin inanç ve dinî hassasiyet düzeyi ile ibadet ve dinî bağlılık düzeyinde büyük ölçekte bir değişimin henüz gerçekleşmediğini, söz konusu bireylerin gündelik hayat tercihlerinde dini referans alma noktasında istekli olmaya devam ettiklerini,

ancak geleneksel fıkıh çerçevesinde modern hayatın getirdiği sorunlara yeterince cevap bulamadıklarını düşündükleri konularda geleneksel dinî anlayıştan uzaklaşan çeşitli ara formüllere yöneldiklerini ortaya koymaktadır. Özellikle modern kent hayatının gerekleri ile örtüşmeyen dinî uygulamalar söz konusu olduğunda bu ihtiyacın alternatif arayışlar doğurup bir takım ara çözümler ürettiği söylenebilir. Bir başka ifadeyle araştırma bulguları modern kent yaşamının inanç ve dinî duyarlılıklarda mutlak bir değişime yol açmadığını, ancak dinî hayatın düzenlenmesi konusunda bir meşruiyet arayışının varlığını ortaya koymaktadır. Bir yönüyle dinî geleneğin içinde kalmaya çalışan bu arayışın, diğer taraftan daha rasyonel ve bireysel bir dindarlık formu üzerinden geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilimine yol açtığı ifade edilebilir.

Toplumsal hayatın birçok dinamiği tercih ve beğenileri de şekillendirmekte, bu alanda yaşanan değişimler söz konusu tercih ve beğenileri de dönüştürmektedir. Özellikle ekonomik alanda yaşanan değişimler, gelir ve eğitim seviyesindeki artış, meslek seçimlerini, ekonomik davranışı, hayat tarzını dönüştürerek gelenekselden uzaklaşma ve tümüyle modern olmasa da **eklektik** veya **melez** bir görünüme sebep olmaktadır. Her ne kadar melezlik bir iç içe geçiş ve etkileşim ifade ediyor olsa da çatışma ve kopuşlar devam ettiğinden bu süreç henüz bütünlük ve harmanlanmış bir form kazanmamış görünmektedir. Daha çok yer yer eklektik ve duruma göre uyarlanmış bir ayrışma; yer yer de uyum odaklı bir benzeşmeden söz etmek mümkündür. Düşünsel düzeyde cereyan eden ve davranışsal boyuta taşınan bir gelenekselden uzaklaşma, dinî alanda bir tasavvur değişikliğinin de göstergesi olarak okunabilir.

Toplumsal hayatın devamlılığını sağlamada önemli bir işlev üstlenen din, toplumsal değişimin önemli bir unsurudur. Özellikle İslam dini gündelik hayatın bütün alanlarına nüfuz ederek bu alanları inşa ve tayin eder. Yaşanmadığında ise düşünce ve davranış arasındaki mesafe açılır, parçalı bir din ve dindarlık ortaya çıkar. Bu durum bilhassa din-ahlak ilişkisi açısından temel bir problem alanıdır. Ahlakın içselleştirilmemesi şekli ve yüzeysel bir dindarlığa yol açarken, dinden temellenmeyen bir ahlak anlayışı da toplumsal düzlemde sonuç üretme kapasitesini yitirir, bireyselleşir. Bu itibarla dinî referansların değişmesi ve bireyselleşmenin, kamusal alanda dindarlığın görünümünde değişimleri beraberinde getirdiği, bireysel ve rasyonel tercihlerle şekillenen parçalı bir dindarlık formunun ortaya çıktığı söylenebilir.

Modernleşme gelenekselden yeni olana doğru gerçekleşir. Ancak geleneksel modern karşısında hemen ortadan kalkmaz, direnç gösterir, hayatta kalmaya çalışırken de gerekirse dönüşür. Bu durumun bir örneği olarak Türk modernleşme tecrübesinde geleneksel olan varlığını halk nezdinde sürdürmeyi başarmıştır. Ancak modernleşmeyle ve bilhassa yaşanan hızlı toplumsal değişim ile bir süredir işlerliğini kaybetmeye yüz tutmuş olan gelenekselin kendini koruma çabasının akamete uğraması, klasik fetvalar ve geleneksel dinî zihniyetin modern insanın sorunlarını çözmede yetersiz kalmasıyla ortaya çıkan bir tür arada kalmışlık, arafta olmak duygusu, ya dinin içinde kalarak dinden meşruiyet almak suretiyle farklı din yorumlarından istifade edilmesine ya da tamamen modern hayatın gereklerine uyumla dinden uzaklaşılmasına yol açmıştır. Türkiye’de devlet kontrollü ve belirli

zümrelerin tercihlerine dayanan, bir başka ifadeyle tabandan destek almayan elitist modernleşme çabaları, uzun yıllar bu şekilde devam etmiş olsa da 1950 sonrası dönemde artan kentleşmenin etkisiyle farklı bir modernleşme deneyimi ortaya çıkmıştır. Kültürel ve ekonomik temelde sokağın ritmi artık modernleşme eğilimlerini daha fazla etkilemektedir. Genel itibariyle Türk toplum yapısının değişen dinamikleri, küreselleşme süreci ve liberal ekonominin de etkisiyle rejimin kurucu iradesinin toplumu sekülerleştirme projesinin belirli ölçüde başarılı olduğu, ancak bu sürecin dinden uzaklaşma anlamında değil dinî alanın daralması sonucu yaşanan bir aşınma ve dinle kurulan ilişkide zayıflama olarak sonuçlandığını söylemek yanlış olmasa gerektir. Ayrıca bu durum, değişen dünya, farklılaşan şartlar ve ortaya çıkan yeni ihtiyaç ve beklentilerle de ilişkili olmalıdır. Sadece Weberci bir zihniyet analizi dindarlığın içe dönük bilişsel bir tasvirini verirken; bireyi hatta toplumu aşan daha katı sosyal dinamikler ve küresel süreçler dışarıdan içeriye dönük bir değişimin varlığını da göstermektedir. Özellikle günümüzde postmodern karşılaşmalar yaşayan hızlı enformasyon toplumu bu ikili süreci daha derinden yaşamaktadır. Böyle bir vasatta zihniyet düzeyinde ve din tasavvurunda gelenekselden uzaklaşan anlayışın dinle ilişkisini yeni bir zeminde ve yeni bir formla sürdürmek istediği görülmektedir.

Bu araştırmada sekülerleşme bir sosyal süreç olarak ele alınmış, gelenekselden moderne evrilen bir toplumsal değişme sürecinde kent hayatında dini yaşamının imkân ve sınırlılıkları göz önünde bulundurularak konu incelenmiştir. Bu çalışmanın amacı geleneksel olanı yüceltmek ya da tek mümkün dindarlık formu olarak takdim değildir. Aksine gelenekselin büyük oranda modern kent hayatında dindarlığın yaşanmasındaki yetersizliği; şekli ve yüzeysel hale gelmiş dindarlığın değişimine duyulan ihtiyacın ortaya çıkardığı çözüm arayışları ele alınmak istenmiştir. Gelenekselden uzaklaşan dindarlığın beraberinde sekülerleşme eğilimini getirebileceği ihtimali karşısında söz konusu değişimin yine dinin içinde kalarak, dinden referansla çözüm arayışı şeklinde cereyan ettiği düşünülmüştür. Bu nedenle kent hayatında rasyonelleşerek ve bireyselleşerek geleneksel zihniyetten uzaklaşan dindar bireylerin değişen din tasavvurları ve bunun sonucu ortaya çıkan geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilimini, dinden uzaklaşma kaygısının verdiği telaşlı yaklaşımlardan uzak, soğuk kanlı bir şekilde tartışma gereği ortaya çıkmıştır.

Benzer şekilde kadınlık-erkeklik rollerinde yaşanan değişim ve geleneksel beklentilerle örtüşmeyen ilişki biçimleri de gözden geçirilmesi gereken hususlar arasındadır. Bu tezde sekülerleşme tartışmalarının kadınlar ve özellikle kadınların giyim tarzı ve tüketim alışkanlıkları üzerinden ele alınması yerine cinsiyetten bağımsız ve genel bir eğilim olarak değerlendirilmesi gerektiği düşüncesinden yola çıkılmıştır. Nitekim araştırma bulguları, sekülerleşme eğilimlerinin erkeklerde daha yüksek olduğunu göstermiştir. Erkeklerin teknoloji kullanımları ve ekonomik hayatla irtibatlarının daha güçlü oluşu sekülerleşme eğilimlerini güçlendiren bir rol taşıdığı halde dindarlıklarının dışsal tezahürlere dayalı olmamasından kaynaklanan bir rahatlık içinde kamusal alanda yer almaları ve ayrıca geleneksel anlayışın erkekler söz konusu olduğunda daha müsamahakâr bir tutum sergilemesi gibi nedenlerle eleştirilerin odağı kadın aktörlere kaymaktadır. Oysa modernleşme-dindarlık ilişkisi, kent hayatında dindar kalarak modern hayatın nimetlerinden yararlanma talebi her iki cins açısından da

gelenekselden uzaklaşmayı getirmekte ve kamusal alanda modern ve seküler olanla karşılaşma oranı arttıkça yaşanan etkileşim cinsiyet farkı olmaksızın melez bir dindarlık tarzına yol açmaktadır.

Bu araştırmada klasik sekülerleşme tezinin Türkiye’de tam bir karşılığı bulunmadığı varsayımından hareket edilmiş olsa da toplumsal gerçekliğin geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilimine dair ipuçları içerdiği kabul edilmektedir. Araştırma bulgularının da gösterdiği gibi kendini dindar olarak tanımlayan bireylerin, dindarlık inanç ve davranış boyutlarında olmasa da geleneksel dinî zihniyetten uzaklaşma ve dinde bireyselleşme ve rasyonelleşme bakımından geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilimi içinde olduğu görülmektedir. Her ne kadar geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilimi olarak nitelendirilen tutum ve davranışların (alkollü mekânda bulunma, flört, zorunlu hallerde banka kredisi kullanımı, dinî hükmün akılla çatışması durumunda aklî olanın tercihi vb) sekülerleşme tezahürü olup olmadığı tartışmaya açık olsa da ortaya çıkan bulgular en azından zihniyet düzeyinde bir dönüşüm yaşandığını ortaya koymaktadır.

Geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilimi olarak nitelendirilebilecek tutum ve davranışların daha çok modern hayatın içinde gündelik hayata dair tercihlerle ilişkili olduğu ve geleneksel dinî anlayışla çelişme ihtimali bulunduğu söylenebilir. Bu durumda dindar bireyler, yaşadığı gerilimi azaltmak için ya ikisini telif yoluna gitmekte ve tutum ve davranışına dinden bir meşruiyet aramakta; ya da tercihini modern olandan yana yapmaktadır. İkinci yöntemin sekülerleşme olarak tanımlanması mümkün olmakla beraber ilk tutumun bir zorunluluktan kaynaklanması nedeniyle aynı değerlendirmeyi yapmak çok kolay değildir. Davranışın arkasındaki saik, sosyo-kültürel etkiler ve öznel durumların dikkate alınarak çıkarımda bulunulması gerekliliğinin yanı sıra dinin müntesibine bu tür durumlarda ne ölçüde alan açtığı da değerlendirilmelidir. Araştırma bulgularına bakarak, geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilimi ifadelerine katılım düzeyinin genel ortalamaların üzerinde olduğu ve ifadeler arasında oransal farklılıklar bulunsa da genel itibarıyla dindar bireylerin geleneksel dinî zihniyetten uzaklaştıkları söylenebilir. Zekât, faiz gibi ibadet ve dinî hassasiyetler kapsamında görülen konularda geleneksel çizginin önemli ölçüde korunduğu; flört, kadın ve erkeğin aynı ortamda çalışması, alkollü mekânda bulunma gibi takva-ruhsat ayrımının kullanılabildiği gündelik hayat pratiklerinde ise geleneksel dinî zihniyetten uzaklaşma eğiliminin nispeten yüksek olduğu bulgusu öne çıkmaktadır. Bu bağlamda dinî referansların kullanımına yönelik tutum değişikliği ve bireyselleşmenin sonucu ortaya çıkan ve kamusal alanda dindarlığın görünümünde yaşanan bu değişimlerin din tasavvurundaki değişimle irtibatlı olduğu ifade edilebilir. Katılımcılar, daha önce bahsi geçen konularda artık geleneksel din yorumlarına itibar etmemekte, davranışlarını meşrulaştırma aracı olarak modern yorumları kullanabilmektedirler. Ancak gündelik pratiklere yansıyan bu durum, dindarlığın inanç ve dinî hassasiyet ile ibadet ve dinî bağlılık boyutlarında aynı oranda yaşanmamakta, her iki boyut açısından katılımcıların ortalamaları genel ortalamaların üstünde seyretmektedir. Bu sonuç, İslam’ın inanç ve ibadete ilişkin düzenlemelerinin sabit ve değişmez olup toplumsal ve gündelik hayat pratiklerine ilişkin düzenlemelerinin zamana ve zemine göre değişime açık, kültürel formlarla şekillenmesinin mümkün olmasıyla da ilişkili görülebilir.

Genel olarak vazgeçilemez ve geri döndürülemez olarak görülen modernlik ve onun zorunlu sonucu gibi görülen sekülerleşme olgusunun gelinen noktada insanlığı yeni arayışlara ve kutsalla/dinle yeniden ilişki kurmaya yönelttiği göz önünde bulundurulursa Türkiye’de yaşanan sürecin de bu çerçevede, dinî hayatın yeniden tanzimi yönünde bir alternatif arayışına ve yeni dindarlık formlarının ortaya çıkmasına yol açması ihtimal dahilinde görünmektedir. Araştırma bulgularını da dikkate alarak dindarlık tutum ve pratiklerinin dinin içinde kalma ve dinden meşruiyet arama tercihinin canlı tuttuğunu, ancak modern kent hayatının ihtiyaçları söz konusu olduğunda geleneksel dinî zihniyetle mesafenin giderek açıldığını, daha bireysel ve rasyonel tercihler üzerinden çözümler üretildiğini söylemek mümkündür. Bu durum geleneksel dinî anlayışta iradi ve melez bir sekülerleşme eğiliminin varlığının da işaretidir.

Araştırma bulgularıyla da desteklenen bu çerçeve Türkiye’nin modernleşme tecrübesinin sadece sekülerleşme bağlamında ele alınamayacağını, çok boyutlu ve karmaşık süreçlerin ürünü olarak ele alınması gereken sekülerlik ve dindarlık olgularının farklı toplumsal dinamiklerin de devreye girmesiyle iç içe ve birbirini etkileyen bir ilişki içinde olduğunu göstermektedir. Modern kent hayatının getirdiği sorunlar karşısında dinde meşruiyet arayışından vazgeçmeyen dindar bireyin dinle kurduğu ilişkinin sekülerleşme ile neticelenmesi ihtimali daha düşüktür. Burada salt bir sekülerleşmeden ziyade kendi toplumumuza özgü bir dinî form değişikliğinden söz edilebilir. Araştırma bulguları Türkiye’de dindar bireylerin geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilimi içinde bulunduklarını tespit etmiş ancak inanç, dinî hassasiyet ile ibadet ve dinî bağlılık yönünden dindarlıklarını sürdürdüklerini de ortaya koymuştur. Bu ikili dinî görünümün bir sekülerleşmeden ziyade geleneksel dinî anlayışın biçim değiştirmesi olarak yorumlanması mümkündür.

Kısacası modernleşme sürecinde reel dünya ile tasavvur edilen arasındaki mesafenin açılmasının, dindar bireyler açısından din ve dindarlık algısında önemli değişimlere yol açtığı gözlenmekte, söz konusu değişimin seyri ve neticesi farklı şekillerde yorumlanmaya müsait bulgular içermektedir. Bu doktora tezi kapsamında gerçekleştirilen ampirik araştırma sonucu Türkiye’de dindar bireylerin geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilimi içinde bulundukları ancak inanç, dinî hassasiyet ve ibadet-dinî bağlılık yönünden dindarlıklarını sürdürdükleri görülmüştür. Bu noktada tezin, araştırma kapsamında geliştirilen İnanç ve Dinî Hassasiyet, İbadet ve Dinî Bağlılık ölçekleri ile Geleneksel Dinî Anlayışta Sekülerleşme Eğilim ölçeği arasındaki ilişkileri ortaya koymayı hedeflediği, ölçekler arası korelasyon ve regresyon analizlerinin yanı sıra yukarıda bahsedilen soyo-demografik değişkenlere göre farklılaşmaların ele alındığı belirtilmelidir.

Örneklemin, kapsam ve genişliğinin yanı sıra, İstanbul’da yaşayan, kendilerini dindar olarak tanımlayan, ağırlıklı olarak eğitimli ve gelir düzeyi orta ve üstü seviyede bireylerden oluşması bu araştırmayı benzerlerinden ayırmaktadır. Din sosyolojisinde dindarlık ile ilgili araştırmaların çoğu Türk toplumunda dinî hayatı ve genel eğilimleri ölçmeye matuf iken, geleneksel dindarlık bağlamında ve geleneksel dinî anlayışta sekülerleşme eğilimini ölçen bu araştırma, kendini dindar olarak tanımlayan bireyler özelinde gerçekleştirilmesi yönüyle özgündür. Ayrıca araştırma kapsamında Geleneksel Dinî

Anlayışta Sekülerleşme Eğilim ölçeğinin geliştirilmesi ve biri dinde rasyonelleşme ve bireyselleşme, diğeri geleneksel dinî zihniyetten uzaklaşma şeklinde ölçeğin iki alt boyutunun ortaya konmasının, araştırmanın diğer özgün tarafını oluşturduğu belirtilebilir. Bu itibarla bu araştırma sonuçlarının sekülerleşmenin farklı boyutlarının ortaya konulacağı daha kapsamlı başka araştırmalarla tartışılması ve geliştirilmesinin alana önemli bir katkı sağlayacağı vurgulanabilir. Nicel bir araştırmanın ölçekler ve alt boyutları çerçevesinde daha sınırlı bir alanda analizler yaptığı düşünülürse, inanmanın derûnî yönlerini ve içsel çelişkilerini yansıtan bireye özgü öznel yönlerini ele alacak nitel çalışmalarla bu araştırmada ortaya konulan çerçevenin desteklenmesi gerektiği söylenebilir.

Öte yandan dindarlık ve kentleşme de farklı toplumsal dinamiklerin etkisinde şekillenen olgulardır. Söz gelimi kentleşmenin mekânsal düzenlemelerle insan ilişkileri, zaman ve mekân kullanım alışkanlıklarındaki değişimle dindarlık ilişkisi ya da kent, dinî mekanlar ve dindarlık ilişkisi gibi farklı yönleriyle bireysel ve toplumsal hayatın farklılaşmasındaki payı malumdur. Ancak bu çalışmada kent-dindarlık ilişkisi daha çok değişen kent yaşamının dindarlık pratikleri ve din tasavvuru ile ilişkisi, sonuçları itibarıyla ele alınmak istenmiş, kentleşme olgusunun kendisi tarihsel, kültürel, siyasi ve politik yönleriyle müstakil bir çalışmanın konusu olabilecek hacme sahip olduğundan dışarıda bırakılmıştır. Dolayısıyla kentin kendine özgü belirgin vasıflarını dikkate alan daha sınırlı alanda yapılacak araştırmalara ihtiyaç olduğu ifade edilebilir.

Sonuç olarak modernleşme tecrübesinin Türkiye’de dindarlığın dönüşümüne yol açtığı iddiası tezde bahsedilen araştırma örneklerinden de anlaşılabileceği üzere genel kabul görmekte, ancak bu değişim ve dönüşümün seyri karmaşık bir görünüm arz etmektedir. Dünya görüşü ile hayat tarzı arasındaki uyum dindarlık formları açısından önemli bir kriter olarak değerlendirildiğinden, modernleşme sürecinin yol açtığı uyum problemlerinin nasıl çözüldüğü ve dindarlık pratiklerindeki yansımalarının ele alındığı yeni araştırma örneklerine ihtiyaç devam etmektedir. Genel eğilimleri ölçen çalışmaların, öznel tecrübeleri ortaya koyan araştırmalarla tamamlanması halinde büyük resmi görme imkânı artacaktır. Dolayısıyla konu, yeni saha çalışmalarıyla zenginleştirilmeye müsaittir.

KAYNAKÇA

- Ahmad, Feroz (2012), *Modern Türkiye'nin Oluşumu*, (11. Baskı), (Çev. Alogan, Y.) İstanbul: Sarmal Yayınları.
- Akçaoğlu, A. (2022), *Zarif ve Dinen Makbul: Muhafazakâr Üst-Orta Sınıf Habitusu*, (5. Baskı), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Akgül, M. (1999), *Türk Modernleşmesi ve Din*, (1. Baskı), Konya: Çizgi Kitabevi.
- Akgül, M. (2002), *Türkiye'de Din ve Değişim: Bir Erol Güngör Çözümlemesi*, (1. Baskı), İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Akgül, M. (2012), "Modernlik-Modernleşme; Postmodernlik, Sekülerleşme ve Din", Akyüz, N., Çapcıoğlu, İ., *Anahatlarıyla Din Sosyolojisi El Kitabı*, Ankara: Grafiker Yayınları.
- Akkuş, H. İ., Uçar, R. (2018), "Dindarlık Tipolojileri Bağlamında Türk Toplumu", *Toplum Bilimleri Dergisi*, 12/24: 115-139.
- Akosman, B. G. (2021), "Sosyolojik Kontekstte Moderniteye Dair İki Tez: Kopuş mu Süreklilik mi?", *Sosyolojik Bağlam*, 2/1: 93-104.
- Aksoy, M. (2005), *Başörtüsü-Turban: Batılılaşma-Modernleşme, Laiklik ve Örtünme* (1.Baskı), İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Akşit, B., Şentürk, R., Küçükural, Ö., Cengiz, K. (2012), *Türkiye'de Dindarlık: Sosyal Gerilimler Ekseninde İnanç ve Yaşam Biçimleri*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Akyüz, İ. (2014), "Türkiye'de Gençlik, Din ve Değerler Konusunda Yapılan Ampirik Araştırmaların Yöntem ve İçerik Analizi", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/30: 183-202.
- Akyüz, N., Çapcıoğlu, İ. (2013), *Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi El Kitabı* (5. Baskı), Ankara: Grafiker Yayınları.
- Albayrak, H. Ş. (2014), "Dindar Orta Sınıflaşma ve Tatil Alışkanlıklarındaki Değişim", *Lacivert Dergi*, Sayı: 03/Temmuz
- <https://www.lacivertdergi.com/dosya/2014/07/01/dindar-orta-siniflasma-ve-tatil-aliskanliklarindaki-degisim> (Erişim Tarihi: 6 Ağustos 2023).
- Albayrak, H. Ş. (2019), "Religious Pluralism and Religion-State Relations in Turkey", *Religions*, 10/61: 1-16.

- Aldridge, A. (2015), “Sekülerleşmenin Yükselişi: Dinin Toplumsal Önemini Kaybetmesi”, (Çev. İ. Çapcıoğlu, S. Yılmaz), *Sekülerleşme: Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar* (Ed. Kirman, M. A., Çapcıoğlu, İ.), Ankara: Otto Yayınları.
- Altunışık, R., Coşkun, R., Bayraktaroğlu, S. ve Yıldırım, E. (2004), *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri* (3. Baskı), Sakarya: Seçkin Yayınları.
- Amin, S. (2016), *Modernite Demokrasi ve Din, Kültüralizmlerin Eleştirisi* (Çev. F. Başkaya, U. Günsür, G. Öztürk), İstanbul: Yordam Kitap
- Amman, M. T. (2010), “Türkiye’de Ailenin Açık ve Örtük Sekülerleşmesinin Sosyolojik Analizi”, *Aile ve Eğitim - Tartışmalı İlmi Toplantı*, İstanbul: 41-70.
http://isamveri.org/pdfdrg/D207487/2010/2010_AMMANM.pdf
- Ammerman, N. T. (2007), *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives*, New York: Oxford University Press.
- Argyle, M. (1999), “Din Psikolojisi Alanındaki Yeni Gelişmeler” (Çev. T. Küçükcan), *Dini Araştırmalar*, 4/2: 195-208.
- Arlı, A. (2003), *Oryantalizm ve Oksidentalizm Tartışmaları Ekseninde Şerif Mardin*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Arslan, M. (2002), *Türk Popüler Dindarlığı Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma - Çorum Örneği*, Doktora Tezi, Kayseri, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Arslan, M. (2003), “Popüler Dindarlık Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 1/3: 97-116.
- Arslan, M. (2013), *Sosyo-Dini Farklılaşma ve İslam - Sosyolojik ve Antropolojik Perspektifler* (1. Baskı), Ankara: Eskiye Yayınları.
- Arslantürk, Z. (2006), “Dindarlığın Bağımsız Değişkenleri”, Hökelekli, H. (Ed.), *Dindarlık Olgusu (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri)*, Bursa: KURAV Yayınları: 239-257.
- Arslantürk, Z. (2013), “Din ve Toplum”, Akyüz, N. (Ed.), *Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi El Kitabı* (5. Baskı), Ankara: Grafiker Yayınları.
- Arslantürk, Z., Arslantürk, H. (2013), *Uygulamalı Sosyal Araştırma: Kavramlar, Teknikler, Metotlar, Bilgisayar Uygulamaları, SPSS*, (3. Baskı), İstanbul: Çamlıca Yayınları.
- Arslantürk, Z., Akyüz, N. (2015), *Din Sosyolojisi II: Sosyal Dinamik ve Bünye Analizleri*, (1. Baskı), İstanbul: Çamlıca Yayınları.

- Asad, T. (2015), *Eleştiri Seküler midir? - Küfre Girme, İncinme ve İfade Özgürlüğü*, (Çev. M. F. Biçici), İstanbul: Açılım Kitap.
- Asad, T. (2016), *Sekülerliğin Biçimleri: Hıristiyanlık, İslamiyet ve Modernlik* (İkinci Baskı), (Çev. F. B. Aydar), İstanbul: Metis Yayınları.
- Asanatuci, Z. (2022), Başörtülü Muhafazakâr Kadınlarda Serbest Zaman Algısı, Doktora Tezi, İstanbul, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Asanatuci, Z., Aydınalp, H. (2022), “Başörtülü Kadınlarda Serbest Zaman Eğilimi Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”, *Toplum Bilimleri Dergisi*, 16/32: 1-19.
- Atay, T. (2016), *Din Hayattan Çıkar: Antropolojik Denemeler* (5. Baskı), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Aydın, M. (2017), “Bireyselleşme ve Günümüz İslam Yorumları Üzerine Etkisi”, *Gelenek ve Modernite Arasında İslam Yorumları*, Konya: NEÜ & İSAV: 209-217.
- Aydın, M. S. (1994), *Din Felsefesi* (4. Baskı), Ankara: Selçuk Yayınları.
- Aydınalp, H. (2018), *Din ve Dünyevileşme: Kuzey Kıbrıs Örneği*, İstanbul: Çamlıca Yayınları.
- Aydınalp, H. (2019), “Yerel Bir Dünyevileşme Kavramı: ‘Özerk Dünyevileşmeler’”, Kirman, M. A., Ertit, V. (Ed.), *Sekülerleşme Tartışmaları*, Ankara: Kadim Yayınları.
- Aydınalp, H., Şengül, F. N. (2023), *Gençlerde Eş Tercihi ve Sekülerlik*, İstanbul: Önsöz Yayıncılık.
- Bahadır, A. (2010), “Dindarlığı Etkileyen Faktörler”, Hökelekli, H. (Ed.), *Din Psikolojisi*, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- Bardakoğlu, A. (2017), *İslam Işığında Müslümanlığımızla Yüzleşme* (2. Baskı), İstanbul: KURAMER.
- Bayer, A. (2010), “Sekülerleşme Din İlişkisi: Kuramsal Bir Yaklaşım”, *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16: 149-190. <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/211786>
- Bayram, N. (2016), *Yapısal Eşitlik Modellemesine Giriş*, Bursa: Ezgi Kitabevi.
- Bayram, N. (2017), *Sosyal Bilimlerde SPSS ile Veri Analizi* (6. Baskı), Bursa: Ezgi Kitabevi.
- Beck, U., Beck-Gernsheim, E. (2002), *Individualization Institutionalized Individualism and its Social and Political Consequences*, (Çev. P. Camiller), London: SAGE Publications.
- Bell, D. (1977), “The Return of the Sacred? The Argument on the Future of Religion”, *British Journal of Sociology*, 28/4: 419-449. <https://www.jstor.org/stable/589420>
- Bell, D. (2014), “Kutsalın Dönüşü”, Köse, A. (Ed.), *21. Yüzyılda Dinin Geleceği: Kutsalın Dönüşü* (1. Baskı), İstanbul: Timaş Yayınları.

- Bellah, R. N. (2014), “Din ile Sosyal Bilim Arasında”, Köse, A. (Ed.), *21. Yüzyılda Dinin Geleceği: Kutsalın Dönüşü* (1. Baskı), İstanbul: Timaş Yayınları.
- Bellah, R. N. (2017), *İnsan Evriminde Din: Eski Taş Çağından Eksen Çağına* (1. Baskı), (Çev. M. Tunçay) İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Benhabib, Ş. (1999), *Modernizm, Evrensellik ve Birey: Çağdaş Ahlak Felsefesine Katkılar* (1. Baskı), (Çev. M. Küçük), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Berger, P. L. (1999), “The Desecularization of the World: A Global Overwiev”, Berger, P. L. (Ed.), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Washington DC.
- Berger, P. L. (2002a), “Günümüz Din Sosyolojisi Üzerine Düşünceler”, (Çev. İ. Çapcıoğlu), *Dini Araştırmalar*, 5/13: 187-199.
- Berger, P. L. (2002b), “Sekülerizmin Gerilemesi”, (Çev. A. Köse), Köse, A. (Ed.), *Sekülerizm Sorgulanıyor: 21. Yüzyılda Dinin Geleceği*, İstanbul: Ufuk Kitapları.
- Berger, P. L. (2002c), “Dinî ve Toplumsal Kurumların Değişimi”, (Çev. A. Çiftçi), Çiftçi, A. (Ed.), *Din ve Modernlik: Toplum Bilim Yazıları I*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Berger, P. L. (2008), “Sekülerleşme Yanlışlandı”, (Çev. M. A. Kirman), *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XLIX/1: 271-281.
- Berger, P. L. (2011), *Kutsal Şemsiye: Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları* (4. Baskı), (Çev. A. Coşkun), İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Berger, P. L. (2014), “Dinin Krizinden Sekülerizmin Krizine”, Köse, A. (Ed.), *21. Yüzyılda Dinin Geleceği: Kutsalın Dönüşü*, İstanbul: Timaş Yayınları.
- Berger, P. L., Berger, B., Kellner, H. (1974), *The Homeless Mind: Modernization and Consciousness*, London: Penguin Books.
- Berger, P. L., Berger, B., Kellner, H. (2000) *Modernleşme ve Bilinç* (2. Baskı), (Çev. C. Cerit), İstanbul: Pınar Yayınları.
- Berger, P. L., Luckmann, T. (2015), *Modernite, Çoğulculuk ve Anlam Krizi: Modern İnsanın Yönelimi* (1. Baskı), (Çev. M. D. Dereli), Ankara: Heretik Yayıncılık.
- Berkes, N. (2003), *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, (4. Baskı), A. Kuyaş (Yay.Haz.), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Berksoy, B. (2006), “Bir Entelektüel Olarak Tanpınar”, *Entelektüeller III, Doğu Batı Düşünce Dergisi*, 9/37: 111-131, Ankara: Doğu Batı Yayınları.

- Berzano, L. (2019), *The Fourth Secularisation: Autonomy of Individual Lifestyles*, (Translate. E. Sheridan), New York: Routledge.
- Beyer, P. F. (2015), “Küreselleşme Perspektifinden Sekülerleşme”, (Çev. F. Ömek), Kirman, M. A., Çapcıoğlu, İ. (Ed.), *Sekülerleşme: Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*, Ankara; Otto Yayınları.
- Bilgin, V. (1997), *Sosyal Çözülme ve Din*, Samsun: Etüt Yayınları.
- Bilgin, V. (2003), “Popüler Kültür ve Din: Dindarlığın Değişen Yüzü”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/12: 193-214.
- Bilici, M. V. (2018), *Tüketim Toplumunda Dini Yaşamak: Sekülerleşme Paradigmasını Yeniden Okumak*, Doktora Tezi, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Bora, T. (2017), *Cereyanlar: Türkiye’de Siyasi İdeolojiler* (4. Baskı), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bozkurt, V. (2014), *Endüstriyel ve Postendüstriyel Dönüşüm: Bilgi, Ekonomi ve Kültür* (3. Baskı), Bursa: Ekin Basın Yayın Dağıtım.
- Brown, C. G. (2009), *The Death of Christian Britain: Understanding Secularisation 1800-2000* (2. Baskı), New York: Routledge.
- Browne, M. W. (1984), “Asymptotically Distribution-Free Methods for the Analysis of Covariance Structures”, *British Journal of Mathematical and Statistical Psychology*, 37: 62-83.
- Bruce, S., Voas, D. (2010), “Vicarious Religion: An Examination and Critique” *Journal of Contemporary Religion*, 25/2: 243-259.
- Bruce, S. (2002), *God is Dead: Secularization in the West*, Oxford: Blackwell.
- Bruce, S. (2015), “Sekülerleşme: Sistematik Bir Betimleme”, (Çev.İ. Çapcıoğlu), Kirman, M. A., Çapcıoğlu, İ. (Ed.), *Sekülerleşme: Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*, Ankara; Otto Yayınları.
- Bruce, S. (2015), “Gereksiz Bir Fikir Değişikliği: Berger ve Sekülerleşme”, (Çev. M. A. Kirman), Kirman, M. A., Çapcıoğlu, İ. (Ed.), *Sekülerleşme: Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*, Ankara; Otto Yayınları.
- Büssing, A. (2019), *Measures of Spirituality/Religiosity (2018)*, Basel: MDPI.
- Büyükoztürk, Ş., Çakmak, E. K., Akgün, Ö. E., Karadeniz, Ş., Demirel, F. (2009), *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık.
- Byrd, D. J. (2016), *Islam in a Post-Secular Society: Religion, Secularity and the Antagonism of Recalcitrant Faith*, Boston: BRILL.

- Cain, S. (2002), “Din Çalışmalarının Tarihi”, (Çev. Ö. M. Alper), Alper, Ö. M. (Ed.), *Batı’da Din Çalışmaları*, İstanbul: Metropol Yayınları.
- Cansız, A. (2017), Türkiye’de Sosyal Hayatta Sekülerleşme ve Göstergeleri, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Casanova, J. (2009), “The Secular and Secularisms”, *Social Research*, 76/4: 1049-1066.
<https://www.jstor.org/stable/40972201>
- Casanova, J. (2014), *Modern Dünyada Kamusal Dinler* (1 Baskı), (Çev. M. M. Şahin), Sakarya: Sakarya Üniversitesi Kültür Yayınları.
- Chaves, M. (1994), “Secularization as Declining Religious Authority”, *Social Forces*, 72/3: 749-774.
<https://www.jstor.org/stable/2579779>
- Chaves, M. (1995), “On the Rational Choice Approach to Religion”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 34/1: 98-104. <https://www.jstor.org/stable/1386526>
- Cipriani, R. (2014), *Din Sosyolojisi: Tarih ve Teoriler*, (Çev. M. Ak, M. Kobya, R. Vardi, A. Coşkun, M. Yıldırım, Ö. Uluç), İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Cirhinlioğlu, F. G., Ok, Ü. (2011), “Kadınlar mı Yoksa Erkekler mi Daha Dindar?”, *Zeitschrift für die Welt der Türken*, 3/1: 121-141.
- Clark J. C. D. (2012), “Secularization And Modernization: The Failure of a ‘Grand Narrative’”, *The Historical Journal*, 55/1: 161-194. <https://www.jstor.org/stable/41349650>
- Coşkun, A. (2005), “Toplumsal Düşünce Tarihinde Din Sorunu”, Coşkun A. (Ed.), *Din Toplum Kültür: Din Sosyolojisi ve Antropolojisine Giriş*, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Coşkun, A. (2016), *Sosyal Değişme ve Dini Normlar* (2. Baskı), İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Creswell, J. W. (2017), *Araştırma Deseni: Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları* (3. Baskı), (Çev. Ed. S. B. Demir), Ankara: Eğiten Kitap.
- Çapcıoğlu, İ. (2011), *Modernleşen Türkiye’de Din ve Toplum: Din, Bilgi ve Kültür Sosyolojisi Yazıları* (1. Baskı), Ankara: OTTO Yayınları.
- Çarkoğlu A., Toprak B. (2000), “Değişen Türkiye’de Din, Toplum ve Siyaset Raporu”, (TESEV).
<https://www.tesev.org.tr/tr/research/turkiyede-din-toplum-ve-siyaset/>
- Çarkoğlu, A., Kalaycıoğlu, E. (2009), “Türkiye’de Dindarlık: Uluslararası Bir Karşılaştırma”, Sabancı Üniversitesi İstanbul Politikalar Merkezi.
https://research.sabanciuniv.edu/id/eprint/13119/1/Rapor_Kamu-dindarlik.pdf

- Çayır, K. (2008), *Türkiye’de İslamcılık ve İslami Edebiyat: Toplu Hidâyet Söyleminden Yeni Bireysel Müslümanlıklara*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Çelik, C. (2002), “Değişim Sürecinde Merkez-Çevre İlişkileri ve Çevresel Dinî Yönelimler”, *İslamiyat*, 4/5: 81-97.
- Çelik, C. (2005), “Dindarlık Tipolojilerine Metodolojik Bir Yaklaşım”, *İslamiyat*, 8/1: 71-90.
- Çelik, C. (2013), *Geleneksel Şehir Dindarlığından Modern Kent Dindarlığına* (1. Baskı), İstanbul: Hikmetevi Yayınları.
- Çetin, H. (2003), “Gelenek ve Değişim Arasında Kriz: Türk Modernleşmesi”, *Modernliğin Gölgesinde Gelenek*, Doğu-Batı Dergisi, 7/25: 11-40.
- Çiğdem, A. (1997), *Bir İmkân Olarak Modernite: Weber ve Habermas* (1. Baskı), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Çokluk, Ö., Şekercioğlu, G., Büyüköztürk, Ş. (2012), *Sosyal Bilimler İçin Çok Değişkenli İstatistik: SPSS ve Lisrel Uygulamaları*, Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık.
- Darende, Ö. F., Kirman, M. A. (2017), “Wilson’a Göre Sekülerleşme”, *Turkish Studies*, 12/10: 82-100.
- Darende, Ö. F. (2019), “Sekülerleşme Teorisine Metaforik Yaklaşımlar”, Kirman, M. A., Ertit, V. (Ed.), *Sekülerleşme Tartışmaları*, Ankara: Kadim Yayınları.
- Davie, G. (2006), “Din Sosyolojisi: Konu ve Değişimler”, (Çev. İ. Çapcıoğlu), *AÜİFD*, 47/1: 239-258.
- Davie, G. (2007), “Vicarious Religion: A Methodological Challenge”, Ammerman, N. T. (Ed.), *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives*, New York: Oxford University Press.
- Davie, G. (2013), “Dinin Sosyolojisinin Evrimi – Tema ve Varyasyonlar”, Akyüz, N. (Ed.), *Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi El Kitabı* (5. Baskı), Ankara: Grafiker Yayınları.
- Davie, G. (2014), “Avrupa Bir İstisna mı?”, Köse, A. (Ed.), *21. Yüzyılda Dinin Geleceği: Kutsalın Dönüşü* (1. Baskı), İstanbul: Timaş Yayınları.
- Davie, G. (2015), “Yeniden Kutsallaşma”, (Çev. M. A. Kirman), Kirman, M. A., Çapcıoğlu, İ. (Ed.), *Sekülerleşme: Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*, Ankara: Otto Yayınları.
- Davison, A. (2002), *Türkiye’de Sekülerizm ve Modernlik: Hermenötik Bir Yeniden Değerlendirme* (1. Baskı), (Çev. T. Birkan), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Dellaloğlu, B. (2017), *Zamanın İçinden Zamanın Dışından: Gelenek ve Modernlik Arasında* (1. Baskı), Ankara: Heretik Yayıncılık.

- Dellaloğlu, B. (2019), “Sekülerleşme Tartışmaları, “Laik” ve “Seküler”in Politik Teolojisi”, Kirman, M. A., Ertit, V. (Ed.), *Sekülerleşme Tartışmaları*, (1. Baskı), Ankara: Kadim Yayınları.
- Devrim, M. O. (2016), Kadın Dindarlığının Ayırıcı Vasıfları: Bursa Örneği, Yüksek Lisans Tezi, Bursa, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Dillon, M. (2014), “Geç Modernitede Dinin Sosyolojisi”, (Çev: H. Arslan), Dillon, M. (Ed.), *Din Sosyolojisi El Kitabı* (1. Baskı), İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Doğan, N. (2000), Şerif Mardin ve Türk Modernleşmesi, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
- Doğan, R. (2013), “Toplumsal Yapı, Değişme ve Din: Din ve Eğitim”, Akyüz N., Çapcıoğlu, İ. (Ed.), *Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi* (5. Baskı), Ankara: Grafiker Yayınları.
- Durkheim, E. (1960), *The Division of Labor in Society* (4. P.), (Çev. G. Simpson), Illinois: The Free Press of Glencoe.
- Durkheim, E. (1995), *The Elementary Forms of Religious Life*, (Translator. K. E. Fields), New York: The Free Press.
- Durkheim, E. (2016), *Ahlak ve Toplum*, (I. Basım), (Çev. D. Çenesiz), İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Durmuşoğlu, K. (2019), Türkiye’de Sosyal Değişim Sürecinde Sekülerleşme Eğilimleri Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme, Doktora Tezi, Bursa, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Duverger, M. (2006), *Metodoloji Açısından Sosyal Bilimlere Giriş*, (I. Baskı), (Çev. Ü. Oskay), İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- Düzgün, Ş. A. (2012), *Din Birey ve Toplum*, (2. Baskı), Ankara: Akçağ Yayınları.
- Eco, U. (2018), *Tez Nasıl Yazılır?*, (3. Baskı), (Çev. B. Parlak), İstanbul: Can Yayınları.
- Eisenstadt, S. N. (2014), *Modernleşme: Başkaldırı ve Değişim*, (2. Baskı), (Çev. U. Coşkun), Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Ekinci, Y. (2021), Kürt Sekülerleşmesi: Kuşak Farklılaşması Bağlamında Diyarbakır’da Dinî Değişim, Doktora Tezi, Ankara, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Eliade, M. (2017), *Kutsal ve Kutsal-Dışı Dinin Doğası*, (Çev. A. Berktaş), İstanbul: Alfa Yayınları.
- Er, İ. (1994), Din - Din Sosyolojisi, *TDV İslam Ansiklopedisi*, 9: 345-349.
- Ertit, V. (2019), *Sekülerleşme Teorisi: Sekülerleşen Türkiye’nin Analizi*, Ankara: Liberte Yayınları.

- Falk, R. (2003), *Küreselleşme ve Din: İnsani Küresel Yönetişim* (1. Baskı), (Çev. H. T. Başoğlu), İstanbul: Küre Yayınları.
- Fenn, R. K. (1969), “Max Weber on the Secular: A Typology”, *Review of Religious Research*, 3/10: 159-169. <https://www.jstor.org/stable/3510743>
- Freud, S. (2004), *Uygarlık, Toplum ve Din*, (Çev. E. Kapkın), İstanbul: Payel Yayınları.
- Freud, S. (2005), *The Future of an Illusion: Religion is the Universal Neurosis*, (Basım yeri bilinmiyor), Penguin Books.
- Furseth, I., Repstad, P. (2013), *Din Sosyolojisine Giriş: Klasik ve Çağdaş Kuramlar* (2. Baskı), (Çev. İ. Çapcıoğlu, H. Aydınalp), Ankara: Birleşik Yayınevi.
- Geertz, C. (1993), “Religion As a Cultural System”, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays by Clifford Geertz*, Fontana Press.
- Gencer, B. (2010), “Kent Dindarlığında İslam'ın Kaybı”, *Demokrasi Platformu*, 6/21: 91-117.
- Gencer, B. (2014), *İslam'da Modernleşme (1839-1939)* (3. Baskı), Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- George, R. (2005), “Secularization”, *Encyclopedia of Social Theory*, California: Sage Publications.
- George, D., Mallery, M. (2010), *SPSS for Windows Step by Step: A Simple Guide and Reference*, 17.0 update (10a ed.) Boston: Pearson.
- Georgeon, François (2006), *Osmanlı-Türk Modernleşmesi: 1900-1930 Seçilmiş Makaleler*, (1. Baskı), (Çev. A. Berktaş), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Giddens, A. (2004), *Modernliğin Sonuçları* (3. Baskı), (Çev. E. Kuşdil), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Gorski, P. S., Altınordu, A. (2008), “After Secularisation?”, *Annual Review of Sociology*, 2008/34: 55-85.
- Göle, N. (1998), *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme* (5. Baskı), İstanbul: Metis Yayınları.
- Göle, N. (2005), “Modernleşme Bağlamında İslami Kimlik Arayışı”, Bozdoğan, S., Kasaba, R. (Ed.), *Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, (3. Baskı), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Göle, N. (2009), *İç İç Girişler: İslam ve Avrupa*, (Çev. A. Berktaş), İstanbul: Metis Yayınları.
- Göle, N. (2011), *Melez Desenler: İslam ve Modernlik Üzerine* (4. Baskı), İstanbul: Metis Yayınları.
- Göle, N. (2014), *Mahrem’in Göçü*, (Çev. A. Çavdar) İstanbul: Hayy Kitap.

- Göle, N. (2017), *Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar* (3. Baskı), (Çev: E. Ünal), İstanbul: Metis Yayınları.
- Göle, N. (2022, 21 Kasım), “Nilüfer Göle ile ‘Melez Desenler’”, *NTV-MSNBC*, <http://arsiv.ntv.com.tr/news/44928.asp>. (Erişim tarihi: 28 Temmuz 2023).
- Gregory, B. S. (2012), *The Unintended Reformation: How a Religious Revolution Secularized Society*, (Basım yeri bilinmiyor), The Belknap Press Of Harvard University Press.
- Guénon, R. (1999), *Modern Dünyanın Bunalımı* (2. Baskı), (Çev. M. Kanık), Bursa: Verka Yayınları.
- Güler, F. B. (2021), *Refah Muhitinde Dindar Kadın: Örtülü Lük(ü)s Hayat Ayrışma Dinamikleri*, İstanbul: Dün Bugün Yarın Yayınları.
- Günay, Ü. (1999), *Erzurum ve Çevre Köylerinde Dini Hayat* (1. Baskı), İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Günay, Ü. (2003), “Türk Halk Dindarlığının Önemli Çekim Merkezleri Olarak Dini Ziyaret Yerleri”, Erciyes Üniversitesi, *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2/15: 5-36.
- Günay, Ü. (2012), *Din Sosyolojisi* (11. Baskı), İstanbul: İnsan Yayınları.
- Gündelik Hayatta Din Laiklik Türban Araştırması, (KONDA/2007). <https://konda.com.tr/rapor/163/gundelik-yasamda-din-laiklik-ve-turban-arastirmasi>. (Erişim Tarihi: 13 Ağustos 2023).
- Gündem, M. (2000), *Prof. Dr. Mehmet S. Aydın ile İçerik Kritik Bakış: Din-Felsefe-Laiklik* (2. Baskı), İstanbul: İyi Adam Yayınları.
- Gündüz, Ş. (2002), “Din ve Bireysel Özgürlük Alanı”, *Tezkire*, 11/25: 52-61.
- Günerigök, M. (2018), *Risk Toplumu ve Din -Yeni Bir Sosyolojiye Doğru*, Ankara: Maarif Mektepleri.
- Gürbüz, S. (2019), *AMOS ile Yapısal Eşitlik Modellemesi*, Ankara: Seçkin Yayıncılık.
- Hacıoğlu, S. (2016), *Sekülerleşme Sürecinin Muhafazakâr Kadın Algısı Üzerindeki Etkileri*, Yüksek Lisans Tezi, Rize, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Hadden, J. K. (1987), “Toward Desacralizing Secularization Theory”, *Social Forces*, 65/3: 587-611. <https://www.jstor.org/stable/2578520>
- Hair, J. F., Black, W. C., Babin, B. J., Anderson, R. E. (2009), *Multivariate Data Analysis* (7. Baskı), Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall.
- Haynes, J. (1997), “Religion, Secularisation and Politics: A Postmodern Conspectus”, *Third World Quarterly*, 18/4: 709-728.

- Hervieu-L ger, D. (2006), “Sekülerleşme, Gelenek ve Dindarlığın Yeni  ekilleri: Bazı Teorik  oneriler”, ( ev: H. Aydınalp),  apcıoğlu,  ., Solmaz B. (Ed.), *Din Sosyolojisi Klasik ve  ağda  Yaklaşımlar 1*, Konya:  izgi Kitabevi.
- Hocaoğlu, D. (1994), “Sekülarizm, Laisizm ve Türk Laisizmi”, *Türkiye Günlüğü*, 29: 35-76.
- Horozcu,  . (2023), *Kayıp Giden Ba  rt s *, (1. Baskı), Ankara: Eski Yeni Yayınları.
- Introigne, M. (2004), “The Future of New Religions”, *Futures*, 36: 979-990.
-  mamoğlu, T. (2006), “Paul Tillich Felsefesinde Din-Ahlak İlişkisi”, EKEV Akademi Dergisi, 10/28: 107-126. https://isamveri.org/pdfdrg/D01777/2006_28/2006_28_IMAMOGLUT.pdf (Erişim Tarihi: 30 Ocak 2024).
- Jeanniere, A. (2018), “Modernite Nedir?”, ( ev: N. Tural), Küçük, M. (Ed.), *Modernite Versus Postmodernite* (2. Baskı), İstanbul: Say Yayınları.
- Joreskog, K. G., Sorbom, D. A. (2006), *LISREL 8.54 and PRELIS 2.54*, Chicago, IL: Scientific Software.
- Kafadar, O. (2007), “Cumhuriyet Dönemi Eğitim Tartışmaları”, Bora, T., Gültekingil, M. (Ed.), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık* (4. Baskı), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kahraman, H. B. (2007), “Bir Zihniyet, Kurum ve Kimlik Kurucusu Olarak Batılılaşma” Bora, T., Gültekingil, M. (Ed.), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık* (4. Baskı), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kalaycı,  . (2018), *SPSS Uygulamalı  ok Değişkenli İstatistik Teknikleri* (5. Baskı), Ankara: Asil Yayın Dağıtım.
- Kara,  . (2014), *Din ve Modernleşme Arasında: Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*, (4. Baskı), İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Kara ahin, H. (2008), “Din Sosyolojisinde Dindarlığın  l  lmesi Problemi  zerine Bir Araştırma”, *A YFD*, XLIX/1: 191-200.
- Kayıklık, H. (2006), “Bireysel Dindarlığın Boyutları ve İnanç-Davranış Etkileşimi”, *İ l m  Araştırmalar - Din Psikolojisi  zel Sayısı*, XIX/3: 491-499.
- Kepel, G. (1992), *Tanrının İntikamı: Din Dünyayı Yeniden Fethediyor*, ( ev. S. Kırmızı), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kıyılık, M. H. (2020), “Dindarlığın Bir Tezahürü Olarak   pheli şeyleri Terk ve Azimetle Amel Etme”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, 20/2: 389-414.

- Kirman, M. A. (2005), “Din ve Eğlence Kültürü: KSÜ ilahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Mezuniyet Gecesi Hakkında Sosyolojik Bir Değerlendirme”, *KSÜ ilahiyat Fakültesi Dergisi*, 6: 17-42.
- Kirman, M. A. (2005), *Din ve Sekülerleşme: Üniversite Gençliği Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma*, Adana: Karahan Kitabevi.
- Kirman, M. A. (2013), “Rasyonel Seçim Kuramı”, *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22: 66-98.
- Kirman, M. A., Çapcıoğlu, İ. (2015) *Sekülerleşme: Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*, Ankara: Otto Yayınları.
- Kirman, M. A., Ertit, V. (2019), *Sekülerleşme Tartışmaları*, (1. Baskı), Ankara: Kadim Yayınları.
- Kline, R. B. (2005) *Principles and Practice of Structural Equation Modeling* (2. Baskı), New York: The Guilford Press.
- Kline, R. B. (2019), *Yapısal Eşitlik Modellemesinin İlkeleri ve Uygulaması*, (4. Baskı), (Çev. Ed. S. Şen), Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık.
- Korkmaz, S. (2020), “Cinsiyete Göre Dindarlık - Bir Meta-Analiz Çalışması”, *Bilimname*, XLIII/3: 437-460.
- Kömeçoğlu, U. (2013), “Kurumsal Yapıların Dışındaki Dinsellik, Sembolik Değer Sistemleri, Yeni Çağ Akımının Kökenleri, Popüler Dinsellik Çalışmalarına Bir Giriş Denemesi”, *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, 16/65: 11-50.
- Koroğlu, C. Z. (2012), “Türkiye’de Dini Hayatın İncelenmesi: Bütüncül Bir Yaklaşım”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/2: 82-102.
- Köse, A. (2001), “Modernleşme-Sekülerleşme İlişkisi Üzerine Yeni Paradigmalar”, *Liberal Düşünce Dergisi*, 6/24: 150-165.
- Köse, A. (2002), *Sekülerizm Sorgulanıyor: 21. Yüzyılda Dinin Geleceği* (1. Baskı), İstanbul: Ufuk Kitapları.
- Köse, A. (2014), “Modernleşme, Sekülerleşme ve Din İlişkisi Üzerine Yeni Paradigmalar”, Köse, A. (Ed.), *21. Yüzyılda Dinin Geleceği: Kutsalın Dönüşü* (1. Baskı), İstanbul: Timaş Yayınları.
- Köse, A. (2015), “XXI. Yüzyıl Türkiye’sinde Gelenekle Modernite Arasında Din Algıları ve Dindarlık Formları: Sosyolojik Bir Bakış”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 49: 5-27.
- Kurt, A. (2009), “Dindarlığı Etkileyen Faktörler”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18/2: 1-26.
- Kurt, F. (2019), *Modern Çağın İnanç Problemleri*, (Ed. F. Kurt), (2. Baskı), Ankara: DİB Yayınları.

- Kurtuluş, C., Küçükural, Ö., Gür, H. (2021), *Türkiye’de Spiritüel Arayışlar: Deizm, Yoga, Budizm, Meditasyon, Reiki vb.* (1. Baskı), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kutay, T. (2020), *Sekülerleşmenin Hristiyan Kökleri*, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Kuyucuoglu, İ. (2008), *Batı’da Din Sosyolojisi*, Ankara: Eskiyei Yayınları.
- Kuyucuoglu, İ. (2012), “Din Sosyolojisinde Yeni Paradigma Arayışları”, *EKEV Akademi Dergisi*, 16/53: 235-246.
- Küçük, A. (2010), *Din ve Dünya*, Ankara: Berikan Yayınevi.
- Küçükcan, T. (2000), “Religiosity Be Measured? Dimensions Of Religious Commitment: Theories Revisited”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/9: 461-468.
- Küçükcan, T. (2005), “Modernleşme ve Sekülerleşme Kuramları Bağlamında Din, Toplumsal Değişme ve İslâm Dünyası”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 13: 109-128.
- Lefebvre, H. (2017), *Kentsel Devrim*, (5. Baskı), (Çev.S. Sezer), İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Levin, P. T. (2023), “Reflections on Şerif Mardin’s Center-Periphery Thesis”, *Turkish Studies*, 24/3-4: 617-639.
- Lockman, Z. (2013), *Hangi Ortadoğu? Oryantalizm-Tarih-Siyaset*, (2. Baskı), (Çev. B. Birinci), İstanbul: Küre Yayınları.
- Luckmann, T. (2016), *Görünmeyen Din*, (2. Baskı), (Çev. A. Coşkun, F. Aydın, O. Coşkun), İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Mahçupyan, E. (2014), *Türkiye’ye İçeriden Bakış: Yükselen İslamî Orta Sınıf*, İstanbul: TESEV.
- Mahmood, S. (2009), “Religious Reason and Secular Affect: An Incommensurable Divide?”, *The Fate of Disciplines*, 35/4: 836-862.
- Manzoor, S. P. (2008), “Tanrı’yı Terk Etmeden Tarihe Sahip Çıkmak: İslam, Sekülerizm ve Dünyevîleşme Sorunu”, (Çev. Y. Aşıkoğlu), *Milel ve Nihal: İnanç Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 5/2: 129-145.
- Mardia, K. V. (1974), “Applications of Some Measures of Multivariate Skewness and Kurtosis in Testing Normality and Robustness Studies”, *The Indian Journal of Statistics*, 36/2: 115-129.
- Mardin, Ş. (1991), *Türk Modernleşmesi - Makaleler 4* (1. Baskı), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (2013), *Türkiye, İslam ve Sekülerizm - Makaleler 5* (3. Baskı), (Çev. E. Gen, M. Bozluolcay), İstanbul: İletişim Yayınları.

- Marshall, G. (1999), *Sosyoloji Sözlüğü*, (Çev. O. Akınhay, D. Kömürcü), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Martin, D. (1969), “Notes for a General Theory of Secularisation”, *European Journal of Sociology*, 10/2: 192-201.
- Martin, D. (2014), “Sekülerleşme Sorunu: Geçmiş ve Gelecek”, Köse, A. (Ed.), *21. Yüzyılda Dinin Geleceği: Kutsalın Dönüşü* (1. Baskı), İstanbul: Timaş Yayınları.
- Marx, K. (2011), *Kapital*, I. Cilt, (1. Basım), (Çev. M. Selik, N. Satlıgan), İstanbul: Yordam Kitap.
- Marx, K., Engels, F. (2014), *Komünist Manifesto* (2. Baskı), (Çev. N. Satlıgan), İstanbul: Yordam Kitap.
- Meriç, N. (2005), *Modernleşme, Sekülerleşme ve Protestanlaşma Sürecinde Değişen Kentte Dini Hayat ve Fetva Soruları*, İstanbul: Kapı Yayınları.
- Miller, J. (2008) “What Secular Age?”, *International Journal of Politics, Culture and Society*. – 21/1-4: 5-10.
- Nesefi, Ö. (1995), *İslam İnancının Temelleri: Akaid*, (Haz. M.S. Ahsen), (17. Baskı), İstanbul: Bayrak Yayınları.
- Neuman, W. L. (2014), *Toplumsal Araştırma Yöntemleri: Nicel ve Nitel Yaklaşımlar*, I. Cilt, (7.B.), (Çev. S. Özge), Ankara: Yayın Odası Ltd.
- Nielsen, D. A. (2005), “Religion in French Social Theory”, Ritzer, G. (Ed.), *Encyclopedia of Social Theory*, California: Sage Publications.
- Nieuwkerk, K. V. (Ed.), (2022) *Religious Transformation in the Middle East: Spirituality, Religious Doubt, and Non Religion*, MDPI.
- Nişancı, Z. (2023), “Sayılarla Türkiye’de İnanç ve Dindarlık Araştırması”, (Uluslararası İslam Düşünce Enstitüsü, Mahya Yayıncılık, MEDAR, Marmara Üniversitesi Nüfus ve Sosyal Politikalar Uygulama ve Araştırma Merkezi İbn Haldun Üniversitesi). <https://iiit.org/wp-content/uploads/Turkish-Faith-and-Religiosity-in-T%C3%BCrkiye.pdf>. (Erişim Tarihi: 13 Ağustos 2023).
- Nişancı, Z., Aysan Ü. (2019), “Türkiye’de Sosyodemografik ve Sosyokültürel Göstergelere Göre Dindarlık Seviyeleri”, *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, 39/2: 303-328.
- Noce, A. D. (2017), *The Age Of Secularization*, (Çev. ve Ed. Lancellotti C.), (Basım yeri bilinmiyor), McGill-Queen’s University Press.
- Ocağolu, Ö. F. (2020), “Din ve Maneviyat Arasında: Türkiye’de Genç Nüfus Dindarlığı”, Özdiç, A. (Ed.), *Türkiye’nin Gençleri Araştırma Raporu*, TGSP Yayınları.

- Okumuş, E. (2016), “Din ve Toplumsal Değişim”, Sülün. M. (Ed.), *Bütün Boyutlarıyla Din*, İstanbul: Kur'an Çalışmaları Vakfı.
- Okumuş, E. (2017), *Gösterişçi Dindarlık* (2. Baskı), İstanbul: Özgü Yayınları.
- Okumuş, E. (2020), “Kadın Dindarlığının Sosyolojisi: Bir Giriş Denemesi”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 1/20: 129-164. <https://doi.org/10.33415/daad.666995>
- Olya, H. (2017), “Partial Least Squares Based Structural Equation Modeling (PLS-SEM)”, *Global Conference on Services Management, 3-7 October*. Italy: Volterra.
- Onay, A. (2002), “Dini Yönelim Ölçeği - Ölçek Geliştirmede Yöntem: Teorik Altyapı, Geçerlilik ve Güvenilirlik”, *İslamiyat*, 5/4: 181-192.
- Ostwalt, C. (2014), “Seküler Çan Kuleleri”, Köse, A. (Ed.), *21. Yüzyılda Dinin Geleceği: Kutsalın Dönüşü* (1. Baskı), İstanbul: Timaş Yayınları.
- Öcal, O. (2010), “Varoluşsal Sorunlar, Birey ve Yeni Hayat”, *TÜBAR*, 2010: 313-324.
- Özay, M. (2007), *Sekülerleşme ve Din* (1. Baskı), İstanbul: İz Yayıncılık.
- Özbolet, A. (2017), “Postmodern Dünyada Din: Yaygınlaşan Dinsellik, Yüzeyselleşen Dindarlık”, *Journal of Islamic Research*, 28/3: 265-278.
- Özdalga, E. (2007), *İslamcılığın Türkiye Seyri: Sosyolojik Bir Perspektif* (2. Baskı), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Özdemir, M. (2019), “İnanç Problemlerinin Toplumsal Yansımaları”, Kurt, F. (Ed.), *Modern Çağın İnanç Problemleri*, (2. Baskı), Ankara: DİB Yayınları.
- Özkiraz, A. (2000), *Sabri F. Ülgener’de Zihniyet Analizi*, Ankara: A Yayınevi.
- Özsöz, C. (2019), *Kutsal ve Kural: MÜSİAD Kayseri Şubesi Örneğinde Yeni Muhafazakâr Orta Sınıfın Dönüşümü*, İstanbul: Libra Kitap.
- Polloma, M. M. (1993), *Çağdaş Sosyoloji Kuramları* (1. Basım), (Çev. H. Erbaş), Ankara: Gündoğan Yayınları.
- Poole, R. (1993), *Ahlak ve Modernlik* (1. Baskı), (Çev. M. Küçük), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Ritzer, G. (2005), *Encyclopedia of Social Theory* (2. Edition), California: Sage Publications.
- Ritzer, G. (2012), *Modern Sosyoloji Kuramları*, (Çev. H. Hülür), Ankara: De-Ki Basım Yayım.
- Ryan, M. (2005), “Sacred and Profane”, Ritzer, G. (Ed.), *Encyclopedia of Social Theory* (2. Edition), California: Sage Publications.

Sağırlı, N. (2021), Başörtüsü Giymeyi Bırakan Üniversite Mezunu ve Çalışan Kadınlar Üzerine Nitel Bir Araştırma, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Sakaoğlu, N. (2003), *Osmanlı'dan Günümüze Eğitim Tarihi*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Schopenhauer, A. (2011), *Din Üzerine* (2. Baskı), (Çev. A. Aydoğan), İstanbul: Say Yayınları.

Schumacker, R. E., Lomax, R. G. (2010), *A Beginner's Guide To Structural Equation Modeling* (3. Baskı), New York: Routledge, Taylor & Francis Group.

Seed, J. (2014), "'Secular' and 'Religious': Historical Perspectives", *Social History*, 39/1: 3-13.

Sherkat, D. E. (2014), "Dinî Sosyalleşme: Etkinin Kaynakları ve Failin Etkileri", (Çev: H. Arslan), Dillon, M. (Ed.), *Din Sosyolojisi El Kitabı* (1. Baskı), İstanbul: Paradigma Yayıncılık.

Shiner, L. E. (1965), "Toward a Theology of Secularization", *The Journal of Religion*, 65/4: 279-295. <https://www.jstor.org/stable/1200870>

Shiner, L. E. (1967), "The Concept of Secularization in Empirical Research", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 6/2: 207-220.

Shiner, L. E. (1972), "Sacred Space, Profane Space, Human Space", *Journal of the American Academy of Religion*, 40/4: 425-436.

Sinanoğlu, M. "İslam", TDV İslam Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/islam#1-etimoloji-ve-tanim> (16 Ocak 2024).

Stark, R. (1999), "Secularization, R.I.P.", *Sociology of Religion*, 60/3: 249-273.

Stark, R. (2002), "Toprağın Bol Olsun Sekülerleşme", (Çev. A. Köse), Köse, A. (Ed.), *Sekülerizm Sorgulanıyor: 21. Yüzyılda Dinin Geleceği*, İstanbul: Ufuk Kitapları.

Stark, R. (2007), *Discovering God: The Origins of the Great Religions and the Evolution of Belief*, Harper Collins.

Stark, R. (2014), "Toprağın Bol Olsun Sekülerleşme", Köse, A. (Ed.), *21. Yüzyılda Dinin Geleceği: Kutsalın Dönüşü* (1. Baskı), İstanbul: Timaş Yayınları.

Stark, R. (2017), *Why God? Explaining Religious Phenomena*, West Conshohocken: Templeton Press.

Stark, R., Bainbridge, W. S. (2012), *Religion, Deviance and Social Control*, New York: Routledge.

Subaşı, N. (2002), "Türk(ie) Dindarlığı: Yeni Tipolojiler", *İslamiyat*, V/4: 17-40.

Subaşı, N. (2014), *Frenk Hayatının Gecesinde... Dini Sosyaliteler*, (1. Baskı), İstanbul: Tezkire Yayınları.

- Subaşı, N. (2018), *Gündelik Hayat ve Dinsellik* (2. Baskı), İstanbul: İz Yayıncılık.
- Sunar, L. (2017), “Türkiye’de Orta Sınıfların Değişen Konumu”, *Lacivert Dergi*, Sayı: 40/Kasım <https://www.lacivertdergi.com/dosya/2017/11/15/turkiyede-orta-siniflarin-degis-en-konumu>. (Erişim Tarihi: 6 Ağustos 2023).
- Sunar, L. (2020a), “İslah: Eskiye Dönüştürüp Yeniyi Kurmak”, Sunar, L., Bulut, B. (Ed.), *İslah: Çağdaş İslam Düşüncesinde Yenilenme ve Değişim*, İstanbul: İlem Yayınları.
- Sunar, L. (2020b). “Türkiye’de Mesleki İtibar: Dönüşen Çalışma Hayatı ve Mesleklerin Sosyal Konumu”. *Journal of Economy Culture and Society* (Özel Sayı 1 / Supplement 1), 29-58.
- Swatos, Jr, W. H. (2005) “Secularization”, Ritzer, G. (Ed.), *Encyclopedia of Social Theory*, California: Sage Publications.
- Şahin, İ. (2019), “Sosyolojik Bir Bilginin Soykütüğü: Sekülerleşme Teorileri”, Kirman, M. A., Ertit, V. (Ed.), *Sekülerleşme Tartışmaları*, Ankara: Kadim Yayınları.
- Şentürk, R. (2017), *Yeni Din Sosyolojileri: Batı’da 1960 Sonrası Arayışlar* (2. Baskı), İstanbul: İz Yayıncılık.
- Tabachnick, B. G., Fidell, L. S. (2007), *Using Multivariate Statistics* (5. Baskı), Boston: Allyn and Bacon.
- Taplamacıoğlu, M. (1962), “Yaşlara Göre Dinî Yaşayışın Şiddeti ve Kesafeti Üzerine Bir Anket Denemesi”, *Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10: 141-151.
- Taş, K. (2003), “Dinin Sosyolojik Tanımı Problemi Üzerine Bir Değerlendirme”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, 6/16: 199-205.
- Taş, K. (2010), “Dindarlığa Yüklenen Anlamlar: Üniversite Öğrencileri Üzerine Uygulamalı Bir Araştırma”, *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15/2: 47-62.
- Taşpınar, İ. (2016) “Dinler Tarihine Göre Dinin Tarifı, Tasnifi, Kaynağı ve İslam’ı Diğer Dinlerden Ayıran Özellikler”, Sülün, M. (Ed.), *Bütün Boyutlarıyla Din*, İstanbul: Kur'an Araştırmaları Vakfı.
- Taylor, C. (2006), *Modern Toplumsal Tahayyüller*, (Çev. H. Koyukan), İstanbul: Metis Yayınları.
- Taylor, C. (2007), *A Secular Age*, Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Taylor, C. (2014), *Seküler Çağ* (1. Basım), (Çev. D. Körpe) - İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Tekin, M. (2006), “Dindarlık Bağlamında Amel-i Sâlih Kavramına Sosyolojik Bir Yaklaşım”, Hökelekli, H. (Ed.), *Dindarlık Olgusu: Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri*, Bursa: KURAV Yayınları.

- Tekin, M. (2012), “Batı’da Sekülerlik ve Türkiye Müslümanlığının Seküler İçerimleri”, *İnsan & Toplum*, 4/2: 181-204.
- Tekin, M. (2016), “Sosyal Norm ve Din”, Sülün, M. (Ed.), *Bütün Boyutlarıyla Din*, İstanbul: Kur’an Çalışmaları Vakfı.
- Toker, N., Tekin, S. (2007), “Batıcı Siyasi Düşüncenin Karakteristikleri ve Evreleri: ‘Kamusuz Cumhuriyet’ten ‘Kamusuz Demokrasi’ye”, Bora, T., Gültekingil, M. (Ed.), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık* (4. Baskı), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Tolstoy, L. N. (1995), *Din Nedir*, (Çev: M Çiftkaya), İstanbul: Furkan Basım Yayın.
- Topaloğlu, B. (1998), “Âhiret”, TDV İslam Ansiklopedisi. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ahiret>. (Erişim Tarihi: 30 Ocak 2024).
- Topalolu, B., Yavuz, Y.Ş., Çelebi, İ. (2004), *İslam’da İnanç Esasları*, (4. Baskı), İstanbul: Çamlıca Yayınları.
- Toprak, B., Çarkoğlu, A. (2006), *Değişen Türkiye’de Din, Toplum ve Siyaset*, İstanbul: TESEV.
- Toprak, Z. (2017), *Türkiye’de Yeni Hayat - İnkılap ve Travma 1908-1928* (1. Baskı), İstanbul: Doğan Kitap.
- Touraine, A. (2002), *Modernliğin Eleştirisi* (4. Baskı), (Çev. H. Tufan), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Toynbee, A. J. (1978), *Tarihçi Açısından Din* (1. Baskı), (Çev. İ. Canan), İstanbul: Kayihan Yayınları.
- Tschannen, O. (1991) “The Secularization Paradigm: A Systematization”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 30/4: 395-415.
- Tunaya, T. Z. (1960), *Türkiye’nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, İstanbul: Yedigün Matbaası.
- Turhan, M. (2018), *Kültür Değişimleri - Sosyal Psikoloji Bakımından Bir Tetkik* (4. Baskı), Ankara: Altınordu Yayınları.
- Turner J. H. (Ed.), (2006), *Handbook of Sociological Theory*, Springer.
- Turner, B. S. (2005), “İndividualism”, Ritzer, G. (Ed.), *Encyclopedia of Social Theory* (2. Baskı), California: Sage Publications.
- Turner, B. S. (2012), “Post-seküler Toplumda Din”, (Çev: Ö. Güngör), *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 12/3: 199-224.
- Tümer, G. Günay Tümer, “DİN”, TDV İslam Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/din#1-genel-olarak-din> (15 Ocak 2024).

Türkiye’de Dini Hayat Araştırması, (Diyanet İşleri Başkanlığı/2014).

<https://dspace.ceid.org.tr/xmlui/bitstream/handle/1/340/ekutuphane3.5.1.2.15.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. (Erişim tarihi: 13 Ağustos 2023)

Uysal, V. (2006), *Geleneksellik-Çağdaşlık Bağlamında Türkiye’de Dindarlık ve Kadın* (1. Baskı), İstanbul: Ensar Neşriyat.

Ülgener, S. F. (1981), *Zihniyet ve Din: İslâm, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlakı*, İstanbul: DER Yayınları.

Vergin, N. (2000), *Din, Toplum ve Siyasal Sistem* (1. Baskı), İstanbul: Bağlam Yayınları.

Wach, J. (1987), *Din Sosyolojisine Giriş*, (Çev. B. İnandı), Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.

Wagner, P. (1996), *Modernliğin Sosyolojisi* (1. Baskı), (Çev. M. Küçük), İstanbul: Sarmal Yayınevi.

Warner, R. S. (2005), “Religion”, Ritzer, G. (Ed.), *Encyclopedia of Social Theory*, California: Sage Publications.

Weber, M. (1946), *From Max Weber: Essays in Sociology*, Gerth, H. H., Mills, C. W. (Ed.), New York: Oxford University Press.

Weber, M. (1999), *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu* (2. Baskı), (Çev. Z. Gürata), Ankara: Ayraç Yayınevi.

Weber, M. (2004), *Sosyoloji Yazıları* (6. Baskı), (Çev. T. Parla), İstanbul: İletişim Yayınları.

Weber, M., Simmel, G., Tönnies, F., Martindale, D. (2000), *Şehir ve Cemiyet*, (Der: A. Aydoğan), İstanbul: İz Yayıncılık.

Weber, M. (2012), *Din Sosyolojisi*, (Çev. L. Boyacı), İstanbul: Yarı Yayınları.

Wilson, B. R. (2015), “Sekülerleşme”, (Çev. M. A. Kirman), Kirman, M. A., Çapcıoğlu, İ. (Ed.), *Sekülerleşme: Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*, Ankara; Otto Yayınları.

Wilson, B. R. (2016), *Religion in Secular Society: Fifty Years on*, Bruce, S. (Ed.), New York: Oxford University Press.

Wuthnow, R. (2014), “Dini İnceleyerek Sosyolojikleştirmek”, (Çev: H. Arslan), Dillon, M. (Ed.), *Din Sosyolojisi El Kitabı* (1. Baskı), İstanbul: Paradigma Yayıncılık.

Yamane, D. (2007), “Beyond Beliefs: Religion and the Sociology of Religion in America”, *Social Compass*, 54/1: 33-48.

- Yankaya, D. (2018), *Yeni İslamî Burjuvazi: Türk Modeli*, (3. Baskı), (Çev. M. I. Durmaz), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Yapıcı, A. (2002), “Dini Yaşayışın Farklı Görüntüleri ve Dogmatik Dindarlık”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/2: 75-117.
- Yapıcı, A. (2016), “Cinsiyete Göre Farklılaşan Dindarlıklar ve Kadınlarda Dinsel Yaşamın Farklı Görüntüleri”, *Dini Araştırmalar - Kadın Özel Sayısı*, 2016: 131-161.
- Yazır, E. M. H. (1996), *Hak Dini Kur'an Dili*, C. I., İstanbul: Yenda Yayın Dağıtım.
- Yılmaz, Z. (2021), *Dişil Dindarlık: İslamcı Kadın Hareketinin Dönüşümü* (2. Baskı), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Yörük, A. (2019), *Yaşlıların Dini ve Sosyal Yaşantıları Üzerine Sosyolojik Bir İnceleme: Karaman Örneği*, Yüksek Lisans Tezi, Konya, Karaman Mehmetbey Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Zengin, M. (2011), *Din Eğitimi ve Öğretiminde Yapılandırmacı Yaklaşım*, İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları.
- Zuckerman, P. (2005), “Sekülerleşme: Avrupa-Evet, Amerika-Hayır-Sekülerleşme Neden Amerika Birleşik Devletlerinde Ortaya Çıkmadı da Batı Avrupa’da Ortaya Çıktı? - Teoriler ve Araştırmalar Üzerine Bir İnceleme”, (Çev: Ş. Gürsoy), *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 46/1: 223-229.
- Zuckerman, P. (2009), *Din Sosyolojisine Giriş*, (Çev. H. İ. Aydınalp, İ. Çapcıoğlu), Ankara: Birleşik Yayınevi.
- Zürcher, E. J. (2000), *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi: Turkey, A Modern History* (7. Baskı), (Çev.Y. Saner), İstanbul: İletişim Yayınları.

EKLER

ANKET FORMU

Değerli Katılımcı,

Bu anket formu Din Sosyolojisi Bilim Dalında gerçekleştirdiğim doktora tez çalışmamın araştırma bölümünde kullanılmak üzere hazırlanmıştır. Ankete vereceğiniz cevaplar, sadece akademik amaçlarla kullanılacak; verdiğiniz bilgiler gizli tutulacaktır. Bu nedenle ankete adınızı yazmanız gerekli değildir. Araştırmanın bilimsel amaçlarına ulaşabilmesi için anket sorularının dikkatle ve eksiksiz doldurulması gerekmektedir. Lütfen hiçbir soruyu cevapsız bırakmayınız ve her soru için aksi belirtilmedikçe sadece bir seçenek işaretleyiniz.

Çalışmama gösterdiğiniz ilgi, ayırdığınız zaman ve katkılarınız için samimiyetle teşekkür ederim.

Fatma Ekinci
Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Öğrencisi

1. Cinsiyetiniz

1. () Erkek

2. () Kadın

2. Yaşınız

1. () 18-24

2. () 25-34

3. () 35-44

4. () 45-54

5. () 55-64

6. () 65+

3. Doğum yeriniz (Lütfen yazınız)

.....

4. Kaç yıldır İstanbul'da yaşıyorsunuz? (Lütfen yazınız)

.....

5. Medeni haliniz

1. () Bekar

2. () Evli

3. () Dul

4. () Boşanmış 5. () Ayrı Yaşıyor

6. En son mezun olduğunuz okul

1. () İlkokul

2. () Ortaokul

3. () Lise

4. () Üniversite 5. () Yüksek Lisans 6. () Doktora
7. Dini bilgilerinizin kaynağı aşağıdakilerden hangisidir? (Birden çok şık işaretleyebilirsiniz.)
- () Aile () Okul () Cami () Kur'an Kursu () İHL
- () İlahiyat Fakültesi () Üyesi olduğum dini cemaat/grup
- () Dini kitaplar () Diğer (Lütfen yazınız)
8. Mesleğiniz/İşiniz (Lütfen yazınız)
-

9. Aylık gelir düzeyinize göre sizin için en uygun olanı işaretleyiniz.

1. () Alt 2. () Orta-alt 3. () Orta 4. () Orta-üst 5. () Üst

10. Dindarlık bakımından kendinizi nasıl değerlendirirsiniz?

1. () Oldukça dindar 2. () Dindar 3. () Dinle ilgisi az
4. () Dinle hiç ilgisi yok 5. () Din karşıtı

11. Ailenizin dindarlık durumunu aşağıdakilerden hangisi en iyi ifade eder?

1. () Oldukça dindar 2. () Dindar 3. () Dinle ilgisi az
4. () Dinle hiç ilgisi yok 5. () Din karşıtı

II. BÖLÜM

Aşağıdaki sorularda ilgili ifadeye katılıp katılmadığınızı belirtmeniz istenmektedir. Lütfen seçeneklerden hangisi sizin için en uygun ise onu işaretleyiniz.

12. Allah'ın varlığına ve birliğine inanıyorum.

1. () Kesinlikle katılıyorum 2. () Katılıyorum 3. () Kararsızım
4. () Katılmıyorum 5. () Kesinlikle Katılmıyorum

13. Ahiret hayatına inanıyorum.

1. () Kesinlikle katılıyorum 2. () Katılıyorum 3. () Kararsızım
4. () Katılmıyorum 5. () Kesinlikle Katılmıyorum

14. Dünyada yaptıklarımızın hesabını öteki dünyada vereceğimize inanıyorum.

1. () Kesinlikle katılıyorum 2. () Katılıyorum 3. () Kararsızım
4. () Katılmıyorum 5. () Kesinlikle Katılmıyorum

15. Cennete girmek için iyi bir insan olmanın yeterli olduğunu düşünüyorum.

1. () Kesinlikle katılıyorum 2. () Katılıyorum 3. () Kararsızım
4. () Katılmıyorum 5. () Kesinlikle Katılmıyorum

16. Kur'an-ı Kerim'in Allah tarafından vahyedildiğine inanıyorum.

- | | | |
|-------------------------------|--------------------------------|-------------------|
| 1. () Kesinlikle katılıyorum | 2. () Katılıyorum | 3. () Kararsızım |
| 4. () Katılmıyorum | 5. () Kesinlikle Katılmıyorum | |

17. Meleklerin varlığına inanıyorum.

- | | | |
|-------------------------------|--------------------------------|-------------------|
| 1. () Kesinlikle katılıyorum | 2. () Katılıyorum | 3. () Kararsızım |
| 4. () Katılmıyorum | 5. () Kesinlikle Katılmıyorum | |

18. Hz. Muhammed'in son peygamber olduğuna inanıyorum.

- | | | |
|-------------------------------|--------------------------------|-------------------|
| 1. () Kesinlikle katılıyorum | 2. () Katılıyorum | 3. () Kararsızım |
| 4. () Katılmıyorum | 5. () Kesinlikle Katılmıyorum | |

19. Tam bir müslüman olabilmek için Hz. Muhammed'in sünnetine uymak gerektiğini düşünüyorum.

- | | | |
|-------------------------------|--------------------------------|-------------------|
| 1. () Kesinlikle katılıyorum | 2. () Katılıyorum | 3. () Kararsızım |
| 4. () Katılmıyorum | 5. () Kesinlikle Katılmıyorum | |

20. İnsan kendi kaderini kendisi belirler.

- | | | |
|-------------------------------|--------------------------------|-------------------|
| 1. () Kesinlikle katılıyorum | 2. () Katılıyorum | 3. () Kararsızım |
| 4. () Katılmıyorum | 5. () Kesinlikle Katılmıyorum | |

21. Dinî inancım sadece beni ilgilendirir, sosyal çevrem inancım hakkında ne düşündükleri ile ilgilenmem.

- | | | |
|-------------------------------|--------------------------------|-------------------|
| 1. () Kesinlikle katılıyorum | 2. () Katılıyorum | 3. () Kararsızım |
| 4. () Katılmıyorum | 5. () Kesinlikle Katılmıyorum | |

22. Kişi dindar olmasa da ahlaklı olabilir.

- | | | |
|-------------------------------|--------------------------------|-------------------|
| 1. () Kesinlikle katılıyorum | 2. () Katılıyorum | 3. () Kararsızım |
| 4. () Katılmıyorum | 5. () Kesinlikle Katılmıyorum | |

23. Dindar olmanın temel şartı, ibadetleri yerine getirmekten ziyade ahlakî bir hayat sürmektir.

- | | | |
|-------------------------------|--------------------------------|-------------------|
| 1. () Kesinlikle katılıyorum | 2. () Katılıyorum | 3. () Kararsızım |
| 4. () Katılmıyorum | 5. () Kesinlikle Katılmıyorum | |

24. Günümüz şartlarında dini bütün kurallarıyla yaşamının zor olduğunu düşünüyorum.

- | | | |
|-------------------------------|--------------------------------|-------------------|
| 1. () Kesinlikle katılıyorum | 2. () Katılıyorum | 3. () Kararsızım |
| 4. () Katılmıyorum | 5. () Kesinlikle Katılmıyorum | |

25. Kur'an-ı Kerim meali, İslam'ı, anlamak ve yaşamak için tek başına yeterlidir.

- | | | |
|-------------------------------|--------------------------------|-------------------|
| 1. () Kesinlikle katılıyorum | 2. () Katılıyorum | 3. () Kararsızım |
| 4. () Katılmıyorum | 5. () Kesinlikle Katılmıyorum | |

26. Dinî bir hüküm akılla çatışırsa aklın ortaya koyduğu prensipleri tercih ederim.

- | | | |
|-------------------------------|--------------------------------|-------------------|
| 1. () Kesinlikle katılıyorum | 2. () Katılıyorum | 3. () Kararsızım |
| 4. () Katılmıyorum | 5. () Kesinlikle Katılmıyorum | |

27. Gündelik hayatımı düzenlerken dini emirlere öncelik veririm.

- | | | |
|-------------------------------|--------------------------------|-------------------|
| 1. () Kesinlikle katılıyorum | 2. () Katılıyorum | 3. () Kararsızım |
| 4. () Katılmıyorum | 5. () Kesinlikle Katılmıyorum | |

28. Geleneksel dinî fetvaların, kentlerde yaşayan müslümanların gündelik hayatta karşılaştıkları sorunları çözmede yetersiz kaldığını düşünüyorum.

- | | | |
|-------------------------------|--------------------------------|-------------------|
| 1. () Kesinlikle katılıyorum | 2. () Katılıyorum | 3. () Kararsızım |
| 4. () Katılmıyorum | 5. () Kesinlikle Katılmıyorum | |

29. Bazı İslam yorumlarının dindarlığımı zayıflattığını hissediyorum.

- | | | |
|-------------------------------|--------------------------------|-------------------|
| 1. () Kesinlikle katılıyorum | 2. () Katılıyorum | 3. () Kararsızım |
| 4. () Katılmıyorum | 5. () Kesinlikle Katılmıyorum | |

30. Gündelik hayatımda ihtiyaç duyduğum durumlarda farklı mezheplerin görüş ve fetvalarından yararlanıyorum.

- | | | |
|-------------------------------|--------------------------------|-------------------|
| 1. () Kesinlikle katılıyorum | 2. () Katılıyorum | 3. () Kararsızım |
| 4. () Katılmıyorum | 5. () Kesinlikle Katılmıyorum | |

31. Mezheplerin koyduğu sınırlar dışında da namazın cem edilmesinde bir sakınca görmüyorum.

- | | | |
|-------------------------------|--------------------------------|-------------------|
| 1. () Kesinlikle katılıyorum | 2. () Katılıyorum | 3. () Kararsızım |
| 4. () Katılmıyorum | 5. () Kesinlikle Katılmıyorum | |

32. Dinen bir mazeretim (oruç tutmaya engel bir durum) olsa bile ramazanda orucumu alenen yememeye dikkat ederim.

- | | | |
|-------------------------------|--------------------------------|-------------------|
| 1. () Kesinlikle katılıyorum | 2. () Katılıyorum | 3. () Kararsızım |
| 4. () Katılmıyorum | 5. () Kesinlikle Katılmıyorum | |

33. Kendi masamda alkol olmadığı sürece bulunduğum mekanın alkollü olması beni rahatsız etmez.

- | | | |
|-------------------------------|--------------------------------|-------------------|
| 1. () Kesinlikle katılıyorum | 2. () Katılıyorum | 3. () Kararsızım |
| 4. () Katılmıyorum | 5. () Kesinlikle Katılmıyorum | |

34. Devlete ödediğim verginin zekat yerine geçtiğini düşünüyorum.

- | | | |
|-------------------------------|--------------------------------|-------------------|
| 1. () Kesinlikle katılıyorum | 2. () Katılıyorum | 3. () Kararsızım |
| 4. () Katılmıyorum | 5. () Kesinlikle Katılmıyorum | |

35. Zorunlu ihtiyaçlarım için faizli banka kredisi kullanmakta sakınca görmüyorum.

- | | | |
|-------------------------------|--------------------------------|-------------------|
| 1. () Kesinlikle katılıyorum | 2. () Katılıyorum | 3. () Kararsızım |
| 4. () Katılmıyorum | 5. () Kesinlikle Katılmıyorum | |

36. İş hayatında dindar insanların daha dürüst olduğuna inanıyorum.

- | | | |
|-------------------------------|--------------------------------|-------------------|
| 1. () Kesinlikle katılıyorum | 2. () Katılıyorum | 3. () Kararsızım |
| 4. () Katılmıyorum | 5. () Kesinlikle Katılmıyorum | |

37. Kadın ve erkeğin aynı ortamda çalışmasında sakınca görmüyorum.

- | | | |
|-------------------------------|--------------------------------|-------------------|
| 1. () Kesinlikle katılıyorum | 2. () Katılıyorum | 3. () Kararsızım |
| 4. () Katılmıyorum | 5. () Kesinlikle Katılmıyorum | |

38. Evlenmeden önce karşımdaki kişiyi tanıyabilmek için flört etmede bir sakınca görmüyorum.

- | | | |
|-------------------------------|--------------------------------|-------------------|
| 1. () Kesinlikle katılıyorum | 2. () Katılıyorum | 3. () Kararsızım |
| 4. () Katılmıyorum | 5. () Kesinlikle Katılmıyorum | |

39. Eş seçiminde dindarlık benim için en önemli kriterdir.

- | | | |
|-------------------------------|--------------------------------|-------------------|
| 1. () Kesinlikle katılıyorum | 2. () Katılıyorum | 3. () Kararsızım |
| 4. () Katılmıyorum | 5. () Kesinlikle Katılmıyorum | |

40. Helalinden kazandıktan sonra istediğim gibi harcarım.

- | | | |
|-------------------------------|--------------------------------|-------------------|
| 1. () Kesinlikle katılıyorum | 2. () Katılıyorum | 3. () Kararsızım |
| 4. () Katılmıyorum | 5. () Kesinlikle Katılmıyorum | |

41. Sosyal medyada kişisel fotoğraf larımı paylaşmanın mahremiyetimi ihlal etmediğini düşünüyorum.

- | | | |
|-------------------------------|--------------------------------|-------------------|
| 1. () Kesinlikle katılıyorum | 2. () Katılıyorum | 3. () Kararsızım |
| 4. () Katılmıyorum | 5. () Kesinlikle Katılmıyorum | |

III. Bölüm

Lütfen aşağıdaki sorulara sıklık düzeyi açısından sizin için en uygun şıkkı işaretleyerek cevap veriniz.

42. Beş vakit namazımı düzenli olarak kılarım.

- | | | |
|------------------|---------------------|-----------------|
| 1. () Her zaman | 2. () Çoğunlukla | 3. () Ara sıra |
| 4. () Nadiren | 5. () Hiçbir zaman | |

43. Sağlığım elverdiği sürece Ramazan ayında oruç tutarım.

- | | | |
|------------------|---------------------|-----------------|
| 1. () Her zaman | 2. () Çoğunlukla | 3. () Ara sıra |
| 4. () Nadiren | 5. () Hiçbir zaman | |

44. Farz ibadetlerin haricinde nafil ibadet yaparım.

- | | | |
|------------------|---------------------|-----------------|
| 1. () Her zaman | 2. () Çoğunlukla | 3. () Ara sıra |
| 4. () Nadiren | 5. () Hiçbir zaman | |

45. Namazlardan sonra dua ederim.

- | | | |
|------------------|-------------------|-----------------|
| 1. () Her zaman | 2. () Çoğunlukla | 3. () Ara sıra |
|------------------|-------------------|-----------------|

4. ☐ Nadiren 5. ☐ Hiçbir zaman
46. Dinî konularda kendi kararlarımı kendim veririm.
1. ☐ Her zaman 2. ☐ Çoğunlukla 3. ☐ Ara sıra
4. ☐ Nadiren 5. ☐ Hiçbir zaman
47. Günlük hayatımda karar alırken, yaptığım tercihten Allah'ın hoşnut olup olmayacağını düşünürüm.
1. ☐ Her zaman 2. ☐ Çoğunlukla 3. ☐ Ara sıra
4. ☐ Nadiren 5. ☐ Hiçbir zaman
48. İbadetlerimi yapamadığımda içimde bir huzursuzluk hissedirim.
1. ☐ Her zaman 2. ☐ Çoğunlukla 3. ☐ Ara sıra
4. ☐ Nadiren 5. ☐ Hiçbir zaman
49. Kazancımın helal yoldan olmasına dikkat ederim.
1. ☐ Her zaman 2. ☐ Çoğunlukla 3. ☐ Ara sıra
4. ☐ Nadiren 5. ☐ Hiçbir zaman
50. Sosyal medyadan faydalı dinî bilgiler öğrendiğimi düşünüyorum.
☐ Her zaman ☐ Çoğunlukla ☐ Ara sıra
☐ Nadiren ☐ Hiçbir zaman
51. Medyada dinî konularda birbirinden farklı görüşlerin yer alması, inancımda beni tereddüde düşürüyor.
1. ☐ Her zaman 2. ☐ Çoğunlukla 3. ☐ Ara sıra
4. ☐ Nadiren 5. ☐ Hiçbir zaman