

**T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI**

**GÜNDELİK HAYAT PRATİKLERİNDE DİN VE SEKÜLERLEŞME
(KUŞAKLARARASI KARŞILAŞTIRMA)**

Hüsna HACİEYÜPOĞLU

DOKTORA TEZİ

Danışman: Prof. Dr. Mustafa Kemal ŞAN

ARALIK - 2025

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

**GÜNDELİK HAYAT PRATİKLERİNDE DİN VE
SEKÜLERLEŞME: (KUŞAKLARARASI KARŞILAŞTIRMA)**

DOKTORA TEZİ

Hüsna HACİEYÜPOĞU

Enstitü Anabilim Dalı : Sosyoloji

“Bu tez 18/12/2025 tarihinde online olarak savunulmuş olup aşağıdaki isimleri bulunan jüri üyeleri tarafından Oybirliği ile kabul edilmiştir.”

JÜRİ ÜYESİ	KANAATİ
Prof. Dr. Mustafa Kemal ŞAN	Başarılı
Prof. Dr. Mehmet Tayfun AMMAN	Başarılı
Prof. Dr. İrfan HAŞLAK	Başarılı
Prof. Dr. Mehmet Ali AYDEMİR	Başarılı
Prof. Dr. Recep YILDIZ	Başarılı

ETİK BEYAN FORMU

Enstitünüz tarafından Uygulama Esasları çerçevesinde alınan Benzerlik Raporuna göre yukarıda bilgileri verilen tez çalışmasının benzerlik oranının herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve Etik Kurul Onayı gerektiği takdirde onay belgesini aldığımı beyan ederim.

Etik kurul onay belgesine ihtiyaç var mıdır?

Evet ☒

Hayır ☐

(Etik Kurul izni gerektiren araştırmalar aşağıdaki gibidir:

- Anket, mülakat, odak grup çalışması, gözlem, deney, görüşme teknikleri kullanılarak katılımcılardan veri toplanmasını gerektiren nitel ya da nicel yaklaşımlarla yürütülen her türlü araştırmalar,
- İnsan ve hayvanların (materyal/veriler dahil) deneysel ya da diğer bilimsel amaçlarla kullanılması,
- İnsanlar üzerinde yapılan klinik araştırmalar,
- Hayvanlar üzerinde yapılan araştırmalar,
- Kişisel verilerin korunması kanunu gereğince retrospektif çalışmalar.)

Hüsna HACİEYÜPOĞLU

18/12/2025

ÖNSÖZ

Öğrencilik yıllarımdan akademik çalışma hayatıma kadar tüm süreçlerim içerisinde yer alan, desteğini, güvenini ve yardımlarını benden esirgemeyen aynı zamanda her zaman aileden hissettiren değerli danışmanım Prof. Dr. Mustafa Kemal ŞAN hocama, tez sürecim boyunca bana fikirleriyle zaman ayırıp destek olan yol gösterici kıymetli hocam Prof. Dr. Mehmet Tayfun AMMAN'a, bilimsel katkı ve fikirlerinin yanında tez süresince yapıcı ve destekçi yaklaşımıyla beni gözetten, yardımcı olan Prof. Dr. İrfan HAŞLAK hocama, araştırmama vakitlerini ayırıp değerlendiren ve katkılarını sunan Prof. Dr. Recep YILDIZ hocama ve Prof. Dr. Mehmet Ali AYDEMİR hocama, bu tezin tamamlanması adına sundukları destek için teşekkürlerimi sunarım.

Bu çalışmanın gerçekleştirilmesinde 2022-7-25-87 nolu projeyi destekleyen ve saha sürecine maddi destek sağlayan Sakarya Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinasyon Birimi'ne teşekkür ederim.

Tez süresince odaklanmam ve çalışmam için çocuğumla ilgilenmeye gelen değerli dostum Sevdener ve eşine benim için yaptıkları fedakarlıktan dolayı teşekkür ederim.

Dünya içerisindeki en büyük mirasın eğitim olduğunu savunan, üç çocuğunu bu uğurda verdiği mücadele ile yetiştirip bizlerin iyi günlerine şahit olan canım Babam'a, her zaman yanımda olan, çocuklarının ideallerini baş tacı yapıp bizleri ilmek ilmek yetiştiren her şeyim canım Annem'e, dünya onların olsun siz bana yetersiniz diyeceğim canım kardeşlerime sonsuz teşekkür ederim.

Son olarak, bu zorlu süreci beraber yürüdüğüm, bana destek olmak adına elinden geleni yapan, manevi olarak beni rahatlatan, kıymetli eşim Salih Zeki'ye, tezle birlikte anneliği de öğrendiğim bu süreç ne kadar zor olursa olsun benim biricğim olarak kalacak olan sevgili kızıma, bana kattıkları anlam için minnettarım.

Hüsna HACİEYÜPOĞLU

18/12/2025

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR.....	iii
TABLO LİSTESİ.....	iv
ŞEKİL LİSTESİ	vi
ÖZET	viii
ABSTRACT	ix

GİRİŞ.....	1
------------	---

1. BÖLÜM: KAVRAMSAL VE KURAMSAL ÇERÇEVE	9
--	----------

1.1. Kuşak Farklılıklarının Sosyolojik Zeminini: Tanımlar ve Kuşak Sınıflandırmaları	9
---	---

1.1.1. Sessiz Kuşak Bir Diğer Adı ile Savaş Kuşağı 1925-1945.....	15
---	----

1.1.2. Bebek Patlaması (Baby Boomers) Kuşağı 1946-1964	16
--	----

1.1.3. X: Kayıp Kuşak 1965-1979.....	18
--------------------------------------	----

1.1.4. Milenyum Çocukları: Y Kuşağı 1980-1999	19
---	----

1.1.5. Net Kuşağı Bir Diğer Adı ile Z Kuşağı 2000-.....	22
---	----

1.2. Din ve Sekülerleşme.....	25
-------------------------------	----

1.2.1. Dinin Sosyolojik Anlamı	26
--------------------------------------	----

1.2.2. Sekülerleşmenin Sosyolojik ve Tarihsel Gelişimi.....	34
---	----

1.2.3. Paradigma Modelleri Bağlamında Sekülerleşme	47
--	----

1.2.3.1. Eski Paradigma	48
-------------------------------	----

1.2.3.2. Yeni Paradigma.....	57
------------------------------	----

1.2.3.3. Eklektik Paradigma	66
-----------------------------------	----

1.2.4. Türkiye Bağlamında Sekülerleşme Tartışmaları	74
---	----

1.2.4.1. Türkiye’de Modernleşme, Laikleşme ve Sekülerleşmenin Tarihsel Seyri	74
---	----

1.2.4.2. Türkiye’nin Sekülerleşme Pratiğine Yönelik Yaklaşımlar	83
---	----

1.3. Gündelik Hayatta Din, Sekülerleşme ve Kuşak	91
--	----

1.3.1. Türkiye’de Kuşaklar Bağlamında Din ve Sekülerleşme	96
---	----

2. BÖLÜM: ARAŞTIRMANIN METODOLOJİSİ	100
--	------------

2.1. Araştırmanın Metodolojisi ve Yaklaşımı	100
---	-----

2.2. Araştırmanın Ana Problemi ve Hipotezleri	101
---	-----

2.3. Araştırmanın Evreni ve Örneklemi.....	102
--	-----

2.4. Sekülerleşmeyi Ölçmek: Türkiye’de Sekülerleşme Çalışmaları	103
2.5. Verilerin Toplanması ve Araştırmada Kullanılan Soru Formunun Sunumu.....	117
2.6. Verilerin Analizi	118
3. BÖLÜM: BULGULAR VE YORUM	119
3.1. Katılımcıların Özellikleri.....	119
3.2. Katılımcıların İdeolojik Görüş ve İnanca İlişkin Görüşleri.....	125
3.3. Katılımcıların Evlilik ve Sekülerleşme Eğilimleri	131
3.4. Sosyalizasyon ve Mahremiyete İlişkin Tutum	133
3.5. Serbest Zaman Aktivitelerine İlişkin Tutum	133
3.6. Kuşakların Geleneksek Dindarlık Düzeylerine İlişkin Tutumlar	136
3.7. Kuşaklara Göre Gündelik Hayatta Dini Bağlamda Örfi, Batıl ve Spiritüel Pratiklere İlişkin Tutumlar	143
3.8. Kuşaklara Göre Dini İnanç Boyutları	153
3.9. Kuşaklara Göre Gündelik Hayatta Dini Ahlaki Yönelim, Tutum ve Toplumsal Güven	162
3.10. Kuşaklara Göre Gündelik Hayatta Dinin Tercihlere Olan Etkisi	171
3.11. Kuşaklara Göre Gündelik Hayatta Mikro Dini Pratikler ve Hassasiyetler.....	193
 SONUÇ	202
KAYNAKÇA.....	218
EK	234
ÖZGEÇMİŞ	250

KISALTMALAR

Akt.	: Aktaran
ANAP	: Anavatan Partisi
TÜİK	: Türkiye İstatistik Kurumu
Vb.	: Ve benzeri
Vd.	: Ve diğerleri



TABLO LİSTESİ

Tablo 1: Kuşak Sınıflandırmasının Tarihsel Dağılımına Yönelik Kabuller.....	13
Tablo 2: Türkiye’de Alan Yazınında Yer Alan Kuşak Sınıflandırması	14
Tablo 3: Kuşaklararası Farklılıklar	24
Tablo 4: Örneklem Dağılımı.....	103
Tablo 5: Katılımcıların Genel Profili.....	119
Tablo 6: Ebeveynlerin Eğitim Düzeyi	121
Tablo 7: En Uzun Süre Yaşanılan Yerleşim	122
Tablo 8: Meslek Dağılımı.....	123
Tablo 9: Katılımcıların Gelir Düzeyi Dağılımı	124
Tablo 10: Katılımcıların İdeolojik Görüş Dağılımı	125
Tablo 11: Allah İnancına Yönelik Görüşler	127
Tablo 12: Bireylerin kendilerini dindar görme görüşleri.....	128
Tablo 13: Ebeveynlere Yönelik Dindarlık Algısı	129
Tablo 14: Açık ve Örtük Sekülerleşme Dağılımı	130
Tablo 15: Evlenilecek Kişiye Yönelik Görüş	131
Tablo 16: Nikah ile İlgili Düşünce	132
Tablo 17: Evlilik Öncesi Kadın-Erkek İlişkilerine Yönelik Görüş	132
Tablo 18: Kadın-Erkek Oturma Düzenine İlişkin Görüş.....	133
Tablo 19: Serbest Zaman Aktivite Tercihleri	134
Tablo 20: Kuşaklara Göre Gündelik Dini Bireysel Pratikler.....	137
Tablo 21: Kuşaklara Göre Gündelik Dini Mali Pratikler	140
Tablo 22: Kuşaklara Göre Hac İbadetine Tutum.....	142
Tablo 23: Kuşaklara Göre Gündelik Hayatta Geleneksel Halk İnanç Uygulamaları..	145
Tablo 24: Kuşaklara Göre Gündelik Hayatta Batıl İnançlar	149
Tablo 25: Kuşaklara Göre Gündelik Hayatta Yeni Spiritüel Pratikler	152
Tablo 26: Kuşaklara göre İmanın Esaslarına İnanma Düzeyi	155
Tablo 27: Kuşaklara Göre Gündelik Hayatta Halk İnançlarına İnanma Düzeyi	158
Tablo 28: Kuşaklara Göre Gündelik Hayatta Kader İnancına İnanma Düzeyi	160
Tablo 29: Gündelik hayatta Kuşaklara Göre Dini Yönelim ve Güven.....	164
Tablo 30: Kuşaklara Göre Dini Değer Aktarımına İlişkin Tutumlar	168
Tablo 31: Kuşaklara Göre Gündelik Hayatta Siyasi Tutumlar Din-Devlet Algısı.....	172

Tablo 32: Kuşaklara Göre Gündelik Hayatta Finansal Dini Hassasiyet.....	177
Tablo 33: Kuşaklara Göre Gündelik Hayatta Tüketim Alışkanlıklarında Dini Hassasiyet.....	180
Tablo 34: Kuşaklara Göre Gündelik Hayatta Giyim, Spor ve Kültürel Tercihler.....	184
Tablo 35: Kuşaklara Göre Gündelik Hayatta Tatil ve Mahremiyet Tercihleri.....	189
Tablo 36: Kuşaklara Göre Gündelik Hayatta Dijital Yaşam, Cinsellik Tutumları.....	191
Tablo 37: Kuşaklara Göre Gündelik Hayatta Sünnet-i Seniyye Davranışları	196
Tablo 38: Kuşaklara Göre Gündelik Hayatta Dini İfadeler ve Manevi Duygulanım..	198



ŞEKİL LİSTESİ

Şekil 1: Kuşaklara Göre Dindarlık ve Yerleşim Yeri İlişkisini Gösteren Çoklu Uyum Analizi	122
Şekil 2: Kuşaklara Göre Dindarlık ve Gelir Grubu İlişkisini Gösteren Çoklu Uyum Analizi	124
Şekil 3: Kuşaklara Göre Dindarlık ve Atatürkçülük İlişkisini Gösteren Çoklu Uyum Analizi	127
Şekil 4: Kuşaklara Göre Dindarlık ve Eğitim İlişkisini Gösteren Çoklu Uyum Analizi	129
Şekil 5: Kuşaklara Göre Dindarlık, Dijital Etki ve Eğitim İlişkisini Gösteren Çoklu Uyum Analizi	135
Şekil 6: Kuşaklara Göre Dindarlık, Beş Vakit Namaz İlişkisini Gösteren Çoklu Uyum Analizi	139
Şekil 7: Kuşaklara Göre Geleneksel Halk İnanç Uygulamaları ve Eğitim İlişkisini Gösteren Çoklu Uyum Analizi	148
Şekil 8: Kuşaklara Göre Geleneksel Batıl İnanç Uygulamaları ve Eğitim İlişkisini Gösteren Çoklu Uyum Analizi	151
Şekil 9: Kuşaklara Göre İmanın Esasları (Cennet-Cehennem), Eğitim ve Gelir Gurubu İlişkisini Gösteren Çoklu Uyum Analizi	156
Şekil 10: Kuşaklara Göre Halk İnançlarında Nazara İnama, Eğitim ve Gelir Gurubu İlişkisini Gösteren Çoklu Uyum Analizi	159
Şekil 11: Kuşaklara Göre Kader İncasında Dünya Anlayışı, Eğitim ve Gelir Gurubu İlişkisini Gösteren Çoklu Uyum Analizi	162
Şekil 12: Kuşaklara Göre Cemaat ve Tarikatlara Güven, Dindarlık Düzeyi ve Eğitim İlişkisini Gösteren Çoklu Uyum Analizi	166
Şekil 13: Kuşaklara Göre Dini Değer Aktarımında Çocuk Yetiştirme ve Eğitim İlişkisini Gösteren Çoklu Uyum Analizi	170
Şekil 14: Kuşaklara Göre Siyasi Tutum (Dindar Siyasetçi) ve Eğitim İlişkisini Gösteren Çoklu Uyum Analizi.....	174
Şekil 15: Kuşaklara Göre Finansal Dini Hassasiyet (Yatırım), Dindarlık ve Gelir Grubu İlişkisini Gösteren Çoklu Uyum Analizi	179

Şekil 16: Kuşaklara Göre Yiyecek Dini Hassasiyet (Alkol), Dindarlık, Eğitim ve Gelir Grubu İlişkisini Gösteren Çoklu Uyum Analizi	183
Şekil 17: Kuşaklara Göre Moda-Giyim Dini Hassasiyet, Dindarlık İlişkisini Gösteren Çoklu Uyum Analizi.....	187
Şekil 18: Kuşaklara Göre Tatilde Dini Hassasiyet, Dindarlık İlişkisini Gösteren Çoklu Uyum Analizi	190
Şekil 19: Kuşaklara Göre Medya İçerik Dini Hassasiyet, Dindarlık ve Eğitim İlişkisini Gösteren Çoklu Uyum Analizi	193
Şekil 20: Kuşaklara Göre Besmele Çekme Davranışı, Eğitim ve Gelir Grubu İlişkisini Gösteren Çoklu Uyum Analizi	197
Şekil 21: Kuşaklara Göre Şükretmek, Eğitim ve Gelir Grubu İlişkisini Gösteren Çoklu Uyum Analizi	201
Şekil 22: Din–Sekülerleşme Etkileşim Modeli	206
Şekil 23: Din–Sekülerleşme Etkileşim Dinamiğinin Türkiye’deki Kuşaklar Bağlamındaki Görünümü	215

ÖZET	
Başlık: Gündelik Hayat Pratiklerinde Din ve Sekülerleşme: Kuşaklararası Karşılaştırma	
Yazar: Hüsna HACİEYÜPOĞLU	
Danışman: Prof. Dr. Mustafa Kemal ŞAN	
Kabul Tarihi: 18/12/2025	Sayfa Sayısı: ix (ön kısım) + 234 (tez) + 16 (ek)
Din toplumsal hayat içerisinde yer alan en köklü kurumsal yapılardan bir tanesidir. Dinin kurumsal kimliği ve otoritesi pozitivist toplum felsefesi anlayışına geçişle birlikte sorgulanmış ve kurumsal olarak dönüşmüştür. Bu dönüşüm süreci sekülerleşme olarak tanımlanarak modern toplum anlayışının bir sonucu olarak görülmüştür. Sosyoloji disiplini din ve sekülerleşmeye yönelik yaklaşımlar ileri sürülerek toplumsal alanda dinde yaşanan değişimin yönü anlaşılmasına çalışılmıştır. Bu bağlamda pozitivist anlayış modern toplum yapısı içerisinde dinin yok olacağı beklentisini barındırırken, öznel dindarlığın artmasıyla bireylerin aktör vasfının modern toplum yapısını etkileyerek yeniden dinsel canlılığın açığa çıkacağını öne süren yaklaşımlar hasıl olmuştur. Yapı fail ilişkisinin iki ucunu temsil eden bu yaklaşımların aşırıcılıkları ise eleştirilmiştir. Sekülerleşme ve din ilişkisinin eklektik bir yaklaşımla ve yapı fail diyalektiği açısından ele alınması da bu noktada önem arz etmektedir. Bu çalışmada Türkiye’de din ve sekülerleşme ilişkisi kuşak grupları özelinde incelenerek Türkiye’deki gündelik hayat dinselliğinin dönüşümü yapısal ilişkisel bağlamda ele alınacaktır. Araştırmanın evreni Türkiye olup %95 güven aralığı ve 0,3 hata payı ile evren temsiliyetinin yerine getirilmesi için İBBS Düzey 1’de bulunan 12 il kapsamında 1119 kişi ile çalışma gerçekleştirilmiştir. Türkiye’de gündelik hayatta din ve sekülerleşme kuşaklar bağlamında incelenmiştir. Araştırmadan elde edilen bulgular dahilinde gündelik hayat pratiklerinde dini aidiyet, dinsel tutum, dinsel davranış, gündelik hayat içerisinde yapılan tercihlerde dinin yeri vb. unsurlar dahilinde ise kuşaklar arasında farklılıkların olduğu saptanmıştır. Araştırmada Türkiye’de gündelik hayat pratiklerinde bulunan dinselğin makro bağlamda kuşak grupları ile ele alınması ve sekülerleşme analizi ile kuşak gruplarının yapısal dönüşümünün ortaya konması nedeniyle yürütülen çalışmanın literatüre katkı sunabileceği düşünülmektedir.	
Anahtar Kelimeler: Din, Dinsellik, Sekülerleşme, Kuşak, Gündelik Hayat	

ABSTRACT	
Title of Thesis: Religion and Secularization in Daily Life Practices (An Intergenerational Perspective)	
Author of Thesis: Hüsna HACİEYÜPOĞLU	
Supervisor: Prof. Dr. Mustafa Kemal ŞAN	
Accepted Date: 18/12/2025	Number of Pages: ix (pre text) + 234 (main body) + 16 (add)
Religion is one of the most deeply rooted institutional structures within social life. As a result of the transition to a positivist understanding of social philosophy, the institutional identity and authority of religion have been questioned and transformed institutionally. This transformation has been defined as secularisation and considered as a consequence of modern society. Sociology, with its approaches to religion and secularization, seeks to understand the direction of this change in religion within the social sphere. While the positivist understanding suggests that religion will disappear in modern society, there are also approaches which argue that the rise in subjective religiosity will influence the structure of modern society through the agency of individuals, thus reviving the religion. These approaches, representing the two extremes of the structure-agency relationship, have been criticised for being too excessive. It is also important at this point to consider the relationship between secularisation and religion from an eclectic approach and in terms of the structure-agency dialectic. In this study, the relationship between religion and secularisation in Turkey will be examined across generations, and the transformation of religiosity in everyday life in Turkey will be addressed in a structural relational context. The universe of the research is Turkey, and in order to achieve a 95% confidence interval and a 0.3 margin of error, the study was conducted with 1119 people in 12 provinces at IBBS Level 1 to ensure representativeness of the universe. Religion and secularisation in everyday life in Turkey were examined in the context of generations. The findings of the research reveal differences between generations in terms of religious affiliation, religious attitudes, religious behaviour, the place of religion in everyday life choices, and other elements within the context of everyday life practices. As the study examines religiosity in daily life practices in Turkey within a macro context of generational groups and reveals the structural transformation of generational groups through secularisation analysis, it is thought that the study will contribute to the field.	
Keywords: Religion, Religiosity, Secularization, Generation, Daily life	

GİRİŞ

Din hem öznel hem de toplumsal bir fenomendir. Sosyal bir fenomen olması yönüyle de din dinamik bir olgudur. Dinin tanımlanması bir bakıma ilahi/aşkın güçle olan ilişki biçiminin özetidir. İlahi/aşkın güce olan bağlılığın toplumsal bağlamda kurumsal görünümü ise dindir. Bu noktada dini tanımlamadığımızda din, doktrini olan aynı zamanda bireysel ve toplumsal devamlılığının sağlanması için kendi bünyesinde kurallar, uygulamalar ve kaideler barındıran bir olgudur. Tarihsel süreçte dinin kurumsal ve toplumsal işlevsel yapısı ulus devletlerin kuruluşu, bilimsel gelişmeler, endüstriyel kapitalizm, kentleşme vb. etmenler nedeniyle ciddi bir dönüşüme uğramıştır. Dini otoritenin zayıflaması, dinin kurumsal çatı kimliğinin dönüşümü ile alt kurum haline gelmesi, dinin kurumsal kimliğinde meydana gelen otorite kaybı yukarıda ifade ettiğimiz gelişmeler dahilinde ortaya çıkmıştır. Elbette din olgusunda yaşanan bu değişim dinin geleceğine dair algılama biçimlerini de belirleyecektir. Din bireysel ve toplumsal yaşam içerisinde her alana sızabilen bir özellik barındırdığından dinin kurumsal ve işlevsel farklılaşmaya uğramasının yankıları kendisini bireysel ve toplumsal alanda da göstermiştir. Kurumsal ve işlevsel farklılaşmayla birlikte dini otoritenin zayıflaması, dinin alt kurumlardan biri haline gelmesi, dinin özel alana çekilmesi vb. değişimler bugün bizlerin sekülerleşme tartışmalarından bahsetmemizi mümkün kılmıştır. Sekülerleşme varlığını bir yönüyle dine borçludur. Kavramsal olarak sekülerleşme dini otoritenin etki gücünün zayıflamasıyla bireysel ve toplumsal alan içerisinde dini erkin yaptırım gücünde yaşanan dramatik güç kaybı ve dinin özel ve öznel alana çekilerek kamusal ve kurumsal görünürlüğünün azalmasıdır. Bu anlamda sekülerleşmeyi dünyevileşme olarak da ifade etmek mümkündür.

Peki durum bu şekilde mi oldu? Bu soruyu cevaplamak için akademik yazında büyük bir literatürün ortaya çıktığını görmekteyiz. İlk etapta sekülerleşme olgusunun sahip olduğu gücün cesametini boyutları, pozitivistleri dinin yok olacağı yönünde iddialarda bulunmaya sevk etmiştir. Ancak dinin insan hayatında sahip olduğu ontolojik önem ve ilahi/aşkın olana yönelik atfı bu kırılmanın önünde durmuştur. Din, özel alana çekilmiş olsa da bireylerin yaşamları içerisinde bulunan aşkın/ilahi güç imgesi bir biçimde varlığını devam ettirmektedir. Bu durum klasik anlamda dini doktrinler yönüyle tam bir mütedeyyin olmayı içermese de netice itibarıyla aşkın olan ile kurulan bağın bir biçimde devamlılık arz ettiği, gündelik yaşam içerisinde bireylerin manevra alanları yoluyla farklı görünüm

ve biçimler dahilinde din ile ilişki içerisinde oldukları sekülerleşme tartışmalarında anlaşılmıştır. Dinin sekülerleşme ile olan ilişkisi bir diyalektik içerisinde bulunmaktadır. Din bir yönüyle sekülerleşme ile kurduğu ilişki neticesinde varlığına katkı sağlarken diğer yönüyle de sekülerleşmenin devamlılığına katkı sunmaktadır. Bu sebeple eski paradigma görüşüyle dinin yok olmasına yönelik beklenti ne kadar asılsız ise yeni paradigma yönüyle de sekülerleşmenin ortadan kalkıp dinin eski otorite gücünü elde edeceği beklentisi o kadar asılsızdır.

Din sosyolojisi açısından din olgusunda yaşanan değişimin sekülerleşme tartışmaları bağlamında ele alınarak izlerinin sürülmesinin yolu ise dinin gündelik hayattaki görünümü olan dinselikle bulunmaktadır. Sekülerleşme çalışmalarında gündelik hayat neden önemlidir sorusunu ele aldığımızda; dinin toplumsal bağlamda her alana sızma kabiliyetine sahip olması gerçekliği karşımıza çıkmaktadır. Dinin anlam dünyası barındırması, bütünleştirici işleve sahip oluşu ve toplumsal yaşantı içerisinde kural koyucu olması gündelik hayat içerisindeki yerinin önemini bizlere göstermektedir. Birey toplumdan bağımsız değildir. İnsanlar herhangi bir şeye inansın veya inanmasın verili bir dünyaya doğmaları yönüyle bir biçimde dini olan ile de bağlantılı hale gelmektedir. Bu bağlantı gelenek, kültür, ahlak sistemi, töre vb. aktarım yolları ile bireye etki etmektedir. Gündelik hayat içerisinde yaşanan bu aktarım dinin toplum üzerindeki işlevini devamlı kılmaktadır. Dinin gündelik hayatta yer alan görünümünü ifade eden dinsellik din sosyolojisi çalışmalarının odağını oluşturmaktadır. Teoloji dini olanı ele alırken din sosyoloji dinseliliği ele almaktadır. Gündelik hayat pratiklerinde dinin görünüm alanı olan dinsellik bireysel ve toplumsal alan içerisinde bulunan uygulamaları içermektedir. Bireysel alanı ele aldığımızda ise bilişsel, tutumsal ve davranışsal olmak üzere üç ana kategori karşımıza çıkmaktadır. Bilişsel düzey din ile olan ilişkide inanç konusuna dair unsurları barındırırken, tutum düzeyinde dini pratikler yer almaktadır. Davranışsal düzeyde ise bireyin eylemlerinde dini olanın etkisi incelenmektedir. Elbette bu üç düzey öznellik barındırırken bireylerin toplum ile kurdukları ilişkide görünür hale gelmektedir. Bu görünürlük ise gündelik hayat içerisinde kendisini göstermektedir. Gündelik hayat dinden bağımsız düşünülemez. Dinin toplum içerisindeki işlevleri yönüyle din gündelik hayat içerisinde belirleyici bir role sahiptir. Ancak dinin gündelik hayat içerisindeki rolü statik değil dinamiktir. Dinin rolünün toplum içerisindeki dinamikliği sekülerleşme yönüyle incelenmektedir. Dinin gündelik hayat içerisindeki rolünün ve içeriğinin

değişimi sekülerleşme tartışmaları ile ele alınmaktadır. Elbette dinin dinamik ve değişken yapısı ile toplumun dinamik ve değişken yapısı ilişkilendirildiğinde ise karşımıza kuşaklar çıkmaktadır. Kuşak bir toplumun yaşamış olduğu tarihin mirasçıları olup o mirası temsil eden kategorik sınıflandırmadır. Kuşaklar deneyimledikleri hadiseler sebebiyle kendilerini diğer kuşaklardan ayırıcı unsurları barındırmaktadır. Dinsel olanın değişim sürecine tanıklık eden kuşaklar aynı zamanda ilgili değişimin sonucudur. Din ile ilişki içerisindedir. Kuşaklar dinin taşıyıcısı olup sonraki nesillere aktarım sağlama işlevini yerine getirmektedir. Bu aktarım din ve sekülerleşme yönüyle farklılaşan unsurların tespiti noktasında önem arz etmektedir.

Din ve sekülerleşme çalışmaları teorik ve uygulamalı olmak üzere iki yaklaşım dahilinde yürütülmektedir. Din sosyolojisi alanında yüksek lisans ve doktora seviyesinde gerçekleştirilmiş olan çalışmalara bakıldığında teorik çalışmaların yanında saha süreci olan nicel ve nitel yöntem dahilinde yürütülmüş olan çalışmalar mevcuttur. Tez tarama portalında gündelik hayat, din, sekülerleşme, dinsellik ve kuşak anahtar kavramları dahilinde yapılan araştırmada tezimizin konusuna uygun sayılabilecek çalışmalar incelenmiştir.

Doktora düzeyinde 2021 yılında Ekinci tarafından “Kürt sekülerleşmesi: Kuşak farklılaşması bağlamında Diyarbakır’da dini değişim” adlı tez çalışması gerçekleştirilmiştir. Tezinin bir sekülerleşme hikayesini sunduğunu belirten Ekinci, Kürtlerin yoğun bir biçimde yaşadıkları şehirler özelinde önceki kuşaklar ile karşılaştırıldığında genç kuşakların dini, kültürel, geleneksel tutum, davranış ve inanç noktasında sekülerleştiğini ileri sürmektedir (2021:19). Araştırmada elde edilen bulgular ele alındığında kuşağın hafıza zincirini taşıyan işlevinin din ve sekülerleşme konusunda ne kadar önemli bir unsur olduğunu göstermektedir. Çalışmada yer alan diğer husus ise “tepkisel sekülerleşme” kavramsallaştırması ile açıklanmıştır. Burada Kürt Soluna yakın olan gençlerin Hizbullah, IŞİD, cemaat, tarikat, dini lider vb. etmenlerin eylemleri nedeniyle gençlerde meydana gelen soğuma neticesinde dini inanç ve pratiklerden uzaklaşmaya ait bulgu yer almaktadır. Bir diğer bulgu ise politik unsurlar nedeniyle açığa çıkan sekülerleşme biçimidir Ekinci ilgili durumu ile “politik sekülerleşme” olarak kavramsallaştırmıştır. Politik sekülerleşmenin içerisinde tepkisel sekülerleşmelerin yer aldığını belirten Ekinci, her ikisinin de birbiri ile ilişki içerisinde olduklarını ifade etmektedir. Araştırma içerisinde önemli olan diğer bir bulgu ise kuşaklar arasında

rasyonelleşme eğilimi ile olan bağlantısıdır. Gençlerin ebeveynlerine kıyasla doğaüstü alan ve kurulan geleneksel kültürel yaklaşım özelinde kurulan ilişkide Kürt solunun etkisinin sekülerleşme eğilimini desteklediği anlaşılmıştır.

Tez çalışmamızın kapsamı dahilinde ilişkili olan bir diğer çalışma ise 2021 yılında Tunç tarafından doktora düzeyinde yürütülmüş olan “Türk toplumunda sekülerleşme ve toplumsal cinsiyet: Beden odaklı gündelik yaşam pratikleri üzerine bir araştırma” adlı çalışmasıdır. Doktora tez çalışmasında dinsel ve seküler düşünce, davranış ve tutumların gündelik yaşam içerisinde yer alan bedensel pratikler üzerinden değerlendirilmesine yer verilmiştir. Çalışmada nitel yöntem kullanılmış etnografik yaklaşımdan da yararlanılmıştır. Elde edilen bulgular ele alındığında toplumsal cinsiyet özelinde dindar ve sekülerler arasında toplumsal cinsiyete yönelik bir ortak düşüncenin mevcut olduğu sonucuna varılmıştır. Dinsel tutum eğiliminin giyim, dövme ve saç/sakal şekli üzerindeki etkisinin ise kadınlar ve erkekler üzerinde zayıfladığı anlaşılmıştır. Dini hassasiyetler gözetilerek yapıldığı varsayılan tüketim alışkanlıklarında ise dini hassasiyet merkezi bir konumda yer almazken ilgili tüketim konusunu meşru kılacak olan unsurların ve nedenlerin var olduğu anlaşılmıştır. Bu yönüyle amaca yönelimi sağlayan gerekçelerin etkisi dine kıyasla daha etkili olduğu anlaşılmıştır. Toplumsal cinsiyetlenme ve toplumsal cinsiyetsizleşme yönüyle her iki durumu yönelik farklı alan ve pratikler dahilinde eğilimlerin olduğu anlaşılmıştır. Dindarlık ve beden arasındaki ilişki derinleştikçe toplumsal cinsiyetçiliğin arttığı anlaşılmıştır. Tersten bir okuma ile de benden ve din arasındaki ilişki zayıfladıkça toplumsal cinsiyete yönelik negatif kabul ve tutumların arttığı anlaşılmıştır. Son tahlilde beden ve dindarlık ilişkisi üzerinden toplumsal cinsiyete yönelik olan ilişkinin anlamlı olduğu anlaşılmıştır.

Kuşak ve din olgusunu ele alan çalışmalar doktora düzeyinde az olmasına karşın yüksek lisans düzeyinde ilgili çalışmaların gerçekleştirildiğini söylemek mümkündür.

Sönmez, “Gündelik hayatın sekülerleşmesi: Gençlerde dini referansların değişimi (Tokat örneği)” adlı 2024 yılında gerçekleştirdiği yüksek lisans tez çalışmasının kapsamı gündelik hayatta bulunan zaman düşüncesi, aile ve din etkileşimi, medya ve din ilişkisi, kültürel inanışlar olmak üzere din ile kurulan ilişkinin değişimi ele alınmıştır. Çalışmanın saha süreci için yirmi soruluk likert tipi soru oluşturmuştur. “Dini Referansların Değişimi ve Sekülerleşme Ölçeği” adı altında geliştirilen ölçek kullanılmış ve araştırma sonuçları değerlendirilmiştir. “Sekülerleşme ve dini referansların değişimi” ölçek maddelerinin 4

boyutta toplandığı tespit edilmiştir; birinci boyut günlük hayatta zaman tutumlarıyla, ikinci boyut aile ve evlilikle ilgili tutumlarıyla, üçüncü boyut iletişim ve medyayla ilişkiler ve nihayet dördüncü boyutta popüler inançlar ve uygulamalarla ilgili olduğu” belirtilmiştir (2024:107).

Bir diğer çalışma ise 2024 yılında İlyas Tunç tarafından yürütülmüş olan “Sekülerleşme bağlamında ailenin dönüşümü: Kuşaklar arası bir araştırma” adlı çalışmadır. Bu çalışmadaki amacını dini öğreti ve kabullerin aile üzerinden diğer kuşaklara aktarmanın sekülerleşme özelinde incelemek olduğunu tanımlayan Tunç; X, Y ve Z kuşağı üzerinden çalışmasını gerçekleştirmiştir. Çalışmanın bulgularında kuşaklar arası farklılıklar yönünden anlamlı bulgulara yer verilmiştir. İlk olarak dini yükümlülükler kapsamında yer alan dini pratikleri yerine getirmenin Y ve Z kuşağına göre X kuşağının dini vecibeleri yerine getirdiği anlaşılmıştır. Dini değerlerin ele alındığı bölümde ise hemen hemen tüm katılımcıların dini değerlerde değişimin olduğu yönünde kanaatlerinin bulunduğu belirlenmiştir. X kuşağının dini değerleri yaşatma eğiliminde olduğu Z kuşağının ise değerleri yaşatma güdülerinin zayıf olduğu anlaşılmıştır. Dini değerlerin gündelik yaşam içerisinde etkisi ele alındığında ise dinin bir biçimde etkisinin devam ettiği anlaşılmış ancak etki gücünün Z kuşağına gelindikçe zayıfladığı belirlenmiştir. Aile ve din ilişkisinde ise dinin aile kurumu üzerinde bütünleştirici bir işleve sahip olduğu anlaşılmıştır. Z kuşağında yer alan ebeveynlerin dini değerlerinin diğer kuşaklara nazaran daha bağlı oldukları, ailenin etki gücünün değiştiği ve sekülerleşmenin aile yapısına etki ederek kuşaklar özelinde farklılıklar barındırdığı ulaşılan sonuçlar arasındadır.

Şulan tarafından “Kuşak farklılaşması açısından Tatvan'da sekülerleşme eğilimleri: Sosyolojik bir araştırma” adlı yürütülen tez çalışmasında ise sekülerleşme ve kuşak ilişkisini ele alan bir çalışmadır. Elde edilen bulgular da ise sekülerleşmenin olumlu olduğu yönünde kanının Z kuşağında yer aldığı, ibadetin önem derecesinin X kuşağında yüksek iken ahlak verilen önemin Z kuşağında yüksek olduğu, Z kuşağında tepkisel sekülerleşme eğiliminin bulunduğu anlaşılmıştır. Gündelik hayat içerisinde yer alan temalarda ise; kadın erkek ilişkisinde, giyim tarzında, ekonomik tercihlerde, haram ile olan ilişkide, din eğitimi alma isteğinde, farklı cinsel tercihleri kabul düzeyinde, eş seçiminde vb. alanlarda kuşaklar arası farklılıklar mevcuttur ve Z kuşağına gelindikçe sekülerleşmenin yer aldığı anlaşılmıştır.

Yukarıda ifade edilen çalışmalar ele alındığında din ve sekülerleşmeyi kuşaklar özelinde incelemelerin bulunduğu anlaşılmakla birlikte Türkiye özelinde bir araştırmanın makro bağlamda tüm kuşaklar bağlamında yapılmadığı anlaşılmaktadır. Araştırmaların içeriği kapsamında bir değerlendirme yapıldığında ise ilgili çalışmaların makro düzeyde yürütülmüş olan Türkiye araştırmaları kapsamında ele alınamayacağı anlaşılmaktadır. Elbette sekülerleşmeye dair Türkiye geneli gerçekleştirilmiş olan çalışmalar olmasına karşın bu çalışmaların kuşak olgusu dahilinde yürütülmediğini en azından X, Y ve Z kuşağını içerecek düzeyde olmadıklarını söylemek mümkündür. Bu yönüyle gerçekleştirdiğimiz tez çalışmasının evreninin Türkiye olması, sekülerleşmenin boyutlarının anlaşılması adına gündelik hayat üzerine odaklanıyor olması ve X, Y ve Z kuşağını değişken olarak ele alması araştırmanın özgünlüğünün tanımlanmasının gerekçeleri arasında yer almaktadır.

Çalışmamızın birinci bölümünde kavramsal ve kuramsal tartışmanın gerçekleştirildiği bölüm yer almaktadır. İlk olarak kuşağın sosyolojik zeminini, tanımını ve kuşak sınıflandırmasını belirleyen unsurların neler olduğunu açıklanarak bu başlık içerisinde sosyolojik olarak kuşak olgusu ele alınırken kuşağın tanımına yönelik görüşlere yer verilmiştir. Kuşak tanımlamasının ardından ise kuşağın toplumsal işlevleri ve hafıza zincirinin taşıyıcısı olduğu vurgusu yapılmıştır. Kuşak sınıflandırmaları içerisinde yer alan karakteristik özelliği savaş kuşağı olarak bilinen 1925-1945 doğumlu olanları kapsayan sesiz kuşağının tarihsel süreci incelenmiştir. Bebek patlaması kuşağı olarak da bilinen 1946-1964 yılları arasında doğan kuşağın sosyal ve toplumsal yaşantıları açısından belirleyici olayların neler olduğu tartışılmıştır. X kuşağının neden kayıp kuşak olarak tanımlandıkları sosyal ve toplumsal etmenler ışığında ele alınmıştır. En eğitimli, milenyum çocukları, sorgulayan kuşak vb. tanımlamalar ile anılan Y kuşağının diğer kuşaklardan farkının nedenleri açıklanmaya çalışılmıştır. Z kuşağı içinse online kuşak, dijital yerliler, bireysel kuşak gibi kalıp yargısal tanımlamalar ele alınarak tarihsel ve toplumsal olaylar bağlamında tanıklık ettikleri hadiseler tartışılmıştır. Literatürün ikinci ana başlığında ise din ve sekülerleşmenin sosyolojik bağlamda değerlendirmesi yapılarak din olgusunun tanımı ve bu bağlamda farklı bakış açıları ele alınmıştır. Din ile sosyolojik araştırmanın kurduğu ilişki tartışılırken sosyoloji disiplini çerçevesinde din araştırmalarının merkezinde gündelik yaşam içerisinde yer alan dinselliğin incelemeye konu olduğu vurgusu yapılmıştır. Din ve birey ilişkisinden hareketle dinin öznelliği

tartışılırken diğer taraftan da dinin toplumsallığı, kurumsal özelliği ve etki gücü dinin unsurları ele alınmıştır.

Sekülerleşmenin sosyolojik ve tarihsel gelişim unsurlarının ele alındığı diğer başlıkta ise sekülerleşmenin ilk olarak tanımına yer verilerek , sekülerleşmeden bahsetmeyi mümkün kılan tarihsel sürecin izleri sürülmüş ve sosyolojik bağlamda tartışılmıştır. Sekülerleşmeden bahsetmek bir yönüyle de sekülerleşmeye yönelik geliştirilen paradigma modellerinden de bahsetmeyi gerektirmektedir. Eski paradigma sekülerleşmenin başlamasıyla birlikte geri döndürülemez bir biçimde dinin etkisini yitireceği tezini ileri sürmektedir. Bu eski paradigmayı savunan sosyologların görüşleri tezin bu bölümünde tartışılarak sekülerleşme tartışmaları içerisinde yer alan paradigma değişikliği konusu ele alınarak yeni paradigma savunucularının düşünceleri incelenmiştir. Yeni paradigma savunucuları, dinin sadece dini kurumlar üzerinde olan etkisi üzerinden ele alınamayacağını, modern toplumlar için dinin bireyler için öznel olarak keşfedilmesi gereken bir olgu olarak yer aldığını bu yönüyle dinin dolaylı bir biçimde varlığını devam ettirdiğini görüşünü savunmaktadırlar. Eklektik paradigma savunucuları ise eski ve yeni paradigma savunucularının görüşlerini revize ederek aynı zamanda arabuluculuk rolü de üstlenerek kendi paradigmalarını öne sürmüşlerdir. Din ve sekülerleşme ilişkisini diyalektik bir bağlama oturturan eklektik paradigma bu ilişkinin kazananın olmayacağı çok boyutlu bir süreç olduğunu ifade ederler. Bu çerçevede bazı dini tutum ve inanç noktalarında azalmaya şahit olunabileceği gibi başka bir dini tutum ve inançta dini olanda artışın olabileceği görüşünü temsil etmektedirler.

Üçüncü ana başlıkta ise gündelik hayat içerisinde din ve sekülerleşmenin yeri, işlevi görünüşleri açısından tartışmalara yer verilmiştir. Gündelik hayat içerisinde dinin rolü irdelenerek bireyin din ile kurduğu ilişkinin gündelik olan ile bağlantısı açıklanmaya çalışılmıştır. Kuşak olgusunun gündelik hayat içerisindeki toplumsal işlevi tanımlanırken diğer yönüyle din ve kuşak etkileşimi ele alınmıştır. Son olarak Türkiye özelinde tarihsel süreçte din olgusunda yaşanan değişimler kuşaklar özelinde tartışılmıştır.

Çalışmanın ikinci bölümü metodolojinin sunulduğu kısmı oluşturmaktadır. Bu bölümde araştırmanın yöntemi, araştırmanın problemi, evreni ve örnekleme yer verilmiştir. Sekülerleşmenin ölçülmesine yönelik görüşlere yer verilerek, sekülerleşmenin ölçülmesine yönelik yapılan çalışmalar tartışılmıştır. Araştırmanın verilerinin toplanması için oluşturulan soruların tanıtımı yapılmış ve veri analizinin içeriği anlatılmıştır.

Tez çalışmamızda elde edilen bulguların analiz edildiği üçüncü bölümde ise sosyo-demografik değerlendirmelere yer verilmiştir. Sonrasında ise din ve dindarlık olgusuna yönelik bulgulara, dini pratikler bağlamında yer alan bulgulara, dini inanç boyutuna dair bulgulara, dinin gündelik hayat tercihlerindeki etkisine yönelik bulgulara incelenmiştir. Sonuç bölümünde ise araştırmanın amacı kapsamında ele alınan gündelik hayatta din ve sekülerleşmenin kuşaklar bağlamındaki değerlendirmeler ele alınmış ve kuşakların gündelik yaşam pratiklerinde din ile kurduğu ilişkinin değişim unsurları tartışılmıştır.

Araştırmanın Konusu

Bu tez çalışmasının konusu din ve sekülerleşme tartışmaları içerisinde gündelik hayat pratiklerinde yer alan dinselliğin ele alınarak kuşaklar bağlamında karşılaştırmalı olarak analizinin gerçekleştirilmesidir. İlgili analizden sonra makro bağlamda Türkiye özelinde din ve sekülerleşmenin kuşaklar arasındaki görünümü sunulmaya çalışılacaktır.

Araştırmanın Amacı

Bu çalışmanın amacı ise din ve sekülerleşme olgusuna yönelik gündelik hayat pratiklerinde dinselliğin incelenmesi, din ve sekülerleşme yönüyle kültürel alanda yer alan örf, adet, gelenek ve sünnet anlayışının ele alınması ve kuşaklar arası karşılaştırmaların yapılmasıdır. Araştırmanın temelinde ise Türkiye’de kuşaklar arası farklılıkların ele alınarak sekülerleşmenin yönünün ne olduğunun tespiti amacı bulunmaktadır.

Araştırmanın Yöntemi

Araştırma uygulamalı olarak makro düzeyde ele alındığından kuşaklar arası farklılıkların Türkiye özelindeki görünümünün sağlanması için nicel araştırma yöntemi benimsenmiş, betimsel analiz yapılarak ve kesitsel olarak incelenmiştir.

Araştırmanın Sınırlılıkları

Gerçekleştirilen tez çalışması içerisinde iki temel sınırlılık yer almaktadır. İlki maliyet sınırı nedeniyle araştırmanın saha sürecinin yüz yüze gerçekleştirilememiş olmasıdır. İkinci sınır ise araştırmanın örnekleminde 18 yaş ve üzeri bireylerin katılımıdır. Ankete katılan kişilerin sorulara verdiklerin cevapların dürüst ve doğru olduğu kabul edilmiştir.

1. BÖLÜM: KAVRAMSAL VE KURAMSAL ÇERÇEVE

1.1. Kuşak Farklılıklarının Sosyolojik Zemini: Tanımlar ve Kuşak Sınıflandırmaları

Dünya tarihi boyunca savaşlar, kıtlık, soykırım, salgın, teknolojik gelişmeler vb. birçok toplumsal olay meydana gelmiş bulunmaktadır. Yaşanan bu değişimlerle birlikte o dönemlerde yaşayan bireyler hem bu toplumsal değişime tanık olmuş hem de bu değişimlerden etkilenmiştir. Tarihsel bağlamda yaşanan hadiseler farklı dönemlerde ortaya çıkmış olmakla beraber her dönemin kendi içerisinde yaşanan olaylar dönemine tanıklık eden bireyleri şekillendirici işlev görmüştür. Alptekin, Türkmen ve Arslantaş'ın ifade ettikleri gibi her neslin kendi tarihsel dönemlerinde deneyimlemiş oldukları belli başlı hadiseler beraberinde o nesli temsil eden ve diğer dönemlerden ayırıcı unsurları yansıtan karakteristik özelliklere sahip bireyleri meydana getirmiştir (2021:255).

Kuşak olarak ifade edilen sosyolojik kavramsallaştırmanın ilk kez ne zaman ortaya çıktığına yönelik yazılı metinlerde iki farklı kabul bulunmaktadır. Birinci kabul kuşak kavramını Antik Yunan'dan geldiği yönünde iken ikinci kabulde ise kavramın daha eski bir tarihten geldiğini ve Eski Mısır Uygarlığına dayandığını vurgulamaktadır (Joshi, Dencker ve Franz, 2011: 179). Nash'in (1979: 2) ifade ettiği gibi kuşak kavramı Yunanca kökene dayalı olan "genos"tan türetilmiş olup "var oluş alanına çıkmak" anlamına gelmektedir. Kelime kökü esas itibarıyla biyolojik doğumların yerine zaman içerisinde yaşanan değişimlere, toplumda ve dünyada meydana gelen gelişime işaret etmektedir. "Genos" kelimesi anlamı itibarıyla toplumsal bağlamda hayatın değişimini kıstas alan geniş bir anlam içermektedir (Akt. Roof, 2012: 41). Eski dönem kuşak kavramsallaştırmalarının dayandığı temel "zaman faaliyetleri" içerisinde ele alınmaktadır. Eski Yunanlılar için uygarlık tarihi dört kuşak bağlamında ele alınmıştır. Sonsuza dek genç kalacaklarına inanılan Kronos'un çocuklarını temsil eden ilk kuşak, gümüş nesil olarak tanımlanan Olimpiyatçıların çocukları olan ikinci kuşak, bronz nesil olarak belirtilen savaşçı üçüncü kuşak ve son olarak kahramanlıkları ile tanınan demir nesil olarak kabul edilen dördüncü kuşak olmak üzere kuşak ayrımı yapılmıştır. Bu ayrım bir bakıma da kuşak gruplarının ayrılmasına işaret etmektedir. Eski dönem kuşak sınıflandırmasına örnek olan bu dört kuşak ayrımının nitelendirilme özelliği incelediğinde ise kuşakların ayrımının zaman kategorisi olarak ele alındığı ve aynı

zamanda toplumsal değişimin zaman kategorileri içerisinde ele aldığı anlaşılmaktadır (Joshi,Dencker ve Franz,2011:179).

21. yüzyıla kadar kuşak kavramının tanımına yönelik iki farklı görüş bulunmaktadır. Bunlardan ilki “Aile kuşakları” olup ırka ve soya bağlı olan kuşak sınıflandırmasıdır. İkinci ise “Grup kuşakları” olup belirli bir zamanda ortaya çıkan kişilerin konumlarına atıf yapmaktadır. Roof, kuşak kavramının anlamının derinleşmesinin aile kuşakları ve grup kuşakları arasındaki ayrımın netleşmesi sonucunda gerçekleştiğini belirterek 1800’lerde “kuşak guruplarının” sosyal değişim içerisindeki işlevi bağlamında ele alınmasının Auguste Comte ve Jonh Stuart Mill gibi düşünürler tarafından gerçekleştirildiğini vurgulamaktadır (2012:42).

Comte, tarihsel süreçte yaşanan büyük değişimlerin önemini vurgulayarak aynı zamanda toplumsal bağlamda yaşanan değişimlerin beraberinde o döneme tanıklık eden neslin kendisinden sonra gelen nesle rehberlik edeceğini belirterek kuşak kavramına yönelik bilimsel çalışma yapan ilk kişi olarak karşımıza çıkmaktadır (Alptekin, Türkmen ve Arslantaş, 2021: 255). Comte Pozitivist Felsefe adlı eserinde toplumsal ilerlemenin tarihsel süreçle ele alınarak incelenebileceğini ve ilerleme türünün nesilden nesile araştırılabileceğini ifade etmektedir (1875:152). Comte, zihinsel ve toplumsal ilerlemenin tikel ve sınırlı olaylarla olamayacağını, bilakis bu durumun tarihe damgasını vuran büyük değişimler yoluyla gerçekleşeceğini belirtmektedir. Tarihe damgasını vuran olayların aynı zamanda toplumsal yapı ve zihin dünyasında değişimler yaratacağını vurgulamaktadır. Açığa çıkan bu değişimlerin ise kendisinden sonra gelen nesiller üzerinde etkili olacağını vurgulayarak bir bakıma kuşak farklılaşmasına atıf yapmaktadır¹ (1875:300-360). Comte’un toplumsal bağlamda yaşanan olayları ve gelişmeleri kuşak değişimlerinin açıklanmasında referans noktası olarak ele alması grup kuşaklarının öneminin anlaşılmasına katkı sağlamıştır.

¹ Comte *Pozitivist Felsefe* adlı eserinde pozitivist felsefenin toplumsal bağlamda nasıl kurulacağını incelerken tarihsel süreç ve toplumsal değişim üzerine incelemede bulunarak bir bakıma tarihsel süreç içerisinde zihinsel ve toplumsal gelişmeyi sunmaktadır. Comte, kendi çalışmasında net bir biçimde kuşaklar arasındaki farklılaşmaya vurgu yapmamakla birlikte yazarın tarihsel süreç içerisindeki zihinsel ve toplumsal kırılma ve değişimleri ifade etmesi göz önüne alındığında kuşak farklılaşmalarına yol açan unsurları dolaylı yoldan açımlamaya çalıştığı anlaşılmaktadır. Comte ilerlemenin türünün nesilden nesile incelenmesi gerektiğini vurgulayarak yapısal ve zihinsel değişimlerin nesillerin farklılaşması bağlamında anlaşılabilir olmasının önünü açmış bulunmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bakınız: Auguste Comte (1875). *The Positive Philosophy*, (H. Maetneau, Ed.), vol: 2. London: Trübner & Co., Ludgate Hill.

Yirmi birinci yüzyıla gelindiğinde sosyal bilimlerde araştırma yöntem ve metotlarının gelişmiş olması kuşak kavramına yönelik kapsamlı araştırmaların yapılmasının önünü açmıştır. Bu alanda çalışma yapan ilk kişi ise Alman sosyolog Karl Mannheim'dır. (Serbest ve Latif, 2021: 136). Mannheim kuşak kavramının biyolojik bir unsur olmasından ziyade sosyolojik bir olgu olduğunu ifade etmektedir. Mannheim kuşakların belli bir tarihsel deneyimleri olduğunu aynı zamanda ortak davranış ve kültürel kabulleri içerdiğini belirtmektedir. Mannheim için sosyal gerçeklik kuşaklardan bağımsız değildir. Bu sebeple sosyal yaşamın hangi unsurlarının nesillerden kaynaklandığını anlamının yolunun bir neslin devamlılığını sürekli kılınması olduğunu ifade ederek nesillerin değişimlerinin beraberinde sosyal yaşamında özelliklerini değiştirdiğini vurgulamaktadır (1952:290-292).

Kuşak olgusuna yönelik yeni bir bakış açısı sunan ve çoklu kuşak kuramını ileri süren Mannheim'dan sonra Inglehart (1997), Strauss ve Howe (1991)'un gerçekleştirmiş olduğu çalışmalar çoklu kuşak kuramının popülerlik kazanmasına katkı sağlamıştır (Gürbüz, 2015:41). Kuşak kavramının tanımlanma sürecini ele aldığımızda 1961 yılına kadar Webster'in kısaltılmış sözlüğünde "üreme" tanımlamasının yapıldığı anlaşılmaktadır (Bristow, 2015: 19). Kuşak kavramının modern tanımlamasına bakıldığında ise çok sayıda anlamı olduğu görülmektedir (Bristow, 2015: 20). Aydın ve Başol'un ifade ettikleri gibi (2014: 2), kavrama yönelik farklılıklar arasındaki en temel ayrım kuşakların ortaya çıkma etmenlerinin sosyolojik olgu ve yaş unsurunun arasında yer alan farklılık olduğu anlaşılmaktadır.

Geleneksel tanımlama ebeveynler ile çocukların arasında yer alan zaman aralığını referans almaktadır. Biyolojik tanımlama ise her bin yılda 20-25 yıllık zaman aralığında kuşakların oluştuğunu vurgulamaktadır. Biyolojik tanımlama bir dönem sosyologların kabulünü almış olsa da gelişen teknoloji, değişen yaşam tarzları, doğum yaşının ilerlemesi, çalışma yaşamında gerçekleşen dönüşüm vb. unsurlar nedeniyle biyolojik tanımlamanın sunmuş olduğu sürenin ne denli geçerli olduğu sorgulanır hale gelmiştir. (McCrindle, Wolfinger, 2010: 8-13). Bristow sanayileşme ile süreklilik ve değişimin meydana geldiğini, bu durumun neticesinde ise istikrarlı kuşak sınırlarının aşıldığını belirtmektedir (2015:26).

Kuşakların birbirinden ayırt edilmesinde iki unsur öne sürülmektedir. Bunlardan ilki doğum oranıdır ikincisi ise önemli olaylardır (Crumpacker ve Crumpacker, 2007; Kupperschmidt, 2000; Smola ve Sutton, 2002; Cennamo ve Gardner, 2008; Sayers, 2007). Doğum oranında meydana gelen artış ve bu artışın belli bir süre devam etmesi yeni bir kuşağın habercisi olarak görülmektedir. Aynı şekilde yeni olan kuşağın doğum oranında azalmanın bulunması ise bu kuşağın artık devrinin kapanacağını habercisidir (Crumpacker ve Crumpacker, 2007). Kupperschmidt (2000) ise bir kuşağı tanımlarken önemli toplumsal değişim olaylarının doğum yılları ile olan bağlantısını, yaşını, yerini ve bu olaylara tanıklık eden tanımlanabilir bir grup olarak veya kohort olarak ele almaktadır. Palese, Pantalì ve Saiani (2006) kuşakları aynı tarihsel zaman dilimi ve kültür içinde doğmaları yönüyle tanımlamaktadır. (Akt. Barford ve Hester, 2011:65). Adıgüzel vd. kuşağı aynı dönemde yaşamış, benzer özellikleri barındıran kişilerin meydana getirdiği grup olarak tanımlamaktadır (2014:165).

Bilgiler ve Çetin ise kuşağı belli bir yıl aralığı içerisinde doğmuş olan, ekonomik, teknolojik, politik ve sosyolojik ortaklık barındıran, aynı zamanda davranış açısından da benzerlikleri bulunan gruplar şeklinde ifade etmektedir (2019: 136). Weinarten'ın kuşak tanımlaması ise aynı zaman skalasında yaşayan aynı kültürü paylaşan ve tarihsel ortaklığı bulunan gruplar olarak karşımıza çıkmaktadır (2009: 27). Yukarıda belirtilen tanımlamaların ortak noktalarına bakıldığında kuşak tanımlamasını belirleyen üç unsurun olduğu ve bu unsurların aynı zaman içerisinde doğmak, tarihsel paylaşım ve kültürel ortaklık olduğu anlaşılmaktadır.

TDK'nın (2014) kuşak tanımlamasına bakıldığında "yaklaşık olarak aynı yıllarda doğmuş, aynı çağın şartlarını, dolayısıyla birbirine benzer sıkıntıları, kaderleri paylaşmış, benzer ödevlerle yükümlü olmuş kişilerin topluluğu" olarak belirtilmektedir (Oral; 2013, Aydın ve Başol; 2014, Bayındır vd.; 2020, Dündar; 2020, Bayramov, vd.;2021). Bu tanımlardan hareketle her kuşağın deneyimlemiş olduğu tarihsel ve kültürel olayların kendisinde iz bıraktığı ve kendisini diğer kuşaklardan ayıran etmenleri barındırdığı ve en nihayetinde kuşaklararası farklılaşmaların meydana gelmesine imkân sağlayan bir işlev niteliğinde olduğu anlaşılmaktadır. Kuşaklara yönelik yapılan çalışmalar neticesinde temel olarak beş kuşağın olduğu kabul edilmektedir (Bayramov vd. 2021:124). Kabul edilen bu beş kuşağın tarihsel sınıflandırılmasında ise yıl aralıkları bağlamında ortak bir kabulün bulunmadığı anlaşılmaktadır (Gülbüz; 2015, Bilgiler ve Çetin; 2019, Savaş ve

Karataş; 2019, Ilgaz ve Dündar; 2020, Düzgün; 2020). Alan yazınında kabul edilen beş kuşağın tarihsel olarak sınıflandırılmasına yönelik ilgili bilgi aşağıda belirtilen şekli ile yer almaktadır.

Tablo 1: Kuşak Sınıflandırmasının Tarihsel Dağılımına Yönelik Kabuller

Yazar	Yıl	SK	BP	X	Y	M	Z
Spitznas	1998	1925-1964	1946-1964	1965-1980	-	-	-
Tapscott	1998	-	1946-1964	1965-1975	1976-2000	-	-
Howe ve Strauss	2000	1925-1943	1943-1960	1961-1981	1982-2000	-	-
Washburn	2000	1926-1945	1945-1964	1965-1981	1982-2003	-	-
Zemke vd.,	2000	1922-1943	1943-1960	1960-1980	1980-1999	-	-
Tsui	2001	1925-1945	1946-1964	1961-1981	1976-1981	1982-2000	-
Lancaste ve Stilman	2002	1900-1945	1946-1964	1965-1980	1981-1999	-	-
Martin ve Tulgan	2002	1925-1942	1946-1960	1965-1977	1978-2000	-	-
Senbir	2004	1929-1939	1946-1965	1965-1977	1977-1994	1994-2003	2003-
Kyles	2005	1900-1945	1946-1964	1965	1979	1980-1999	-
Oblinger ve Oblinger	2005	1946	1947-1964	1965-1980	1981-1995	-	1995-
Crumpacker ve Crumpacker	2007	1929-1945	1946-1964	1965-1976	1980-1999	-	-
Fleschner	2007	1925-1945	1946-1964	1965-1980	1981-2000	-	-
Catsopuhes vd.,	2009	1946	1946-1964	1965-1971	1972-1980	-	-
Haeberle vd.,	2009	1930-1944	1945-1964	1965-1979	1980-1999	-	1999-
Trower	2009	1925-1945	1946-1964	1965-1980	1981-2000	-	-
Twenge vd.,	2010	1925-1945	1946-1964	1965-1980	1980-2000	-	2000-
Salahuddin	2010	1925-1943	1943-1960	1960-1980	1980-2000	-	-
Zhang ve Bonk	2010	-1946	1946-1964	1965-1981	1980-	-	-
Williams ve Page	2011	1930-1945	1946-1964	1965-1976	1977-1994	-	1994-

Kaynak: (Şenturan, vd., 2016:173)

Yukarıda ifade edilen tablodan hareketle temel olarak kabul edilen beş kuşağın olduğu anlaşılmakla birlikte alan yazınında bazı araştırmacıların Y ve Z kuşağı arasına M

kuşağını tanımladığı, Y ve Z kuşağı arasında bir geçişe atıf yaptıkları anlaşılmaktadır. Kuşaklar arasındaki tarihsel geçiş farklılıklarının sebepleri ele alındığında ise her toplumun ve ülkenin tarihsel olarak deneyimlemiş oldukları sosyal, ekonomik, teknolojik, siyasi, coğrafi unsurların etkili olduğu görülmektedir. Kuşak kavramına yönelik dünya genelinde beş kategorinin olduğu ve bunların; Sessiz Kuşak bir diğer adıyla Kayıp Kuşak (1925-1945), Bebek Patlaması Kuşağı bir diğer ifade ile Baby Boomers (1946-1964), Baby Bust olarak da bilenen ancak genel olarak kabul gören kullanımı ile X kuşağı (1965-1979), Milenyum çağının çocukları olarak görülen Y kuşağı (1980-1999) ve son olarak 2000 ve sonrasını temsil eden Z kuşağı yer almaktadır (Adıgüzel, vd., 2014, Bilgili ve Çetin: 2019, Yıldız ve Emecen: 2019, Ünal ve Deniz: 2020, Alptekin, vd.: 2021, Bayramov: 2021).

Türkiye özelinde yapılan kuşak çalışmaları ve sınıflandırma açısından ülkemizin kültürel, ekonomik, siyasal hadiseler dahilinde oluşturulan bir kuşak tanımlaması ve sınıflandırılması bulunmamaktadır. Türkiye özelinde gerçekleştirilen kuşak tanımlarının ve sınıflandırmalarının menşeinin Batı literatürüne dayandığı, özellikle Amerika Birleşik Devletleri'nde gerçekleştirilen kuşak çalışmalarının referans alındığını söylemek mümkündür (Yıldız ve Emecen: 2019, Alptekin, vd.: 2021). Ancak geline nokta itibarıyla kuşak çalışmaları bağlamında ülkemize has özelliklerin ve toplumsal olayların göz önüne alınarak kuşak sınıflandırmalarının yapıldığı anlaşılmaktadır.

Tablo 2:Türkiye’de Alan Yazınında Yer Alan Kuşak Sınıflandırması

Araştırma	I. Kuşak	II. Kuşak	III. Kuşak	IV. Kuşak	V. Kuşak
Yiğit (2010)	1941 öncesi- (Büyük Değişim Kuşağı) 1914-1918 (1.Savaş Kuşağı) 1918-1929 (Cumhuriyet Kuşağı) 1929-1938 (Büyük Kuşağı) 1939-1945 (2. Savaş Kuşağı)	Patlama Kuşağı (1945-1965)	X Kuşağı (1969-1977)	Y Kuşağı (1977-1994)	Milenyum Kuşağı (1994-2003) Z Kuşağı (2003-.....)
Çorum (2012)	Veteranlar (1922-1945)	Baby Boomerlar (1945-1964)	X Kuşağı (1965-1981)	Y Kuşağı (1982-2000)	
Kömürcüoğlu (2015)	Sessiz Kuşak (.....-1945)	Sandviç Kuşağı (1946-1965)	X’ler (1966-1985)	Y’ler (1986-2000)	Z’ler (2000-.....)

Kahveci (2018)	Gelenekselci Kuşak (1946 öncesi)	Bebek Patlaması (1946-1964)	X Kuşağı (1965-1979)	Y Kuşağı (1980-2000)	
Özboyacı (2018)	Patlama (1946-1964)	X Kuşağı (1965-1979)	Y Kuşağı (1980-1999)	Z Kuşağı (2000-...)	
Günay (2018)	Sessiz Kuşak (1925-1945)	Bebek Patlaması (1946-1964)	X Kuşağı (1965-1980)	Y Kuşağı (1980-2000)	Z Kuşağı (2000-2020)

Kaynak: (Erin, 2019:45).

Yukarıda belirtilen tablodan hareketle kuşak sınıflandırmalarına yönelik 1945-1946 yılları öncesini kapsayan döneme Sessiz Kuşak, 1946-1964 yıllarının arasında olanlara Bebek Patlaması kuşağı, 1965-1980 dönemine X kuşağı, 1980-82 ve 1980-2000 yılları arası dönemi temsil eden Y kuşağı, 2000 ve sonrası için ise Z kuşağı olarak ayrılımları üzerinde ortak bir kabulün yer aldığını söylemek mümkündür.

Bu çalışmada kuşakların sınıflandırılması bağlamında Türkiye’de sosyal bilim literatüründe kullanılan ve genel olarak kabul edilen kuşak sınıflandırılması kullanılacak olup araştırmanın bir diğer başlığında ilgili kabulden hareketle yapılan kuşak sınıflandırmaları özelinde başlıklara yer verilecektir.

1.1.1. Sessiz Kuşak Bir Diğer Adı ile Savaş Kuşağı 1925-1945

Sessiz kuşak, II. Dünya Savaşı’nda görülen ancak sesleri duyulamamış olan, savaş kahramanı olamayacak kadar küçük özgür ruhlar olmak için çok erken yaşta dünyaya gelen bir kuşaktır (Strauss ve Howe, 2007:43). 1925-1945 yılları arasını kapsayan sessiz kuşak alan yazınında gelenekselciler, savaş kuşağı, asker kuşak, gaziler ve olgunlar gibi tanımlamalar ile de bilinmektedir (Tolbize: 2008, Kebeci: 2011). “Sessiz” sıfatı ile adlandırılan bu kuşak, yaşadıkları dönemin zorlu şartları karşısında az ile yetinmeyi bilen ve bizzat zorlu şartlar karşısında kanaatkâr bir profil çizen tanımlar içerisinde görülmektedir. Strauss ve Howe, sessiz kuşağı 1925 ve 1942 yılları arasında tarihsel olarak gruplandırmakta ve bu kuşağın en temel özelliğinin ‘uyum’ olduğunu ifade etmektedir. Strauss ve Howe, sessiz kuşağın savaş dönemi çocukları olduğunu belirtirken sessiz kuşağın nüfus popülasyonunun kendisinden önceki ve sonraki kuşakların nüfus popülasyonuna göre daha az kişi sayısına sahip olduğunu ifade etmektedir. Amerika tarihindeki en küçük kuşak gurubunu temsil eden sessiz kuşak, ekonomik açıdan fakir bir çocukluk geçirmiştir. Strauss ve Howe savaş döneminde 10-15 yaş aralığında çalışan çocuk işçi sayısının %1’lik oranla 21. yüzyılım en düşük çocuk iş gücüne katılım oranını

temsil ettiğini ifade etmektedir. Ancak önemli bir ayrıma dikkat çeken Strauss ve Howe, 20-40 yaş aralığında yer alan sessiz kuşak temsilcilerinin 21. Yüzyılın kişi başına düşen ve hane başına düşen gelir oranında ise en büyük sıçramayı yaptığını belirtmektedir. Sessiz kuşak evlenme yaşının düşük olduğu bir özelliği temsil ederken aynı zamanda kadınların %94'ünün çocuk ortalama sayısı bu kuşakta 3,3 çocuğa karşılık gelmektedir. Sessiz kuşak 21. yüzyılın sonlarında “boşanma salgını” ve “cinsel devrim” gibi hareketlerde öncü grup olarak karşımıza çıkarken zaman içerisinde sessiz kuşak farklılaşmıştır (1991:284-285).

Günümüzün yaşlı nesli içerisinde yer alan sessiz kuşak doğdukları dönemde yaşamış oldukları sıkıntılara karşın modaya uygun bir hayat tarzı benimseyen ve refaha kavuşarak emekliliğe girmiş bir nesli temsil etmektedir (Strauss ve Howe, 2007:43).

Büyükuslu'nun ifade ettiği gibi sessiz kuşağın karakteristik özelliği sorumluluk bilincine sahip çalışkan bireyler olmalarının yanı sıra güvenilir aynı zamanda saygılı olmalarıdır (2017:7). Kerstein, sessiz kuşağın saygılı olduğunu onaylarken aynı zamanda sessiz kuşak mensuplarının saygı duyulan kişi olma güdülerinin de var olduğunu belirtmektedir (2014:4). Çalışma hayatları boyunca bir kuruma kendisini adama meylini ve sebatını içinde barındıran sessiz kuşak aynı zamanda günümüz özelinde değerlendirildiğinde gelişen hızlı teknoloji karşısında uyum sorunu yaşayan ve bir taraftan da hızlı değişimleri sevmeyen ve alışkanlıklarını değiştirmede sorun yaşayan kuşak temsilcisi olarak karşımıza çıkmaktadır (Büyükuslu, 2017:7).

Türkiye’de sessiz kuşağı ise “Cumhuriyet Kuşağı” temsil etmektedir. Cumhuriyet Kuşağı, Osmanlı Devleti’nin yıkılmasının ardından yeni modern ulus devlet sürecinin inşasına tanıklık etmiştir. Bu kuşak aynı zamanda I. ve II. Dünya Savaşı’nın sonuçlarına da tanık olmuş ve dönemin sosyo-ekonomik yetersizliklerinden de en üst düzeyde eklenmiştir. Bu dönemin karakteristik özellikleri ise; köy enstitülerinin açılması, okuma yazma seferberliği, kentleşme, modernleşme ve kamu gücü ile sanayileşme hareketleridir (Erin,2019:47).

1.1.2. Bebek Patlaması (Baby Boomers) Kuşağı 1946-1964

1946-1964 yılları arasında doğan kişilerin kategorik ifadesi olan Bebek Patlaması kuşağı II. Dünya Savaşı’ndan sonra belirgin bir biçimde dünya genelinde yaşanan nüfus patlamasından adını almaktadır. (Gürbüz; 2015, Bilgiler ve Çetin; 2019, Silik, vd.;

2020). Bilgiler ve Çetin'in ifade ettiği gibi II. Dünya Savaşı'nın sonucunda açığa çıkan nüfus kaybının giderilmesi adına izlenen nüfus politikaları, yaşanan ekonomik krizlerin etkisinin azalması ile hayat şartlarının düzelmesi beraberinde bebek doğum oranlarında artışa imkan tanımıştır (2019:137). Green, on dokuz yıllık dönemi kapsayan bebek patlaması döneminin sonuna gelindiğinde, süreç içerisinde 75,8 milyon bebeğın dünyaya geldiğini ve ABD nüfusunun %40'ını temsil ettiğini belirtmektedir (2006:8).

Straus ve Howe, Bebek Patlaması kuşağının savaş sonrası açığa çıkan iyimserliğin temsilcisi olduklarını belirtmektedir (2007: 43). Bebek patlaması kuşağının bilinç devrimi içerisinde olduğunu belirten Strauss ve Howe değişmez doğru ve yanlış ilkelere dayanan içselleştirilmiş planlar ve kararlar verme içgüdüüne sahip olduklarını ifade etmektedir (1991: 303). Bebek patlaması kuşağı kendilerini eğitim, din, gazetecilik, pazarlama, sanat ve hukuk gibi alanlarda geliştirmiş olup bir taraftan da ulus değerlerinin koruyucusu olmuşlardır. Bu kuşak özelinde bölücü bir anlam politikası, kültür savaşı gibi gerilimlere tanıklık edilmiştir (Strauss ve Howe, 2007:45).

Bu kuşağın büyüme sürecinde değer değişimlerinin meydana geldiğini belirten Twenge, “din, maneviyat, gelenek, görenek, nesiller boyu aktarılan bilge hayat tecrübeleri, ebeveyn” sisteminin eski düzenden farklılaştığını ve netice itibarıyla “insanlığın kadim değerlerinin” makro bağlamdaki otoritesinin yer değişimine uğrayarak bireysel alana çekildiğini, bu sebeple de kuşaklar arası değer aktarımının kırılmaya uğradığını belirtmektedir (2025:11).

Türkiye özelinde Bebek patlaması kuşağı dünya ile benzer olaylar neticesinde ortaya çıkmıştır (Tuncer ve Oktik, 2021: 4357). Türkiye’de ise bebek patlaması dönemi çok partili hayata geçiş dönemi ile paralellik göstererek dönemin başbakanı Adnan Menderes dönemini kapsamaktadır. Bu dönemde hızlı büyüme, tarıma dayalı kalkınma, alt yapı sorunlarına yönelik çözümler üretme gibi gündemler yer almaktadır. Bu kuşağın bir başka önemli özelliğı ise Türkiye’de yaşanan askeri darbelerden ilkinе şahit olan kuşak olmalarıdır (Erin, 2019: 49).

Bebek patlaması kuşağının gençlik dönemlerinin Türkiye’sinde yalnızca büyük şehirlerde elektrik mevcut iken 1000 kişiye 18 telefon, 4 araba düşmektedir. Bu dönemde radyo birincil kitle iletişim aracıyken çalışmak bu kuşağın misyonu olmuştur. “68 kuşağı” olarak da bilinen bu kuşak, bir taraftan yağ kuyruklarının uzun sıralarının geçmesini beklerken bir taraftan da Türkiye’nin üye olduğı “Avrupa Konseyi, NATO, OECD, IMF”

anlaşmalarına da tanık olmuştur (Bayhan,2019:32-33). Keskin, 1960'lı yıllarda ortaya çıkan savaş karşıtlığı ve zgrlk harekelerin bir akım olarak dünya gençlerini etkilediğini ifade etmektedir. Türkiye'de "68 Kuşağı" olarak bilinen bu hareket gençlerin daha idealist ve mücadeleci bir profil oluşturmuş olduğuna tanık olunmuştur. Dönemin politikaları karşısında bu kuşak devrimci ve eylemci kimliği ile bilinmektedir (2019: 20).

1.1.3. X: Kayıp Kuşak 1965-1979

Bebek Patlaması kuşağının ardından ortaya çıkan X kuşağı 1965-1979 yılları arasında doğan bireyler için kullanılan tanımlamadır. X kuşağı savaş sonrası açığa çıkan ekonomik sıkıntıların olduğu bir dönemde olduğu için bu kuşak grubuna "kayıp kuşak" isimlendirilmesi de verilmektedir. X kuşağı yasal kürtaj sorununda yaşanan gelişmelerden ve doğum kontrolü bilinci neticesinde kuşaklar arasında en az bireye sahiptir (Ekşi, 2017: 21). Erken yetişkin olma durumunda olan bu kuşak kendisinden önceki kuşaklara nazaran ailelerinin geçim sorumluluğunu erken bir dönemde üstlenmiştir (Altuntuğ, 2012: 206). Bu kuşak, çalışan annelerin sayısının arttığı ve evde annesinden bağımsız büyüyen çocukların olduğu, aynı zamanda boşanmış ailelerin sayısının arttığı bir dönemi temsil etmektedir. Aile yapılarındaki değişim bu kuşakla birlikte başlamış bulunmaktadır (Düzgün, 2020: 221). Bayramoğlu'nun ifade ettiği gibi X kuşağının en belirgin özellikleri arasında sorgulayıcı, çalışma disiplini, özgürlük anlayışı, özgüvenli bir yapıya sahip olmaları yer almaktadır (2018:16).

İş yaşamı içerisinde uyumlu ve alışkan bir profil çizen bu kuşak aynı zamanda özel yaşamı ve iş yaşamı arasında denge tutturmayı başarmaktadır (Düzgün,2020:221). Keyifli bir yaşam sürme hedefini barındıran bu kuşak yaşadığı dönem itibariyle bilimsel ve teknolojik buluşlara tanıklık etmiştir. Teknolojiye adaptasyon sorunu yaşamasına karşın hızlı bir biçimde teknolojik gelişmelere tanık olmuşlardır. X kuşağı ilk etapta plaklar ile tanışmış olmasının yanında radyonun gelişimine ardından renkli televizyona, merdaneli çamaşır makinesine, bilgisayara, diğital teknolojiye yaşam seyri içerisinde tanıklık etmiş ve bu cihazları deneyimleme fırsatı elde etmiştir. Bu kuşak internetten, tablet bilgisayarlar, drone kullanımına kadar teknolojik gelişmelerin her çeşit yeniliğine tanık olmuştur (Savaş ve Karataş, 2019:228).

z değerlilik duygusunun bu kuşakla birlikte arttığını belirten Twenge, "anlamlı bir hayat sreme anlayışının" zaman içerisinde %86'dan %54'e düştüğünü maddi refah ve

zenginlik arayışının ise zaman içerisinde %35'ten %75'lere çıktığını öne sürmektedir (2025:23). Bu kuşak günümüzün orta yaşlı bireylerini oluştururken maddiyata verilen önemin bu kuşakla belirlenmeye başladığı anlaşılmaktadır. Anlam arayışı bu kuşakla birlikte kendisini maddi arayışa bırakmıştır. Bir yönüyle de otantik olanın sihri bozulmaya başlamış ve bu sihir olgusal maddi etmeler ışığında yeniden tanımlanmaya başlamıştır.

Türkiye açısından X kuşağının yetiştiği dönem incelendiğinde; 12 Mart Muhtırası, Kıbrıs Barış Harekâtı, Türkiye-Yunanistan kıta sahanlığı sorunu, yaşanan petrol krizi, ekonomik problemler, sağ-sol çatışması ve üniversite olayları gibi pek çok olay karşımıza çıkmaktadır (Aka,2017: 39). Özer, X kuşağının doğup büyüdüğü dönem itibarıyla yaşanan olayların bireylerde belirsiz bir gelecek endişesi yarattığını ve bu sebeple X kuşağının yaşamlarını düzen içerisinde alma anlayışının bulunduğunu ve daha materyalist bir kuşak olduklarını ifade etmektedir. Özellikle yaşadıkları ortamın belirsizliğinden kaynaklanan kaygının neticesi olarak X kuşağı diğer kuşaklara nazaran daha katı ve disiplinli bir yaşam seyri sürmektedir (2013: 138-139).

Bu dönemde popüler kültür araçlarının etkisi artmaya başlamıştır. Türkiye yönüyle radyo devrinden televizyon devrine geçişin yaşandığı bu dönemde tek kanallı TRT yayınları yerli ve ithal dizileriyle yayınlarını yapmıştır. Özellikle Amerikan dizileri bu dönemde popülerlik kazanırken aynı zamanda neoliberal ekonomi politikasıyla birlikte Amerikan yaşam tarzına benzeyen “pragmatist felsefe olan habitus” özümsemeye başlamıştır (Bayhan,2019:34).

1.1.4. Milenyum Çocukları: Y Kuşağı 1980-1999

1980-2000 yılları arasındaki doğum yıllarını kapsayan Y kuşağına yönelik “Gen Y, Millennials, Generation Next, Sonrakiler” gibi tanımlamalar alan yazından yer almaktadır. Bu kuşak özelinde niçin sorusunun gündemde olması İngilizcede “why” kelimesinin okunuşu şeklinde telaffuz edilen “Y” harfi ile temsil edilmelerine ve “neden” kuşağı olarak adlandırılmalarına olanak sağlamıştır (Altuntuğ, 2012: 506). Kömürcüoğlu'nun ifade ettiği gibi bu kuşak neden ve niçin sorularını sormaktan çekinmeyen ve her koşulda bu refleksi içinde barındırması ile tanınmaktadır. Aynı zamanda Y kuşağı dinamik ve hırslı yapısının yanında motivasyon ile hareket eden ve motivasyona önem veren bir kuşak olarak görülmektedir. (2015:61). Erin, Y kuşağının

genel tutumunun realist, özgüveni yüksek aynı zamanda paramatik olduğunu vurgulamaktadır. Bebek patlaması kuşağının eseri olan Y kuşağı aynı zamanda soğukkanlı, zorlu şartlar karşısında sakinlikleri ile bilinen kuşak niteliklerini taşımaktadır (2019:50).

Y kuşağı kendisinden önceki kuşaklara nazaran hem teknolojik hem de maddi anlamda daha şanslı bir kuşaktır. Kendisinden önceki kuşakların deneyimlemiş oldukları savaş, kıtlık, yoksulluk ve şiddet gibi olaylarından uzak bir dönemde yetişmiştir. Bu durum ise Y kuşağının kendisinden önceki kuşaklara kıyasla tüketim alışkanlığının değişmesine sebebiyet vermiştir (Tükel,2014: 169).

Bourne, Y kuşağının bilgi ve teknoloji çağı içerisine doğduklarını belirterek bu kuşağın yeniliklere, gündeme, popüler kültüre kolay bir biçimde adapte olduklarını ifade etmektedir. Yüksek eğitilmiş olan bu kuşak aynı zamanda “özgür ruhlar” olarak görülmektedir (2009: 55).

Strauss ve Howe, Y Kuşağının açığa çıktığı dönemi değerlendirirken bu kuşak dahilinde ilk defa çocuklara yönelik bir ihtimamın oluştuğunu arabasının arkasına “Dikkat arabada bebek var” uyarısının yazıldığı ilk kuşak olduklarını belirtmektedir. Elbette bu durum çocuk istismarı ve çocuk güvenliği sorunlarına yönelik bilincin oluştuğu bir dönemin temsil ifadesi olarak görülmektedir (2007: 45). Y kuşağına gösterilen bu ihtimam yanıtsız kalmamış ve eğitim öğretim açısından da en eğitilmiş kuşak oranına sahip olmalarına katkı sağlamıştır. 1980’lerin başında Y kuşağına yönelik eğitim ABD’de kamu okullarına yönelik kötü algının giderilmesi ve eğitim olanaklarından faydalanma düzeyinin artırılması adına siyasi bir konu olarak “kaliteli eğitim” gündeme alınmıştır. Bu noktada öğretmelerin motivasyonu açısından enflasyondan daha yüksek bir oranda yedi yıl boyunca maaş artışları tekrarlanmıştır (Strauss ve Howe, 1991: 342). ABD toplumu, eğitim yolu ile Y kuşağına bir misyon yüklemiştir. Y kuşağı büyüdüğünde onlar için kanser bilmecesini çözecek büyük bilim insanları, büyük mühendisler, çevredeki ve dünyadaki açlığa son verebilecek büyük üreticiler olacaklardır (Strauss ve Howe, 1991: 343).

İş dünyasına 2000 yılı itibariyle giriş yapan Y kuşağı eğitilmiş duruşu ve gelişen teknoloji ile uyumu iş yaşamında da olumlu bir etki sağlamıştır. Y kuşağı iş hayatında kuralların gözden geçirilmesini sağlayan kuşak olmuştur. Kendilerini işleri ile ifade eden bu kuşak çoklu çalışma kabiliyetleri ile de dikkat çekmiştir. X kuşağına nazaran iş değiştirme onlar

için normal bir olgu iken girişimci olmaları ile de tanınmışlardır (Savaş ve Karataş, 2020: 229). ABD'deki 11 Eylül terör saldırısına televizyondan tanık olan Y kuşağı Vietnam Savaşı'ndan sonra azaldığı tespit edilen vatanseverlik duygudaşlığını canlandırmıştır (Toruntay, 2011: 75).

Y kuşağı alan literatüründe “katiller” olarak da nitelendirilirken burada işaret edilen durum Y kuşağının toplumsallaşmasıyla birlikte önceki kuşaklarla kıyasla gündelik yaşam içerisinde yer alan pek çok geleneksel davranışı, adeti, töreni artık gerçekleştiriyor olmalarıdır. Bu kuşak günümüz yönüyle artık evlenmeyen, çocuk sahibi olmayan, ergenlik zihninden zor ayrışıp daha geç yetişkinliğe adım atan bir profil sunmakta ve teknoloji Y kuşağının hayatında merkezi bir rol oynamaktadır. Dindarlık ve maneviyat arayışlarında ise bu kuşak ciddi bir dönüşüm yaşamaktadır. Teknolojiyle birlikte ekran sürelerinin günlük 7-8 saat aralığına çekilmesinin din ve maneviyat arayışına yer bırakmadığını belirten Twenge, artık bu duygulara yönelik ihtiyacın azaldığını ifade etmektedir (2025:17).

Amerika'nın kurulmasından beri idealize edilen ve beklenen kuşağın Y kuşağı olduğunu belirten Twenge, mevcut durumun aynı ideali yansıtmadığını ifade etmektedir. Y kuşağı özellikleri itibarıyla ideal bir vatandaş tipi sergiliyor olsa da toplumsal hayat içerisinde yer alan unsurları yaşatma, eklemlenme, devamlılık sağlama gibi unsurlar yönüyle de problemli olduğunu ifade etmektedir. Bu kuşağın yetişim mottosu “elinden gelenin en iyisini yap” (bu anlayış X kuşağına aşılanmıştır) anlayışından “sen en iyisisin” anlayışına geçilmiş ve Y kuşağı özgüven üzerine konumlandırılmıştır. Bu özgüvene sahip Y kuşağı, eğitimi yüksek, başarıya ulaşma dürtüsü güçlü, lider profili göstermektedir. Narsist ifadelerin benliğin sunumunda kullanılmaya başlanması ise ilk kuşakla birlikte yaygınlık kazanmıştır (Twenge,2025:331-365). Bu kuşak aynı zamanda para kazanmasına karşın paranın yetmediği ve kendilerini fakir hissedenden kuşak olarak karşımıza çıkmaktadır (Twenge,2025:375).

Kolektivist kültürün dini kültür olma eğilimde olduğunu ifade eden Twenge, bireyci kültürlerin ise daha az dindar olma özelliğini barındırdığını belirtmektedir. Bu noktada Y kuşağının dini anlayışı ve dini yaşantısı diğer kuşaklara kıyasla ciddi bir değişime uğramıştır. Y kuşağının dini tören ve pratiklere katılımı diğer eski kuşaklardan daha az iken dinin Y kuşağı özelindeki profili sekülerleşmenin net bir biçimde onları etkilediğini göstermektedir (2025:414-451).

Türkiye özelinde Y kuşağı; 1980 sonrası serbest piyasa ekonomisinin hayata geçirildiği, Özal'lı ve darbe sonrası bir dönemin temsilcileridirler. Bu dönem Sanayi ve Turizm faaliyetleri açısından ciddi gelişmelerin olması ile öne çıkmaktadır. Enerji, altyapı, okulların sayısının arttığı, sağlık yatırımlarının olduğu halkın refah seviyesinin yükseldiği bir dönemdir. Ancak kontrolsüz büyümenin de netice itibariyle dış borçlanmanın önünü açtığı, enflasyonun olduğu süreç kat edilen yolda kendisini göstermiş bulunmaktadır (Erin, 2019: 51).

Toruntay, Türkiye'deki Y kuşağının X kuşağı gibi çalışan anne babaya sahip olduklarını, ebeveynlik yaşının 27'ye yükseldiğini belirtmektedir. Bu kuşağın ebeveynlik anlayışında çocuğun iyi şartlar altında büyümesi ve iyi eğitim alma anlayışının bulunduğunu ifade eden Toruntay, anne babaların çok daha aktif bir rol içerisinde olduğunu vurgulamaktadır. Y kuşağının ebeveynliği ele alındığında ise çocuklarından beklentilerinin yüksek olduğu görülmektedir. Y kuşağına yönelik olan bu beklenti neticesinde bu kuşak kendilerini savunma güdüsünü elde etmiş ve sistem ile baş etme yollarını öğrenmiştir (2011: 76-77). Bu durumu “Helikopter Ebeveynlik” kavramsallaştırması ile açıklayan Strauss ve Howe, Y kuşağının ailesi ile olan ilişkilerinin yakın olduğunu ve ailelerinde koruyucu ve gözetici bir fonksiyonda müdahale etme anını bekleyen bir dikkatte çocuklarına göz kulak olduklarını vurgulamaktadır (Strauss ve Howe,2007:1).

Türkiye özelinde Y kuşağı gençleri her ne kadar apolitik olarak değerlendirilmiş olsa da ilk olarak Y kuşağının politik tepki dalgası kendisini 2013 Gezi Parkı olaylarında göstermiştir. Bu olayın ardında da ikinci dalga ise Y kuşağı yönüyle 2016 FETÖ terör örgütünün askeri darbe girişiminde bulunma teşebbüsüdür. Bu darbe girişimine karşı Y kuşağı bireyleri meydanları boş bırakmamış ve darbe girişimine dur demek adına meydanlarda günlerce nöbet tutarak demokratik düzenin savunucusu olmuşlardır (Bayhan,2019:38).

1.1.5. Net Kuşağı Bir Diğer Adı ile Z Kuşağı 2000-

Alfabenin son harfi olması ile bilinen 2000 yılı sonrası doğumlu olan Z kuşağı teknoloji ile olan yakınlıklarını tanımlayıcı “Net Kuşağı”, “i- Nesli”, “Instant Online”, “Yeni Sessiz Kuşak”, “Sıfır Kuşağı”, Kristal Kuşak” gibi nitelemelerle de bilinmektedir (Levicate; 2010, Kavalcı ve Ünal; 2016, Seyfi; 2016, Dölekoğlu, vd.: 2018). Alan yazınında yaş faktöründen dolayı Z kuşağının iş hayatına yönelik kesin verilerin olmadığı

bilinmektedir. Ancak öğrenci olan Z kuşağının internet dünyası içerisine doğmuş “dijital yerliler” olarak tanımlandığı bilinmektedir. Bu noktada Z kuşağı işitsel, görsel zekaya sahip çoklu bir biçimde düşünme kabiliyetini barındıran kişilerdir. Z kuşağını temsil eden özellikler ele alındığında ise bu kuşak dijital dünyanın yerlileri konumunda olup dijital dünya hayatlarının bir parçası olmuştur. Aynı şekilde teknolojik becerileri ve kullanımları diğer kuşaklar ile karşılaştırıldığında daha iyi olduğu bilinmektedir. Bilgiye çabuk erişim olanağını elde eden bu kuşak bireysellikler, yalnız yaşamayı sevmeleri ile bilinmektedir. Bu kuşak hızlı erişime açık olduğundan yenilik üretmek onlar için bir haz kaynağıdır. Boş zaman geçirme etkinlikleri ise dijital dünya merkezlidir. Girişimci ruhlu olan Z kuşağı aynı zamanda çoklu zeka kullanımlarını geliştirmiştir. Sabırsız olarak görülen Z kuşağının her şeyi bir anda elde etme dürtüsü bulunmaktadır. Otorite ile sorunlu olan Z kuşağı kurallara uymakta sorun yaşamaktadır (Savaş ve Karataş, 2019: 231-232).

Z kuşağının karakteristik özellikleri içerisinde “akışkanlık” yer almaktadır. Bu kuşak özelinde tercihler normatif kalıpların kalın duvarlarında bulunmazken yer değiştirmek hem o hem bu olmak, bir bedende iki ruh kalmak gibi trans anlam ve tercihlerin bulunduğu kuşaktır (Twenge,2025).

Sosyal medya araçları bu akışkanlığı sağlayan merciler arasında yer almaktadır. Sanal kuşak kendisini çoğul kimlikler edinirken bu kimlik bir gecede sosyal medya ile yaratılmaktadır. Her ne kadar birden fazla kimliğe sahip olmuş olsalar da bu durum onların kişisel kimliklerinin alanını daraltmıştır. Bu kuşağın gençleri dahil olmak istedikleri ağa bir profil oluşturarak dahil olmaktadır. Bir bakıma “ağ toplumunun” karakteristik özelliklerini yansıtmaktadırlar. Psikolojik olarak depresif hisseden bu kuşak sanal dünya içerisinde oluşturmuş oldukları kimlik ile kendileri arasında çelişirken bu şizofrenik halin sancısını içlerinde barındırmaktadır. Bu durum postmodernizmin bir yansıması olarak yorumlanırken bu kuşağın tüm seçenekleri birden talep etmesi ve yan yana düşünülemeyecek durum ve olgulara birleştirme tavrı netice itibariyle sentezci bir ruhun bu kuşakta olduğu anlaşılmaktadır (Bayhan,2019:42-43).

Türkiye özelinde Z kuşağının yaşadığı dönemde tanıklık ettiği tarihi hadiseleri ele aldığımızda; AK Parti’nin iktidara gelmesi, 2005 yılında AB sürecine girilmesi, Gezi Olayları, FETÖ Darbe Girişimi, OHAL ilan edilmesi ve Covid-19 salgını gibi olaylar karşımıza çıkmaktadır (Altıparmak, 2021: 21).

Her kuşak kendisini tanımlayan ve temsil eden ayırt edici özelliklere sahiptir. Kuşakların bu farklılıkları ise aşağıda yer alan şekli ile ele alınmıştır.

Tablo 3: Kuşaklararası Farklılıklar

	Dünya Tarihi	Sosyal Çevre	Teknolojik Çevre	Davranış	Tarihsel Çerçeve	
					Dünya	Türkiye
Sessiz Kuşak	1925-1943	“Korkmamız gereken tek şey korkunun kendisi”	TV’nin doğuşu	Mali anlamda tutucu, disiplinli, otoriteye saygılı, kurallara uyan, sadık, babaerkil, riskten kaçınan Çok çalışan, sisteme güvenen	II. Dünya Savaşı, ekonomik buhran	Cumhuriyet dönemi
Bebek Patlaması	1943-1960	“Bir hayalim var”	Radyonun altın çağı	Hırslı, kural tanımaz, rekabetçi, refah düzeyi yüksek, kişisel gelişim, zaman baskısı, çalışmak için yaşayan, daima genç	İnsan hakları	İhtilal- çok partili dönem
X Kuşağı	1960-1980	Evde yaşayan, aile ya da çocuk sahibi olmayı kariyer ilerlemesinin sonrasına bırakan	Ev bilgisayarında araştırma yapan, video oyunlarının arttığı ve interneti sosyal ve ticari amaçlarla kullanma	Bağımsız ve kendine güvenen, şüpheci, teknolojiye adapte, otoriteye güvensiz, informal, liyakata dayalı liderlik, iş/yaşam dengesini gözetmen	Berlin duvarının yıkılması, SSCB’nin yıkılması gibi deneyimlerle şekillenen	Sağ-sol çatışmaları
Y Kuşağı	1980-2004	Olaylar, liderler ve trendler tarafından şekillendirilme “just do it”, “mesajınız var”	Teknoloji iletişimci	İyimser, teknoloji ile yaşayan, iyi eğitilmiş, kişisel destek isteyen, dışsal geribildirim bekleyen, takım oyuncusu/sosyal network üyesi, aileye düşkün, iş ve yaşam dengesi isteyen	1960’lı yılların karşıt kültürünü sona erdirmeye ve günlük olaylardan ziyade teknoloji ile daha çok ilgilenme, Körfez Savaşı, 11 Eylül Saldırıları	Terör Refah ve kriz dönemleri

Z Kuşuğu	2004-...	Sürekli online, takma adlarla (nick name) yaşayan	Tamamen teknolojik iletişim		Zaman ve mekân sınırı olmaksızın dünya çapında network	
----------	----------	---	-----------------------------	--	--	--

Kaynak: (Bayramoğlu, 2018: 16)

Yukarıda ifade edilen kuşak farklılıkları ele alındığında, kuşakların karakteristik özelliklerini etkileyen unsurların politik ve teknolojik gelişmeler ile yakından ilişkili olduğu, hayat şartlarında meydana gelen değişimlerin kuşakları etkilediği, kuşaklar arasındaki anlayış ve tutum farklılıklarının birbirlerine yönelik eleştiri kanalını açtığı anlaşılmaktadır.

Günümüz dünyası açısından her şeyin hız kazandığı bir evrede yer almaktayız. Bu yönüyle kuşakların mevcut şartlara nasıl entegre olacakları, yaşanacak olan hadiselerin kuşakları nasıl etkileyeceği sorusuna yönelik bir kestirimde bulunmak mümkün değildir. Dolayısıyla kuşakların günümüz hallerine tanıklık edildiğini bilmek önem arz etmektedir.

1.2. Din ve Sekülerleşme

Literatür çalışmasının bu bölümünde din ve sekülerleşmenin tarihsel ve sosyolojik anlamı, din olgusunun tanımı, işlev ve kapsamı incelenecektir. Aynı şekilde sekülerleşmeden kastedilen şeyin ne olduğu, sekülerleşmeyi ortaya çıkaran tarihsel ve sosyolojik gelişmelerin nasıl ortaya çıktığı, sekülerleşmeye katkı sunan etmenlerin tespiti, sekülerleşmeye yönelik teorik bağlamda hangi yaklaşımların yer aldığı gibi konular tartışılacaktır.

Din ve sekülerleşme bir bakıma karşıtlık gibi görünürken bir yönüyle de kurdukları ilişki yönünden birbiri ile var olan karşı konulamaz bir diyalektik içerisinde yer almaktadır. Bu yönüyle din ve sekülerleşmenin kurmuş oldukları ilişkinin hangi zeminde seyredeceği, “dinin elden mi gittiği” yoksa “dindarlaşıyor mu” uçları arasında salınan tartışmalarda henüz bir kesinlik durumu ortaya çıkmış görünmemektedir. Bu bakımdan ele aldığımız literatür içerisinde bu konunun halen tartışılmakta ve kuramsal yaklaşımlarla açıklanmaya çalışılmaktadır.

1.2.1. Dinin Sosyolojik Anlamı

Dinin var oluşu insanlığın varlığı ile yaşıttır. Bir kişinin bir şeye inanması ya da inanmaması bir fark yaratmaksızın her insanın bir din algısı vardır. Bunun yanı sıra insanların dine karşı kişisel bir yaklaşımı da mevcuttur (Subaşı, 2020: 5). Din, toplumsal olandan ayrı olmayan aynı zamanda toplumsalın içerisinde çok yönlü bir biçimde yer alan bir kurumdur. Dinin işlevsel yönü hem bireysel alan içerisinde yer alırken hem de kurumsal olarak birçok alan içerisinde yer almaktadır (Bilgin, 2021: 15). Dillon, dinin sosyal ve kurumsal pratikleri anlamamıza yardımcı olduğunu, aynı zamanda dinin makro bağlamda sosyal tutum ve davranışların toplumsal açıdan açıklanmasında güçlü aracı kaynaklardan biri olduğunu ifade etmektedir (Dillon, 2014: 11).

Aktay, sosyolojik bağlamda dinin heterojen olduğunu aynı zamanda evrensel olduğunu, dinin farklı biçimlerde kendisini gösterdiğini, ilgili özellikleri nedeniyle de genel geçer bir tanımın sınırlarını çizmenin zor olduğunu ifade etmektedir (Aktay, 2017: 21). Din, toplumsallık arz eden, mikro bağlamda ise bireylerin gerekliliklerine destek olan bir fenomendir. Aynı zamanda din bir yönüyle kişisel bir güdü formunda toplumsala dahil olurken diğer yönüyle de kazanılan dini deneyim toplumsal yapının bir formu olarak kendisini göstermektedir (Wentworth, 1989). Dinin kişisel düzeyde oluşturduğu etkileşim de dinin tanımlanmasındaki zorluğa katkı sağlamaktadır. Dinin tanımlanma zorluğu teolojide yer almazken sosyal bilimlerin içerisinde yer alan psikoloji, sosyoloji ve antropoloji gibi bilimlerde yer almaktadır (Subaşı, 2020: 5).

Kelime anlamına bakıldığında ise din, tarihsel süreçte birçok farklı şekilde kullanıldığı görülmektedir. Din, Latince “religio”dan türeyen “religion” kelimesine karşılık gelmektedir. “Religion” kelimesi ise Roma döneminde kullanıldığı anlam bakımından “dikkatli olmak”, “tören/usül”, “bağlılık”, “sakınmak” gibi anlamlar çerçevesinde yer almıştır. İlgili kullanım anlamları bakımından değerlendirildiğinde; kutsalla kurulan ilişki yolu ile temizlenme, ibadet ehli olma, dini törenlere ve dini özel günlere katılma şeklinde yer almaktadır. Türkçe’de ‘din’ kelimesi ise kökeni itibarıyla Arapça menşeli bir mastar-isimden gelmektedir. Bu yönüyle din kelimesi “itaat etmek, ibadet etmek, sakınmak, idare etmek ve boyun eğmek” gibi anlam karşılığına sahiptir (Kurt, 2011: 34).

Berger’e göre din, “kendisiyle kutsal bir kozmosun kurulduğu insani bir girişim” olarak görülmektedir (2000: 84). Onun da belirttiği gibi bireylerin zihinlerinde ortak bir duygu oluşturacak bir din tanımı yapmak ancak bir idealdir. Tarihsel süreçte bu ideal

çerçevesinde çaba sarf edilmiş olsa da dini tanımlama problemi devamlılığını sürdürmüştür. Sosyologların din ve toplum ilişkisi çerçevesinde sunmuş oldukları din tanımlarını değerlendiren Berger, ilgili tanımları yanlışlık veya doğruluk şeklinde değerlendirmekten ziyade tanımların faydalı olma durumlarına göre değerlendirmenin yapılmasını ifade etmektedir (Berger, 2000: 253). Bilgin'in belirttiği gibi, din sosyolojisi açısından bir olgunun dinselliğinin belirlenmesi gerekliliği din tanımının zorunlu olduğunu göstermektedir (2021: 67). Dinin tanımlanmasının din sosyolojisi açısından iki temel kategoride ele alındığını söylemek mümkündür. İlk kategoride 'özel tanım' yer alırken, özel tanım dinin mahiyeti, özü ile ilgili unsurları içermektedir. Özel tanımın içeriğinde duyularla tecrübe edilemeyen, fakat zihnen tasdik edilen aşkın güce dair olan inanç bulunmaktadır. Özel tanım: "kutsal, aşkın, ilahi ve tabiatüstü" gibi anlamları barındıran mahiyetine yapılan vurguyu barındırmaktadır. Bu tanıma benimseyenler yönüyle din, tamamıyla öze ilgili olmalıdır. Netice itibarıyla 'kutsal', 'aşkın' olana inanların bir dini olduğu; inanmayanların ise bir dinin olmadığı kabulü yer almaktadır (Kurt, 2011: 35-36).

'İşlevsel tanım' ise dinin tanımlanmasını bireysel ve toplumsal bağlamda dinin, sosyal ve psikolojik tesir gücünün olup olmaması yönünden ele alınmaktadır. Bu yönüyle bireylerin toplumsal hayatta ve öznel psikolojik dünyalarında dinin yer alması ve dinin belirleyici güce sahip olması işlevsel tanımın gerekliliklerindendir. Bir kişi ölüm çekincesini din üzerinden yatıştırıyorsa bu durum işlevsel tanımlamanın göstergesi olarak kabul görmektedir. Başka bir örnek verecek olursak, dinin bir toplumun saldırganlığının önünde engel olarak görülmesi aynı şekilde işlevsel tanımlama içerisinde yer almaktadır. İşlevsel tanımın dini bir emniyet supabı olarak görmesi, toplumsal güvenliği sağlama işlevini dine tanımlaması yönünden eleştirilmektedir (Kurt, 2011: 38-39).

Kurt, özel tanım ile işlevsel tanıma değerlendirirken her iki tanımlamanın nomotetik olduklarını, birbirilerini dışlayıcı bir tavra sahip olduklarını ve kendileri haricinde hiçbir söyleme yer bırakmadıklarını vurgulamaktadır (2011: 36). Ancak gelen eleştiriler dini tanımlama yaklaşımlarına bir yenisini daha ekleyerek tek söylem ve tek doğruculuğun aksine çok yönlü olmayı ve kapsayıcılığı merkeze alan politetik tanımlamaları meydana getirmiştir. Politetik tanımlama görüşü bir şeyin tanımının yapılmasından ziyade o şeyin din olmasını belirleyen unsurların var olup olmaması ile ilgilenmektedir. Bir şeyin din

olmasını belirlemek adına oluşturulan etmenlerin aynı kriterlere sahip başka bir olgunun din olarak kabul edilebilmesi riski yönünde de eleştirilmektedir (Kurt,2011:44).

Din tanımını antropoloji çalışmaları ışığından ele aldığımızda Taylor'ın tanımlaması en temel aynı zamanda kabul gören tanımlamalardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Taylor dinin asgari tanımı için “ruhsal varlıklara inanç”ı tanımlamasında merkeze koymaktadır. Taylor'ın bu tanımı özsel tanım niteliğini taşımaktadır. Taylor'ın amacı spiritüel varlık anlayışını derinlemesine incelemektir bu incelemesinde dini tanımlamayı ise “ruhsallık” üzerinden ele almıştır (Taylor, 1920-424-25).

Otto ise din tanımını dini deneyim üzerinden ele almaktadır. Otto, dini deneyimi iki temada olduğunu; en deruni biçimde “Mysterium tremendum” ve “Mysterium Fascinans”da dinin yer aldığını belirtmektedir. Otto için “mysterium” insan aklının yetemediği, rasyonel bir zemini bulunmayan kendisinde gizem ve sır bulunduran “kutsal gerçeklik”tir. “Tremendum” ise kutsal dünyanın sırlı perdesi aralandığında açığa çıkan “korku, ürperti” şeklindedir. “Fascinans” ise kutsal olarak kabul edilen şeyin çekici ve büyüleyici tarafını temsil etmektedir. Son haliyle Otto dini, “kutsalın tecrübesidir” şeklinde tanımlamaktadır (Otto, 2014). Subaşı'nın belirttiği gibi din tanımlarının ele alışı biçimleri açısından dinin özü ve dinin işlevi yönüyle ele alındığını söylemek mümkündür. Dinin özünü merkeze alan tanımlamaların ekseriyetinin felsefe, teoloji, antropoloji ve dinler tarihi vb. disiplinler alanında yer aldığı bilinmektedir. Dinin işlevsel tanımının içeriğinde yer alan dinin işlevi, dinin toplumsal işlevi gibi alanlarda yapılan sorgulamalar ise sosyoloji disiplininde yer almaktadır (Subaşı, 2020:7). Sosyoloji literatüründe dinin yeri, işlevi, kapsamı incelenmiştir. Sosyoloji biliminin dini kendisine bir konu olarak almasında öncü olanların aynı zamanda sosyolojinin kurucuları olan Emile Durkheim, Max Weber ve Karl Marx gibi isimler olduğu görülmektedir (Akşit, 2020:24).

Raymond Aron, Durkheim'ın, *The Elementary Forms of Religious Life* adlı eserini en özgün, en derin ve en önemli eseri olarak görmektedir (Aron, 1965: 45). Durkheim, eserinde hem bilgi teorisi hem de din sosyolojisi bağlamında teori ortaya koymuştur. Dinin özünü ele alan Durkheim, dinin özünün ayrımını ‘kutsal’ ve ‘profan’ özelinden ele almıştır. Kutsallığın, ritüeller aracılığı ile yaratıldığını, ritüellerin ise dini sembollerin bireysel ve toplumsal alanda yer alan uygulamalar ışığında açığa çıktığını vurgulamaktadır. En nihayetinde Durkheim'a göre din, kutsal olana ilişkin inanç ve pratiklerin bütünsel bir sistemidir (Durkheim, 1995: 44). Dinin temel ve sosyolojik

gerçekliğini ele alan Durkheim, dinlerin büyü bir rüya, yanılsama olma durumu olduğunu yanlışlamaktadır. Toplumsal bağlamda karşılığı ve yaygınlığı bulunan dinin yanılsama olarak kabul edilemeyeceğini, içerisinde bir gerçeklik barındırdığını ifade etmektedir. Bu görüşü için ayrı bir açıklama yapan Durkheim, ilgili inanç gerçekliğinin bireylerin inandığı şey/şekil olma zorunluluğunun bulunmadığını ifade etmektedir. Durkheim agnostik ya da hiçbir dini inancı olmadığını ifade etmesine karşın aynı zamanda dinsele atfedilen duygunun ahlaki olduğunu, bu duyguyu verenin ise Tanrı değil toplum olduğunu düşünmektedir. Dinin bir yönüyle sembolik olarak toplumu temsil eden işlevde karşımıza çıktığını vurgulamaktadır. Kutsal ile profan/dünyevi arasında yer alan zıtlık bir yönüyle de yarış; toplumsal yaşam içerisinde pratize edilen uygulamaların kutsallığını geliştirmektedir. Ancak dinin gelişimine katkı sunan bu yarış, dinin var olmasını sağlayan tek unsur değildir. Durkheim (1965), dinin gelişimini üç unsur üzerinden ele almaktadır. İlk unsuru kutsal kabul edilen şeyin temsiliyeti ve o temsiliyet ile sürdürülen ilişkidir. İkincisi, devamlılığın sağlanması ve görünüm kazanması adına ritüellerin olmasıdır. Durkheim için ritüeller usul barındırması yönünden kuralların nasıl uygulanacağını göstergesidir. Üçüncüsü ise kabul ve pratiklerin kapsayıcılık sağlaması adına bir sistem gerekliliğidir ve bu sistemin ifasının yolu ise Hristiyanlık özelinde kilise olarak görülmektedir (Ritzer, 2008: 99).

Gerth ve Mills, din problemini hayatının merkezine almış olan bir diğer sosyoloğun ise Weber olduğunu belirtmektedir (1958: 25). Weber için din, toplumsal eylemler içerisinde yer alan ve toplumsal eylemlerin anlaşılmasına katkı sağlayan bir olgudur. Toplumsal düzen yönüyle dini ele alan Weber, dinin işlevlerinden birinin düzeni sağlamak olduğunu belirtmekte ve toplumsal düzen içerisinde bir şeyin meşrulaştırılmasında kullanıldığını ifade etmektedir. Dinin evrensel tanımının olamayacağını, tarihsel bir süreç içerdiğini, aynı zamanda kültürel boyutunun olduğunu, gelişimin, dönüşümünün bitmediğini bu yönüyle genel geçer tanımın mümkün olmadığını ifade etmektedir (1946: 267-269).

Weber, Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhü adlı eserinde din ve ekonomiyi ele almıştır. Modern kapitalizmin gelişiminin ip uçlarını Kalvinist Protestanlık üzerinden ele alan Weber, dini öğreti ve dini dünya görüşünün bireyin eylemleri üzerindeki etkisini anlamaya çalışmıştır. Çalışmasından Kalvinist Protestanlık öğretilerinde yer alan dünyevi başarı, çalışma ve tasarruflu olma anlayışının bireylerin modern kapitalizmin gelişmesine katkı sunmalarına yardımcı olduğunu tespit etmiştir (2002). Weber'in çalışmaları

içerisinde dünya dinleri de yer almaktadır. Hinduizm'i ve Budizm'i de ele alan Weber, ilgili dinlerin öğretilerinde içsel kurtuluş teması olduğunu bu sebeple Dünya'ya dair bir amaç ve ideal sunmamaları yönünden modern ve rasyonel bir anlayışın gelişmediğini ifade etmektedir (1958). Konfüçyüsçülük için Weber, ahlaki kontrol ve düzenleme işlevinin olmasına karşın rasyonel ve ekonomik dünya görüşünü destekleyici bir savı olmadığını ifade etmektedir (1951). Weber, Yahudiliği de ele almıştır, çalışmanın ve hayat başarısının Yahudiliğin dini öğretilerinde yer aldığını belirtmektedir. Yahudilerin dinsel öğretilerinin Protestanlığa dolaylı katısı olduğunu, hukuk yapılarının rasyonel yönetime ve şeffaflık anlayışına katkı sunduğunu belirtmektedir (1952). Bilgin'in belirttiği gibi Weber'in teorisine tarihsel olarak kimi eleştiriler getirilmiştir. Günümüzde en gelişmiş yirmi ülke arasında yukarıda bahsettiğimiz dini öğretilere sahip ülkelerin yer alması Bilgin'in de işaret ettiği gibi Protestan Kapitalist gelişmeye katkı sunan yegâne unsurun din olmadığı daha net anlaşılmıştır (2021:65).

Marx için ise din, insani bir üretim; devletin ve toplumun “dünyanın tersine çevrilmiş bilincinin” ürettiği bir üründür. Dinsel üzüntüyü ele alan Marks eşitsizliğin ve ezilenlerin gerçek üzüntülerinin dışı vurumu olarak tanımlamaktadır. İnsanların şuurunu bulanıklaştıran ve gerçeğin algılanmasının önüne geçen bir bakış olarak dini eleştirmektedir. Tarihi göreve çağıran Marx, gerçeğin açığa çıkarılması gerektiğini vurgularken, dünyanın akıl tutulmasının önüne geçilmesinden sonra gökyüzü eleştirisi, dinin, siyasetin ve devletin eleştirisinin yapılabileceğini belirtmektedir. Marx dini çatışma perspektifinden ele alarak dini toplumsal eşitsizliğin üzerini örten bir unsur olarak kabul edip eleştirmektedir (2009: 191-193).

Subaşı'nın belirttiği gibi dinin sosyolojik tanımları ele alındığında dinin fonksiyonunun ne olduğuna yönelik sorunun da irdelendiği anlaşılmaktadır. Durkheim, dini dayanışma temelinde ele alırken insanlar arasında huzurun sağlanmasına aracılık eden bir işlev üzerinden konuya yaklaşmış, Weber ise dini, toplumsallaşma süreçlerinin incelenmesi açısından ele alarak dinin toplumsallaşma sürecine olan katkısına vurgu yapmıştır (2020: 17). Bu noktada dinin işlevlerinin neler olduğunu tanımlamak, dinin hangi alanlar ile ilişki içerisinde olduğunu belirtmek araştırmamız kapsamında önem arz etmektedir.

Dillon, dinin toplumsal işlevinin sosyal edinim ve kurumsal pratikleri kapsama gücünün yanı sıra dinin sosyal hayat içerisinde yer alan tutum ve davranışları açıklama yönünden işlevi olduğunu belirtmektedir (2014: 11). Din, öğretileri yolu ile de değerler sistemine

bağlıdır ve insanların kurdukları ilişkiler bu değerler kıstasında kabul gören davranışlar çerçevesinde biçimlendirilmektedir (Durmuşoğlu,2022:430). Toplumsal ve sosyal mevcudiyetinin yanında din kendisini anlam dünyası ile de bireylere sunar. Bu anlam dünyası içerisinde ise birey benlik saygısı, yaşam doyumu, mutluluk, olumsuzluklara karşı baş etme kapasitesi geliştirme gibi işlevlerle dinden yararlanmaktadır. Yukarıda bahsettiğimiz ilgili unsurlar dinin olumlu işlevlerini oluşturmaktadır. Aynı şekilde dinin olumlu işlevlerinin yanında olumsuz işlevleri de mevcuttur. Olumsuz işlevler bağlamında din, bireysel ve toplumsal faktörler dahilinde kaygı, stres, gerilim, çatışma, ruh sağlığına olumsuz etki gibi özellikleri de içerisinde barındırabilmektedir. Din anlam dünyası kuran, bir yönüyle de anlam dünyasının büyümesini bozan, bir diğer yönüyle de anlam dünyasını koruma ve devamlılığını sağlama gücü kendi içerisinde döngüsel bir biçimde barındıran bir olgudur. Din aynı zamanda meşrulaştırma aracıdır. Dinin bir durumu bir olguyu meşrulaştırması bireysel ve toplumsal düzeyde gerçekleşebilir. Bu yönüyle din bireylerin veya toplumun yaşadıkları dilemmayı aşmada yardımcı kaynak olurken din mahiyeti itibariyle ilgili problemin çözümüne yönelik yapılan eylemi-tutumu-kararı meşru kılacak merci olarak da karşımıza çıkabilmektedir. Din aynı zamanda sosyalizasyon süreci içerisinde de yer almaktadır. Burada ise iki yönlü bir ilişki biçimi karşımıza çıkmakta olup din sosyalleşmeyi etkileyen bir faktör olarak görülebilirken diğer yönüyle de dini sosyalleşme görülebilmektedir. İlk ilişki biçimde din, bireyin sosyalizasyon sürecinde yer alan kaynaklardan biri olup toplumsal normların benimsenmesinde etkilisel bir işleve sahiptir. İkinci ilişki biçimi olan dini sosyalleşmede ise birey dinin içerisinde yer alan inanç, uygulama, sembol, ritüel gibi tüm unsurları benimseyerek din kişiliği çerçevesinde hayatını şekillendirmektedir (Bilgin, 2021: 75-79).

Dini anlam dünyasının kurulmasında ve pekiştirilmesinde ise yardımcı kaynaklar karşımıza çıkmaktadır. Dinin sosyal ve toplumsal unsurlar yolu ile anlam dünyasının desteklemesinin yanında din, kendi içerisinde yer alan etmenler yolu ile de desteklenmektedir. Burada yer alan etmenler ise semboller, ritüeller, özel günler, kültürel kabuller şeklindedir. Din anlam dünyasını kendi içerisinde barındırdığı etmenler yolu ile kendisini pekiştirirken birey bu etmenler vasıtası ile dinle bir ilişki kurmaktadır (Bilgin, 2021: 83-87).

Din ile bireyin kurduğu ilişki ise önemli bir konudur. Orrante, dinin insanları inanmaya ikna etme amacının olduğunu, inanmaya sevk etme yolunun ise kurtuluş savı ile aynı

zamanda bireysel ve toplumsal kontrol sistemeleri aracılığıyla sağlanmaya çalışıldığını ifade etmektedir (2008: 41). Dini doktrin ve dini pratiklerin uygulanması kişisel arz etmesi yönüyle farklılıklar barındırmış olsa da bireyin din ile kurduğu ilişki neticesinde dinsellik, dindarlık, dini yaşantı gibi bireysel ve toplumsal yaşamda dinin tezahürleri açığa çıkmaktadır.

Durmuşoğlu'nun belirttiği gibi din, dindarlığın hem konusu hem de manasıdır (2022: 430). Dindarlık tanımını ele aldığımızda dinin tanımlanmasında yaşanan zorluk gibi dindarlığın tanımlanmasında da aynı zorluk mevcuttur. Geertz, dindarlığın anlaşılmasının yolunu tek boyutlu olamayacağını, tek yönlü geleneksel bir bakış açısı ile ele alınamayacağını belirtmektedir. Geertz dindarlığı tanımlamak için kültürel unsurların göz önüne alınmasını gerekli bulmaktadır. Dindarlık incelemesinin toplum içerisinde yer alan geleneksellikten modernliğe, genel uygulanan dini kabul ve pratiklerden kişisel kabul ve pratiklere kadar geniş bir alan içerisinde olduğunu ifade etmektedir (Geertz, 2001: 27).

Subaşı, dindarlığın “dinselliğin öznel dünyasında” yer aldığını belirterek bir kişinin dindarlığından bahsedildiğinde kişinin öznel dünyası içerisinde bulunan kendi gerçekliğine atıf yapıldığını ve bu öznel gerçeklikten hareketle bilgi elde edilebileceğini ifade etmektedir (2002: 19). Dindar ve dindarlık ayrımı yapan Arslantürk, “dindar; din özelliği taşıyan herhangi bir dini kabul eden, benimseyen ve davranış hâline dönüştüren kişi” olarak, “dindarlık ise din özelliği taşıyan herhangi bir dinin kabulü, benimsenmesi ve davranış hâline getirilme derecesi” olarak tanımlamaktadır (2004:239).

Fukuyama ise dindarlığı tanımlamasını dört dindarlık boyutu üzerinden ele almaktadır; birincisi bilişsel boyuttur, kişinin din hakkında edindiği bilgileri içermektedir; ikincisi kült boyutudur, bu boyutta inancın pratikleri dahilinde bulunan uygulamalar ele alınmaktadır; üçüncü boyutta ise dini inanç kuralları ve doktrinlerini içeren kaide yer almaktadır; dördüncüsü deneyimsel boyuttur ve bu boyutta dini duygu ve de deneyime odaklanılırken bu deneyimden hissedilen şey ele alınmaktadır (1960: 6).

Allport ve Ross ise dindarlığı iki boyut üzerinden tanımlamaktadır. İlk boyutta dışsal dindarlık yer almaktadır. Dışsal dindarlık, insanlara kurtuluş teolojisi sunan aynı zamanda bireylerin dini, sosyal ve toplumsal statüleri açısından ileriye taşıyıcı bir işlevle kullanımı içeren unsur olarak tanımlanmaktadır. İkinci boyut olan içsel dindarlık ise kişinin yaşam motivasyonunu dinden aldığı, kendi ihtiyaçlarını dini ihtiyaçları ile paralel olarak ele

aldığı, menfaat gözetmeden dini bir yaşamın sürüldüğü bir kabul içermektedir (1967: 434).

Okumuş, dindarlığı “insanın iman-amel temelinde ortaya koyduğu dinî tutum, deneyim ve davranış biçimini, yani dinî yaşantıyı veya dindarca hayatı; inanılan dinin emir ve yasakları doğrultusunda yaşamayı ifade eden ve inanç, bilgi, tecrübe/duygu, ibadet, etki, organizasyon gibi boyutları olan bir olgu” olarak tanımlamaktadır (2006: 21).

Günay ise dindarlığı; “Kutsal olanın yahut onun özel bir formu olmak itibariyle belli bir dinin muayyen zaman ve şartlarda belli kişi, grup ya da toplum tarafından yaşanması” yönüyle tanımlamaktadır (2006).

Subaşı, dindarlığın psiko-sosyal etmenlerinin, bireylerin öznel yaşantıları içerisinde yer alan gündelik yaşamları içerisinde sınırları belirlemedeki gücünün, etkisinin unutulmaması gerektiğini vurgulamaktadır. Bu noktada ise karşımıza ‘dinsellik’ çıkmaktadır. Subaşı için “dinsellik, dine bağlı bir yaşantı örgütlenmesinin derece ve yoğunluğunu” anlamak için yararlanılan bir kavramdır. Dinselliğin kapsamı ise dini yaşamın ve dindarlığın diğer unsurlarının hepsi dinselliğin içerisinde bulunmaktadır (2004:41).

Dinsellikten söz edildiğinde öznel ve sosyal görünümler işaret edilmektedir. Her dinin kaide yapısı mevcut iken bu yapının devamlılığının sağlanması ve korunması için ise dini pratikleri/ibadetleri özünde barındırmaktadır. Dinsellik; inanç ve pratikler ışığında sosyal hayat içerisinde var olmakta ve görünüm kazanmaktadır. Bu yönüyle dinsellik gündelik yaşam içerisinde yer alan dinsel formların, uygulamaların, tercihlerin vb. unsurların çatı formu olarak karşımıza çıkmaktadır. Dinsellik bireylerin dini tutum ve davranışlarını ele alan dindarlıktan daha geniş bir perspektif içerisinde genel bir anlayışa aittir. Bu yönüyle sosyoloji disiplininin araştırdığı şey dinin kendisi değil dinselliktir (Subaşı,2004:43).

Son tahlilde dinin sosyolojik anlamı gündelik yaşam içerisinde dinin bireysel ve toplumsal bağlamda dinsellikle açığa çıkan unsurların tespitidir. Bu yönüyle din sosyolojisi çalışmaları bireysel, sosyal ve toplumsal bağlamda dinin nasıl bir görünüm içerisinde yer aldığını anlamaya çalışan, değişim alanlarının nedenini araştırın bir disiplindir.

1.2.2. Sekülerleşmenin Sosyolojik ve Tarihsel Gelişimi

Sekülerlik, bir diğer kullanımı ile sekülerleşme kavramının kökeni Latince'de bulunan "Saeculum" kelimesine dayanmaktadır. Semantik olarak "Saeculum" kelimesi "yüzyıl", "çağ" ve "dünya" olmak üzere üç anlama gelmektedir. Sekülerleşmenin içerdiği bu üç anlamın zamanla kendisini kutsal ve dünyevi ayrımı nedeniyle sekülerleşmenin "yüzyıl" anlamıyla baş başa kalmasını sağlamıştır (Casanova, 2014: 20). Sekülerleşme tarihsel olarak düzenlilik barındırmadan bir biçimde var olmuş olan ve fark edilebilir olan bir seyri ifade etmektedir (Wilson, 2015: 14). Dinler savaşını sonlandıran Vestfalya Antlaşması'na kadar sekülerleşmenin anlamı ve kullanımı biçimleri farklılıklar göstermektedir. Casanova'nın belirttiği gibi sekülerleşme bir yönüyle Kilise hukukuna ve onun uygulamalarına gönderme yapmaktadır. Kilise hukuku yönünden sekülerleşmenin kullanılma biçimi, dine bağlı bir kimsenin manastırdan ayrılarak dünyaya dönmesini nitelendirme anlamında ele alınmaktadır. Kilise kanunları yönüyle rahiplerin tanımlanması "dini" ve "seküler" şeklinde bir ayrım ile ele alınmaktadır. Manastırın içinde yaşayan, dünyevilikten uzak, dünyaya yönelik bir emeli, arzusu olmayan rahipler "dini ruhbanlar" olarak tanımlanmaktadır. Manastırın dışında yaşayan rahipler ise dünya içerisinde yaşamaları gerekçesiyle "seküler ruhban" olarak nitelendirilmektedir (2014: 21). Aynı şekilde ilk dönemlerde sekülerleşme kavramı, kilisenin denetiminde yer alan bölgeleri kaybederek ilgili bölgelerin laik siyasi yönetim anlayışına geçişini tanımlamak amacıyla da kullanılmıştır (Wilson, 2015: 9).

Durmuşoğlu'nun aktardığı gibi (2022: 175-176), rahiplerin manastırdan çıkarak bir yerin uhrevi sorumluluğunu üstlenmesi rahiplerin sekülerleşmesi olarak değerlendirilmiştir. Protestan Reformu ve din savaşları sekülerleşmenin kullanım alanının ve tanımının genişlemesine neden olmuştur. Din savaşlarını sona erdiren Vestfalya Antlaşması ile Avrupa tarihi içerisinde dini ve siyasi değişimin önünü açılmıştır (Cox, 1965). Antlaşmada sekülerleşme kavramı Brandenburg'da yaşanan toprak paylaşımı sorununu çözmek amacıyla kullanılmıştır. Savaş sonucunda kilisenin kaybetmiş olduğu toprakların laikleştirilmesinde kabul edilebilir bir terime ihtiyaç duyulmuş ve sekülerleşme kavramı kullanılmıştır. Nijk (1968), sekülerleşme kavramının bu şekilde kullanılmasına şaşırılmaması gerektiğini belirterek ilgili kavramın dünyevi ve kutsal arasındaki ayrımı netleştirmek, kutsala olan bağlı pekiştirmek ve onu yüceltmek adına kullanıldığını savunmaktadır (Akt. Dobbelaere, 2004: 22). Casanova'nın belirttiği gibi antlaşma

çerçevesinde sekülerleşmenin kullanılmış olması klasik anlamda sekülerleşmenin bireylerin, maddi nesnelerin, anlamların, fiillerin vb. dini olanın geleneksel dünyadan çıkışını ve dünyevi olana geçişi tanımlarken kullanılmıştır. Bu antlaşma ile kurumsal bağlamda kilisenin sekülerliği tanımlası ön planda yer almaktadır (2014: 21).

Cox, sekülerleşmeyi dinsel ve metafizik olanın otoritesinden özgürleşmek ve odağın bu dünyaya çevrilmesi olarak tanımlarken bu değişimin nasıl başladığının sorgulanması gerektiğini vurgulamaktadır (2013: 21). Tarihsel açıdan bu değişime yol açan olaylar meydana gelmiştir. Martin, sekülerleşmenin ortaya çıkan seyrini kronolojik olarak ele alırken bu kronolojiyi “önemli olaylar” ayrımı ile diğer toplumsal olaylardan ayırmıştır (1978: 4). Bu olayların başında Rönesans ve Reform hareketleri bulunmaktadır. Rönesans, entelektüel bir uyanışı simgelerken Hristiyanlığın entelektüel otoritesinin sorgulandığı, aklın ve bilimin referans noktası haline gelmeye başladığı bir süreci ifade etmektedir. Bu düşünce hareketiyle Orta Çağ’ın sonuna tanıklık edilirken Nasyonalizmin ortaya çıkması ile kilise için yeni bir mücadele alanı açılmıştır (Durmuşoğlu, 2022: 178). Rönesans hareketinde kilisenin ilk rakibi hümanizm olmuştur. Hümanistler için bilgi ve bilgelik ilahi olanın kaynaklığını gerektirmemektedir. Hümanist dünya görüşünü besleyen kaynaklar arasında sanat, felsefe ve edebiyat bulunurken Hümanist anlayış bu kaynaklar yolu ile desteklenmiştir. Aynı zamanda toplumsal bağlamda yaşanan ticari ve ekonomik gelişmeler, milliyetçiliğin yükselişi kilisenin kendisini koruması gereken yeni alanların açığa çıkmasına sebep olmuştur. (Smith, 2008: 23).

Shiner, Orta Çağ’da sekülerleşmenin bugünkü anlamları çevresinde ele alınmadığını “seküler din adamları”, “bu dünya” ve “seküler kol” şeklinde dine karşı bir düşmanlığı çağrıştırmadan yer aldığını ifade etmektedir (1967: 208). Sekülerleşmenin Orta Çağ’da dini ve seküler ayrımı özelinde kullanılması kilise tarafından sağlanmış ve kilise kendi otoritesini dini bakış açısının aktarımında toplumun perspektifini belirlemede kullanmıştır (Casanova, 2014: 27). Orta Çağ’da yer alan seküler bakış açısının değişimine yol açan ve modern sekülerleşme anlayışının ortaya çıkmasına katkı sağlayan olaylardan biri ise Protestan Reformasyonudur. Batı Hristiyanlığında farklı seslerin yer almasına olanak tanıyan Protestan Reformasyonu mezhep farklılaşmalarının önünü açmış, aynı zamanda farklı inanç ve anlayışların yer edinmesine olanak tanımıştır. Durkheim, yaşanan sürecin teolojik anlamda tek sözlülüğün ve sorgulanamaz otoritenin yerine şüphe ve kuşku duymanın tanınır hale gelmesine olanak tanıdığını belirtmektedir (Norris ve

Inglehart, 2004: 12). Gorski, Protestan Reformunu sonuçları yönünden ikiye ayırmaktadır. İlk sonuç Latin Kilisesi'nin güç kaybının ardından parçalanması ve ikincisi ise “devlet” kiliselerinin ortaya çıkmasıdır (2000: 151).

Reformasyon hareketiyle kilisenin evrensellik iddiası güç kaybederken dini çoğulculuk anlayışı güç kazanmaya başlamıştır. Aynı şekilde kilisenin hakimiyeti altındaki toprak üzerindeki belirleyiciliği ve yaptırım gücü modern seküler devlet anlayışı karşısında erozyona uğramıştır (Casanova, 2014: 29). Smith'in belirttiği gibi Reformun ardından kendisini gösteren din savaşları insanların daha az kanlı bir dünya anlayışı çerçevesinde birleşmesine yol açarken ilahi olan için kan dökme anlayışını sorgulanır kılmıştır. Bilginin kaynağı ilahi olandan ayrılarak seküler alana taşınmıştır. Yaşanan bu gelişme ise “bilimlerin kraliçesi olan Hristiyan teolojisinin” sorgulanmasının önünü açmış ve sonuç itibarıyla Hristiyan teolojisinin bilgi tekerciliğinin yitimi gerçekleşmiştir (2008:23).

17. yüzyılda sekülerleşme ve kilise ilişkisi tarafsız ve betimleyici bir konumda yer alırken 18. yüzyılda kilise mülkünün tasarrufu problemi devlet mülkü anlayışı çerçevesinde şekillenmiş ve Fransız Devriminde bu değişim uygulamaya konulmuştur (Shiner, 1967: 208). Fransız Devrimi ile toplumun düzenin sağlayıcısı olarak görülen dinin işlevinde değişim meydana gelmiştir. Aşkın olan ile sosyal düzen arasındaki bağlantı kesilmiş ve toplumun kutsala bağlı olduğu yönündeki düşünme biçimi anlamını yitirmiştir (Trigg, 2007: 121).

On yedinci yüzyılın sonlarından on sekizinci yüzyılın başlangıç döneminde insan merkezçiliğine doğru bir kayma meydana gelmiştir (Taylor, 2024: 264). 18. yüzyılda yaşanan entelektüel hareketlilik dönemin “Aydınlanma Çağı” olarak nitelendirilmesini mümkün kılmıştır. Bireylerin önünde engel teşkil edecek dogmalara, irrasyonel düşüncelere yer verilmeyeceği savı kabul edilirken akıl ön planda tutulmuş ve bireyin özgürleşmesi, kendi potansiyelinin farkına varması hedeflenmiştir (Ertit, 2019: 118). Bilimsel gelişim başlangıçta Hristiyanlık ile bir savaşa girmemiştir. Newton, Kepler, Galileo ve Descartes gibi bilim insanlarının fikirleri ve eylemleri Tanrı'nın özel alana çekilmesi amacı doğrultusunda gerçekleşmemiştir. Ancak Aydınlanma ile rasyonalizmin yerleşik hal kazanmaya başlaması yavaş yavaş deizme, şüpheciliğe, netice itibarıyla ateizme geçişin önünü açmıştır. Geçiş sürecinde dünyayı açıklama arzusu yer alırken ilgili açıklamanın referans noktası Tanrı olmaktan çıkmıştır. Yaşanan bu değişimin önünde durmak bir yönüyle dini olana yönelik duygunun canlı tutulması için “Romantik

Dönem, Metodist Diriliş, Evanjelik Hareket ve Pietizm” gibi akımlar meydana gelmiş olsa da bilimsel aklın karşısında yeterli olamamışlardır (Smith, 2008: 24). Rasyonalist felsefe ile 18. yüzyılda filozoflar Tanrı’nın otoritesini sorgularken irrasyonel olarak kabul görmeye başlayan kilise rasyonel akıl karşısında zayıflamıştır.

Sanayi devrimi ise 19. yüzyılda Batı’da kendisini göstermiş ve akabinde kentleşmeyi de beraberinde getirmiştir. Çalışma hayatı kamusal ve özel alan arasındaki ayrımı perçinlemiştir. Devletin kiliseden devraldığı görevler nedeniyle kilise ise özel alana çekilmiştir. Endüstrileşmenin getirmiş olduğu ağır çalışma koşulları ile I. Dünya Savaşı arasında geçen zaman dilimi içerisinde dine yönelik yabancılaşmanın devam ettiği anlaşılmıştır. Kutsal ve dünyevi olan arasındaki kutuplaşma keskinleşirken kamusal ve özel alan arasındaki gerilim de artmıştır. II. Dünya Savaş’ının yarattığı hayal kırıklığı istikrar arayanlar için Kiliseye dönüş çağrısı niteliği taşımıştır (Vincet, vd., 2008: 2).

On dokuzuncu yüzyılda iki entelektüel olay Hristiyanlığa yönelik sorgulamaların keskinliğini arttırmıştır. Bu olaylardan ilki Darwin’in 1859 tarihli Türlerin Kökeni adlı çalışmayı yayınlamasıdır. İnsanların kökenlerinin açıklanmasında Kilise’ye bir mecburiyetin olmayışının ilanı beraberinde Kilise’nin Tanrısını sorgulanır kılmıştır. Yaratılış için aşkın bir güç gerekliyse bunun Tanrı olabileceği kabulü yer alırken Tanrı’nın Kilisenin tanımladığı ve idealize ettiği şekilde olmayacağı görüşü derinlik kazanmıştır. İkinci olay ise İncil eleştirisinin ortaya çıkmasıdır. Hikayeler, bilgece sözler, mitler, mucizeler gibi anlatıların derlemeler ışığında ortaya çıktığı fikri ilahi vahyin sorgulanmasına yol açmış ve vahye yönelik insani müdahale farkındalığını oluşturmuştur. Yaşanan bu gelişmeler Hristiyanlığın güvenilirliğini zayıflatırken bilim ve akıl için durum aynı değildir (Smith, 2008: 24-25).

Ruhus Jones, insan düşüncesindeki geline nokta tanımlarken artık hiçbir şeyin laboratuvar kanıtlarından daha belirleyici olamayacağını ve hiçbir şeyin bu otoriteye karşı koyamayacağını ifade etmektedir. Voltaire ve çağdaşları Fransız din adamlarını alaycı bir tavırda açıkça eleştirirken, Hume odağını Tanrı’ya çevirerek şüphe tohumlarını ekmiş, Nietzsche, büyük anonsunu yaparak “Tanrı’nın öldüğünü” ve celladın insanlık olduğunu duyurmuştur. Feuerbach, Tanrı’nın insan üretimi olduğunu, Marx sahte tesellisi ile dinin insanları uyuttuğunu belirtirken “Hristiyan tabutuna çakılan son çivi” Freud’dan gelmiş ve insanların iyilik hallerini elde ettiklerinde, olgunlaştıklarında dinin çocuk oyuncağı gibi vakti geldiğinde rafına konulacağını ifade etmiştir. Freud için oyuncakların rafa

kaldırılmasının zamanı gelmiş medeniyetin başlangıcında din, gerekli olan görevini yerine getirmiş artık zaman etkisini göstermiş olgunlaşma ve iyilik haline kavuşma insanlık adına gerçekleşmiştir (Smith, 2008: 25).

Sekülerleşme kavramının militan bir biçimde kullanımı ise 19. yüzyılda G. J. Holyoake tarafından “Seküler Toplum” adı altında kurduğu dernek vasıtası ile gerçekleştirilmiştir. Kendilerini özgür düşünür olarak tanımlayan dernek amacı itibariyle insanların karşılaştıkları sorunları aşmada doğaüstüne yönelmeden hayatı düzenlemeyi ve anlamayı içermektedir (Shiner, 1967: 208). Berger’in ifade ettiği gibi sekülerleşme Batı tarihi açısından büyük öneme sahip deneyimlenmiş olan süreçleri ifade etmektedir (1967: 125). Son tahlilde sekülerleşmenin bugünkü anlamını kazanması kronolojik bir zaman dilimini kapsamıştır. Bu kronoloji içerisinde “Protestan Reformasyonu, modern devletlerin oluşumu, modern kapitalizmin gelişmesi ve erken dönemdeki bilimsel devrim” yer almaktadır (Casanova, 2014: 28). Yirminci yüzyıla gelindiğinde ise dinin ölümüne yönelik anlayış kanıksanmış endüstriyelleşme, bürokratikleşme, rasyonelleşme ve kentleşme gibi süreçlere tanıklık edilmiştir (Norris ve Inglehart, 2004: 3).

Casonava’nın belirttiği gibi modern sosyal bilimlerden sekülerleşme paradigma anlamında statü elde eden tek kuram olarak karşımıza çıkmaktadır (2014: 25). Sekülerleşme kavramı yirminci yüzyıla birlikte sosyolojik olarak farklı anlamlar kazanmasıyla çeşitli biçimlerde kullanılmıştır (Wilson, 2015: 9). Amerikan sosyolojisi içerisinde 1950 yılına kadar sekülerleşme kavramı önemli bir biçimde ele alınmamıştır (Swatos, Christiano, 1999: 209). Kavramın genel sosyolojik kullanılma biçiminden önce erken dönem sosyologları toplumsal gelişmeyi açıklamak adına sekülerleşme kavramını kullanmışlardır (Wilson, 2015: 9). Sekülerleşme farklı yaklaşımlar ile “Karl Marx’tan John Stuart Mill’e Auguste Comte’tan Herbert Spencer’a, E.B. Tylor’dan James Frazer’a, Ferdinand Tönnies’ten Georg Simmel’e Emile Durkheim’dan Max Weber’e” ve daha birçok kişiye kadar ele alınmıştır. Sekülerleşme tezi üzerinde fikir birliği içerisinde olan kurucu babalar sekülerleşme tezine kendi kuramları içerisinde yer vermişlerdir, ancak sekülerleşme net bir şekilde kavramsal olarak ifade edilmemiştir (Casanova, 2014: 25).

Wernick’in belirttiği gibi pozitif bilim felsefesi anlayışının sistemleştirilmesi sosyoloji bilimi ile gerçekleştirilmiştir (2001: 78). Pozitif bilim anlayışının toplumsal gelişim üzerinden ele alınarak gelişim süreçleri ve bu süreçlere etki edecek olan faktörlerin neler olacağına yönelik ilk katkı ise sosyolojinin kurucu babası olarak kabul edilen Comte

tarafından yapılmıştır. Comte, kolektif gelişmenin teoride veya pratikte bilimin nesnesi haline gelebileceğini kabul etmektedir. (Wernick, 2001: 83). Comte için bilgi alanları teolojik olandan pozitif olana geçme yükümlülüğü içerisinde. Bu geçiş ise mantıksal bir süreç içermektedir. Geçiş toplumsal farklılaşmayı içermekte ve nihayetinde pozitivist evreye geçiş hedeflenmektedir. Din bu geçişlerde rasyonel bir bakış açısı ile ele alınmıştır. Dinin toplumsal düzen sağlama işlevi rasyonel bir bakış açısı ile ahlaki sisteme yükümlülüğünü devrederken rasyonelleşme mantığı eğitim, bilim, endüstriyel gelişim gibi etmenler ışığında sağlanarak pozitivist bir toplum inşası hedeflenmiştir (Wernick, 2001: 98-106).

Yirminci yüzyılın mirasçılarından kabul edilen Durkheim dinin toplumsal işlevini iş bölümünde meydana gelen farklılaşma özelinden ele alarak mekanik toplumdan organik topluma geçişle birlikte dinin alanlarını koruyamadığını ifade etmektedir (Casanova, 2014: 25; Durkheim, 2013). Bu ayrımı *The Division of Labour in Society* adlı eserinde gerçekleştiren Durkheim, bireysel kişilik ve toplumsal dayanışma arasındaki ilişkiyi ele almıştır. Modernleşme toplumsal iş bölümünde uzmanlaşmayı getirirken birey daha özerk bir hal almış, toplum ise daha heterojenleşmiştir. Bu durum ise toplumsal dayanışmanın nasıl sağlanacağı sorusunu öne çıkarmıştır. Durkheim dinin işlevini toplumsal dayanışmanın sağlanması ve özel bağlamda da bireyleri ortak semboller, ritüeller, duygular “kolektif coşku” bağlamında bir araya getirmekte aynı zamanda da toplum yönüyle ortak bağlılıkları pekiştirmekte ve düzen sağlamakta görmüştür. Toplumsal iş bölümü ile siyasal, ekonomik, bilimsel vb. birçok alanda toplumsallığın dini olan ile ifade edilmesi bırakılmıştır. Yaşanan bu değişim içerisinde toplumsal düzenin nasıl sağlanacağı sorusu gündeme gelmiştir. Ahlak ve dini inançlar gibi bireyciliğin toplumsal bir ürün olarak ele alan Durkheim, bu anlayışta bireyciliğin öznesinin de nesnesinin de insan olduğunu ve onu yaratanın da insanın kendisi olduğunu ifade etmektedir. Bu anlayış dinin mahiyeti, “insanın hem inananı hem de tanrısı olduğu bir din” olarak görülmekte ve “insan kültü” olarak nitelendirilmektedir. Yeni inanç sistemi olarak görülen “insan kültü” yeni toplumsal düzenin organik toplumların düzen sağlayıcısı olmakta ve farklılaşma ile açığa çıkan dinsel boşluğu doldurmaktadır. (Lukes, 2013: xlvii-li). Weber, “Religionssoziologie” terimini kullanarak din sosyolojisinin bir başka önemli kurucularından kabul edilmektedir (2012: 11). Weber’in *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu* ve *Ekonomi ve Toplum* adlı eserlerinde akılcılığın aynı zamanda

kapitalizmin egemen düşünce biçimi olması neticesinde ortaya çıkan doğaüstüne olan bağın zayıflaması fikrini tarihsel-sosyolojik olarak incelenmiştir (Norris ve Inglehart, 2004: 7). Chadwick'in belirttiği gibi, başlangıçta Weber'in din üzerine olan görüşleri yeterli bir biçimde dikkate alınmamış olsa da sonrasında Weber'in yaklaşımı anlaşılmış ve geniş kabul görmüştür. Weber'in odak olarak belirlediği konu, rasyonalizasyon karşısında dinin güçlü ve anlaşılması zor bir sistem olmasıdır. Weber sosyal, toplumsal ve dini unsurların rasyonelleşme mantığı içerisinde nasıl yer aldıklarını tarihselci bir yaklaşım ile ele almıştır. (2004: 12-13).

Weber için rasyonelleşme din ile entellektüel bilgi arasında gerilim yaratırken aynı zamanda dünyanın büyüünden arındırılmasının yolu olarak görülmektedir (Şahin, 2024: 41). Weber'in Din Sosyolojisi adlı eserinin takdimini sunan Parsons'ın belirttiği gibi “primitif insan” doğaüstü yardım elini beklerken bu yardımın kapsamı dünyevi talep ve sorunların giderilmesi adına mucizevi bir bekleyişin ifadesi ve rasyonel mantık barındırmaktadır. Ortak duygulara yönelik olan bu yardımların içeriği zamanla değişmiş ve Weber'in kullandığı biçimi ile “sıçramalar” meydana gelmiştir. Weber bu değişimi ‘sıçramalar’ olarak tanımladığı şekliyle tarihsel ve mukayeseli bir biçimde ele almış aynı zamanda metodolojik olarak döngüsellik bulundugunu ifade etmiştir. Weber için rasyonalizasyon süreci, kültürlerin kendi dinlerini tanımladığı bir kavramdır. Rasyonalizasyon ilk olarak akılcılaşmayı içerir; ikinci olarak rasyonalizasyon, kontrol ve yaptırımların kural koyucusu konumunda yer alır; üçüncü olarak ise “güdüsel taahhüdü” içeren sosyal ve davranışsal kalıpların uygulanmasına aynı zamanda sosyal ve davranışsal kalıpların bağlılık düzeyine gönderme yapmaktadır. Weber akılcılığın neden-sonuç ilişkisi içerisinde tezatlıkların net ayrımı üzerinden analizlerini kutuplaştırmadan anlamacı bir yaklaşım ile gri alanların da var olduğu kabul etmiş ve bu alanları tanımlamak için ideal tip kavramını geliştirmiştir. Weber aynı zamanda “metodolojik bireyciliği” savunmuştur. Rasyonalizasyon sürecinin gün sonunda evrileceği noktanın monoteizm olduğunu ve dinsel sistemde başka Tanrılar mevcut olsa bile en nihayetinde tek bir tanrı inancına bağlı olduğunu ifade etmektedir (Weber, 2012: 25-76).

Bu durum ise bizleri kurtuluş probleminin dünya ile kurduğu ilişkinin içeriğinin sorgulanmasına götürmektedir. Kurtuluş problemi ile dünya arasında bireyin konum alışı tarzı Weber'in din sosyolojisi çalışmasından önemli bir başlıktır. Öteki dünya toplum ve iç dünya ayrımı yapan Weber, bireyin bulunduğu durumun şartları gereğince hareket

ettiğini ifade etmekte ve bir tercihte bulunduğunu belirtmektedir. Protestanlar bu tercihin örnekleri arasında yer almaktadır. Protestanlıkta yer alan öteki dünya ve asketik anlayışı kapitalizmin gelişmesine yardımcı olurken, aynı zamanda adanmışlığın görünümü seküler mesleklerin ifası üzerinden gerçekleşmiştir. Kapitalizm mantığına asketik anlayış katkı sağlarken aynı şekilde siyasal bağlamda kilise ve devlet geriliminin çözümünde asketik anlayış pozitif dinsel temeli oluşturmuştur. Weber'in analizi "rasyonel burjuva kapitalizmi" üzerinden gerçekleştirilmiştir. Burada endüstriyel üretim mantığı içerisinde yer alan rasyonel eylem ve verimlik unsurları din incelemesi üzerinden yapılırken bürokrasi de Weber için önemlidir (Weber, 2012: 25-76). Son tahlilde Weber'de din tarihsel bakış açısı ile rasyonelleşme, kapitalizm ve bürokrasi mantığı analizinin belirleyicisi konumunda yer almıştır.

Comte, Durkheim, Weber ve döneminin çağdaşları endüstriyel toplumun gelişimi ile dinin önemini azalacağını ön görmüşlerdir. Bu yargının bu şekilde oluşarak, dinin önemini kaybedeceği beklentisi Aydınlanma Çağı'nın mirası olarak tevarüs edilmiştir. 20. yüzyıl sosyal bilimcilerine kalan miras ise "dinin ölümü" anlayışı olmuş ve sekülerleşmeyi ele alma biçimi tarım toplumundan endüstriyel modern topluma geçiş aşamasına katkı sunan bürokratikleşme, akılcılaşma ve kentleşme gibi unsurlar sosyolojik bağlamında incelenmiştir (Norris ve Inglehart, 2004: 3). Daha önce ifade ettiğimiz gibi sekülerleşme kavramının sosyoloji disiplini içerisinde ciddi bir biçimde çalışılmaya başlanması 1950'ler den sonraya tekabül etmektedir. Kavram değişik biçimlerde tanımlanmıştır. Larry Shiner 1967'de kavramın farklı biçimlerde tanımlanmasının eleştirisini yapmış, sekülerleşmenin yönlerini ele alarak sekülerleşmenin altı şekilde tanımlanmasını öne sürmüştür (Dobbelaere,2004:24; Swatos, Christiano,1999:209). Shiner, sekülerleşmenin tanımlanmasında yaşanan sıkıntının kavramın farklı anlamlar barındırmasından kaynaklandığını ifade etmektedir. Shiner'ın tanımlanmasına bakıldığında sekülerleşmenin sosyal değişimdeki yeri ve etkisi olduğu anlaşılabacaktır (1967: 209).

Larry Shiner'a (1967) göre sekülerleşme:

- İlk olarak sosyal değişim içerisinde yer alan "Dini Gerileme" teması üzerinden tanımlamasını yapmıştır. Bu tanıma göre sekülerleşme: Dini sembol, inanç ve kurumların önem ve otorite gücünü kaybetmesidir. Bu kayıpla birlikte zaman içerisinde dinin ortadan kalkacağı beklentisi yer almaktadır (209).

- İkincisi ise yaşanan sürecin devamı niteliğinde olan "Dünyevi olana uyum sağlama" temasıdır. Bu temada sekülerleşme, dini toplulukların ve dine dayalı toplumların odaklarının doğaüstünden 'bu dünyaya' yönelmesidir. Bu sürecin doruk noktasında ise toplumun sadece bu dünya pratiklerine odaklanması ve netice itibariyle dini grup ve toplumların 'bu dünya' gözü ile dinsel bir grup özelliğine bürünmeleridir (211).
- Sekülerleşmenin bir diğer tanımlama teması ise "Toplumun dinden bağımsızlaşması"dır. Toplumun din ile olan bağlantısının kesilerek toplumun dinden bağımsız olarak yapıp eyleyen konuma gelmesidir. Burada din süreç içerisinde kamusal alandan çekilmeye başlar ve sadece bireylerin öznel alanına hapsolür. Sekülerleşmenin bu biçiminin uç noktası ise dinin öznel alanda var olmaya bir biçimde devam ederken toplumdaki görünümünün kalmamasıdır (212).
- Dördüncüsü ise "Dini İnanç ve Kurumların Yer Değişimi" olan temadır. Bu alanda sekülerleşme: Bir zamanlar doğaüstüne dayandırılan bilgi, inanç ve kurumsal kabullerin insan ürünü ve insan sorumluluğunda yer alan olgulara dönüşmesini ifade etmektedir. Dini inanç ve pratiklerin kutsal ile olan bağlantısını bırakması ve bağlantının insan üzerinden kurulması ve netice itibariyle insan merkezli bir din anlayışının ortaya çıkmasıdır (214).
- "Dünyanın Kutsallıktan Arındırılması" temasında sekülerleşme: Dünyanın akılcı bir bakış ile neden-sonuç ilişkisi içerisinde insan müdahalesi kapsamında ele alınması sürecinin sonunda kutsalın niteliğinin etkisinin kaybolmasıdır. Netice itibariyle gizemli olanın etkisinin olmadığı rasyonel bir dünya anlayışının egemen olduğu görüşüdür (215).
- Son tanımlamada ise "Kutsal Toplum Anlayışından Seküler Toplum Anlayışına Geçiş" yer almaktadır. Burada sekülerleşme, değişimin tamamen kabul edilip benimsendiği kutsal yerine toplumun rasyonel aklı doğal düzen içerisinde kabul ettiği anlama karşılık gelmektedir (216).

Dobbelaere, Shiner'ın sekülerleşme tanımlarını ele alırken sekülerleşmenin çok boyutlu bir kavram olduğunu vurgulamaktadır. Toplumsal sekülerleşmenin işlevsel farklılaşma ile bağlantılı olduğunu ifade eden Dobbelaere, "Toplumun dinden bağımsızlaşması" tanımının bu alana işaret ettiğini belirtmektedir. Bu görüşün kökeninin ise Durkheim'da yer alan işlevsel farklılaşma analizinde yer aldığını, beşinci tanımlama aşamasının ise Weber'de yer alan "dünyanın büyüünün bozulması" anlayışına tekabül ettiğini

belirtirken bu süreçlerin birbiri ile girift olduğunu ifade etmektedir. Shiner’a göre sekülerleşmenin iki alanı daha mevcuttur ve bu alanlar içerisinde bireysel ve organizasyonel sekülerleşme bulunmaktadır. Bireysel düzlemde dini topluluklara uyum ve pratikler yer alırken bireyin bunları gerçekleştirme durumunda yaşanan değişimler sekülerleşme bağlamında ele alınmaktadır. Organizasyonel sekülerleşmede ise dini kurumlar açısından yaşanan tüm değişimler incelenmektedir. Son tahlilde Shiner’ın altı tanımı kendi içerisinde üç temel değişim alanını göstermekte bunlar bireysel, toplumsal ve organizasyonel şeklinde yer almaktadır (2004: 24-25).

Aynı şekilde Momen sekülerleşmeyi beş farklı yönden ele almaktadır. İlki kurumsal yapı içerisinde yer alan dini katılımı meydana gelen düşüştür. Burada Momen kiliseye katılımı ele almış ve evlilik, cenaze, vaftiz katılımında yer alan gerileme üzerinden tanımlamasına yer vermiştir. İkincisinde ise sekülerleşmeyi dini kurumlara yönelik prestij kaybı ve dini imgelerin önemini kaybetmesi olarak tanımlamıştır. Üçüncüsünde toplumsal bağlamda sekülerleşmeyi tanımlayan Momen, dinin özel alana geçmesi ve toplumdaki belirleyiciliğinin azalması şeklinde ele almıştır. Sekülerleşmenin bir diğer yönü ise kutsal algısında yaşanan değişimdir. Burada sekülerleşme kutsalın rasyonellik karşısında anlamını yitirmesi sürecine karşılık gelmektedir. Sonuncusunda ise sekülerleşme, dini grupların anlam dünyalarının ve bakış açılarının belirleyicisinin dinsel olandan ayrılması ve bu dünyaya ait bakış açısına yönelmesini ifade etmektedir (1999: 480).

Hamilton’ın aktardığı gibi, Richard Fenn modern dünya görüşü içerisinde bütünleştirici değerlere ihtiyacın bulunduğunu vurgularken işlevselci bir bakış açısı ile dinin bütünleştirici olma özelliğini vurgulamaktadır. Kutsal ve profan arasında yer alan sınır üzerinden sekülerleşmeyi ele alan Fenn, bu sınırın grupların, örgütlerin, bireylerin eliyle oluşturulduğunu netice itibarıyla sekülerleşmenin evrimsel bir süreç olmadığını aksine “mücadele, tartışma, çatışma ya da pazarlık süreci” olduğunu vurgulamaktadır. Fenn, sekülerleşme sürecinde beş aşama ayırt eder:

1. “Dini rollerin ve kurumların farklılaşması”: Bu sürecin rahip sınıfının ortaya çıkışı ile başladığını ve din tarihi boyunca yer aldığını ifade etmektedir.
2. “Dini ve seküler meseleler arasındaki sınırın netleştirilmesi talebi”: Sekülerleşme talebinin kutsal ve profan arasında yer alan ayrımı derinleştirmekte olduğunu seküler yapıların bu olguyu desteklediğini belirtmektedir.

3. “Genelleştirilmiş dini sembollerin gelişimi”: Semboller, çatışmanın önlenmesi adına genel inanç ve değerleri ifade etmektedir. Fenn, Amerikan özelinde Bellah’ın (1967) ortaya koyduğu "sivil din" kavramını ele almaktadır.
4. “Azınlık ve özgün “durum tanımlarının” ortaya çıkışı”: Siyasal erkin sekülerleştiğini ve kutsal ile olan bağın koptuğunu ancak birçok gurubun seküler siyasi erke karşı dini tabanlı hak savunma talebi olabileceğini vurgulamaktadır.
5. “Bireyin kurumsal yaşamdan ayrılması”: Dinin özel alana inerek, bireylerin dünyasına çekilmesi ve kurumsal olandan ayrışmasını ifade etmektedir (2001:209-210).

Hamilton, Fenn’in sekülerleşme analizinin çift yönlü olduğunu ve sekülerleşmeden söz ederken diğer yönüyle desekülerleşme biçimlerinin de var olduğunu belirtmektedir. Örneğin devlet kendi otorite gücünü tanımlamak için dini sınırlandırabilirken aynı zamandan kendisini meşrulaştırma aracı olarak da dini kullanabilmektedir. Modernite ile dini kültür arasındaki uyumlu bir ilişki tesisinin kutsalın sınırını dar kapsamlı tutan ve birey ile kurumsal değerler arasında düşük düzeyde bütünleşme derecesi sunma biçimi ile sağlanabileceğini vurgulamaktadır. Gizemli (okült) ve ezoterik dinlerin bu konseptle uyum sağlayabileceğini bu tür dinlerin diğer kurumlarla çatışmaya girmeden belli yer, zaman ve konulara odaklanması hasebiyle rasyonalite içerisinde gündelik hayatta irrasyonel bir etkinlik alanı sağladığını belirtmektedir (Hamilton, 2001:210).

Wilson, sekülerleşme kavramının çok yönlü olduğunu belirttirerek standart bir tanımın yapılmasının güç olduğunu ifade etmektedir. Ortak temaların ise doğaüstü ile olan ilişkinin değişmesinde yer aldığını vurgulamaktadır. Bu noktada sekülerleşme, doğaüstü söylemin etkisindeki gerileme, bağılılıkta azalma, doğaüstü ile olan bağlantıyı sağlayıcı faaliyet ve katılımlarda azalma gibi değişimleri içermektedir. Wilson için sekülerleşme, dini bilincin, dini eylemlerin ve dini kurumların toplumsal bağlamdaki ehemmiyetinin kaybolduğu süreci ifade etmektedir (2015:11).

Berger ise sekülerleşmeyi dini kurum ve dini imgelerin egemenliğinden bireylerin, toplumun ve kurumların ayrışma süreci olarak tanımlamaktadır (2011:33). Wilson ve Berger’in tanımlamaları arasındaki ana farklılık Berger’in kurumsal ve toplumsal yapının yanında kültürel alanı da ele almasıdır. Berger, dinin özel alandan çekilmesini kabul etmekle birlikte dinin kişisel düzlemde yer alan inanç ve dine olan bakış açısında da zayıflamanın meydana geldiğini belirtmektedir. Wilson ise sekülerleşmeyi yapısal

bağlamda ele almıştır. Her iki tanımlama biçimi özelinde değerlendirme yapıldığında sekülerleşmenin toplumsal yaşamın çeşitli alanlarını, davranma biçimlerinin çeşitli boyutlarını bir biçimde etkilediğini söylemek mümkündür (Hamilton,2001:189).

Dobbelaere ise sekülerleşmeyi, “eskinin her şeyi kapsayan aşkın dini sistemlerinin” işlevsel olarak değişmiş modern toplumlarda dini sistemlerin diğer alt-sistemlerle eşit hale gelmesi ve dinin diğer alt-sistemler üzerindeki etkisini kaybettiği süreç olarak görmektedir (2015:58-59). Dobbelaere sekülerleşmeyi üç düzey üzerinden analiz etmeye çalışmıştır. İlk olarak “Toplumsal Sekülerleşme” (makro boyut) bulunurken bu düzeyde sekülerleşme dinin ve dini kurumların farklılaşma sürecine işaret etmektedir. Bu düzeyde dinin ve dini otoritenin yaptırım gücünün zayıflaması ve toplumun meşruiyetini sağlama görevinden ayrılma süreci yer almaktadır. Dobbelaere için din ile sekülerleşme arasındaki keskin ayrım toplumsal sekülerleşmenin sonucu olup bu değişime neden olan olaylar ise aşağıda belirtildiği şekliyle ifade edilmektedir:

“Geleneksel toplumlar ile karmaşık, pragmatik ve modern toplumlar arasındaki fark; Büyüsel ve dinsel yönelimler ile akılcı ve deneysel yönelimler arasındaki karşıtlık; Kapsayıcı kutsal bir evren ile kurumsal olarak uzmanlaşmış ideolojiler arasındaki ayrım; Hesaplanamaz büyüsel güçler ile hesaplanabilir ve kontrol edilebilir eylemler ve durumlar; Geleneksel değerler ile seküler hukuk; Ahlaki alışkanlıklar ile hukuki rutinler; Dinsel etik ile araçsal/teknik denetim; Topluluk (community) ile toplum (Gesellschaft); Bütüncül, kişisel ilişkiler ile uzmanlaşmış, anonim roller; Tanıdık kişilerle yüz yüze ilişkiler ile bilinmeyen rol sahipleriyle sosyal etkileşim; Duygusal ilişkiler ile sözleşmeye dayalı, biçimsel ve faydacı ilişkiler; Yatay ve dikey sosyal bağlar ile anomik yapı ve sosyal sınıf ayrımları; Küçük atölye ve ofisler ile büyük fabrikalar ve bürokrasiler; Kilisenin resmî ve bütüncül bir örgüt olması ile gönüllülük esasına dayalı kiliseler karşı karşıya gelmektedir.”(2004:35).

Yukarıda ifade edilen toplumsal değişimler toplumsal sekülerleşmeyi ortaya çıkaran unsurlardır, bu olaylar neticesinde dinin ve dini otoritenin etkisi, otoritesi, konumu, işlevi vb. alanlarda değişimler meydana gelmiştir. Dobbelaere’in ikinci analiz düzeyinde ise “Örgütsel Sekülerleşme” (mezzo boyut) yer almakta ve bu analiz düzeyinde dini değişime yol açan unsurlar ele alınırken özü itibarıyla sekülerleşme ile dini kurumların kendi özlerinden ayrılarak bir biçimde dünyevi hale gelmesi ifade edilmektedir. Dobbelaere bu değişimi rasyonelleşme, bürokratikleşme, endüstrileşme, toplumsal değişme gibi etmenler ışığında ele almaktadır (2004:35-38). Üçüncü analiz düzeyi ise “Bireysel

Sekülerleşme” (mikro düzey) olup Dobbelaere bu düzeyde bireylerin dini inanç, dini pratikleri yerine getirme ve dini katılım gibi etmenler ışığında sekülerleşmesi ve dinin öznel yaşantı içerisinde değişimi tarihsel bağlamda ele alınmaktadır. Toplumsal sekülerleşmenin sonuçlarını bireysel sekülerleşme üzerinden ele alan Dobbelaere, yaşanan değişimin aktif kopuş olarak değerlendirilmese bile derinlerde bağların çözülmesine yol açtığını vurgulamaktadır (2004:35-38). Dobbelaere’nın sekülerleşme analizinde yer alan düzeyler birbirleriyle bağlantılı olmakla birlikte bu düzeyler birbirinden bağımsız bir şekilde gelişebilmektedir (Hamilton,2001:189).

Bruce, sekülerleşme teorisinin özsel olarak din talebiyle ilişkili olduğunu savunmaktadır. Bruce’a göre sekülerleşmeyi açıklarken üç şeye dikkat edilmelidir. Bunlardan ilki dinin toplumsal gücünde yaşanan değişimdir. İkincisi ise o dine gerçekten inananların sayısı ve son olarak bireylerin inandıkları dine yönelik besledikleri derinliktir. Dinin tercih meselesi haline gelmesi nedeniyle dinin kendi sınırlarını korumasının zorlaştığını belirten Bruce, alternatif yollardan biri haline gelen dinin diğerlerinden üstünlüğünü sağlayıcı bir etmene sahip olmayacağını bu sebeple dine yönelik kayıtsızlığın oluşabileceğini ifade etmektedir. Bruce sekülerleşme paradigmasının tarihsel bir açıklama eylemi olduğunu geleceğe yönelik kesin kanılara ulaşılamayacağını düşünmektedir. Son tahlilde Bruce için sekülerleşme dine yönelik talebin azaldığı süreci ifade etmektedir (2011:1-24).

Casanova sekülerleşmeyi tanımlarken bu dünya ile öteki dünya arasındaki “sakramental yapıların” işlevini kaybetmesi, Orta Çağ anlam sisteminin yok olduğu, yerine yeni sistemlerin konulduğu tarihsel süreç şeklinde ele almaktadır (2014:23). Casanova sekülerleşme kuramının merkezi argümanı modernleşme süreciyle siyasi erk, bilim, ekonomi vb. alanların dini alandan ayrılarak sekülerleşmesi ve dini alanın işlevsel farklılaşmasıdır. Casanova bu tezine “farklılaşma tezi” denebileceğini ifade ederken tezine iki alt tez de eklemiştir. Bunlardan ilki “dinin gerilemesi tezi” ikincisi ise “dinin hususileşmesi tezi”dir. Bu üç ayrı noktadan sekülerleşme kuramının daha açık bir biçimde anlaşılabilceğini ifade etmektedir (2014:27).

Taylor, sekülerleşmenin tanımını ele alırken iki noktadan hareket etmektedir. Birinci nokta “ortak kurumlara ve pratiklere” bakılmasıdır. Burada siyasi erkin din ile olan bağlantısının modern devlet anlayışıyla kopuşu yer alırken anlam dünyasındaki değişime atıf yapılmaktadır. Din kişisel alana çekilmeye başlamıştır dolayısıyla sekülerleşmenin ilk anlamı kamusal alanda yaşanan değişimdir. İkinci nokta ise dini inanç ve patriklerin

önemini kaybetmesi ve bireylerin inanç bağlarını koparması sürecidir. Çağımızın sekülerleşmesini değerlendiren Taylor, günümüzde sorgulamadan inanma halinin aksine dinin seçeneklerden bir olduğunu ifade etmektedir (2014:3-5). Taylor sekülerleşme kuramını üç düzeyde incelemektedir. Sekülerleşme tanımında paralellik gösteren üç düzeyde ilk olarak “dinin kamusal yaşamada gerilemesi” ikincisi “inanç ve pratiklerde gerileme” ve son olarak “inanç koşullarında değişim” yer almaktadır. Dinsel ve din dışı opsiyonların iki yüz yıl öncesine kadar genel geçerlik (yalnız elit tabaka için geçerliymiş) arz etmeden var olduğunu ancak gelinen noktanın topluma yayılım gösterdiğini ifade etmekte ve yukarıda ifade edilen üç düzey üzerinden farklılaşmayı incelemektedir (2014:497-498).

Sekülerleşme kavramı kendisinin karşıtı olan desekülerleşmeyi beraberinde getirmiştir. Desekülerleşme, sekülerleşme sürecinde dinin önemi ve etkisinde meydana gelen değişimlerin zıttı olarak tanımlanmaktadır. Desekülerleşmeden bahsetmek için aşkın güce olan bağlılığın arttığı, gündelik hayat içerisinde doğüstü alanın bireyi etkileyip dönüştürdüğü bir değişimin olması gerekmektedir (Darende,2019:59). Sekülerleşme teorisi ise modernleşmenin bir getirisi olarak dinin canlılığının ve yaptırım gücünün azalacağına yönelik varsayıma karşılık gelmektedir (Şan,2021:80).

Sekülerleşmenin ortaya çıkış seyri değerlendirildiğinde Aydınlanma Hareketi, Protestan Reformu daha sonrasında rasyonel mantığın gelişim kazanması, ulus devletlerin kurulması, endüstrileşme, tarım toplumundan sanayi toplumuna geçiş ile kentleşme, eğitim seviyesindeki artış, teknolojik gelişmeler, bireyciliğin artması vb. unsurlar modernleşmenin bagajında yer almış ve sekülerleşme ile girift bir görünüm sunmuştur. Bu görünüm ise sekülerleşmenin nasıl devam edeceği, dinin hangi biçimde var olacağı ya da olmayacağı gibi soruların tartışılmasına zemin hazırlamıştır.

1.2.3. Paradigma Modelleri Bağlamında Sekülerleşme

Din sosyolojisinde farklı paradigmalar ileri sürülmüştür. Sekülerleşmeye yönelik temelde üç paradigma modeli bulunmaktadır. Bu paradigma modellerinden ilki “Eski Paradigma” bir diğer adı ile “Klasik Paradigma”dır.

“Klasik sekülerleşme teorisi” olarak da bilinen Eski Paradigma modelinde modernleşme ile dinin geleneksel toplumlarda yer alan işlevinden farklılaşarak dinin etkisinin azalması,

dinin bireysel tercih haline dönüşmesi ve zaman içerisinde sekülerleşmenin topluma yayılımının gerçekleşeceği savı bulunmaktadır (Darende,2019:52).

Kendisini eski paradigmanın anti tezi olarak gösteren “Yeni Paradigma” ise, sekülerleşme ile dinin etkisinin, gücünün toplum ve birey üzerinden azalarak yok olacağı beklentisinin karşılanmadığını tam aksine dinin bir biçimde varlığına devam ettiğini ileri süren paradigma modelidir (Dereli,2012:185).

“Eklektik Paradigma” ise din ve modernite arasında etkileşimin bulunduğunu, bu ilişkide net ayrımlara gidilemeyeceği kabulü yer almaktadır. Eklektik paradigma için din bir yönüyle etkisini kaybeden bir olgu iken bu kaybın neticesi klasik teori savunucuları gibi tamamıyla sekülerleşmek değildir. Bir diğer yönüyle yeni paradigma tarafından öne sürülen dinin öznel alana çekilmesi ve dinin kurumsal kimliğinden ayrışması, bireysel dindarlığın önem kazanması gibi söylemini eleştiren eklektik paradigma, din ve sekülerleşmeyi diyalektik yaklaşımla ele almaktadır. Dinin değişime maruz kaldığını belirten eklektik paradigma bu değişimin görüntüsel olduğunu vurgulamaktadır (Durmuşoğlu,2022:233). Bu üç paradigma modelinin içeriği, savunucuları ve paradigmalara yönelik görüşler aşağıdaki başlıklarda sırasıyla incelenecektir.

1.2.3.1. Eski Paradigma

Kökeni on dokuzuncu yüzyıla dayanan klasik sekülerleşme teorisi kimliğini rasyonelleşme teorisi üzerinden inşa etmiştir. Gorski’nin ifade ettiği gibi klasik sekülerleşme teorisinin ileri sürmüş olduğu savı Henri Saint-Simon ve Auguste Comte’un eserlerinde bulmak mümkündür. Her iki yazarın da toplumsal yapıyı ele alışları (kendi aralarında farklılıkları bulunsa da) rasyonalizm çerçevesinde şekillenmiştir. Bu noktada her iki yazar için geri dönmeksizin tedricen geleneksel din anlayışının yerini devlet ve bilimin artan gücüne bırakacağı düşüncesi yer almaktadır (2014:160). Comte’un pozitivizm doktrini kendisini üç hal yasası üzerinden formüle ederken din, pozitivist anlayış karşısında miadını doldurmuş bir olgu haline bürünmüştür. Comte’u eleştiren Wernick, bilimsel pozitivizm ile toplum için suni bir doğa oluşturulduğunu bu sebeple dinin yerini pozitif bilimin alacağı beklentisinin de “bir cesedi diriltmeye yönelik çılgınca bir beklenti” olduğunu ifade etmektedir (2001:115). Saint-Simon ve Comte’a göre din ile modernite arasında doku uyumsuzluğu bulunmaktadır. Modernitenin geleneksel din anlayışını zayıflatacağı ve son tahlilde modernitenin geleneksel din karşısında zafere

ulaşacağını savunmaktadırlar. Elbette sosyolojinin kurucularından sayılan Durkheim, Marx ve Weber gibi sosyologların dini ele alış biçimlerinin satır aralarına bakıldığında (Hristiyanlığın) dinin geleceğine dair beklentinin Saint-Simon ve Comte'tan çok farklı olmadığı bilinmektedir. Dinin toplumsal işlevini ele alan Durkheim, Weber ve Marx için dinin etkisi eskisine nazaran kırılmaya uğramıştır (Gorski,2014:161).

Durkheim “ortak bilincin o seçkin biçimi olan din” şeklinde dini nitelerken eskiden dinin toplumsal bilincin tamamını kuşattığını ifade etmektedir. Ancak mekanik toplumdan organik topluma geçişle rasyonelleşme dinin toplumsal bilinç ile olan bağına sekteye uğratmıştır. Bu durumun bir zorunluluk olduğunu belirten Durkheim, değişim için her şeyi kuşatan dininin alan açmak zorunda kaldığını bu değişimin ise birdenbire değil aksine zaman içerisinde toplumların gerekliliklerinin bir sonucu olarak ortaya çıktığını ifade etmektedir. En nihayetinde Durkheim için din her şeyi kuşatma vasfını kaybetmiş ve dinin toplumsal ilişkilerdeki etkisi azalmıştır. Dini otoritede yaşanan bu güç kaybının geleceğine yönelik beklenti ise ahlaki ve yasal kuralların kapsamının dinden daha geniş hale gelmesi ve klasik din anlayışının dar bir alanda kalması yönündedir. Durkheim dinin Tanrı merkezinden uzaklaşarak toplum ve insan merkezli hale geldiğini belirtmektedir (2013:224-256).

Weber ise rasyonelleşme ile dünyanın eski anlamını yitirerek bir büyü bozumuna uğradığını ve bu durumun bir sonucu olarak dinin hususi bir hal aldığını belirtmektedir (2012).

Modernleşmenin ön görülen sonuçlarının bürokratikleşme ve sekülerleşme olduğunu ifade eden Weber, modernleşme ile rasyonel dünya görüşünün yaygınlık kazanacağını ve rasyonel dünya görüşünün nüfuz kazanmasının ardından ise doğaüstü alana yönelik verilen değerde bir kırılma olacağını öne sürmektedir. Geleneksel toplumun “büyülü bahçesi” ile modernleşme tanış olduktan sonra geleneksel toplum anlayışı kendi dünyasına rasyonellik anlayışını eklemlemek durumunda kalmıştır. Netice itibarıyla de din bilimin karşıtı olarak tanımlamış ve bu durum geleneksel toplumlarda dinin konumundaki değişime kapı aralamıştır (Darende,2019:53).

Weber için öznelik barındırmayan kamusal alana karşı din rasyonellikten uzak olması sebebiyle aynı Durkheim'da olduğu gibi kişisel sınırlara dahil olmak zorunda kalmıştır. Klasik sekülerleşme teorisinin odağında rasyonelleşme sonucunda yaşanan toplumsal

değişim yer almaktadır. Bu noktada Durkheim ve Weber için işlevsel farklılaşma netice itibariyle doğaüstü alanı etkilemiş ve alanını daraltmıştır.

Zuckerman, bu durumun rasyonel dünya görüşünün benimsenmesiyle birlikte yaşanan bilimsel gelişmeler, teknolojik ilerleme, endüstrileşme ve eğitimin ulaşılabilir bir hal alması gibi etkenler bağlamında şekillendiğini belirtmektedir. Bu değişimler karşısında ise rasyonel olmayan inanç sisteminin yaşam alanının yavaş yavaş yok olacağı beklentisinin dönemin şartları gereğince makul bir beklenti olduğunu öne sürmektedir (2005:223). Elbette klasik sekülerleşme tezine yönelik ortak kabulün oluşmasında modernleşme teorisinin katkısı yadsınamaz bir gerçekliktir.

Gorski'nin değindiği gibi 1960'lara gelindiğinde "sekülerleşme tezi modernleşme tezine entegre" edilmiştir ve modernleşme tezinin merkez kuvvetlerinden biri olmuştur. Batı'da dini inanca yönelik yaşanan değişim modernleşme ile ilişkilendirilirken bu durum rasyonelleşme, endüstrileşme, toplumsal farklılaşma ve kentleşme gibi etmenler bağlamında formalize edilmiştir. Ana argüman olarak sosyal kurumlarda yaşanan değişim ele alınmış ve bu değişimin direkt bir biçimde sosyal hayatı rasyonelleştireceği savı öne sürülmüştür. (2014:161).

Casanova, sekülerleşme tezinin özünün modernleşme süreciyle paralel olarak seküler (burada seküler alan tanımlaması kilise dışı alan olarak görülen tanımlamayı işaret etmektedir) alanlar olarak görülen devlet, ekonomi ve bilim gibi dini alandan ayrışması olduğunu belirtmektedir. Din bu noktada farklılaşmaya ve ihtisaslaşmaya uğramıştır. Casanova, sekülerleşme tezinin aynı zamanda modernleşmeyle yaşanan değişimleri açıklamak adına bu durumu farklılaşma tezi olarak da tanımlamaktadır (2014:27).

Aynı şekilde Dobbelaere'de sekülerleşme tezinin işlevsel farklılaşma süreciyle paralel olduğunu ifade etmektedir. Yaşanan sürecin sekülerleşme tezi yönüyle somut çıktılarına değinen Dobbelaere, işlevsel farklılaşmanın alt sistemler için örgütlenme biçimi oluşturduğunu ve netice itibariyle de dinin kendi alanını yenilemek durumunda kaldığını ,dinin alt sistemler üzerindeki konumunun değişmesiyle de işlevsel akılcılığa alan açıldığını vurgulamaktadır (2015:59). Sekülerleşme tezini modernleşme tezine eklemlenmesine yönelik ise iki hadise öne sürülmektedir. Bunlardan ilki daha evvelinde kilisenin egemen olduğu "sosyal erzak temini", "eğitim" ve "ahlaki öğüt" alanlarının kurumsal alana geçmesi sonucunda dinin "sosyal fonksiyonlarının" kaybının tanımlanma hadisesidir. İkinci hadise ise on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısıyla birlikte savaş

sonrasında Ortodoks Hristiyanlarının inanç ve pratiklerine yönelik yapılan çalışmaların verilerinde ortaya çıkan inanç ve pratikler bağlamında “uzun-dönemli” yaşanan azalmadır. Bu yönüyle ilgili düşüşün temsilcilerinin profillerinin sanayileşmiş, kentleşmiş ve eğitilmiş kesimin olması sekülerleşme ve modernleşmenin arasındaki ilişkinin ispatı olarak değerlendirilmiştir (Gorski,2014:161-162).

Sekülerleşme tezinin temsilcilerinden sayılan Bryan Wilson, sekülerleşmeyi tanımlarken “dinsel düşüncenin, uygulamaların ve kurumların toplumsal önemini yitirmesi süreci” olarak tanımlamaktadır (1969:14). Sekülerleşme tezinin ise “genellikle gevşek biçimde ortaya konan ve tarihsel zaman boyunca belirsiz bir dönemde meydana gelen toplumsal değişim süreçlerine ilişkin bir dizi önermeyi kapsayan bir teori gövdesini” ifade ettiğini belirtmektedir (1982:148). Wilson dinin toplumsal öneminde meydana gelen azalmanın nedenlerini sıralamaktadır;

- Siyasal otorite tarafından dini kurumların mülkiyet ve imkan haklarının alınması,
- Dini organizasyonların seküler erk tarafından idame edilmesi,
- Bireylerin zamanlarını, kaynaklarını ve çabalarını bu dünyaya ait konulara yöneltmesi,
- Dini kurumlarda yaşanan çözümlerin baş göstermesi,
- İnsanların yapıp ettiklerinin kıstasının bu dünyaya ait teknik ölçütler çerçevesinde belirlenmesi,
- Araçsal aklın rasyonel ve ampirik kanıtlar özelinde bireyin dünyasına girerek dini bilincin devre dışı bırakılması,
- Doğa ve topluma yönelik açıklamaların nesnel alan dahil edilerek bilimsel olarak açıklamasıdır.

Wilson, dinin toplumsal öneminde ortaya çıkan azalmaya yönelik sıralamış olduğu olguların nedensel olarak birbiri ile bağlantılı olduğunu ifade etmektedir. (1982:149). Wilson’ın sekülerleşme teorisi toplumsal farklılaşma tabanında şekillenmektedir. Wilson, toplumsal farklılaşma ile meydana gelen yeni düzende eskiden kutsal alan içerisine dahil edilen konuların artık “rasyonel ve hesaplı planlama” konuları olduğunu belirterek yaşanan değişimi pozitif bilim anlayışına dayandırmaktadır. Pozitif bilim anlayışının sunduğu teknik ve nesnelliğin bireyler ile aşkın güç arasındaki ilişkiyi azalttığını belirtmektedir (2015:19-20). Wilson için din tarihsel dayanağı olan topluluk temelli bir kurumdur ve işlevsel olarak insanlar arasındaki güven, sadakat ve duygusal yakınlık gibi

ilişkilerde kendisini göstermektedir. Modern topluma geçiş ise bireyi topluluk anlayışından topluma taşımıştır. Birey bir cemaatin değil rasyonel ve kurumsal bir toplumun parçası olmuştur. Modern toplumun seküler temeller üzerine inşa edildiğini ifade eden Wilson, modern toplumun ampirik, rasyonel ve teknik öçtüler içerdğini vurgulamaktadır. Bu sebeple dini topluluk modern topluluk arasında yapısal bir karşıtlık vardır. Topluluk temelli dindarlık bu yeni düzen karşısında çözülmeye uğramış ve modern toplum yapısı içerisinde kendi alanına çekilmek durumunda kalmıştır (1982:155). Wilson'ın sekülerleşme teorisini ele alış biçimi Weber esintisi taşımakta ve toplumsallaşmaya (societalization) vurgu yapmaktadır. Toplum kişisellikten uzaklaşmış, toplumsal ilişkiler sınırlı rollere indirgenmiş, uzmanlık alanları devreye girmiştir. Bu değişim ise sekülerleştirici bir sonuç doğurmuştur (Furseth ve Repstad,2006:85). Sonuç itibariyle modern bilim Wilson için sekülerleşmenin birincil kuvveti olmuş ve toplumsal farklılaşma özelinde değerlendirmelerde bulunmuştur.

Steve Bruce, sekülerleşme teorisinin amacının bireylerin yaşamlarından dinin nasıl uzaklaştığının açıklanması olduğunu vurgulamaktadır. Wilson'dan hareketle teorisini işlevsel farklılaşmaya dayandıran Bruce, dinin bireylerin öznel dünyasına dahil olması ve tercihlerden bir haline gelmesi neticesinde dinin sınırlarını korumakta zorlandığını vurgulamaktadır. Sekülerleşme teorisi Bruce için dinin talep edilmesinde yaşanan kriz ile ilgilidir (2011:1-4). Dine yönelik yaşanan talep krizinin nedenlerine yönelik Bruce'un temel argümanı ise modern toplum anlayışı ile açığa çıkan endüstrileşme, kentleşme, teknolojik ilerleme, bilim vb. gibi etmenlerin yaratmış olduğu işlevsel farklılaşmadır (2015:25). Bruce için “modernleşme çok boyutlu bir olgudur; sanayileşmeyi, köylerden kentlere göçü, yerel toplulukların yerini ulusal topluma bırakmasını, eşitlikçilik ideallerinin yükselmesini ve düşünce ile toplumsal örgütlenmede rasyonelleşmeyi” içermektedir (2003:2). Modernleşme sonucu itibariyle zihniyet değişimine yol açmıştır. Modern toplumların sekülerleşmesi Bruce için beklenmedik bir sonuç değildir. Aksine modern toplumlarda yer alan yapısal ve toplumsal farklılaşma, bireycilik, kültürel çeşitlilik, uzmanlaşma, refah, bilim, teknoloji, rasyonelleşme, seküler devlet, alternatiflerin çoğalması vb. etmeler dahilinde sekülerleşme beklenen bir durumdur (2015:30-43).

Sekülerleşme modern toplumun bir ürünüdür. Bu noktada din modern toplumun getirisi olan seküler zihniyet anlayışı karşısında güç kaybına uğramaktadır. Bruce eski

toplumların dindarlığını mukayeseli bir biçimde değerlendirmeye çalışırken önemli bir noktaya değinmektedir. Modern öncesi toplumlarda dini ele alan Bruce, kiliseye katılım oranlarının, ifa edilmesi gereken görevlerin yerine getirilmesi gibi etmenlerin yorumunun dini çöküş tanımlaması üzerinden değil, din adamlarının beklentilerinin karşılanmasında yaşanan tatminsizlik olarak ele alınmasını önermektedir. Çünkü ilgili olgu bir dini çöküş değil, toplumun doğaüstüne ve ahlaki cezaya içtenlikle inanırken “resmi dinin disipliner yapısından uzaklaştıklarını” ifade etmektedir. Bruce için kuşkusuz İngiliz köylüleri dindar bir toplumdur. Bruce, “Ortaçağ’daki dindarlık modeli, 19. yüzyılın bireysel coşkusundan çok, toplumsal uyum üzerine” kurulu olduğunu ve “feodal dönemin dindarlığını modern ölçütlerle” mukayese etmenin bir hata olduğunu belirtmektedir (2003:45-53). Sekülerleşme ivmesinin her toplum için genel geçer bir düzey içermediğini belirten Bruce, modernleşen toplumların bir biçimde sekülerleşmek zorunda olduklarını da ayrıca ifade etmektedir (2003:231). Bruce sekülerleşmenin neden geri döndürülemez olduğunu dört kritere bağlamaktadır bunlar; kurumsal farklılaşma, çoğulculuk, sosyal ağların zayıflaması ve dinin özel alana girmesidir. (2003). Dinin geleceği ise Bruce’un yaklaşımına göre ;

- Din tam anlamıyla ortadan kalmayacaktır ancak güç kaybı devam edecektir,
- Dine karşı ilgisizliğin artması ve dinsel sosyalleşmenin zayıflaması bilimsel kanıtlar karşısında galip olamayacaktır,
- Liberal örgütlenme biçimine karşı dinsel örgütlerin gücü yetersiz kalacaktır,
- Post-modern anlayış ile dinler için alan açılmış olsa dahi dini alan birey bazına indirildiği için ortak bir konsensus üretme yetisine haiz olamayacaktır. (2003:235-241).

Tüm bu etmenler ile Bruce, “bireyin gittikçe aratan kültürel özerkliğinin tersine dönmesini hayal etmedikçe” sekülerleşmeden kaçınmanın mümkün olamayacağını ileri sürmektedir (2015:44).

Sekülerleşme teorisinin 1990’lara kadar savunucularından olan Peter Berger, sekülerleşme teorisini “Sacred Canopy, Elements of A Sociological Theory of Religion” (Kutsal Şemsiye) adlı eserinde ele almaktadır. Modernleşme sürecinden önce dinin kutsal bir kozmos oluşturduğunu belirten Berger, dünyayı anlamak ve anlamlandırmak için dinin referans noktası olduğunu ifade etmektedir. Bu yönüyle din toplumsal düzenin sağlayıcısı ve meşruiyet kazandıran organıdır (2011). Sekülerleşme süreciyle birlikte dini

alanın egemenliği altında sayılan toplum ve kültür alanlarının dinden ayrışması başlamıştır. Berger, toplumsal boyutta yer alan dini kurumların kamusal alandan ayrışması, eğitim, siyaset ve hukuk gibi alanların dinden ayrışmasını toplumsal (dışsal/objektif) sekülerleşme olarak görmektedir. Kültürel ve düşünsel alanda yer alan sanatın, kültürün, bilimin, felsefenin ise dini olandan ayrışmasını kültürel ve düşünsel boyutta (içsel/subjektif) sekülerleşme olarak ele almaktadır. Berger'in sekülerleşme teorisinde üç ana etmen yer almaktadır. Bunlar toplumsal alanın sekülerleşmesi, kültürel alanın sekülerleşmesi ve bilincin seklerleşmesidir (2011:197).

Sekülerleşme sürecinin her toplumda aynı biçimde olmadığını belirten Berger, Amerika ve Avrupa rneklerinin farklılık arz etmelerine karşın "küresel dünyevileşmenin altında yatan aynı temanın iki farklı biçimi" olduklarını belirtmektedir. Dnyevileştirici gç evrenseldir; toplumlar yönüyle biçimleri farklılık göstermektedir (2011:199).

Sekülerleşmeyi salgın hastalığa benzeten Berger, hastalığın taşıyıcılarının ise batı medeniyetinin kendisi olduğunu belirtmektedir. Bu noktada Batı medeniyetinin "hastalanmasına" sebep olan unsurun ise modern ekonomik endüstri olduğunu ve sürece katkı sağlayan yan etkenlerin de bulunduğunu da ifade etmektedir.

Berger' göre "sanayi toplumu, sırf küresel dünyevileşme sürecinin değişik biçimleri olarak hizmet gören farklı ideolojik yasallaştırmalarıyla kendi içinde dnyevileşmektedir". Burada söz konusu olan durum dünyevileşmenin alanını sadece dinin geriletilmesi şeklinde bir süreç olarak işletmiş olması değil buna paralel olarak yeni inanç sistemlerinin ve seküler kutsallıkların da oluşturulmasıdır. Yeni kutsallıkların meşrulaştırıcı unsuru ise din değil ideolojilerdir (2011:200-203). Sekülerleşmenin gündelik bilinç içerisindeki durumunu incelemek için Berger, sekülerleşmenin bilinç düzeyine (znel dünyevileşme) yansıması ile toplumsal düzey (nesnel dünyevileşme) arasında ilişkiye odaklanmaktadır.

Gündelik yaşamda dinin "gerçeklik tanımlayıcı gücü" zayıfladığından birey dinde "güvenilir olma bunalımı" ile karşı karşıya kalmaktadır. Bu noktada dinde yaşanan güven krizi tek bir gerçekliğin olmadığı görüşü ile anlam kazanır ve "çoğulculuk" anlayışını kendisine yer edinir (Berger, 2011:226). ğulculuk anlayışıyla birlikte gündelik bilinç içerisinde yaşanan kriz aşılmaya çalışılmış ve dini tekelcilik ise sekteye uğratılmıştır (Berger, 2011:238).

Berger ğulculuğun dine olan etkisini ise şu şekilde ifade etmektedir:

“Çoğulcu durum kendi aralarında çekişen çok sayıda makuliyet sağlayıcı yapı üretir. O “ipso facto” onların dini içeriklerini göreceleştirir. Daha özel olarak, dini içerikler. "nesnellikten-çıkarılır", yani bilinçte nesnel bir gerçeklik olarak ' olduğu gibi kabul edilme' seçkin konumlarından yoksun bırakılır. Onlar bir çifte anlam kazanarak "öznelleştirilir": Bir kere sahip oldukları "gerçeklik" bireylerin "özel" bir işi haline dönüşür, yani onlar özneler arası makul oluşlarının bir sonucu olarak kendiliğinden- açık seçiklik niteliklerini yitirirler ve böyle bir durumda hiçbir kimse din hakkında artık "gerçekten konuşamaz" duruma gelir. Bir de fert tarafından uzun süre korunduğu sürece o içeriklerin "gerçeklikleri", dışsal dünyanın herhangi bir olgusundan ziyade bireyin bilincinden kaynaklanan bir olgu gibi algılanır ve böyle bir durumda ise din artık kozmosa ya da tarihe işaret etmektense bireysel Existenz (varoluş) veya psikolojiye işaret etmeye başlar.” (Berger, 2011:260-261).

Son tahlilde Berger’in sekülerleşme teorisi, toplumsal, kültürel ve düşünsel boyutta sekülerleşmenin yer aldığını, sekülerleşmeye alan açan temel unsurun ise modern endüstriyel ekonomi olduğunu, düşünsel (öznel) boyutta yer alan sekülerleşmenin toplumla olan ilişkisinin süreklilik arz etmesi yönüyle de sekülerleşme anlayışının devamlı olacağını ifade etmektedir.

Berger ile aynı dönemlerde The Invisible Religion (1967) (Görünmeyen Din) adlı eserini sunan Thomas Luckmann sekülerleşmeyi ele alış biçimiyle düşünsel düzeyde Berger’in aksine dinin tamamen etkisini kaybettiği bir süreç olarak değil sekülerleşmeyi dinin özelleşme süreci olarak görmektedir.

Luckmann, din ve kilisenin birbirleriyle özdeşleştirildiğini bu sebeple bilimsel tahlil için yapılan çalışmalarda dinin kurumsal hale gelmiş biçiminin ele alındığını belirtmektedir. Bu yönüyle din olgusunun ele alınış biçiminde kurumsal bağlamda dini davranışın ve ritüelin bulunduğunu ifade etmektedir. Sekülerleşme çalışmalarında kilisenin din ile özdeşleştirilmesi Luckmann’a göre “sosyal kurumlar bilimi” olarak hakim sosyoloji anlayışı içerisinde kabul görmüştür. “Sekülerleşme tipik bir şekilde kiliselere devamın azalmasıyla ölçülen dini patolojik bir süreç olarak görülmüştür” (2016:71-72). Luckmann için kilise yönelimli dini değişimin incelenmesi modern toplum anlayışı içerisinde tutunulacak gerçekçi bir etmendir (2016:77). Luckmann, sekülerleşmenin nedenleri içerisinde sanayileşme ve kentleşmenin geleneksel dini anlayışı etkileyen unsurlar olduğunu ifade ederken bu unsurların mevcut değişimin açıklanmasında yeterli sayılamayacağını ileri sürmektedir. “Kilise dininin daralması” Luckmann için

sekülerleşme probleminin küçük bir alanını temsil etmektedir. Luckmann sekülerleşme çalışmalarında önemli olanın çağdaş toplumun sosyal-yapısal değerlerinin incelenmesi olduğunu ifade etmektedir (2016:89-91). Sosyal-yapısal inceleme alanını insanların verili bir dünyaya doğmaları ön kabulünden hareketle “Dünya Görüşü” kavramsallaştırması ile ele alan Luckmann, Dünya Görüşünün bireysel varoluş için aşkın bir güç olduğunu bu sebeple de Dünya Görüşünü “dinin temel toplumsal bir formu” şeklinde görülebileceğini ileri sürmektedir. Birey tanış olduğu dünya görüşünü içselleştirir ve bir eylem stili içerisinde eylemlerini gerçekleştirir (2016:106-107).

Bireylerin gündelik hayatları içerisinde dünya görüşlerinin yer aldığını belirten Luckmann “gündelik hayatın ayırt edici özelliği onun ‘, profanlığı’ ise aşkın alanı tanımlayan nitelik, onun ‘kutsallığı’dır” şeklinde dinin toplumsal gerçekliğini gözler önüne sermektedir (2016:113). Gündelik hayatta dini temsillerin göstergesi olan kutsal kozmos bireysel hayatın anlam taşıyıcısı haline bürünmüştür (2016:115). Luckmann’ın dinin toplumsal gerçekliğini ele alış biçiminin Berger’in kutsal kozmos anlayışına benzer olduğu görülmektedir. Ancak Berger kutsal kozmosun dağıldığını ifade ederken Luckmann dünya görüşünün içerisinde aşkın olanın bulunduğu yapısal farklılaşmalar sekülerleşme bağlamında olsa dahi dinin bir biçimde öznel bağlamda yer aldığını ifade etmekte ve görünmeyen bir dinin varlığını öne sürmektedir.

Karel Dobbelaere ise sekülerleşme analizini üç boyut üzerinden ele almaktadır. Dobbelaere’a göre birinci düzey olarak tanımladığı toplumsal düzeyde sekülerleşme toplumsal yapı içerisinde dini otoritede yaşanan güç kaybına işaret etmektedir. İkinci düzey olan kurumsal düzeyde ise kurumsal bağlamda işlevsel özerliğin kazanıldığı süreç ifade edilmektedir. Son düzey olan bireysel düzeyde ise inanç ve pratiklerde yaşanan dini gerilme ele alınmaktadır. Dobbelaere sekülerleşmeyi sistematik halde analiz etmeye çalışmış ve sekülerleşme sadece kurumsal değişim olarak değil toplumsal ve öznel düzeylerde de yer alan bir olgu olarak ele almıştır (2004).

Klasik sekülerleşme teorisi, modernleşme ile dinin bireysel, kurumsal ve toplumsal bağlamda geri çekileceği iddiasını taşımaktadır. Klasik sosyologlar tarafından sekülerleşmenin biçimine bakıldığında Comte, dini üç hal yasası üzerinde aşılabilecek bir olgu olarak ele alırken, Durkheim dini toplumsal farklılaşma üzerinden analiz etmeye çalışmış, Weber ise sekülerleşme rasyonelleşme sürecinin bir getirisi olarak bakmış ve bu durumu dünyanın büyüünün bozulması kavramsallaştırmasıyla ele almıştır. 1960’lar

la birlikte teoriye katkı sağlayan öncü isimlerden Wilson ise modernleşme ile birlikte toplumsal farklılaşmanın olduğunu ve rasyonelleşmenin, bilimsel bilginin nüfus kazanmasının ardından toplumsal ve bireysel olarak sekülerleşmeden söz edilebileceğini öne sürerken bu durumu dinin özel alana çekilmesi olarak görmektedir. Berger ise kutsal kozmosun modernleşme ile dağıldığını, çoğulculuk anlayışının yer edindiğini ve dinin güç kaybının devamlı olacağını belirtmektedir. Bruce ise sekülerleşmeyi modernleşmenin doğal bir getirisi olarak görmüş, dini otoritenin toplumsal işlevinin sekteye uğratıldığını ve yeni seküler anlam sistemlerinin kurulduğunu ifade ederek sürecin geri alınmayacağını vurgulamıştır. Luckmann yukarıda bahsi geçen yazarlardan kısmen farklı olarak modernleşme ile sekülerleşme sürecinin birbiri ile ilişkili olduğunu vurgularken toplumsal yapıda yaşanan değişimle birlikte dininin de değişime uğradığını ve dinin kurumsal biçimini yitirmiş olsa da bireylerin dünya görüşleri içerisinde yer alacak olan bir olgu olmaya devam edeceğini, dinin öznel bir deneyime dönüşeceğini ileri sürmüştür. Dobbelaere ise sekülerleşmeyi sistematik olarak ele almış bilişsel, toplumsal ve kurumsal bağlamda dinde yaşanan değişimi analiz etmeye çalışmıştır.

Son tahlilde klasik sekülerleşme teorisinde genel kabul modernleşmenin sekülerleşmeye yol açtığı yönündedir. Bu beklenti klasik sosyologlar için dinin tamam gücünü kaybetme sürecini ifade etmiş olsa da 1960 sonrasında da benzer şekilde sekülerleşmenin geri döndürülemez bir süreç olduğu yönündeki düşüncenin devam ettiğini söylemek mümkündür. Elbette klasik sekülerleşme teorine yönelik ciddi eleştiriler de dile getirilmiştir. Bu eleştirilerin neler olduğu ve eleştiriler sonucunda sekülerleşmeye yönelik öne sürülen paradigmanın içeriği, temsilcileri ise sonraki başlıkta incelenecektir.

1.2.3.2. Yeni Paradigma

Klasik sekülerleşme tezine göre din, modern toplum anlayışı ile kendi kabuğuna çekilecek ve toplumlar yapısal, kültürel ve öznel olarak modern toplum anlayışının süzgecinden geçtikçe din elimine olacaktı. Ancak 1970'lere gelindiğine “Yeni Dinî Hareketlerin” belirginleşmesi, “Bilinç Reformasyonu” (Glock ve Bellah, 1976; Wuthnow, 1976); “Pentekostal, Neo-Pentekostal” ve “Karizmatik Hareketlerin” baş göstermesi (McGuire, 2008; Poloma, 1982); Protestan kiliselerin desteğiyle “Amerikan Anayol Dininin” reformu (Kelley, 1973; Roof ve McKinney, 1987; Poloma, 1982); “Yeni Hristiyan Sağ olmak üzere Evanjelistler ve Fundamentalistlerin politikaya katılması”

(Wilcox, 1992) hadislerinin vuku bulması klasik sekülerleşme teorisini daha da sorgulanır hale getirmiştir (Darende,2015:20-21).

Gorski, eski paradigmaya yönelten eleştirilerin iki sebepten kaynaklandığını ifade etmektedir. Bunlardan ilki, Hristiyanlığın her şeyi ihata eden gücünde yaşanan değişim ile dindar Hristiyan birey profilinin fazla romantize edilmesi sonucunda dini alanda yaşanan düşüşün ileri sürülmesidir. Eski paradigmanın sunmuş olduğu bu tablo teorilerinin ispatını karşılayacak düzeyde somut veriler barındırmamaktadır. Nitekim din tarihsel süreç içerisinde inişler çıkışlar yaşayan bir olgu iken mevcut durumun genel geçer bir yasa gibi sunulması eski paradigmayı sorgulanır kılmıştır. İkinci itiraz ise din ile modernleşme arasındaki ilişkinin getirisi olarak görülen sekülerleşmeye dair beklentilerin modern toplum anlayışı çerçevesinde şekillenmiş toplumlar için aynı biçimde sonuçlanacağı beklentisinden kaynaklanmaktadır. Diğer ülkelere kıyasla Belçika ve Hollanda gibi ülkeler modernleşme ve kentleşmenin erken dönem temsilcileri iken Ortodoks Hristiyanlığın diğer ülkelere kıyasla daha güçlü olması modernleşme ve din ilişkisinin eski paradigma yönüyle beklenen sonuçları değildir. Başka bir örnek verecek olursak geç sanayileşmelerine karşın geçmişten günümüze kadar Batı Avrupa’da yer alan İskandinav ülkelerinin en az dindar ve dini inancı zayıf olan ülkelerin başında yer almalarıdır (Gorski, 2014:162-163).

Eski paradigmaya yönelik yapılan itirazlar ve sunulan anti tezlerin içerikleri ise farklılık arz etmiş olsa da yeni paradigmanın ana teması dinin yok olacağı beklentisinin karşılıksız olduğu ve dinin bir biçimde varlığına devam edeceğidir. Eski paradigmayı eleştirenlerin ilki olduğunu öne süren Martin’e göre sekülerleşme anlayışı kendi içerisinde tutarlı değildir (2014:116). Martin eski paradigmada öne sürülen sekülerleşme bileşenlerinin gelişi güzel bir araya getirilmiş etmenler olduğunu ve ilgili etmenlerin biriyle olan uyumlarında problem olduğunu belirtmektedir. Martin için “bazı sekülerleşme yorumları, tarihin tek bir yönüne aktığı için ideolojik” bir hal kazanmıştır. Din ve sekülerleşme ilişkisini bir karşıtlık olarak tanımlamayan Martin, din ve sekülerleşmeyi biriyle içkin iki alan olarak ele almaktadır. Seküler düşünce bir bakıma dinsel imgelerin tersine çevirimi ve yeniden üretim faaliyetidir (1969:2-3). Martin modern toplumun sekülerleşmeye olan katkısını yok saymaz ancak modern toplumun farklı dinselliklere olanak tanıdığını vurgular. Toplumsal farklılaşma beraberinde tarihsel, kültürel çeşitliliğe olanak tanımış ve dinsel farklılıklardan söz etmeyi mümkün kılmıştır (2006:6-9).

Martin, “On secularization: Towards a revised general theory” adlı eserinde tek bir sekülerleşme biçiminin olmadığını toplumsal farklılıkların göz ardı edilmemesini, aynı zamanda sürecin tek yönlü ilerlemediğini ve yeni dinseliliklerden de söz etmenin mümkün olduğunu, Batı Hristiyanlığını referans noktası yapıp sekülerleşmeyi genelleştirmenin “yerel bir hikayeyi evrenselleştirmek” olduğunu belirterek eski paradigmayı eleştirmektedir (2005 : 190).

Daniel Bell ise sekülerleşme analizini iki düzlem üzerinden ele almaktadır. Sekülerleşmenin iki farklı düzlem içerdiğini belirten Bell, kurumsal/ toplumsal boyut ile inanç ve anlam dünyasını temsil eden kültürel boyutun tek bir biçimde ele alınamayacağını belirtmektedir. Eski paradigma dahilinde toplumsal ve kültürel boyutta dinin azalış trendinin aynı olacağı beklentisini eleştiren Bell, yapısal değişimin yeni düzen oluşturduğunu kabul etmekte ancak inanç ve anlam düzeyinde aynı türden bir değişimin olacağı beklentisinin yanlış olduğunu öne sürmektedir. Bu noktada sekülerleşmeyi tanımlayan Bell, “dinin siyasal yaşamdan çekilmesi ve dinin estetik alandan ayrılmasıdır” ve “kamusal alan üzerindeki kurumsal otoritenin daralması” olduğunu belirtmektedir (1978:30-31). Bell sekülerleşmeyi iki düzeye ayırmış toplumsal yapı içerisinde yer alan dinin kurumsal özelliğinde yaşanan değişimleri sekülerleşme olarak tanımlamıştır.

Bell, İnanç ve anlam alanını temsil eden kültürel boyutta yaşanan değişimi ise “profanlaşma” olarak değerlendirmiştir (1978:32). Bell için toplumsal yapı sekülerleşmiş ve kültürel düzlemde profanlaşmıştır. “Sekülerleşme, yaşamın rasyonelleşmesinden; profanlaşma ise modernliğin buyurgan benliğinden kaynaklanmaktadır”. Dinin yeniden canlanacağını vurgulayan Bell, “yeni kutsallıkların” modern radikal bireyciliğe ve tarihsel kopukluğa bir tepki olarak ortaya çıkacağını belirtmektedir (1978:47-49).

Daniel Bell, “Modernism Mummied” adlı makalesinde modernizmin “kutsalı öldüren aşamasının” sonuna gelindiğini belirtmektedir (1987:128). Bu yönüyle modernlik kutsalı tüketerek bir anlam boşluğu oluşturmuştur ancak yeni kutsallıkların önünü açmıştır (Bell,1978). Bell’in eski paradigmayı eleştiren “kutsalın dönüşü” itirazı yalnız kalmamış ve 1990’lar da Berger paradigma değişikliğine giderek dünyanın sekülerleşmediğini ilan etmiş ve yeniden kutsallaştığını öne sürmüştür.

Berger, bazı istisnai örnekler haricinde günümüzün her zamanki kadar dindar olduğunu belki geçmişe kıyasla daha da dindar olduğunu ileri sürerek eski paradigmayı

reddetmiştir. Modernleşme ve sekülerleşme arasında zorunlu bir bağlantının olmadığını vurgulamak isteyen Berger, dünyanın farklı yerlerinde yükselen dini hareketlerin modernleşme ve sekülerleşme bağlantısını yanlışlayan olgular olduklarını ifade etmektedir. Modernleşmenin seküler etkilerinin bulunduğunu kabul eden Berger, etkinin başka toplumlar için sekülerleşme karşıtı tepkiler doğurduğunun da altını çizmektedir. Toplumsal düzeyde yer alan sekülerleşme ile bilinç düzeyinde olan sekülerleşmenin her zaman aynı düzeyde ilerleyecek ilişki barındırmadığı belirterek eski paradigmayı eleştirmektedir (1999:2-3).

Modernleşmeden beklenen dinin yok olması anlayışının yanlışlığını dile getiren Berger, modernleşmenin aksine dini yeniden ürettiğini ileri sürmektedir. Bu noktada modernleşme toplumsal bağlamda belirsizlik yaratarak kendi alanını daraltmış ve dine alan açmıştır (1999:7). Berger modernitenin zorunlu bir biçimde çoğulculuğun önünü açtığını belirtmektedir. Bu sebeple modernite farklı inançlar, dünya görüşleri, değerler, anlayışlar vb. unsurları barındıran gittikçe artan çoğulculuğa bürünmüştür (2015:224). Çoğulculuk içerisinde dini değerlendiren Berger, artık dini tekelliliğin mümkün olmayacağını ifade ederken aynı zamanda yeni dini canlanmanın sağlayıcısı olduğunu belirtmektedir (1999-4). Son tahlilde Berger, dinin modern dünyadaki canlılığını ele alarak eski paradigmayı eleştirmiş ve desekülerleşme modeli öne sürmüştür.

Eski paradigmayı eleştiren bir diğer isim ise Robert Bellah'tır. Sekülerleşme teorisinin öne sürdüğü savın tecrübeye dayalı olmadığını eleştiren Bellah, teorisinin ileri sürmüştüğü savın modern toplumların idealize edilen durumuna yönelik bir efsane olduğunu belirtmektedir. Bir savı ile sürerek idealize edilen mitin bilimsel değil aksine dinsel olduğunu öne sürmektedir. Bellah, sekülerleşme teorisini bilimsel aydınlık vaat eden bir buyruk ile din ve diğer alanları ötekileştiren "Aydınlanma teorisi" olarak tanımlamaktadır (2014:146). Aydınlanma teorisinin bu denli yankı bulmasını değerlendiren Bellah, bireylerin din yolu ile dünyayı kendi başlarına anlamlandırma pratiğinden vazgeçildiğini bunun yerine insanların hâkim söylem olarak sosyal bilimlerin gözüyle dünyayı anlamlandırmaya başladıklarını öne sürmektedir. Bu noktada karamsar olmayan Bellah, aydınlanma düşüncesine tepkilerin başladığını, iki taraf için ortak bir uzlaşma oluşarak kültürel bütünleşmenin yaşanacağını öne sürmektedir (2014:157-159).

Bellah, "Civil Religion in America"(1967) adlı makalesinde, modern toplumlarda kurumsal bağlamda dinde yaşanan değişimi Amerika örneğinden ele almaktadır.

Kurumsal olarak din ve devlet ayrışması siyasal alanda dini olana yönelik ihtiyacı yok etmemiştir. Bu durumda din kurumsal farklılaşmaya uğramış olsa da mevcut durumu itibariyle kamusal ve simgesel bir forma bürünmüştür. Kamusal ve simgesel bir figür haline dönüşen din ise “sivil din” kavramsallaştırması ile ele almaktadır. Bellah’a göre Amerika’da hem kiliselere paralel hem de onlardan farklı kurumsallaşmış bir “sivil din” vardır. Sivil din; ulusal miti, sembolleri, törenleri, kahramanları kutsayan aynı zamanda üreten imgesel bir dini sistem olarak karşımıza çıkmaktadır. Sivil dinin Amerikan fenomeni olmadığını ifade eden Bellah, modern dünyanın “ortak ahlaki dili” haline gelebileceğini öne sürmektedir. Bellah perspektifiyle sekülerleşme kurumsal değişimdir; sonuçları itibariyle de dinin kamusal ve imgesel bir hale bürünerek yeni bir kutsallık alanının elde edildiğini belirtmektedir (2005:42-54).

Avrupa bağlamında yaptığı sekülerleşme çalışmalarıyla bilinen Grace Davie, “Religion in Britain since 1945: Believing Without Belonging” adlı çalışmasında savaş sonrası Britanya’da dinin durumunu incelemiş ve sekülerleşme tezi yönüyle analizlerde bulunmuştur. Kiliseye gitme pratiğindeki düşüşü inceleyen Davie, “artan refah, hareketlilik ve tüketim kültürünün” artışının düşüşe neden olan etmeler arasında bulunduğunu tespit etmiştir. Davie kilisenin toplumsal merkez olma işlevinde değişim yaşamasına karşın toplumsal inanç yönüyle inanç düzeyinde bir azalmanın bulunmadığının altını çizmektedir. Bu durum Davie için kutsalın devamlılığının göstergesidir ve “ait olmadan inanma” (s.93-94) kavramı üzerinden tanımlamıştır. Davie, kurumsal bağlamda dini pratiklerin yerine getirilme oranları dramatik farklar barındırıyor olduğunu kabul etmekle birlikte inanç durumunda kutsallığın bir biçimde devam ettiğini kültürel yapının bunu destekleyen unsurlardan biri olduğunu ifade etmektedir (1994). Grace Davie’nin “Religion in Modern Europe: A Memory Mutates” eserinde ise sekülerleşmenin Avrupa tarihinde göreceli bir biçimde belirli bir dönemi yansıttığını ve modernleşmenin zorunlu bir getirisi olarak tüm toplumların sekülerleşme bekletisinin haklılık payı olmadığını dile getirmektedir (2000:1).

Davie’e göre Batı Avrupa toplumlarını “kilisesiz” (burada dinsel katılımın azlığını belirtmek için kullanmıştır) toplumlar olarak tanımlamak mümkün iken bu durum dini inanç yönüyle aynı anlama tekabül etmemektedir (2000:8). Kilisesiz toplumun dini inanç canlılığını toplumsal olarak nasıl koruduğunu sorgulayan Davie, “vekalet hafızayı” ele

almış ve “bir azınlığın, çoğunluk adına geleneği sürdürdüğü hafıza biçimi” olduğunu belirterek dini bu yön üzerinden incelemiştir (2000:6).

Davie’nin bu sorgulaması “Vicarious Religion: A Methodological Challenge” adlı çalışmasında kavramsal çerçeveye alınmıştır. Davie’nin bakış açısıyla vekâlet din; “etkin bir azınlığın dinî eylemleri çok daha geniş bir çoğunluk adına gerçekleştirmesi” anlamına gelmektedir (2007:22). Davie teorik yaklaşımında kullandığı kavramlarda geçiş sırasını şu şekilde ifade etmektedir:

“Modern Britanya üzerine yaptığım çalışmada, örneğin “inanma” ile “aidiyet” arasındaki kopukluk baskın bir tema haline geldi. Bu fikir hem kamusal hem de sosyolojik söylemde ele alındı, önemli bir ikincil literatür ve dikkate değer tartışmalar ortaya çıkardı. “Aidiyet olmadan inanma” düşüncesi, Britanya’nın ve Avrupa’nın diğer bölgelerinin dinsel yaşamını anlamak için verimli yollar sundu; özellikle de dinsel yaşamı oluşturan birçok iç içe geçmiş boyutu kavrama gereğini (zira din tek bir sosyokültürel gerçeklik değildir). Ancak mevcut durum üzerine devam eden düşünceler beni bu ilişkiyi yeniden değerlendirmeye yöneltti ve analiz araçları arasında “vekâleten din” kavramını kullanmaya sevk etti.” (2007:22).

Avrupa toplumlarında dini değişimi ele alan Davie sekülerleşme sürecini dini değişim süreci olarak tanımlamaktadır. Dinin emniyet supabı ise kültürel hafızanın devamlılığı ve vekaleten ifa edilen pratiklerin varlığıdır. Bu sebeple Davie için din temsil biçiminin dönüşmesiyle varlığına devam edecektir (2007).

Warner, Amerika dini örgütlenme biçiminin açıklanmasında eski paradigma yaklaşımının yetersiz olduğunu belirtirken aratan yorumlama güçlüğü nedeniyle yeni arayışlara girildiğini söylemektedir (1993:1045). Eski paradigmanın yetersizliğine kanıt olarak Warner, 19. Yüzyıl ve 20. Yüzyılın ilk yarısı modernleşme anlayışının ve modern toplumsal yapı değişimin hız kazandığı bir zaman aralığıyken o dönemlerde kiliseye kayıtlı nüfusta artışın meydana gelmiş olmasını göstermektedir (1993:1048). Burada modernleşmenin zorunlu bir sonucu olarak görülen sekülerleşme eşleşmesini doğrudan verilerle sekteye uğratan Warner, dini canlılığın sebeplerinin sorgulanmasının önünü açmıştır.

Warner için yeni paradigmanın odağında “kiliselerin resmî konumlarının kaldırılması ve din için açık bir piyasanın doğuşu” argümanı (s.1050) yer alırken tarihsel süreci ise şu sözleriyle ifade etmektedir:

Kilise kuruluşunun koloniler arasında tekdüze olmadığı gibi, kaldırılma süreci de 1789'da bir gecede gerçekleşmemiştir; çünkü Birinci Anayasa Değişikliği yalnızca eyaletlerin değil bir dini kurumsallaştırmasını yasaklamıştır. Dinin resmî statüsünün kaldırılması, deist siyasal elitlerle isyankâr Evanjelik liderlerin ironik bir ittifakının ürünüydü (Littel 1962; Mead 1963; Finke 1990). Bu gelişmenin dinin kurumsal düzeni açısından iki derin sonucu olmuştur: birincisi, dinin genel anlamda özgürce icrasının güvence altına alınması; ikincisi ise, herhangi bir belirli dinsel örgütlenmenin devletçe korunmamasıdır. Halk açısından bu durum, ibadet özgürlüğü anlamına geliyordu; kiliseler açısından ise “ya ayakta kal ya da bat” anlamına geliyordu. Nitekim Kongregasyonalistlerin payı hızla düşerken, Baptistler ve Metodistler bu yeni ortamda ustalıklı yüzmeyi başardılar (Herberg 1960, s. 103–107; Finke & Stark 1989a). Uzun vadede, kiliselerin resmî statülerinin kaldırılması, daha önce görülmemiş düzeyde bir dinsel seferberlik doğurmuştur (1993:1050–1051).

Warner'ın bu çözümlemesi, dinin modern toplumda gerilemesi anlayışı yerine dinin kurumsal olarak farklılaşması ve ayakta kalmak isteyen dinsel kurumların rekabet mantığı içerisinde yeniden örgütlenmesine yaptığı vurgu ile yeni paradigma anlayışında rasyonel seçim teorisine kadar uzanan düşünsel gelişimi anlamlandıran ve teorik zemini sunan ilk yaklaşımlardan biri olarak değerlendirilebilir.

Yeni paradigma içerisinde sekülerleşme olgusu tek bir teorik perspektifle incelenmemiştir. Bazı teorisyenler yeni paradigma içerisinde sekülerleşmeyi “dinsel canlılık” üzerinden yorumlarken yeni paradigma perspektifinde yer alan bazı teorisyenler ise “rasyonel tercih” yaklaşımı doğrultusunda sekülerleşmeyi değerlendirmiştir (Woodhead,2009:103).

Rodney Stark, eski paradigma eleştirisinde dinsel değişimin düşüşle açıklanmasının anlam ve kapsam darlığı barındırdığını vurgularken önemli olan analiz biçiminin ise dinsel çeşitliliğin nedenlerine odaklanmak olduğunu ifade etmektedir. Bu noktada dindarlığın hangi koşullarda nasıl değişime uğradığını veya uğramadığını gösterecek kurama ihtiyacın bulunduğunu belirtmektedir. Stark için eski paradigmanın tek yönlü olması ve sürekli bir biçimde devam eden dinsel gerilemeyi öne süren temel iddiası sebebiyle “sadece aşağı inen bir otel asansörü kadar” işlevsizdir. (1999:269).

Eski paradigmaya karşı geliştirdiği yaklaşım ise “dini pazar modelidir”. Dindarlığın piyasa teorisi olarak da görülen bu yaklaşım dinsel değişimlerle, bir diğer değişle

dindarlıktaki artış ve azalış ile uyumludur; Stark bu modelde dindarlığın bir biçimde “istikrarlı düzeyde” devam edeceğini öne sürmektedir (1999:259).

Dini Pazar modeli Stark için dine yönelik arz-talep ilişkisini içermektedir. Bu noktada erken dönem kilisesinin imparatorluğun dış bölgelerine yayılamamalarının, dini görünür kılmamalarının sonucunda yaşanan dini gerileyişi Stark için dini pazar modeli yönüyle önemlidir. Stark’ın analizine göre devlet ve kilise din üzerinde aşırı bir egemenlik kurmuş ve piyasa yönüyle rekabeti baskılamıştır. Netice itibariyle de dinsel kurumlar etkisiz hale gelerek tembelleşmiştir. Dinsel katılım düzeyi de doğrudan bu durumdan etkilenmiştir. Modernleşme ve dinsel katılım arasında bağlantı olmadığını belirten Stark, dinsel katılımındaki düşüklüğün nedenini tekelci ve durağan dini yapılar olarak görmektedir (1999:260-262).

Dini pazar modeli Stark’ın daha sonra Roger Finke ile geliştirdiği din ekonomisi yaklaşımının teorik çerçevesinde bulunmakta ve dinin toplumsal işleyişini arz-talep ve rekabet üçlemesinden hareketle açıklamaktadır. Stark ve Finke din ekonomisi modelini ise şöyle tanımlamaktadır:

“Bir din ekonomisi, herhangi bir toplumda gerçekleşen tüm dinsel faaliyetlerden oluşur: mevcut ve potansiyel inananlardan meydana gelen bir ‘pazar’, bu inananları çekmeye veya elde tutmaya çalışan bir ya da birden fazla örgüt ve bu örgüt(ler) tarafından sunulan dinsel kültürden.” (Stark ve Finke,2000:193)

Stark ve Finke tarafından yukarıda ifade edildiği gibi din ekonomisi toplumsal bağlamdaki bütün dinsel faaliyetlerin yapısal sistem tanımlamasını içerirken, dini pazar modeli bu sistemin arz-talep ilişkisinin nasıl işlediğini açıklayan bir yaklaşım olarak yer almaktadır. Dini davranışların açıklanmasında arz-talep ilişkisini ele alan Stark ve Finke, insanların yeni bir dini benimseme yolunun yeni ihtiyaçların ortaya çıkmasından dolayı olmadığını asıl sebebin dini kurumların yapısında ve rekabet anlayışlarındaki farklılaşmadan yani arz tarafının değişmesi nedeniyle olduğunu belirtmediktendir. Netice itibariyle dini değişime yol açan unsur arz tarafı olarak ele alınmış ve bireylerin seçimleri daha iyi hizmet sunan kurumları rasyonel bir biçimde seçebilme eylemi üzerinden analiz edilmiştir (2000:86). Stark ve Finke’nin ileri sürmüş model dini tekelliliğe karşıdır. Dini tekelliliğin ortadan kalkmasıyla ve din ekonomilerinin serbestleşmesiyle, dini örgütler dolaşım haklarını özgürce kullanabilecek konuma gelecektir. Bu durum ise dini pazarda bireysel dindarlıktaki artış ile sonuçlanacaktır (1999:200).

Stark ve Finke'nin makro düzeyde dini analiz biçimlerine karşın Iannaccone, din ekonomisi modelini mikro düzeyden ele alarak, dini davranışın rasyonel eylemler olduğunu ifade etmektedir. Bireylerin dini organizasyonlara katılımlarının içgüdüsel/irrasyonel davranışlar temelinde gerçekleşmediğini belirten Iannaccone, bireylerin kar zarar hesabı içerisinde başka bir değişle ödül ve maliyet arasındaki dengeyi göz önünde bulundurarak eylemlerini belirlediklerini ifade etmektedir. Dinin toplumsal yapı içerisindeki konumu geri planda yer alırken, dini olana yönelik tutum ve davranışların temeli bireylerin kar zarar hesabı sonucunda maksimum faydalarını gözettikleri bir sürece dayanmaktadır (2014). Iannaccone'un önerdiği perspektif dini davranışın rasyonel olduğudur. Dini davranışa katkı sağlayan unsurlardan bir tanesi ise çoğulculuk anlayışıdır. Çoğulculuk anlayışı piyasa rekabetini beraberinde getirmekte ve dini katılımlarda artışa katkı sağlamaktadır. Aynı zamanda çoğulculuk ile bireylerin rasyonel biçimde seçim yapabilecekleri bir alan oluşmakta ve dini piyasa rekabeti canlı tutulmaktadır. (2014:243-244). Son tahlilde Iannaccone'un rasyonel seçim modeli, bireylerin dini tercihlerinde kar zarar ilişkisini göz önünde bulundurdıklarını, seçimlerini ve eylemlerini ise rasyonel unsurlar bağlamında gerçekleştirdiklerini öne sürmektedir. Yeni paradigma yukarıda teorisyenlerin görüşleri bağlamında sunduğumuz gibi klasik sekülerleşme teorisinin anti tezi olmakla birlikte içerisinde farklı anlatılar barındıran bir yaklaşımdır. Bell, Bellah ve Davie gibi teorisyenler dinin toplumsal işlevlerinde değişim olduğunu belirtmiş modern toplumlarda kutsalın yeni biçimlerini kendi kavramsallaştırmalarıyla analiz etmeye çalışmışlar ve netice itibarıyla dinin yok olmayarak canlılığı bir başka biçimde sürdürmeye devam ettiğini öne sürmüşlerdir. Tarihsel bağlamda din ve sekülerleşmeyi ele alan Martin ve Berger ise sekülerleşmenin tek ve genel geçer bir kural olmadığını, dinin bir biçimde varlığına devam ettiğini, dinsel canlılığın bulunduğunu ifade etmektedirler. Din ekonomisi ve rasyonel seçim yaklaşımı bağlamında dini ele alan Warner, Stark, Finke ve Iannaccone gibi kuramcılar ise dini rekabet temeline oturarak bu rekabetin dini bir piyasa oluşturduğunu ve netice itibarıyla arz talep yönelimli ilişkinin kurulduğunu belirterek dinin toplumsal alan içerisindeki varlığının devamlı olacağını iddia etmişlerdir. Elbette yeni paradigmaya yönelik eleştiriler de yapılmıştır. Bu eleştiriler içerisinde Casanova, yeni paradigmada dinin kamusal alandaki değişimin tatmin edici düzeyde açıklanmadığını, dinin kültürel ve öznel boyuta aşırıcılık biçiminde çekildiğini, (2014)

eleştirirken, Gorski dinin piyasa mantığı içerisinde ele alın yaklaşımların öne sürmüş olduğu dinsel canlılığın mevcut araştırmalar dahilinde desteklenmediğini, siyasi erkin konumunun sekülerleşme analizine dahil edilmediğini ifade etmektedir (2014).

Yeni paradigmanın iddialarına yönelik itirazlar ise dini canlılık olduğu yönündeki iddianın yeterli ampirik verilerle desteklenmemiş olması, dini canlılık iddiasının her şeyi kutsallaştıran anlayışının nelerin kutsal sayılacağı problemini de beraberinde getirmesi, dini pazar modelinin ve rasyonel seçimin sadece bireyler yönüyle ele alınması, dinin konumunda kamusal ve toplumsal açıdan analizlere yer verilmemesi gibi eleştirileri içerdığını söylemek mümkündür. Bu eleştiriler yeni paradigmanın sunmuş olduğu sekülerleşme analizini yok saymamakla birlikte dinin, kamusal ve tarihsel boyutlarının ele alınması gerekliliğini öne sürmektedir. Yeni paradigma eleştirisi bir bakıma eklektik paradigmanın (post-seküler yaklaşım) ortaya çıkışına teorik bir zemin hazırlamış ve dinin modernite içerisindeki işlevi çok boyutlu bir biçimde yeniden ele alınmaya başlanmıştır.

1.2.3.3. Eklektik Paradigma

Klasik sekülerleşme teorisine yönelik itirazlar yeni paradigma tarafından sunulurken eski paradigmanın dinin yok olacağı beklentisinin sorunlu olduğu savı ileri sürülmüştür. Ancak yeni paradigmanın din ve sekülerleşme ilişkisine yönelik yapmış olduğu analizin (her şeyin dinselleşmesi, dinin rasyonel bir tercih halinde sunumu) yetersiz kanıtları da yeni paradigmaya yönelik eleştirilerin kapısını aralamıştır. Eklektik paradigma olarak karşımıza çıkan bu yeni anlayış eski paradigmayı dışlamaz aynı zamanda yeni paradigmanın sunduğu aşırıcılıkları da kabul etmez. Bu paradigma anlayışında eski paradigmada olduğu gibi din sekülerleşme ile değişime uğramıştır ancak dinin yok olacağı beklentisi yanlışlanmaktadır. Diğer taraftan da yeni paradigmanın öne sürdüğü dinsel canlılık ve rasyonelleşmenin aşırı yorumları ise törpülenmektedir. Eklektik paradigmayı bu iki teorik yaklaşımın ortaklığı olarak görebiliriz. Bu ortaklıkta din sekülerleşmeyle birlikte öznel, örgütsel ve toplumsal değişime uğramıştır ancak bu değişimler dini yok etmemiş yeni kutsallıkları oluşturmuştur.

Eklektik paradigma 1990'lı yıllarla birlikte kendisinden söz edilir hale gelmiştir. Bu paradigmanın teorik çerçevesine katkı sunan, kendi analizleriyle paradigmanın net bir görünüm kazanmasını sağlayan teorisyenler arasında; Mark Chaves, Jay N. Demerath,

Jose Casanova, Conard Ostwalt, ve David Yamane gibi isimler yer almaktadır (Özay,2006:198).

Eklektik paradigma bir diğer adıyla post-seküler yaklaşım, eski paradigmanın “temel içgörülerini koruyan” ve yeni paradigmaya yöneltilen eleştirileri kabul eden; iki yaklaşım arasındaki zıtlıkları aşan alternatif orta yolcu bir paradigmadır (Yamane,1997:109). Demerath, “ya hep ya hiç” mantığı içerisinde kendi alanlarını inşa etmiş olan eski ve yeni paradigmayı eleştirirken iki paradigmana yaklaşıma ‘orta düzey’ olarak tanımladığı eklektik yaklaşıma arabulucu rolünü önermektedir. Demerath, eklektik yaklaşımın bütünleştirici aynı zamanda sentezci olduğunu ifade ederken eski paradigma ve yeni paradigma arasındaki ilişkinin zıtlıklar arasında inşa edilemeyeceğini bu ilişkinin simbiyotik bir ilişki olduğunu öne sürmektedir. Eski ve yeni paradigma arasındaki ilişkinin önemini Demerath, “aralarındaki etkileşim, değişim yoluyla dini canlılığın sürmesini; değişmeyen bir dünyada dinin durağanlaşarak önemsizleşmesine karşı bir panzehir işlevi görür” sözleriyle ifade etmektedir. Sekülerleşme Demerath için dini örseleyen bir süreç değildir aksine dini canlılığın devamlılığına katkı sağlayan bir süreçtir. Bu yönüyle sekülerleşme olgusu kutsalı değiştiren bir öneme sahip iken dini canlılık bu ilişkinin sonucunda ortaya çıkan bir durumdur (2000:3).

Eski ve yeni paradigma içerisindeki karşılıklı eleştirileri ve iki paradigmaya yönelik eleştirilerini sunan Yamane (1997), ilk olarak sekülerleşme kuramcılarının sundukları teori içerisinde dinin tamamen ortadan kalkacağı anlayışının yer almadığını, dinin modern toplumlar içerisinde gerilemesi sürecini ifade eden teorik bir yaklaşım olduğunu ifade etmektedir. Bu sebeple eski paradigmanın yanlış yorumlanıp teoriyi eleştiren kuramcılar tarafından yanlış sunulduğunu belirtmektedir (s.113). Yeni paradigmanın eski paradigmayı değerlendirirken gerçekleştirmiş olduğu “ikinci büyük kusur” ise, kullandıkları verilerin mikro bağlamda yer alması ve toplumsal düzeyde aynı zamanda kurumsal düzeyde yer alan dini değişimi incelememiş olmalarıdır (s.117).

Yamane’nin ilham aldığı isimlerden olan Mark Chaves ise sekülerleşmeyi ele alırken dini otoritede yaşanan değişime ve daralmaya odaklanmaktadır (1994:749). Modernliğin din yönüyle sonuçlarının bir yok oluş anlamına gelmeyeceğini vurgulayarak eski paradigmayı eleştiren Chaves ilgilenilmesi gereken noktanın bireysel inanç değil dini erkin toplumsal rolünde yaşanan değişim olduğunu belirtmektedir (1994:753).

Chaves'in yeni paradigma eleştirisi, dini otoritenin sekülerleşme analizinde göz ardı edilmiş olmasıdır. Burada yeni paradigma iki şekilde yanlışa düşmüştür. İlk olarak “dini otoritenin diğer toplumsal kurumlar üzerindeki etkisindeki değişimi ifade eden laikleşme” atlanmıştır (s.758). Laikleşmeyi göz ardı etmek dini canlılık döngüsünü daha inanılır hale getirmiştir. Chaves için ikinci yanlışın ise dini örgütlere artan düzeyde bağlanma ve dinsel canlılığın açığa çıkışını analiz ederken dini otoritenin bireyler üzerindeki etkisinin ve yaptırım gücünün azalması ile doğrudan ilişkisinin göz ardı edilmiş olmasıdır (1994:759). Rasyonel seçim kuramını açık bir biçimde eleştiren Chaves, yaklaşımın meta iddialarının abartılı olduğunu aynı zamanda kuramsal bütünlükten yoksun olduğunu öne sürmektedir. Rasyonel seçim teorisinde yer alan kar-zarar hesabını bireyin sorumluluğunda yer alan seçim olarak sunulmasının zayıf bir iddia olduğunu ifade etmektedir (1995:99). Bu varsayım içerisinde halihazırda bulunan din veya dini davranışlara yönelik bir açıklamanın yapılmasının hatalı olduğunu belirtilmektedir. Bu teorinin öngöründe bulunamayacağını vurgulayan Chaves, teorisinin dini olguları açıklamada yetersiz olduğunu düşünmektedir (1995:100).

Chaves'in sunduğu sekülerleşme analizi ise (Dobbelaere'den ilham aldığı açık bir biçimde belirttiği) üç düzeyde sekülerleşmenin ele alınmasıdır. Yamane, Chaves'in sekülerleşmeyi üç düzeyde ele alıp analiz etmesinin eklektik paradigma perspektifine temel katkı sunduğunu ifade etmektedir (1997:115).

Chaves'in sekülerleşme analizinde “laikleşme, içsel sekülerleşme ve dinden uzaklaşma” yer almaktadır. Laikleşme (toplumsal boyut), toplumsal yapı içerisinde yer alan kurumların dini kurumlardan ayrışıp bağımsızlaştığı farklılaşma sürecini ifade etmektedir. İçsel sekülerleşme (örgüt boyutu) ise dini kurumlarda yaşanan değişimle ilgili olup seküler dünyaya uyum sağlamak için kendi içlerinde yaşadıkları değişimlerdir. Üçüncü boyut olan dinden uzaklaşma (özel boyut) ise mikro boyutu temsil eder bu boyutta bireylerin din ile kurdukları ilişki yer alırken dini inanç ve pratiklerde yaşanan dönüş ele alınır (1994:757).

Chaves'in sekülerleşme analizinden hareketle eklektik paradigmanın özünü tanımlayan Yamane, “dinin gerilemesi değil, dinî otoritenin bireysel, örgütsel ve toplumsal düzeylerdeki etki alanının daralması” şeklinde teorik bir çerçeveye almaktadır (1997:109).

Bu yaklaşım sekülerleşmeyi bütüncül bir biçimde ele almaya çalışmaktadır. Yamane'den hareketle eklektik paradigmanda dini kurumlarda otorite değişimi ön kabulü yer aldığını aynı zamanda bu değişimin bir getirisi olarak dini inanç ve pratiklerde de değişimlerin olduğu kabulünün bulunduğu söylenebilir. Eklektik paradigma yönüyle din yok olmayacaktır ancak toplumsal, örgütsel ve öznel bağlamlarda anlam, kapsam ve işlev farklılaşmaları yaşanmaktadır.

Eklektik paradigmanın açığa çıkışı ise sekülerleşme ile kutsallaşmanın arasındaki ilişkinin tanımlanmasıyla ortaya çıkmıştır. Bu yeni yaklaşım içerisinde kutsal ile seküler arasındaki ilişki biçiminin “diyalektik eşgüdüm içinde işlediği” kabulü bulunmaktadır (Demerath,1992:201). Sekülerleşme eklektik paradigma açısından dinin dönüşüm sürecidir. Bu süreçte din ve sekülerleşme ilişki içerisinde. Sekülerleştirici etki dininin yeniden dönüşümüne olanak tanır ve yeni dini biçimlerin açığa çıkmasına imkan verir (Demerath,1992:189).

Seküler ile kutsal arasında birbiriyle çok yakın ama birbiriyle kesişmeyen sınırlar mevcuttur. Bu sınırlar ise aralarındaki ilişki ile şekillenmektedir. Demerath, Durkheim'ın (1992) çalışmasına dönerek, yukarıda ifade ettiğimiz ilişki sürecinde sekülerleştirici etkinin ekseriyetle anomiye varmayacağını, ilgili ilişkinin sonucu olarak dini dönüşümün yaşanacağını vurgulamaktadır. Bu dönüşüm sürecinde toplumun kendi mekanizmalarının devreye girip yeniden bir kutsallaşmanın olacağını ileri sürmektedir (1992:201). Demerath, sekülerleşme ve kutsallaşma arasındaki sürecin: “çatışan değil simbiyotik olduğunu ve birleşimlerinin, değişen bir dünyada durağanlık yoluyla değil, değişim yoluyla dinî canlılığın” sağlanması şeklinde olduğunu öne sürmektedir (2000:3).

Din ve kutsallık arasında ayrıma giden Demerath, dini; kutsalın kurumsal, tanrısal ve uygulamalar boyutu olarak görürken, kutsalı; dinin ötesinde kültürel ve toplumsal alanda anlamlar üreten bir mekanizma olarak değerlendirmektedir. “Sekülerleşmeyi herhangi bir toplumun politik, ekonomik, bilimsel ve ailevi değer ve uygulamaları dâhil çok daha geniş bir kültürel stok üzerinde etkili olabilecek bir süreç” olarak tanımlamakta ve yaşanan değişimleri sekülerleşme ve kutsalın değişimi üzerinden analiz etmektedir (2000:4).

Demerath için din kurumsal değişime uğramıştır ancak bu değişimle bitlikte toplumsal bağlamda kutsal kendisini inşa etmeye devam edecektir. Bu bakış açısı çerçevesinde sekülerleşme dinin yok olmasının ötesinde bir anlam taşıırken, sekülerleştirici etki yeni

kutsallıklar üretmektedir. Diyalektik ilişkinin bu şekilde kurulduğunu öne sürmektedir. Demerath' eklektik paradigma anlayışına katkı sunan teorik zeminine katkı sağlayan isimler arasında bulunmaktadır.

Eklektik paradigmanın önemli isimlerinden sayılan Casanova, sekülerleşme kuramının nasıl anlaşılması gerektiğini ve nasıl tanımlanması gerektiğinin açıklamasını yapmaktadır. Casanova'a göre sekülerleşme kuramı belli kabulleri içermelidir, bu kabuller ise;

- Modern dünyada “kamusal” dinin “olumlu” toplumsal entegrasyonun dışında siyasi roller” üstelenebileceği aynı zamanda bu durumun meşru biçimlerinin olabileceğinin kabul edilmesi,
- “Modern işlevsel farklılaşmaya” tehdit oluşturmayacak “kamusal” din biçimlerinin ihtimalinin tanınması,
- Dinin hususileşmesi ve dinin inanışlara alan açan bir çoğulculuk anlayışına izin verecek “kamusal” din biçimlerinin olması,
- “Tarihsel olumsuzlukları hesaba katacak kadar sofistike” başka bir ifadeyle bütün toplumlara uygulanabilecek evrensel ve doğrusal olmadığının unutulmaması, yer almaktadır (2014:45).

Casanova sekülerleşme kuramını yeniden ele almış ve dört madde ile tanımlamaya çalışmıştır. Sekülerleşme tanımlamasında yer alan kabuller kuramın hem tarihsel hem de kavramsal yönüyle yeniden ele alınması çabasıdır. Casanova'ya göre sekülerleşme dinin toplumsal hayattan tamamıyla çekilmesi anlayışı ile açıklanamaz. Önemli olanın modern toplumlarda dinin dönüşümünü anlamak olduğunu belirten Casanova, dinin kamusal alanda ortaya çıkan yeni biçimlerinin ve görünümünü sekülerleşme analizinin odağına yerleştirmiştir (2014).

Casanova için modernleşme işlevsel farklılığa yol açmış ve din bundan etkilenmiştir. Ancak bu değişim içerisinde “modern farklılaşma ilkesini” daha önce farkına varıp kabul eden dinler, ilk olarak “modern mezhepsel gönüllülük ilkesini” onaylamaya daha yakın olmuşlar, ikinci olarak “serbest din piyasasında” kendilerini yenileyerek dini canlılık hareketinde bulunabilecek bir dini yapı olma olasılıklarını arttırmışlardır (2014:282). Bu değerlendirmede Casanova sekülerleşmeyi dini bir çöküş olarak ele almamaktadır. Burada değişim yine dini alanda olmuştur ancak modern toplumsal gerekliliklere uyum sağlayan yeni bir dini yapılanma süreci öne sürülmüştür. Casanova'nın değişim analizini

değerlendirdiğimizde din hem toplumsal hem de kültürel düzeyde birtakım değişikliklere uğrarken sekülerleşme ile kurmuş olduğu simbiyotik ilişki sayesinde yeni biçimleri ile varlığına devam edecektir. Casanova'ya göre modern toplum içerisinde yer alan dinler uyum sağladıkları ölçüde “kamusal” alanda etkinliklerine devam edeceklerdir. Bu yönüyle sekülerleşme direkt bir biçimde dini etkilemişken bu etkinin sonucunda din de değişime uğramış uyum sağlama süreci sonucunda ise modern toplumsal yapıya ve çoğulcu anlayışa dahil olmuştur (2014).

Casanova eklektik yaklaşım çerçevesinde modern toplumlarda dini, “pek zarif olmayan” olarak tanımladığı, yeni kavramsallaştırması “gayri-hususileşme” (dinin kamusal yeniden görünürlüğü) ile ele almaktadır. Modern “kamusal” alan içerisinde yer edinmek isteyen dinlerin, modern dinin gayri-hususileşmesi olarak tanımlanan bir görüngü içerisinde bulunduğunu öne süren Casanova, gayri-hususileşmenin üç anlam içerdiğini vurgulamaktadır. Casanova'ya göre gayri-hususileşme;

- İlki anlamı dinin kamusal alana yeniden dahil olması sürecidir. Bu süreçte dinler modern toplumsal yapıya dahil olarak kendi alanlarını yeniden elde ederler ve yeni bir görünüm sunarlar.
- İkinci anlam ise dinlerin artık kendini hususileştirmesi yerine gayri-hususileşmenin farkına varmaları ve bir tercihte bulunarak nasıl devam etmeleri gerektiğine karar vermeleridir. Burada onlar için tarihsel bir seçenek sunulmuştur. Casanova dahil olma sürecinde hususileşme ve gayri-hususileşme arasında bir tercihin bulunduğunu bu sebeple kavramın tartışmacı bir tarafının da olduğunu belirtmektedir.
- Üçüncü anlam ise, dinin toplumsal ve siyasal kamusal alanlar ile ilişkisinin görünür hale gelmesi ve ortak iş birliği, müdahale, katılım biçimlerinde yer almasıdır (2014:288).

Casonova'nın tezi dinlerin modern toplum içerisindeki değişimi ve yeni konum alışları ile ilgilidir. Bu noktada öne sürmüş olduğu tezin dini canlanma anlamına gelmediğini açıklayan Casanova, dinsel canlılık, hususileşmiş dindarlık gibi kavramsallaştırmaları öne sürmediğini, dinsel uyanışın yapısal değişimlerin sonucu olarak beklemenin hatalı olacağı fikrindedir. Bu yönüyle dinler gönüllülük ilkesi çerçevesinde modern toplum içerisinde yer almakta, tercih alanı içerisinde kalmasıyla da dinler devamlılık ihtimallerini korumaktadır (290-300).

Casanova'nın yaklaşımı, modern toplumlarda dinleri işlevsel dönüşüm, kamusallaşma ve yeniden yapılanma süreçleriyle birlikte ele almıştır ve gayri-hususileşme kavramsallaştırmasıyla dinlerin modern toplum anlayışı özelindeki değişimini tanımlamıştır. Casanova bu yönüyle eklektik paradigmanın öne sürmüş olduğu iddiası olan din ve sekülerleşme diyalektiğine katkısının bulunduğunu söylemek mümkündür. Casanova'nın toplumsal ve kamusal düzeydeki analizlerini eklektik paradigma çerçevesinde çözümlemeyi kültürel düzleme taşıyan isim ise Conrad Ostwalt'tır.

Eklektik paradigma tartışmasına bir kalkış noktası belirlenmesi gerekirse, bu nokta sekülerleşme kuramının vaadinin gerçekleşmemiş olduğunun anlaşılmış olmasıdır. Din ve sekülerlik arasındaki kutuplaşmanın zorunlu olmadığını öne süren Ostwalt, revizyonist fikirler önermeye, sekülerleşmenin kaynaklarını belirlemeye ve seküler-kutsal arasındaki ilişkiyi bir kılmaya çalışmıştır (2003:8). Ostwalt, sekülerleşmeyi bir süreç olarak ele almaktadır. Bu süreçte seküler ve kutsal ilişkisi, din ve kültür ilişkisi yer alırken ilişkinin seyri sekülerleşme süreciyle anlam bulmaktadır (2003:9). Din olgusu bu noktada insanlığın bir özelliği, var oluş biçiminin yapı taşı ve düşünce biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Ostwalt dinin içeriği nedeniyle her zaman olacağını varsaymakta bir sıkıntı görmese de dinin durağan olmayacağını bir bakıma dini değişimin, dindarlıkta azalmanın şaşırılacak bir şey olmadığını ifade etmektedir. Ona göre çünkü dinsel varoluş evrimseldir (2003:11).

Sekülerliğin ve dinin birlikte var olduğunu öne süren Ostwalt, bu iki dünyanın birbirini beslediğini ve birbirlerini etkilediklerini belirtmektedir. Din ve sekülerleşme etkileşiminin mahal yeri ise kültürdür (2014:190). Amerikan kültürünü merceğe alan Ostwalt, Amerikan kültürünün iki tip sekülerleşme içerdiğini belirtmektedir. Bunlardan ilki kilise ve dini örgütlerin seküler toplumsal yapıya uyum sağlamalarıdır. Açımlayacak olursak, kilise ve dini örgütler toplumsal uyum adına sekülerleşmekte ve bu sekülerleşme biçimleri, yolları, kanalları popüler kültür bağlamında şekillenmektedir. İkinci sekülerleşme tipi ise popüler kültür araçları olan edebiyat, müzik ve sinema gibi sanatsal-kültürel mecraların zamanla dini imgelerin, anlamların ve sembollerin taşıyıcıları haline gelmesidir (2003:28-29). Dinin popüler kültür imgeleri yoluyla taşınması sürecine yönelik değerlendirmede bulunan Ostwalt, “modern dönem” anlamıyla tanımlanmış olan sekülerleşme anlayışından farklı bir sekülerleşme çağına geçişin ilk sinyallerinin din-kültür ilişkisinde görüldüğünü öne sürmektedir (2003:25).

Ostwalt için din sekülerleşme yoluyla otorite kaybına uğramıştır. Ancak din ve sekülerleşme toplumsal hayat içerisinde bir ilişki geliştirmek durumunda kalmış ve bu ilişki kültürel bağlamda yeniden kurulmuştur. Kutsal seküler biçimlerde kendisini yeniden görünür kılarken popüler kültür organları dinin taşıyıcısı olmuştur. Kutsal ve seküler arasındaki ilişkide net sınırlar popüler kültürün dönüştürücü gücüyle ortadan kalkarak kutsal-seküler arasında bir “iç-içelik” durumu ortaya çıkmıştır (2003).

Eklektik paradigmanın diğer paradigmaları eleştirel bir bakış açısı ile sentezleyen bir yaklaşım olduğunu söylemek mümkündür. Demerath bu yaklaşım içerisinde kutsal-seküler alanların birbirini dışlayıcılığını kabul etmezken birbirlerinin sınırına girmeyen ancak birbirinden de uzak olamayan sınırlar içerisinde kutsal ve seküler ilişkisinin bulunduğunu savunmaktadır. Casanova ise kamusal alan bağlamında din ve sekülerleşmeyi ele almaktadır. Burada din kamusal dahil olmuş ve dinin yeniden üretimi gerçekleşmiştir. Casanova gayri-hususileşme kavramsallaştırmasını kullanarak dinin kamusal ve toplumsal işlevlerini analiz etmiştir. Ostwalt ise paradigma yaklaşımını kültürel boyuta taşımış ve kutsalın yeniden üretim biçimlerini popüler kültür araçları üzerinden değerlendirmiştir.

Son tahlilde eklektik paradigma, dinin modern dünya içerisinde var olduğunu kabul etmektedir. Bu kabul içerisinde din toplumsal, örgütsel ve öznel olarak kendisini yeniden üretmektedir. Dinin yeniden kendisini üretimi seküler olan ile kurduğu ilişkide bulunmaktadır. Daha önce ifade ettiğimiz gibi dinsel değişimi kabul eden dini kurumlar bir biçimde seküler anlayış ile ilişkiye girmiştir; ancak bu ilişki raketten ziyade bir diyalektik barındırmaktadır. Eklektik paradigma yönüyle modern topluma geçişle sekülerleşme süreci yaşanmıştır. Yaşanan süreç beraberinde dini kurumları, örgütlerin kendilerini yenilemelerini, kendilerini yeniden inşa etmelerine ve bunun yollarını aramamalarına neden olmuştur. Dinin kendisini yenilemesi ve toplumsal hayatın yeni biçimlerine ve organlarına entegre olması sekülerleşmenin kültürel, imgesel, tarihsel, toplumsal bir süreç olarak ele alınmasının önemini göstermiştir. Bu yönüyle eklektik paradigma çoklu bir bakış açısı sunmuş, kutsal-seküler ilişkisini kutuplaştırmadan çok yönlü olarak anlamaya ve açıklamaya çalışmıştır.

Eklektik paradigma sekülerleşmenin doğrusal ve evrensel bir süreç olmadığını kabul ederken sekülerleşmeyi her toplumun farklı biçimlerde deneyimlediği bir süreç olarak görmektedir. Paradigma yaklaşımlarında belirttiğimiz gibi modern toplum anlayışı

sekülerleşmeye yol açmış ve din işlevsel olarak farklılaşmıştır. Modern toplum anlayışı sekülerleşme yönüyle dini doğrudan etkileyen bir konumda yer almış bu durum ise kültürel, siyasal, toplumsal vb. yapıları etkilemiştir. Bu bağlamda farklı tarihsel, kültürel, toplumsal konumda yer alan Türkiye'nin de sekülerleşmeyi nasıl deneyimlediği önemli bir konudur. Zira Türkiye'de kutsal-seküler ilişkisinin laik devlet politikası ile toplumsal dindarlık arasında kurulduğu, bu ilişki biçiminde tarihsel süreçte zıtlıklar, ortaklıklar, bir aradalıklar gibi örneklerin yer aldığı açıktır.

1.2.4. Türkiye Bağlamında Sekülerleşme Tartışmaları

1.2.4.1. Türkiye'de Modernleşme, Laikleşme ve Sekülerleşmenin Tarihsel Seyri

Türkiye bağlamında sekülerleşmeyi incelemek yalnızca dinin toplumsal yapı içerisinde etkisini incelemekle sınırlı bir konu olmaktan çok uzaktır. Türkiye'de sekülerleşme sürecini incelemek aynı zamanda Türkiye'nin modernleşme ile kurduğu ilişki biçimini de yakından anlamakla paralellik arz etmektedir. Çünkü Türkiye'de sekülerleşme, modernleşme ve ulus-devlet inşası ile aynı tarihsel ritmi yakalayan ve kimi zaman kesişimsellik barındıran bir değişim olarak değerlendirilmelidir. Modernleşme bir bakıma da sekülerleşme süreci olarak da kabul görmektedir (Aktay,2021: 44). İlgili değişimin ilk örnekleri Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinde husule gelen modernleşme çabalarıdır. Bu çabalar Tanzimat (1839) ve Islahat Fermanı (1856) ile başlayan sürece bizleri götürürken, modernleşme amacıyla eğitimde, hukukta, idari yapılanmada birtakım düzenlemeler yapılmıştır (Koçak,2019; Kantar,2019; Cemaloğlu,2005). Osmanlı İmparatorluğunda modernleşme “salt değişen dış dünyanın zorlamasıyla” ortaya çıkmamıştır. Gündelik yaşamın standart biçimlerinin “kırılması” buharlı gemilerin, endüstriyel ekonominin, demiryollarının direkt sonucu da değildir. Osmanlı'nın çevre ülkelerinde pozitivist bağlamda yaşanan algı değişimin bilincine vararak 19. Yüzyıl Osmanlısı “bu değişen tarz-ı hayatın” adını koymuştur; “Tanzimat, Islahat, Usul-ü Cedid...” kurumsal yapı içerisinde yaşanan yenilenmeler beraberinde toplumsal yapı içerisinde de değişimleri meydana getirmiştir. Tanzimatla birlikte artık Türkiye'de sosyal bilimcileri meşgul eden bir kavram ortaya çıkmıştır: Batılılaşma. (Ortaylı,2004:13-14). Osmanlı Batılılaşması, Osmanlı devleti yönüyle bir mecburiyet içerirken “Tanzimat'ın en muhafazakar kişiliği” olan Ahmet Cevdet Paşa idari yapının Batılılaşmasında önemli rol oynamıştır (Ortaylı,2004:24).

Osmanlı devletinde ortaya çıkan yenilik ve uygulamalar toplumsal yaşam içerisinde kültürel, dini, ahlaki, bürokratik, siyasi, edebi vb. birçok alana etkilemiştir (Berkes,2012). Tanzimatla birlikte ortaya çıkan değişim bir bakıma toplumla kurulan ilişki biçimini de dönüştürmüştür. Mardin'e göre Tanzimat'ın yapısal değişikliklerinin beraberinde toplumsal sisteme “evrensel” değerler de eklenmiştir. Evrensel değerler modernleşmeyle eş güdümlü olarak meydana gelmekte ve bu evrensel değerler seçkinlerin kültürü ile halk kültürünün üzerinde bulunmaktadır. Artık Osmanlı toplumunda yer alan halk yurttaşlık anlayışı bağlamında muamele görmektedir. Modernleşme yönüyle de ‘yerel’ bir tavırdan ‘evrensel’ tavra doğru bir değişim yaşanmaktadır (Mardin,1992:30). Tanzimat yenilikleri devlet yapısı içerisinde olduğu gibi düşünce dünyasında da yeniliğin kapısını aralamıştır. Tanzimat kendi aydın kesimini de üretmiştir. Jön Türkler olarak bilinen bu aydın kesim pozitivist felsefe anlayışını benimsemiş ve modernleşme sürecinin entelektüel lokomotifi olmuşlardır (Berkes,2012; Mardin,2008; Engin,1992:183). Şan'ın aktardığı gibi (2012:4), pozitivist düşüncüyü benimsemiş entelektüel lokomotifin medeniyet merkezi olarak Avrupa'yı odağa alması laiklik fikrini güçlendirmiştir (Lewis,1988:398).

Tanzimat ve devamında husule gelen yenilikler Osmanlı açısından pozitivist ideolojik görünüm kazanmasına imkân tanımıştır. Pozitivist ideolojinin Osmanlı modernleşmesinin karakterini çizen bir konumda yer alması ise ideal Batı modernliğine ulaşmada laiklik yolunu gündeme taşınmıştır. Osmanlı modernleşmesinin pozitivist anlayışı merkeze alması Şan'ın ifadesiyle; “Türkiye’de laikleşmeye geçişi tüm gösteriş ve azameti ile Batı modernliğinin başarısının dini toplumsal hayattan silme çabasına” doğru kademeli bir şekilde yöneltmiştir (2012:4). Modernleşme bagajında “Osmanlı dünyasına” bir hediye sunmuştur. Bu hediye ise dini kurum ve kuralların sorgulanabilir hale bürünmesidir. Ortaylı, bu durumun benzer biçimlerinin farklı ülkelerde de olduğunu belirtmekte modern anlayışın dini sorgulanabilir düzleme çektiğini ifade etmektedir (Ortaylı,2004:13).

Modernleşme sürecinin bir getirisi olarak görülen dini yapının farklılaşması Türkiye'nin kurucu kadroları tarafından Batı tarzı toplum idealinin gerçekleşmesi için ilk ilgilinin konular arasında yer almıştır (Durmuşoğlu,2022:19). Cumhuriyetin ilanı ile birlikte modernleşmenin yolunu formel bir biçim içerisine almaya çalışan kurucu kadro, laiklik anlayışını hem anayasal bir ilke olarak hem de toplumsal bağlamda modernleştirici güç

olarak kullanmıştır. Göle, Türk modernleşmesinin en açık bir biçimde görünen olgusunun “laik ulus devlet” anlayışına geçiş olduğunu öne sürerken (s.46), Batı dışı toplumlarda modernleşme görüntüsünün siyasi bir arzu olarak öne çıktığını ifade eder (2011:26). Bu siyasi arzu Cumhuriyetin ilk dönemlerinde kendisini “kamusal alan” kavramında göstermiştir. Toplum ve devlet yapılanma biçimine işaret eden “kamusal alan” rasyonellik anlayışının taşıyıcısı olmuştur. Devletin modernleşme ideali ise laiklik uygulamaları ile yürürlüğe konmuştur (Durmuşoğlu,2022:21). Türkiye’de laiklik Cumhuriyet kadrosunun modernleşme aracı olmuş ve “medeniyet değiştirme çabalarında laikliğe yüklemiş oldukları misyon” merkezi bir rol oynamıştır (Şan,2012:6). Şan, Türkiye’de laiklik uygulamalarına olan sıkı sıkıya bağlılığın Osmanlı’nın son dönemiyle birlikte ortaya çıkan pozitivist ve vulger materyalist anlayışın bir devamı olarak nitelendirmektedir (2012:7).

Aktay’ın ifade ettiği gibi “sekülerleşmenin en iddialı olduğu alanlardan” biri siyasi alandır (2021:47). Ancak Türkiye’de laiklik ile sekülerleşme birbirine karıştırılan ve birbirinin yerine kullan bir görünüm sergilemektedir (Dellaloğlu,2019:35). Cumhuriyet döneminden itibaren modernleşme söylemi laik uygulama biçimleri dahilinde yapısal olması gereken formdan daha çok laikliğin bir ideoloji şeklinde toplumsallaşması yönünde olmuştur. Sekülerleşme bir yönüyle dinin toplumsallaşmış değişimini temsil ederken bu temsiliyet siyasal yapı uygulamaları içerisinde yer alan laikliğe bırakılmıştır. Bu yönüyle modernleşme Cumhuriyet dönemi için toplumun laikleşmesi ile mümkün hale gelmiştir (Dellaloğlu,2019:37).

Şan ise laiklik ve sekülerleşmeyi Türkiye özelinde şöyle değerlendirmektedir:

“Laikliğin devlete taalluk eden boyutu ile sekülerleşmenin topyekûn tüm hayatı kuşatan boyutu arasında var olan farklılık Türkiye örneğinde birbirine kolaylıkla geçiş yapan özellikler de taşımaktadır. Nitekim Türkiye’de Cumhuriyet’in kurulması ile birlikte yürürlüğe konulmuş olan Türk tipi laiklik modeli aslında ülkede hatırı sayılır bir din karşıtı politikanın da etkisi ile yeni Cumhuriyet kuşaklarında din dışı, yerine göre din karşıtı bir yönelimin yerleşmesini, en iyimser ölçekte dini ritüel ve ibadetlere kayıtlı olan ve dini sadece bir kalp işi olarak gören, daha genelde ise dini inançlarını tamamıyla yitirmiş kuşakların ortaya çıkmasını sağlamıştır. Esasında seküler olmanın ateizm, angostisizm gibi felsefi sistemlerle çok fazla ilgisi bulunmasa da seküler yaşamların nihayetinde insanları bu yollara doğru ilerleteceği de bir gerçektir.” (2021:97).

Yukarıdaki ifadede de anlaşıldığı gibi Cumhuriyet döneminde benimsenen “Türk tipi laiklik” din-devlet ayrımı ile sınırlı kalmamış ve dini toplumsal yapı içerisinde biçimlendirmeye çalışmıştır. Bu biçimlendirme çabalarının ilk göstergesi din de reform gayretidir. Bu gayret İslam’ı modern ve rasyonel bir görünüm verme çabasıdır. Bilim, dini reformize etmede merkezi bir konumda yer almıştır (Şan, 2012:13-14). Osmanlı’nın son dönemiyle başlayan çağdaşlaşma çabası Cumhuriyet döneminin ilk yıllarıyla birlikte devamlılığını korumuştur. Bu dönemde pozitivist anlayış hakimken dine ise bu anlayış çerçevesinde yaklaşmıştır. Özellikle 1937’de Meclis açılışında kurucu partinin kendisini “gökten indiği sanılan kitapların dogmaları” ile bağlarını kaldırdıklarını ifade edilerek pozitivist olguların geçerli olacağı bir dünya görüşünün benimsendiği belirtilmiştir (Akt.Şan,2012:16, Kocatürk,2007:189-180).

Elbette yaşanan dönemin pozitivist hâkim söyleminin netliği, laik uygulamalarının keskinliği din konusunda Cumhuriyet kurucuları açısından (onlar için laikleşme olarak görülse de) toplumsal bağlamda bir sekülerleşmenin beklendiği anlaşılmakta ve netice olarak muasırlaşmanın yolunun, pozitivist, laik ve seküler üçlemesinden oluşacağı kanaatinin dönemin insanları tarafından idealize edildiğini öne sürmek mümkün gözükmemektedir. Yaşanan dönemin sekülerleşme teorileri yönüyle modern toplum inşa süreciyle birlikte dinin otorite gücünde zayıflamasının ulus devlet inşası sürecinde laikleşme politikasıyla sağlanmaya çalışıldığı, toplumsal bağlamda da bu sürecin elitist kadrolar tarafından halk düzeyine indirme gayreti içerisinde bulunduğu yadsınamaz bir gerçekliktir.

Şan, bu durumu Türkiye özelinde değerlendirirken yaşanan modernleşme sürecinin toplumsal bağlamda bir sekülerleşme olarak değerlendirilmesinin hatalı olacağını (s.99) ifade ederek dönemin şartları içerisinde laikleşme ve sekülerleşmenin resmini; “Türkiye’de kabul görmüş özel laiklik modeli olmuşsa belki de Türk toplumunun hızla sekülerleşmesinin önündeki emniyet supabı da aslında bu dizginlerinden boşanmış Türk Laikliği” olarak sunmaktadır (2021:97). Türkiye’de Cumhuriyetin ilk döneminde sekülerleşme etkisi laikliğin keskin uygulamalarının gölgesinde kalmış ve halkın yaşanan değişime karşı ortaya koyduğu pasif direniş bağlamında pozitivist toplum anlayışının getirisi olarak görülen sekülerleşme hızlı bir biçimde yayılım alanı elde edememiştir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus dönemin yönetim erkinin dayatmacı sekülerleşme ideali içerisinde olduğudur. Bu ideal içerisinde muasır medeniyete ulaşma

gayreti yer alırken bu gayret halk tabanında gerekli bir biçimde yankı bulamayınca kendisini laik uygulamaları toplumsallaştırma çabasına bırakmıştır.

Son tahlilde Cumhuriyetin ilk dönemi olan 1923-1950 yılları arasında “bir medeniyet projesi olarak dayatmacı sekülerleşme” anlayışına ve bu anlayışın sağlanması için keskin laik uygulamalara tarihsel olarak tanıklık edilmiştir (Durmuşoğlu,2022).

1950 yılı itibariyle tek partili dönem sona ermiş, çok partili hayat geçilmiştir. Çok partili hayata geçişin kazananı olan Demokrat Parti’nin “kurumsallaşmış laiklik algısına” yönelik gerçekleştirmiş olduğu eylemler geniş halk kitlelerinin toplumsal bağlamda devletle kucaklaşmanın önünü açmıştır. İçine girilen yeni dönemde dine yönelik olan kısıtlamalar belli ölçülerde esnetilmiştir. Elbette bu uygulamalar arasında Ezan’ın orijinal haliyle okunmasını serbestisini getiren Demokrat Parti’nin halk nezdinde unutulmaz bir yer edinmesini sağlamıştır (Şan,2012:17). Dönemin en çarpıcı vurgusu bir yönüyle de partinin devrilmesine yol açan etmenin din ve devlet ilişkisinin halkın beklentileri yönüyle yeniden ele alınmasıdır. Şan, dönemin şartlarını din ve devlet yönüyle şu şekilde özetlemektedir;

“Bu dönemle birlikte Türkiye’de pozitivist paradigmanın mutlakçı algısını kendisine rehber edinerek laikliği laikçilik olarak algılayan Devlet bürokrasisi ile laikliği dünya standartlarında tanımlamaya çalışan yeni iktidar Demokrat Parti arasında yeni bir tartışma alevlenecektir. Dindar insanların dini inançlarının bir kısmını yaşamalarına ve bunu kamusal alan olarak ifade edilen alanda ifade etmelerine verilen her müsamaha yaklaşımı derin devlet tarafından dini siyasete alet edilmesi olarak değerlendirilecektir. Günümüze kadar devam eden ve özellikle bu gerekçeye dayanarak birçok siyasi parti kapatılacak ve toplum üzerinde uygulanan baskılar Kemalist elit, sivil-asker bürokrasi ve yargı eli ile bu yaklaşımlar ayakta tutulmaya çalışılacaktır.” (2012:17).

Pozitivist paradigma Cumhuriyetin ilk döneminde hâkim bir söylem olmuş ve toplumun ilkesel yapılanması bilimsel akılcılık tabanına çekilerek toplum din dışı ilkelerle tasarlanmaya çalışılmıştı. Demokrat Parti döneminde ise bu durum Şan’ın yukarıda ifade ettiği gibi, laikliği “dünya standartlarında” uygulama çabası bir bakıma Demokrat Parti’nin liberal laik anlayışı çerçevesinde hareket etmeye çalıştığını söylemeyi mümkün kılmaktadır. Ancak dönemin manipülatif ortamı ve devletin son sözü söyleyenleri, plan kurucuları olarak tanımlanabilecek “derin devlet” vurgusu mevcut işleyişi (Demokrat

Parti'nin dini, bireyin özgürlük hakları içerisinde görme anlayışını) değerlendirirken bu tarz bir din anlayışını laikliğin önündeki en büyük tehdit olarak sunmuştur.

Demokrat Parti döneminde din, etki ve yetki evresine geçmiştir. Bu durum genellikle kurucu partiye yönelik halkın tepkisinin karşılığı olarak değerlendirilirken, Başkan Adnan Menderes, din ile kurulan ilişkiyi “muhafazakâr modernlik” olarak nitelendirmiştir. Sekülerleşme yönüyle çok partili hayata geçiş diğer ilk dönemden önemli bir fark barındırmaktadır. Artık sekülerleşme süreci “muhafazakâr modernlik” anlayışı bağlamında toplumsal yapıya eklemlenmeye başlamıştır (Durmuşoğlu,2022:46). Yaşanan süreçten memnun olmayan kurucu ideoloji mevcut düzeni bir düzensizlik, istibdat olarak tanımlayarak hafızalardan silinmeyecek bir olaya imzasını atmış ve “eski siyasal elit, asker sivil bürokratların düzene tepkisi” olarak 1960 darbesini gerçekleştirmişlerdir (Tataroğlu,2017:161).

Askeri müdahaleye siyasi alanda ivedi olarak verilen yanıt ise İslam'ın politik itirazının hız kazanması ve kendisini partiler ile temsil edecek hale büründürmesidir. 1970'li yıllarda İslami temsil olarak kurulan partiler mevcuttur ve Millî Görüş Hareketi, ilk dönem partisinin Batılılaşma biçimlerinde İslami değerleri yok saydığını, dinin kurumsal bağlamdan çıkarıldığını ve dini kurumların reddinin gerçekleştiğini öne sürerek eleştirilerde bulunmuştur. Dönemin siyasal havası din ekseninde siyasal temsil biçimine dönmüştür (Dönmez,2010:30). 1970 dönemi bir bakıma koalisyonların, laiklik ve dincilik eksenli kutuplaşmanın, siyasal istikrarsızlığın, ideolojik hareketlerin yaşandığı döneme karşılık gelmektedir. Zaman içerisinde yaşanan kutuplaşma, ekonomik kriz, öğrenci olayları, sağ-sol çatışması hiperenflasyon, sendika grevleri, güvensizleşen sokak vb. etmeler 1980 darbesinin zeminini hazırlamıştır (Kongar,2006;185-199).

1980 dönemiyle Anavatan Partisi Turgut Özal'ın başkanlığında siyaset sahnesinde yerini almıştır. ANAP kendisini dört eğilim üzerinden tanımlamıştır; “liberal sağ, mukaddesatçı sağ, milliyetçi sağ, demokratik sol”. Partinin bu yapılanma biçimi serbest piyasa ekonomisini benimseyen, dindar kesimleri göz ardı etmeyen, milliyetçiliği bütünleştirici bir unsur olarak gören, sosyal adalet, refah devleti anlayışını benimseyen bir profil sunmuştur (Kongar,2006;218).

Turgut Özal'ın serbest piyasa politikası dünyaya eklemlenmeye olanak tanırken kentli laik burjuva ile Anadolu'nun dindar iş insanlarına da hitap etmiştir. Özal, mevcut düzen içerisinde modernleşme yönüyle dindar kesime bir çağrıda bulunamayacağının

farkındadır ancak her iki tarafı da kuşatacak forma ihtiyaç duymaktadır. Bu form mevcut düzen ile savaşa girmeden “moderniteyi gelenek ve din içerisinde” inşa etme amacını taşımaktadır. Bu yolla din mevcut yapı içerisine dahil edilmeye çalışılarak dinin modern anlayış bağlamına çekilmesi umulmaktadır (Durmuşoğlu,2022:57).

Serbest piyasa ekonomisinin sunduğu rahatlama gündelik hayatta da kendisini göstermiştir. Bu dönemde kentleşmenin gelişmesi, teknolojiler, kültürel faaliyetler, tüketim alışkanlıkları, sanat anlayışı vb. unsurlar toplumsal yaşama dahil olmuştur (Kozanoğlu,1996:596). Toplumsal açıdan renkli ve çok çeşitli bir dönemi temsil eden 80’ler modernleşme yönüyle de “bastırılmışın geri dönüşü” olarak görülmektedir. Türk modern kimliği oluşturulurken yok sayılmış, bastırılmış unsurlar bir biçimde geri dönmüştür (Gürbilek,2001:11). Bu geri dönüş Özal’ın yürütmüş olduğu politika bağlamında modernleşmeyle konsensüs gerekliliğinin anlaşıldığı ve bu ortaklığın ekonomik liberalizm ile dini meşruiyet temelinde inşa edilmeye çalışıldığı anlaşılmaktadır. Elbette yaşanan değişimler sekülerleşme yönüyle de anlam barındırmaktadır. Keskin laiklik anlayışı görmezden gelinmiş ve din kurumsal bağlamda (eğitim, diyanet, kamusallaşma) yeniden meşruiyet alanı kazanmaya başlamıştır. Sekülerleşme bağlamında 1980 sonrası toplumsal bağlamda önemli değişimlerin başladığı bir süreçtir. Bu dönemde Kemalist reformların tepkisel bir yansıması olarak dini kimlik yenilenmiş ve güçlenmiştir. Dini kimliğin güçlenmesine olanak tanıyan unsur, “demokratik ve çoğulcu çerçevede yasal sınırlar içinde hareket etmeye kararlı, İslami yönelimli siyasal ve toplumsal hareketlerin varlığı” olarak karşımıza çıkmaktadır. Sosyo-ekonomik değişimle birlikte dinin kültürel ve siyasal alanlarda yeniden sesi duyulmaya başlamıştır. Yaşanan süreç modernleşme açısından dinin yeniden canlanmasına olanak tanırken, sekülerleşme din ile kurduğu ilişkide dini yok etmemiş, onu yeni bir kültürel ve siyasal kimlik tabanına çekmiştir. Bu dönemde din siyasal bir kimlik kazanmış aynı zamanda dini siyasal kimlik, gelenek ve modernite arasında “bilişsel bir köprü” sorumluluğunu üstlenmiştir (Yavuz,2003:6-7). “İki farklı iktidar projesinin, iki farklı söz siyasetinin, nihayet iki farklı kültür stratejisinin sahnesi olmuştur 80’ler”. Bu dönemde dini ve kültürel kimlik görünür biçimde yer almıştır. Kamusal alan genişlemiş, inanç biçimleri özelleşmiş ve ortak anlam zemini zayıflamıştır (Gürbilek,2001:8-9).

Klasik modernleşme anlayışı ile bu dönem yaşanan modernlik arasında ciddi bir farklılık ortaya çıkmıştır. İslam’ın moderniteyle ilişkisi yeni bir perspektife bürünmüştür. Bu

anlayış içerisinde ilk olarak modernite “batı kültüründen ve Hristiyanlıktan” ayrıştırılır ve Batı dışı modernliğin tarihsel ve teorik bağlamda olabileceği öne sürülür. Bir nevi artık modernleşme için Batı’ya ihtiyacın bulunmadığı savı hakimdir. İslami bir modernleşme anlayışı geliştirilmeye çalışılırken tek tip söylem yerine çoğulcu söylem anlayışına geçiş sağlanır. Bu durum ise, gündelik hayatta başına “İslami” niteleyici sıfatı konan bir dizi ekonomi, tüketim, tercih, moda, sanat vb. alanlarda yeni İslami modernlik görünümlerinin sökün etmesini mümkün hale gelmiştir. Radikal, dışlayıcı İslamcılık anlayışından “melez”, toplum kesimlerini daha kuşatıcı bir İslamcılık anlayışına geçişin olduğu görülmektedir (Durmuşoğlu,2022:59).

Bu süreçte İslam hem millileşmiş hem de içsel sekülerleşmeye uğramıştır ve “yerelleşmiştir”. Dinin toplumsal bağlamda görünürlüğü canlanırken bir taraftan da inanç biçimleri özelleşmeye uğramıştır. Modern değerler yeniden tanımlanmış ve Türkiye’de sekülerleşme İslam’ın gölgesinde içselleştirilen modernleşme tarzında kendisini göstermiştir (Yavuz,2003:5).

Yaşanan süreci sekteye uğratan 28 Şubat darbesi Siyasal İslamcılığa ciddi sınırlar çizerken, muhafazakâr dindar kesimde de büyük bir öfkenin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. 28 Şubat 1997 darbesinin üzerinden henüz daha birkaç yıl geçmeden mevcut koşulları revize eden ve siyasal İslamcı çizgisini belli ölçülerde terk ederek kendini muhafazakâr demokrat olarak tanımlayan ve bir bakımda da yeni bir söylem dili geliştirmek isteyen Ak Parti siyaset sahnesinde yerini almıştır (Durmuşoğlu,2021:67). Gelenek ve modernlik arasında denge bulmaya çalışan AK Parti, bir senteze ihtiyacın olduğunu farkındadır. Parti politikası bağlamında “modernlik tüm kapsamıyla kabul edilmelidir; ancak onun felsefi temelleri olan bireycilik, sekülerizm, rasyonalizm ve materyalizm, yanlış uygulama ve tanımlarından ayrıştırıldıktan sonra yerel değerlerle harmanlanmalıdır” (Tepe,2006:121).

Parti politikasının bu içeriği bir bakıma seküler kavramları tamamıyla yok saymak yerine yerelleştirilmesine işaret ederken modernleşme açısında da “modernliğin yerelleştirilmesi”² idealine işaret ettiğini öne sürmek mümkündür. Daha önce ifade ettiğimiz gibi modernleşme bir biçimde toplumsal alana dahil olduktan sonra sekülerleşme yönüyle de “melez” görünümlere yol açmıştır. Burada atlanılmaması

² “Modernliğin yerileştirilmesinin en önemli etkilerinden biri, İslam’ın içsel sekülerleşmesidir. ‘İçsel sekülerleşme’ derken, dini pratiklerin aklileştirilmesini, büyüsel unsurların dışlanması ve kutsalın evrensel bir anlayışının kabul edilmesi” kastedilmektedir (Yavuz,2003:5)

gereken husus modernleşmenin yerelleştirmesi ne düzeyde olursa olsun kurulan ilişki netice itibariyle otantik olanın artık otantik olmayacağının kabul edilmesiyle ilgilidir.

Adalet ve Kalkınma Partisi döneminin Türkiye'si açısından değerlendiren Şan;

“...din etrafında dönen çok sayıda sorununu halletmiş, baskıcı, otoriteryen laiklik uygulamalarını dünya ölçeğindeki makul örnekler seviyesine çekerek geniş dindar toplum kesimlerinde ciddi bir rahatlamanın kaynağı olmuştur. Artık bir Türk klasiği haline gelen başörtüsü yasağı yerine başörtüsü serbestisi benimsenmiş ve öğrenciler için sadece eğitim aldıkları bir aşama ile sınırlı olmanın ötesinde laikliğin yılmaz koruyucusu Ordu'da subay olma imkânı gibi Türkiye'de gerçekten hiç kimsenin aklından ve havsalasından dahi geçirmedığı bir boyuta da teşmil edilerek tüm kamu kurumlarında başörtüsü ile çalışma imkânı verecek kadar radikal denilebilecek bir boyuta ulaşmıştır. Yine Türkiye'de İslamcılar için en büyük ülküler arasında yer alan Ayasofya'nın yeniden bir mabet olarak açılması hayali de apansız bu iktidar döneminde gerçekleşmiştir. Artık gazetelerin askerlerin irtica gerekçesine dayanarak siyasi otorite üzerindeki vesayetini dillendirdikleri “genç, yaşlı, orta yaşlı subayların” rahatsızlığından da eser kalmamış, askeri vesayet neredeyse bire kadar kırılmış, “irtica tartışmaları” bir daha yerinden kalkmamacasına gündemin dışına atılmıştır. Ama bunca “çılgın projeye” rağmen bekli de siyasi iktidarın dindar nesiller yetiştirme projesi adeta aşılması güç demir betonlara çarpmıştır.” (2021:100-101)

Katı sekülerleşme anlayışından gelinen nokta arasında yer alan farklılaşma bir bakıma kapitalistleşme, zamanın şartlarına uyum sağlama mottosu, mevcut durumun kendi elit kadrosunu yaratması, yüksek öğrenim, kentlilik, din ve sekülerleşmenin diyalektiği bağlama çekilmesi vb. unsurlar ışığında değerlendirilebilir. Türkiye'nin sekülerleşme süreci 1980'li yıllardan itibaren din politik bağlamda görünüm elde ederken bu var oluş çabası modernleşme dinamikleriyle etkileşime girmiş ve yeni dini yapılanma ve dinsellik anlayışını gün yüzüne çıkarmıştır. Kurumsal din değişime uğramış, dönemin şartlarına adapta olmuş, aynı zamanda kültürel değişimden etkilenmiş ve bireysel bağlamda yaptırımcı gücü zayıflayarak tercihlerden biri olmuştur (Durmuşoğlu,2022:65-71).

Tarihsel bağlamda modernleşmenin önündeki engeller laikliğin ideoloji biçiminde toplumsallaştırılması merkezden-çevreye şeklinde gerçekleştirilmeye çalışılmış olsa da zaman içerisinde toplumsal yapının istek ve beklentilerinin politik bağlamda ne kadar etkili olduğu çok partili hayat geçişle ilk örneklerini vermiştir. 1980 yıllarıyla birlikte toplumsal bağlamda temsiliyetin sağlanmasının verdiği güven, refah devleti anlayışı,

dindar iş adamlarının görünür olması, yenilik anlayışının hâkim olması bir bakıma muhafazakâr dindar kesim için devlet tarafından dikkate alınma, devlet nezdinde tanınma anlamına geldiğini söylemek mümkündür. Bu tanınma süreci her ne kadar darbe ile sonuçlanmış olsa da muhafazakâr kesimin geri dönüşü daha kararlı bir tavır içerisinde yer almıştır. Ancak söz sahibi olmak bir yönüyle de mevcut dünya içerisinde yer almayı gerektirmektedir. Bu gereklilik için her ne kadar “modernliğin yerleştirilmesi” anlayışı ileri sürülmüş olsa da dinin kurumsal, örgütsel ve bireysel bağlamda dönemin özellikleri ışığında değişime uğradığı yadsınamaz bir gerçekliktir. Elbette bu değişim eklektik bir yaklaşım içermekte din bir yönüyle kurumsal olarak var olmakta bir yönüyle de bireysel alana çekilmiş bulunmaktadır.

1.2.4.2. Türkiye’nin Sekülerleşme Pratiğine Yönelik Yaklaşımlar

Türkiye’de sekülerleşme kavramının tarihsel süreçte yaşadığı anlam karışıklığı bir önceki bölümde ifade edilmiştir. Bu bölümde Türkiye’de sekülerleşmenin ele alınış biçimi incelenecektir. Yapılan çalışmalar ışığında sekülerleşmenin ele alınış biçimlerinin Türkiye’deki görünümü sunulmaya çalışılacaktır.

Türkiye’de din sosyolojisi alanında çalışmalar yürütmüş öncü isimler arasında Şerif Mardin yer almaktadır. Mardin, dini “bir dünyayı anlama ve kendini o dünyada belirli bir yere yerleştirme” (s.30) olarak değerlendirmektedir. Bu noktada din, ideoloji ile yakından ilişkilidir. Türkiye bağlamında din ve ideolojiyi değerlendiren Mardin, dinin bir “eylem aracı” (s.38) olarak ele alındığını belirtmektedir. Din, Türkiye’nin modernleşme hikayesinde önemli bir konumda yer alırken toplumsal bütünleşmenin sağlayıcısı aynı zamanda siyasal tanınırlığın ideolojik unsuru olarak görülmektedir (1992).

Mardin, din incelemesini modernleşmenin içeriği, kapsamı ve gelişimi yönünden ele alarak dini sosyolojik bağlamda değerlendirir. Modernleşme analizini Osmanlı’nın son döneminden itibaren ele alan Mardin, Osmanlı’nın toplumsal yapısını merkez ve çevreden oluştuğunu belirtmektedir. Türkiye’de modernleşme anlayışının küçük kültürden (merkezden) büyük kültüre (çevreye) doğru ilerlediğini ifade eden Mardin (s.56), Cumhuriyet kurucularının modernleşme yönüyle toplumdan destek görmemelerinin bir bakıma “çevrenin kültürel” anlayışını dikkate almadan tepeden inmece bir yaklaşımla hareket edilmesinden kaynaklandığını ve uygulanan modernleşme

politikasına karşı dinin bu süreçte çevre yönüyle “halk dini” olarak tutunulan yön olduğunu açıklamaktadır (1992).

Dayatmacı modernleşme kendisini siyasal İslam karşısında yenilgi içerisinde bulmuştur. Modern Türkiye’de din iki boyutta yer alırken ilk boyut dinin karşıt ses rolünü üstlenmiş olmasıdır. Bu rolün tepkisi ise “ölçek ekonomisi, çevrenin mobilizasyonu, kitle toplumu ve politikleşme” üzerinedir. Bu durum İslam Hukukunun dinin hangi unsurlar ile bireylerin değerlerini belirlediğinin ip uçlarını taşımaktadır. İslam’ın toplumsal bağlamdaki etkisini bir “üslup” olarak değerlendirmek gerekmektedir. “Üslup” dış dünyayı anlamlandırmayı sağlayan bir katalizörken aynı zamanda dış dünyandan korunmayı sağlayan bir sınıflandırma biçimidir. Toplumsal ilişkilerin karmaşıklığının bireyle bu vasıta ile aşmaktadır. Kimi zaman gündelik yaşamda belirleyici olan bu üslup ki zamanda kurumsal bağlamda etkili olmaktadır. Bu bağlamda din, yalnızca “kozmoji olarak değil, aynı zamanda toplumsal strateji ve taktikler topluluğu olarak da kendini” (s.161) varlığını idame ettirmektedir. Gündelik yaşam açısından İslam, Türk Müslümanlarının yüksek kültürüdür. Bu kültür toplumsal bağlamda yaygın ve köklüdür bu nedenledir ki Kemalist seküler kültür söylemi toplumsal olarak benimsenmemiştir. “Kemalizm yaygın olan İslami üslubun yerine konabilecek bir şey önermedi” (s.161); topluma yönelik yeni stratejiler üretmedi (Mardin,2021).

Modern Türk İslam’ının ikinci boyutu ise seküler Cumhuriyetçi reformlarının dini alanda ön görülemeyen sonuçlarıdır. Ön görülemeyen sonuçlar, 1924 itibarıyla ulema sınıfının bağlı bulundukları bakanlığın kapatılması ve görevlerinin sonlandırıldığı bir dönemin mirasıdır. Yaşanan kurumsal boşluk nedeniyle bir bakıma dini bilgi aktarımı alt hiyerarşiden sayılabilecek sıradan insanların din hakkında söz söyledikleri bir ortamı hazırlamıştır. Bu değişim neticesinde ulema sınıfı tarafından gerçekleştirilen dinsel yorum ve aktarım halk düzeyine inmiş ve sıradan insanların din hakkında yorum yapmalarının önü açılmıştır. Gündelik yaşamda sıradan insanların edindiği bu pratik sonucunda bu insanlar Kemalizm’e karşı söz söyleyen “kitle önderleri olarak” (s.163) muhalif kanat temsilcileri olmuşlardır. Bu muhalif kanat çok partili hayata geçişle birlikte ilk zaferlerini elde etmiştir. Güçlenen Anadolu’nun taşralı siyasetçileri “kültürel birikimlerinde Müslüman değerlerinin yanında” fakat bilmedikleri biçimde de “bu Kemalist mirası da” (s.163) omuzlamışlardır (Mardin,2021).

İnanç ve din temelli vurgu ile siyaset yapımı ise 1970’lerde başlayacaktır. Bu dönemde din ana akım siyasetinin merkezinde yer almıştır. Ancak din ile kurulan ilişki 1980’lerle birlikte değişime uğramıştır. “Dinin siyasete alet edilmemesi” söylemine kulaklar darbe sebebiyle dikkat kesilmiş olsa da eğitim alanında İmam Hatipler kurumsal varlığını arttırmıştır, Mardin, sunulan eğitim seküler olduğunun zihin dünyası açısından altını çizmektedir. Yaşanan süreç bir yönüyle Batı’nın modernleşmesiyle olan hesaplaşmasının türevini içermekte, seküler ile dinsel arasındaki gerilim Batı’dan farklılık arz etmektedir. Mardin, siyasi ve ekonomik alan arasındaki ilişki bağlarının zayıflamasıyla dinin etkili gücü bağlamında zayıflamanın ortamını hazırladığını ileri sürmektedir (2021:165).

Mardin’in Türkiye’de dinin geleceğine yönelik kanaati ise;

“Günümüz Türkiye’inde, meşruiyet kazanmış bir cumhuriyetçi kurumun mirası ve onun toplumsal yapısının devamlılığı, ister istemez dinin genel olarak sekülerleşmesiyle sonuçlanmıştır. Uzun vadede Türk İslam’ının “sivil din”e dönüşmesinden bahsetmek mümkün olabilir.” (2021:166).

Mardin’in ifadesinde dinin kurumsal yapı ile kurduğu ilişki neticesinde sekülerleşmenin yer aldığı kabulü yer almaktadır. Kurumsal sekülerleşme biçimi içerisinde dinin toplumsal rolü yeniden üretilmiş ve din kültürel işlev bağlamına çekilmiştir. Mardin’in bu analizi Bellah (2005) ve Casanova (2014) çizgisine yakın görünmektedir. Bellah modern toplumlarda dinin kurumsal bağlamda değişime uğradığını belirtirken bu değişim neticesinde dini, sembolik ve kültürel temele almaktadır. Kültürel ve sembolik bağlamda da “sivil din” kavramsallaştırmalarını yapmaktadır. (2005). Casanova ise dinin yeniden üretimiyle toplumsal farklılaşmasını ele alınırken, bireyin din ilişkisi bilinçli tercih alanına geçmiştir (2014).

Son tahlilde Mardin’in çözümlemesi Bellah’ın “sivil din” ve Casanova’nın “kamusal din” kavramsallaştırmalarıyla kesiştiğini söylemek mümkündür. Mardin sekülerleşme analizinde modernleşmenin kültürel ve tarihsel sürecini siyasi bağlamda analiz etmiş ve geline noktanın dinin kurumsal yapı ile kurduğu ilişkide sekülerleşerek kendisini yeniden tanımladığını, bireyler yönüyle de modern toplum anlayışının din ile kurulan ilişkiye etki ettiğini düşündüğü görülmektedir. Geline nokta itibarıyla Mardin için dinin modernleşmiş kurumsallaşma geçirdiğini söylemek aynı zamanda Mardin’in dinin yapısal yeniden inşasından dolayı geleceğe dair beklentisinin “sivil din” anlayışı bağlamında şekillenmiş Modern Türk toplu olduğunu söylemek mümkündür.

Mardin, sekülerleşmeyi politik ve kültürel bağlamda almıştır, Nilüfer Göle ise sekülerleşmeyi modern paradigmanın genel geçer kabul ve beklentileri üzerinden ele almaz, modernleşmenin din ile olan ilişkisini özcü ve toplumsal yapının kodlarını gözetken bir yaklaşımla ele alır. Sekülerleşme tartışmalarında öncü isimlerden olan Göle, “Modern Mahrem” adlı eserinde modernleşmenin dini alanda açığa çıkardığı olguyu “melez desenler” kavramsallaştırmasıyla ele almaktadır. Göle açısından modernliğin klasik beklentisini sağlama aracı olarak görülen “laik bilimsel eğitimin” dini ve geleneği yok edeceği beklentisi geçerliliğini kaybetmiştir (2011:13).

Gelinen nokta itibarıyla artık sekülerleşmenin farklı ulusal, kültürel bağlamlarda ele alınması tek tipçi sekülerleşme söylemlerinin yerine birden fazla sekülerleşme biçimlerinin var olduğu kabul edilmelidir. Bu noktada Türkiye, Batı-dışı sekülerizmin olduğu ülkeler arasında yer almaktadır. Ancak unutulmaması gereken husus mevcut durumun halen “Batı modernliği ve sömürgeciliğinin hegemonik dayatmalarıyla” yakından ilişkisinin olduğudur (s.11). Seküler ve dinsel alan hem yerel ulusal bağlamda bir etkileşim içerisinde yer alırken hem de kültürlerle ve globalle ilişki halindedir (Göle, 2023:12). Göle, İslam’ın modernleşme ile olan ilişkisini diyalektik olarak ele alarak, bu ilişki içerisinde melez görünümünün yer aldığını, bu durumun ise iç içe geçişler ifade ettiğini öne sürmektedir. Tarihsel süreçte İslamcılık akımları modernite ile bir ilişki kurmuştur ve kurulan bu ilişki modernitenin tezgahında biçimlenmiştir. Bu sebeple İslam belli bir coğrafyanın, geleneğin imgesel temsilinden otantikliğinden ayrılmıştır. Artık İslam, bireylerin dini pratiklerinde, seçimlerinde bilişsel düzeyde bir tercih haline gelmiştir (2009:187-190). İslam’ın kamusallaşması zıtlıklar kümesini beraberinde getirmiştir. Kollektif eylem ile öznel istençler, inanç dünyası ile laik görüş, biriciklik arzusu ile global modernlik gibi kabuller arasında yaşanan gerilim görünürlük kazanmıştır (Göle,2011:15). Küreselleşme Müslümanların hayatlarını derinden derine etkilemekte, zihin dünyalarında değişime neden olmaktadır (Göle,2023:33).

Türk sekülerizmini/laikliğini değerlendiren Göle, “gündelik hayat pratikleri düzeyinde işleyen ve maddi kültürü, bedensel görünümü, mekânsal bölünmeleri ve cinsiyetlerin sosyalleşmesini değiştiren bir “medeniyet getirme misyonu”nun parçası olarak seküler’in gücünün nasıl” işleyip yer edindiğini göstermektedir. Türk laikliği temelde siyasal ve otorite bağlamında bulunmuş olsa da modern sekülerliğin “yerelleşmesi”, “benlik, etik ve estetiğe ilişkin” İslami tanımlamaların farklılaşması yönüyle Türkiye tarihsel bağlamda

laiklik hikayesinin zengin bir örneğidir (2023:55). Bu hikâye İslam ve moderniteyi karşılıklı olarak biçimlendirmiştir. Göle, bu ilişkide İslamcı bireylerin melez bir görünüm içerisinde bulunduğunu öne sürerken her şeyin iç içe geçmiş ve her şeyin birbiri ile karmaşık halde olduğunu öne sürmektedir. Elbette bu durum dini bağlamdan ayırmayı ve iç içelikleri barındıran ve yeni bir dinsel anlamın ortaya çıktığı melez görünümlere işaret etmektedir (2009:89-91). Casanova Batı Hristiyanlığı üzerinden sekülerleşmeyi ele alırken Göle, İslam'ın kamusal görünürlüğü bağlamında sekülerleşmeyi ele almaktadır. Göle açısından tek bir modernite biçimi yoktur, çoklu moderniteler vardır. Bu sebeple din çoklu modernite anlayışı bağlamında incelenmelidir. Geçekleştirmiş olduğu din çalışmalarında dini, kültürel değişim ve kimlik inşası yönünden ele almıştır.

Türkiye’de sekülerleşme çalışmalarında “açık” ve “örtük” sekülerleşme kavramsallaştırmasıyla alana teorik kazanım sağlayan ve sekülerleşmeyi diyalektik bir süreç üzerinden değerlendiren isim Mehmet Tayfun Amman’dır. Türkiye’de yaşanan tarihsel sürecin sekülerleşme yönüyle yapılan analizlerinde özellikle siyasi alanda yönetici kadronun muhafazakâr görülmesi, başörtülü kadınların eğitim alanında görünür hale gelmesi, dini örgütlerin ulus aşırı toplumlarda gerçekleştirdikleri faaliyetlerin bulunması, İslamcı sermayenin büyümesi vb. etmenlerin olgusal dayanaklardır. Kimileri için bu durum “irtica” geri geliyor söylemine yol açarken, kimileri içinse “çok şükür” söyleminin anahtarıdır. Elbette bir olgunun içeriği ideolojik bağlamdan dolayı iki farklı kesin doğru barındırmamaktadır (2010:42). Peki hangi argüman doğruya daha yakındır? Amman bu durumu değerlendirirken ne seküler cenahı endişelendirecek ne de dindar ve muhafazakârları mutlu edecek bir içerik bulunmadığını öne sürmektedir. Amman’a göre önemli olan sekülerleşmenin okunma biçimidir. Amman’ın sekülerleşme okumasında ise “açık” ve “örtük” sekülerleşme kavramsallaştırması ana merkezde yer almaktadır. Bu iki kavram birbiriyle simbiyotik ilişki barındıran ve eş zamanlı bir süreç içermektedir. Amman için açık sekülerleşme; “toplumun belli kesimlerinde görülen, gündelik hayatı dini pratik ve sembollerden uzaklaşarak inşa etme eğilimi” olarak tanımlanırken kavramın içeriği; “zihniyet boyutunda (inançlar, değerler ve tutumlar) değişim göstererek dini hassasiyetleri kalmamış ya da azalmış kişi ve çevrelerin durumu” özelinde sınırlandırılmıştır (2010:43). Örtük sekülerleşme ise; “inanç, ibadet ve sembol boyutlarıyla dini hassasiyetleri daha fazla olan toplum kesimlerinin gündelik hayatlarında görülen sekülerleşme” (s.43) özelinde tanımlanırken kavramın içeriği, “zihniyet

boyutunda İslami değerlere sahip olmakla birlikte davranış boyutunda dinin tasvip etmediği eylemlerde” bulunulmasını yansıtmaktadır; bir başka deyişle “tutum-davranış uyumsuzluğu” şeklinde nitelendirilebilir (2010:43). Yapmış olduğu çalışmalarda Türkiye’deki sekülerleşme biçimlerini tahlil eden Amman, günümüz Türkiye’sinde ailenin sekülerleşmekte olduğunu, bu durumun, eş seçimi, ölüm, nikah biçimi, çocuklara verilen isim sürecinden sosyalleşme süreçlerine vb. alanlarda açık ve örtük biçimde sekülerleşmenin yer aldığını öne sürmektedir. Gündelik hayat içerisinde dinle olan ilişkinin yoğunluğuna bağlı olarak aynı şekilde açık ve örtük sekülerleşmenin var olduğunu belirten Amman, yakın vadede “seküler renklerin” görünürlüğünün daha net hale geleceğini düşünmektedir (2010:60-61). Amman’ın Türkiye’deki sekülerleşme analizi:

“Türkiye aynı zamanda, kalkınma düzeyi nispetinde özgüveni artan, "zayıf kültür" niteliği azalan, dolayısıyla kendine özgü bir modernliği de üretmeye başlayan bir ülkedir. Bu süreçte bir taraftan dinin toplumsal önemi artmakta, diğer taraftan göstermeye çalıştığım dinamiklerle açık ve örtük sekülerleşme hızlanarak devam etmektedir.” (2010:67) bağlamında şekillenmektedir.

Amman açısından sekülerleşmeyi değerlendirdiğimizde; Türkiye’nin kendine has bir modernliği üretmesi neticesinde dinin toplumsal önemine (makro bağlam) yapmış olduğu vurgu bir bakıma dinin kurumsal değişimine işaret etmektedir. Bu değişim içerisinde dinin, “kamusal din” formunda toplumsal aidiyet, kimlik ve kültür göstergesi olarak ele alındığını söylemek mümkündür. Amman’ın makro bağlamda dinin toplumsal analizinin Casanova çizgisine yakın olduğu anlaşılmaktadır. Amman’ın açık ve örtük sekülerleşme diyalektiğinin mikro bağlamda öne sürmüş olduğu vurgunun, Ostwalt çizgisine yakın bir görünüm sergilediği de ileri sürülebilir. Çünkü mikro bağlamdaki sekülerleşme analizinin dinin seküler kültür ile kurduğu ilişki biçimini ele almakta bu ilişkinin açık ve örtük biçimde yeniden üretimi anlatılmaktadır. Bu sebeple Türkiye bağlamında Amman’ın eklektik paradigmaya yakın duran sosyologlar arasında yer aldığını söylemek mümkün görünmektedir.

Din sosyolojisi çalışmalarında ilgili olguyu “sekülerleşme” bağlamına ele alarak Türkiye’nin mevcut durumunu analiz etmeye çalışan sosyologlar arasında Volkan Ertit de bulunmaktadır. Ertit, sekülerleşmeye yol açan etmenlerin bilimsel gelişmeler, kapitalizm, kentleşme üç ana unsur bağlamında ele alırken bu üç unsurun sekülerleşmeye yol açan etmeler bakımından birçok alt unsuru barındırdığını belirtmektedir (2019). Ertit,

sekülerleşme çalışmalarının ekseriyetinin mevcut duruma yönelik ve anlık durum bilgisi şeklinde yürütülmesini eleştirirken önemli olanın sekülerleşme yönüyle bir değişimin tespiti için karşılaştırmalı kuşak çalışmaları olduğunu belirtmektedir (2019:233). Türkiye'nin modernleştiğini belirten Ertit, doğum oranı, evlilik, eğitim, endüstrileşme, sağlık vb. alan ve parametreler açısından Türkiye karnesini sunmaktadır (s.264). Sunulan karne her ne kadar modern toplumun formel özelliklerini sunuyor ve dışarıdan bakıldığında Türkiye fotoğrafının muhafazakâr iktidar partileriyle birlikte İslam'ın toplumda daha görünür biçimde yer aldığı öne sürülüyor olsa da bu durum Ertit için sekülerleşme bağlamında aynı anlama gelmemektedir. Dinin, doğaüstü olanın gün geçtikçe özellikle gündelik hayat içerisinde etkisini Türkiye özelinde zayıfladığını vurgulayan Ertit, mevcut çalışmalar ile de bu olgunun desteklendiğini ifade etmektedir (2019:269). Türkiye'nin sekülerleşme kriterlerini sınırlandıran Ertit bu maddeleri şöyle sıralamaktadır;

- İbadet etme oranlarında yaşanan azalma,
- Azalan çocuk sayısı, boşanma ve evlilik dışı ilişkilerin artışı,
- Cinsel yönelim farklılaşmasında yaşanan artış,
- Halk inançlarının etkisini kaybetmesi,
- Cinsiyet algısının kıyafet kodlarındaki güç yitimi,
- İslam'ın gündelik yaşamda azalan etkisi,
- Önceden dini bağlamda tartışılan konuların artık seküler söylem biçimiyle tartışılır hale gelmesi,
- Alevilik ve Sünnilik arasındaki ayrımının etkisinin azalması gibi unsurları barındırmaktadır (2019)

Sekülerleşme tartışmaları bağlamında Ertit'in yaklaşımını değerlendirdiğimizde ilk olarak onun sekülerleşme teorisinin geçerliliğini temellendirmiş olduğu "Sekülerleşme Teorisi" adlı çalışmasında görmek mümkündür. Ertit, modernleşme parametrelerinin üç saç ayağının bir biçimde sekülerleşmeye yol açtığını savunmaktadır. Ertit'in iddiası şudur: Hangi din olursa olsun veyahut din formunda olmasa bile salt bir biçimde yer alan aşkın güce karşı olan inanç dahi olsa sekülerleşme bir biçimde modernleşmenin açtığı yoldan gelecektir. Bu noktada din modernleşme karşısında zayıflamış ve gündelik hayat bağlamında da sekülerleşmiştir. Ertit'in yaklaşımı sekülerleşme teorisi ekseninde yer almaktadır. Ertit, makro düzeyde modernite ve din ilişkisinin gündelik bağlamdaki

etkisini sekülerleşme yönüyle analiz etmiştir. Ertit'in makro bağlamda yer alan sekülerleşme teorisi analizinin Türkiye özelinde geçerli olduğu ve sekülerleşen bir Türkiye'den bahsetmenin mümkün olduğunu görmekteyiz. Ancak toplumsal yapı boşluğu barındıramamaktadır bu değişime karşın birey kendi dünyasında hangi anlam sistemlerinden hareket etmektedir ve bu boşluğu neyle doldurmaktır sorusunu sormak biz sosyal bilimciler için önem arz etmektedir.

Sekülerleşme tartışmaları içerisinde ele alınması gereken bir isim ise Halil Aydınalp'tir. Klasik sekülerleşme teorisinin yaklaşımını eleştiren Aydınalp, dinin modern toplum yapısı içerisinde biçim ve içerik bağlamında yenilendiğini ifade ederken, bu yenilenmenin aynı zamanda dini alanda bir daralma şeklinde açığa çıktığını öne sürmektedir. Sekülerleşme kavramının genel geçerliliğini sorgulayan Aydınalp, Türk toplumunda yer alan mevcut değişimi açıklamak için "dünyevileşme" kavramsallaştırmasını önermektedir. Aydınalp'in dünyevileşme kavramsallaştırmasını önermesinin temelinde ise sekülerleşme kavramının kökeninin ve kavramın tarihsel çıkış sebeplerinin Türk toplumu özelinde anlamlılık düzeyinin yetersiz bulmasından kaynaklanmaktadır (2018:21-26).

Aydınalp için dünyevileşme kavramı çoğul bir içerik barındırmaktadır. Bu içerikte farklı biçim ve derecelerde aynı zamanda farklı toplumsal durumlarda yer alan dünyevileşmeler bulunmaktadır. Bireysel bağlamda bireyin konum alışı ise "özerk dünyevileşme" kavramıyla çözümlenmektedir. Bu kavram bireyin dramatik bir biçimde dinden uzaklaşmasını değil din ile olan ilişkisinin farklılaşmasını ve özelleşmesine işaret etmektedir. Özerk dünyevileşme bir bakıma modern dünya içerisinde yer alan bireyin rasyonelleşmesiyle açığa çıkan dini gelenekten bağımsızlaşma sürecidir ancak bu bağımsızlaşma sürecinde birey yeni anlam dünyaları üretmektedir. Aydınalp, Türkiye'de dinin etki gücünde yaşanan daralmayı kabul etmekle birlikte mevcut durumun yarattığı anlam boşluğuna yönelik bireylerin yeni dindarlık biçimleriyle tanış olduklarını belirtmektedir. Bir taraftan toplumsal bağlamda değişen din diğer taraftan da bireylerin anlam dünyaları bağlamında yeniden üretilmektedir (2018:185-220). Aydınalp'in sekülerleşme yaklaşımını değerlendirdiğimizde ilk olarak modern toplum anlayışı çerçevesinde dinin kurumsal yapısındaki değişim kabul edilmektedir. Ancak dinde yer alan kurumsal değişimin neticesinde dinin bireysel ve yoruma açık bir hale büründüğü

öne sürülmektedir. Aydınalp sekülerleşmeyi mikro bağlamda bireylerin dünyasında yer alan dinin anlamının, işlevinin dönüşümünü analiz etmeye çalışmaktadır.

Türkiye’de sekülerleşmeyi ele alış biçimi tek bir çizgide, tek bir paradigma yaklaşımı özelinde şekillenmemektedir. Mardin, tarihsel süreç bağlamında yapısal ve kültürel olarak dini ele alırken Göle, çoklu modernite anlayışı çerçevesinde kamusal alanda dinin kültürel bağlamdaki değişiminin okumasını yaparak ele almaktadır. Amman ise sekülerleşmenin yapısal ve teorik tarafına vurgu yaparak Türkiye özelinde sekülerleşmenin tek boyut içermediğini öne sürmekte ve alana kavramsallaştırmasıyla katkı sunmaktadır. Ertit ise sekülerleşmeyi makro bağlamdan ele alarak sekülerleşme teorisinin Türkiye’ye uygulanabilir olduğunu ifade ederken rasyonelleşmenin ve modernleşmenin kurumsal bağlamda yansımalarını bizlere göstermektedir. Aydınalp ise dinin yeniden üretiminden bahsederek bu üretim içerisinde yapısal olarak dinin sınırlandırılıp daralmasına karşın bireysel düzeyde dinin bir biçimde modern dünyada var olmaya devam edeceğini vurguladığını anlaşılmaktadır.

1.3. Gündelik Hayatta Din, Sekülerleşme ve Kuşak

Gündelik hayat toplumsal gerçekliğin yadsınamaz bir parçasıdır. Gündelik hayat bir bakıma devletin, kültürün, tarihin, iktidarın, yaşamın içerisinde yer alan vb. olguların bütünsel yapısını oluşturuyor olsa da diğer taraftan gündelik hayat tüm bu olgulardan ayrı biçimde “bir çoğulluğu, doğallığı ve uyumu” temsil etmektedir. Bu yönüyle de bütünlüklü bir yapı olarak karşımıza çıkmaktadır (Subaşı,2004:23). Gündelik hayat bir toplumun fihristi, özel kamusal dikotomisini aşan toplumsal deneyimin bir görünümüdür (Subaşı,2004:27).

Toplumsal yaşam içerisinde bulunan imgeler, semboller, eylemler ve arzular tabii bir devamlılık içerisinde kendilerini yansıtırken bu yansıtma biçimi gündelik hayat içerisinde anlamlı hale gelmektedir. Bu anlamlandırma sistemi iki yönlü işlemektedir. Bir taraftan mevcut olan semboller kümesiyle sosyal hayat inşa edilirken diğer taraftan bu semboller kümesi toplumun bir gerçekliği olarak meydana gelmektedir. Elbette bu diyalektiğin devamlılığı toplumsal geleneğin aktarımı ile sağlanmaktadır. Bu yönüyle gündelik hayat toplumsal değerlerin taşıyıcısı iken aynı zamanda toplumsal değerlerin yeniden düzenlendiği anlan olarak karşımıza çıkmaktadır. İçeriğinin ve kapsamının genişliği nedeniyle gündelik hayat, sosyal yaşam içerisinde anlam ağını temsil etmektedir. Sosyal

bilimciler için gündelik hayat incelenilen dönemin düşünce kalıplarını anlamak ve o dönemi analiz etmek açısından başvurulması gereken alandır (Çetin,2013:29-30). Modern toplum anlayışına geçiş gündelik hayatın da değişimine yol açmıştır. Modern toplum öncesini değerlendiren Lefebvre (1987), gündelik hayat yönüyle farklılaşmanın olmadığı, ortak bir söylem dünyasının bulunduğu toplumsal yapılanmadan bahsetmektedir. Bu toplumların ortak bir kültür barındırdığını vurgulayan Lefebvre, ortak bir hayat tarzının, örüntünün ve ritüelin bu toplumların gündelik hayatlarında yer aldığını belirtmektedir (Gardiner,2016:113). Modern topluma geçişle geleneksel toplumlarda sembolik bütünleşmenin kanalı olarak görülen din de önemli ölçüde değişime uğramıştır (Subaşı,2004:37).

Modern toplum bireye özgürlük vaadinde bulunmuş olsa da kitleselleşme, bürokratikleşme ve tüketim kültürü bireyi sınırlandırmış ve dönüştürmüştür. Birey düzeyinde olduğu gibi modern dönemle birlikte gündelik hayat devlet, piyasa ve rasyonalitenin sınırlandırmasıyla karşı karşıya kalmıştır. Modern toplumda gündelik hayat biçimi kitlesel bir biçimde bireyi kontrol eden bir görünüm arz etmekte aynı zamanda sunduğu vaatler yönüyle de bireyselliğin arttığı gündelik yaşam biçimini bizlere sunmaktadır (Lefebvre,2007:167). Modern dünyaya geçişle birlikte “yazının kutsallıktan arındırılması” (s.191) kutsalın öteki olmasının önünü açmıştır. Bu değişimin göstergesi ise kent yaşamına geçiştir. Modern toplumda dinin görünümü, politik iktidara meşruiyet kazandırmasıylaadır. Lefebvre için gündelik hayat “topluluk ile birlikte tehdit kaybolduğunda, şenlik bittiğinde, anıt ve kentin kendisi biçim olarak bozulduğunda, yapının anlamı kaybolduğunda” başlamaktadır (2007:172). Bu noktada din toplumsal düzenin meşrulaştırıcı olma vasfını kaybetmekte ve din politik bağlamda meşruiyeti sağlayan bir işleve bürünmektedir. Bu değişim ruhban sınıfının giderek ufalanması ve yara alması ile sağlanmış ve din seküler politik yapılanmanın karşısında kendisini simgesel alanda bulmuştur. Modernite kurumsal yapıda dini, inançların çeşitlendiği ve bireyselleştiği bir ağ içine almıştır. Aynı şekilde din eskiden toplumun düzen sağlayıcısı iken bu görev demokratik anlayış içerisine alınmıştır. Yaşanan bu değişimlerin bir diğer neticesi ise dinin ruhani otoritesinde eksen kaymasına yol açış ve netice itibariyle din politik otoritenin gölgesi altına girmiştir (Certeau,2009:299).

Dinin tarihsel bağlamda bir yer değişimine uğradığını “din sanatından ‘ip cambazlığına’ kadar” (s.164) sözleriyle ifade eden Certeau, dinin gündelik hayat içerisinde yeniden

üretileen bir pratik haline büründüğünü vurgulamaktadır (2009:306). Bu pratik kendisini “taktikler” üzerinden gösterirken gündelik hayat içerisinde birey “taktikler” yoluyla dinimsi etik ve imgesel bir anlam dünyası üretmektedir (2007:164). Son tahlilde Certeau için modern dünyada gündelik hayatta din yer değişikliğine uğramış aynı zamanda birey düzeyine çekilen din, bireyin ‘taktikleri’ bağlamında şekillenen ve yeniden üretilen etik ve sembolik anlam düzeyine indirgenmiştir.

Modern gündelik hayatta dinin yerini sorgulayan isimler arasında Giddens’ta bulunmaktadır. Gündelik hayat içerisinde bireylerin var oluşlarına dair temel güven duygusunu temsil eden ontolojik güvenin artık gelenek ve dinden sağlanmadığını öne süren Giddens, artık bu görevi yerine getirenlerin kurumsal, rasyonel güven organları olduğunu belirtmektedir (1994:101). Dini kurumların güven ortamı sağlama vasfı yerini uzmanlar sınıfına, tahmin edilebilir modern kurumsal yapılanmaya bırakırken dinin güven sağlayıcı kimliği el değiştirerek seküler bir kimliğe bürünmüştür.

Gündelik hayatın bilgisi bir yönüyle “burada ve şimdi” ile sınırlanırken bir yönüyle de “hem uzamsal/mekânsal hem de zamansal” içerikte taşımaktadır. ‘Burada ve şimdi’ olması yönüyle gündelik hayat bireyin bilgisinin merkezinde yer alan bir işlevdedir ve ancak burada ve şimdi olmayan yönüyle de gündelik hayat bireyin bilincinde olandır (Berger ve Luckmann,2008:35-36). Gündelik hayat içerisinde bulunan kozmos bir biçimde kutsal ile açıklanıyor olsa da gündelik hayat ile kutsal arasındaki mesafe açılmıştır. Mitolojik anlayış kendisini teolojiye bıraktığından beri kutsal müdahale etkisinde yaşanan gerilemeden dolayı gündelik hayatta daha az ismi duyulur hale gelmiştir. Kutsalın teolojik bağlama indirgenmesiyle başlayan güç kaybı ile kutsalın toplumsallaşmasının önü kesilmiştir (Berger ve Luckmann ,2008:163). Modern toplumun gündelik hayatında mitolojik alan kendisini teolojik uzmanlığa bırakırken kutsalın kurumsal yapıya geçişi bir bakıma sekülerleşmenin hikayesinin ontolojik köklerini temsil etmektedir.

Modern toplumun gündelik hayatı “anlam krizi” içerisindeydir. Modern toplum içerisinde anlam kurumlar yolu ile üretilen ve sürdürülen bir forma dönüşmüş olsa da artık değer ve anlamın üretimi ve sürdürölme biçimi toplumun tamamını bağlayan bir biçimde değildir. Bu durum ise ‘anlamın’ toplum içerisinde aktarımını ve korunmasını engellemektedir. Modern çoğulculuk içerisinde birey anlam dünyasını kurumlar yoluyla anlamlandırmak durumundadır. Modern toplumun gündelik hayatında din, ise “aracı kurum” olarak

karşımıza çıkmaktadır. Dinin aracı kurum haline gelmesi bir bakıma köktenci olmayan, anlam ve inanç bağlamında toplulukların meydana getirdiği “küçük yaşam dünyalarını” temsil etmektedir. Küçük yaşam dünyalarını temsil eden din, sürekli tüketilip bitirilen bir durum içermemekte, “anlam ve yaşam topluluklarının unsurları içerisinde seçmecî bir şekilde” daima güncellenmektedir (Berger ve Luckmann,2016:86-89).

Bauman moderniteyle birlikte gündelik hayat içerisinde dinin çözüldüğünü öne sürerken mevcut durum içerisinde artık gündelik etik konusu ile karşı karşıya kalındığını ifade etmektedir. Her şeyi kapsayan ‘etik’ bireylerin bu dünyaya ait öğrenme biçiminin modern bir kılavuzu aynı zamanda yaptırımın normu haline gelmiştir. Artık inanç kuralları rasyonalitenin gölgesinde erirken kutsalın imgesinde olan değişim modern dünyanın etiği olarak seküler alana çekilmiştir (2000:15-16).

Modern toplum artık ‘akışkanlık’ kazanmıştır. Modernite en başından beri ‘katıları çözen’ bir kimlik taşımıştır. Modernite “zamana direnen ve zamanın geçişini yok sayan veya zaman içinde değişmeyen” tüm şeylerin tedavülden kaldırılma idealidir. Bu idealin uğrunda yapılacak ilk iş ise “kutsal olanın dünyevileştirilmesi” olmuştur. “Yani, kendimizi geçmişten kurtarmamız” ve “geçmişin günümüzdeki kalıntısı” olan "geleneğin" iktidarının bitirilmesi bu sürecin ön koşulu olmuştur. “Bunun için, katıların ‘akışkanlaşmaya’ karşı durabilmesini mümkün kılan ve inançlar ile bağlılıklardan örülmüş koruyucu zırhı kırmak gerekiyordu” Koruyucu zırhın kırılma süreci ise ekonomik düzenin sağlanması üzerinden nitelendirilirken, bireyin hayatında egemen olması için de tüketim bir kutsallık biçimine dönüşmüştür (Bauman,2018: 27-28).

Modernite bağlamında düzenlenen gündelik hayat yukarıda ifade edilen sosyal bilimciler nazarıyla otantikliğini yitirmiş ve modern toplumsal düzenin gereklilikleri ışığında yeniden inşa edilmiştir. Elbette bu inşa sürecinden etkilenen kutsal kozmos, din, gelenek, aidiyet biçimleri vb. unsurlar modern toplum anlayışı özelinde kendilerine gündelik hayat içerisinde yeni kimlikler edinmiştir. Bu kimlikler bir yönüyle modernite içerisinde çözülmeye uğrarken bir yönüyle de küçük bir topluluğun anlam dünyasını temsil eden kolektiviteden uzak bir özelliğe bürünmüştür.

Türkiye’nin tarihsel sürecinde yer alan din, kuşkusuz gündelik hayatın gerilim alanları içerisinde bulunmasına karşın aynı zamanda din dinseliliğin toplumsal organizasyonu olması yönüyle de gündelik hayat içerisinde yer alan önemli bir olgudur (Subaşı,2004:23). Gündelik hayat içerisinde yer alan din bir bakıma gündelik pratiklerde

kendisini dinsellik üzerinden göstermektedir. Bireyin aidiyet beslediği dinin gündelik yaşam içerisinde karşılığı tutum, davranış, düşünce biçimlerinde yer alan dinsellikte bulunmaktadır (Subaşı,2004:43). Türkiye açısından gündelik hayatta İslam, toplumsalın ilişki biçiminin merkezinde yer alan, gündelik hayatı biçimlendiren bir karakteristiğe sahip bir dindir. Bu noktada gündelik hayat içerisinde İslam, ekonomik tercihlerden tüketim alışkanlıklarına, giyim biçimlerinden cinsel kabullere, doğumdan ölüme, bilimsel yaklaşımdan sanatsal faaliyetlere vb. kadar uzanan bir nüfuz alanına sahip olmakla birlikte bu alanların düzen koyucusu olarak görülmektedir (Akt.Subaşı,2004:45, Sarıbay,1994:189).

Türkiye özelinde gündelik yaşam içerisinde İslam'ın yeri hâkim kültür olması boyutuyla anlaşılmalıdır. Tarihsel süreçte Cumhuriyetin kurucularının yapmış olduğu hata ise toplum tabanına yayılmış olan İslam kültürünün derinliğini anlayamamış olmalarıdır (Mardin,2021:161). Modern Türkiye'ye geçiş çabaları kendi sancılarını ve dönüşümlerini yaşamış olsa da günümüze bakıldığında dini değerlerle ile modern değerler arasında yaşanan gerilimin gerçeklik olduğudur. Bu gerilim beraberinde dinin kurumsal yapısında değişimlere yol açarken bir biçimde de gündelik hayat içerisinde dinin, dinseliliğin değişime uğradığını söylemeyi de mümkün kılmaktadır. Bu değişimin içeriği, yönü, durumu ise kendisini sekülerleşme tartışmaları üzerinden gerçekleştirilen çalışmalarda göstermektedir.

Sekülerleşme tartışmalarının ele alınış biçimi çok yönlü olma zorunluluğu taşımaktadır. Klasik anlamda modern toplum anlayışına geçilmesi sonucunda ortaya çıkan unsurlar nedeniyle dini kurumlarda yaşanan otorite kaybı olarak değerlendirilen ve tanımlanan sekülerleşme, madalyonun bir tarafını temsil etmektedir. Zira din salt bir biçimde kurumsal yapı olma özelliğinin ötesinde bireyin anlam dünyasını etkileyen, toplumsallaşma sürecinde bireye kültürel kimlik sunan bir işlevde de karşımıza çıkmaktadır. Din, dinimsi yapılar bireylerin inanç dünyalarını etkilerken aynı zamanda gündelik hayat pratikleri içerisinde bulunan ve bireyin davranışlarını etkileyen bir konuma da sahiptir (Ertit,2019:62-63). Sekülerleşme tartışmalarının merceğinde dini inanç önemli bir yer işgal etmiş olsa da toplumsal düzeyde yer alan gündelik hayat sekülerleşme tartışmalarının araştırma sahasıdır (Ertit,2019:76). Sekülerleşmenin gündelik hayat yönü dinin toplumsal alanda temas ettiği her şeyi kapsamaktadır ve sekülerleşme çalışmaları dinin gündelik hayatta temas ettiği alanlarda meydana gelen

artış ve azalışın incelemesini yapmayı içermektedir (Ertit,2019:241). Gündelik hayat içerisinde din ve sekülerleşmenin toplumsal taşıyıcıları ise kuşaklardır. Ertit'in belirttiği gibi, sekülerleşmenin incelenmesi geçmiş ve şu anı karşılaştırmayı gerekli kılmaktadır. Bu sebeple sekülerleşme çalışmalarında dini inanç düzeyinde meydana gelen değişimlerin, gündelik hayatta dinin etki alanında yaşanan farklılaşmaların toplum tarihine tanık olup o tarih tarafından toplumsallaşan kuşaklarda yer alan dini farklılaşmanın sekülerleşme bağlamında analiz edilmesi büyük önem taşımaktadır (2019:63). Bu noktada Taylor'ın argümanı yaptığımız sorgulamayı destekler niteliktedir. Taylor, 1500'lü yıllarda inancın sorgulanmaksızın kabul edilmiş toplumsal norm olduğunu vurgularken 2000'li yıllara gelindiğinde sorgusuz sualsiz kabulün inanç noktasında değişme uğradığını belirtmektedir. (2014:31). Dolayısıyla değişimin seyrinin anlaşılması ve nedenlerinin belirlenmesi açısından kuşak gruplarının analiz edilmesi sekülerleşmenin anlaşılması için önemlidir.

1.3.1. Türkiye’de Kuşaklar Bağlamında Din ve Sekülerleşme

Sekülerleşme süreci bir düzensizlik içermekte kendi içerisinde inişler çıkışlar barındırmaktadır. Her ne kadar sekülerleşme modernleşmenin yönü ve ivmesiyle sınırlandırılmış gibi gözükse de toplumsal yaşantıda sekülerleşme sürecinin gidişatını, biçimini, yönünü etkileyen kuşak grupları bulunmaktadır. Kuşak grupları tanıklık ettikleri toplumda yer alan sekülerleşmenin mevcut halini temsil ederken aynı zamanda sekülerleşmenin mevcudiyeti biçimlendiren, değiştiren ve geleceğe sunan bir işleve sahiptir. Bu sebeptir ki sekülerleşmeyi salt bir biçimde modernleşme ile ele almak ve kuşak gruplarının toplumsal bağlamdaki aktör olma özelliklerini yok saymak sekülerleşmenin analizi için hatalı bir tutumdur. Sekülerleşme ve kuşak ilişkisinin içeriği ise tek yönlü bir iletişim dili barındırmamaktadır. Bu ilişki içerisinde “dalgalanmalar” mevcuttur. Sekülerleşmenin tarihsel seyrinde kuşaklar arası kopukluklar, farklılıklar ve benzerlikler bulunmakla birlikte her kuşak tanıklık ettikleri dönemin toplumsal, siyasal, ekonomik, kültürel vb. unsurları bağlamında şekillenmiş bir sekülerleşme örüntüsü sunmaktadır (Wuthnow,1976). Her toplumda halkın din ile olan ilişkisinin neticesi makro bağlamda o topluma dair dini yaşantı görünümü sunmaktadır. Her toplumun dini yaşantı görüngüsü ise o toplum içerisinde bulunan eğilimler, hayat tarzları yönüyle de sekülerleşme ve din ilişkisi bağlamında farklılaşmaktadır. Sekülerleşme bir toplumda var

olan tarihsel ve toplumsal koşullardan bağımsız olarak ortaya çıkmamaktadır. Sekülerleşme bir yönüyle nesnel toplumsal bir süreç iken bir taraftan da öznel ve kültürel bir süreçtir (Durmuşoğlu,2022:430-431).

Türkiye'nin sekülerleşme sürecine geçiş hikayesinin unsurlarının Osmanlı'nın son dönem reformları ve Cumhuriyet'in kurulması ile ulus-devlet anlayışına geçilmesi, modern toplum inşası idealinin benimsenmesi ve laiklik politikalarının uygulamaya konulmasıyla başlayan bir sürece karşılık geldiğini söylemek mümkünken bu sürecin günümüze kadar siyasi, ekonomik, kültürel, kurumsal, bilimsel, toplumsal vb. etmenler bağlamında şekillenerek kuşak grupları özelinde de bir görünüm sunduğunu söylemek mümkündür.

1980'lere kadar yaşanan süreç bir bakıma din ve laikleşme tartışmaları özelinde cereyan etmiş olsa da 1980'ler le birlikte İslami kitlenin dahil olduğu süreçle birlikte “modernite ve seküleritenin yaşanan bir olgu” olduğuna dair söylemi canlandırmıştır (Köse,2014:176).Türkiye özelinde sessiz kuşak (1925-1945) Cumhuriyet'in ilk nesli olarak ele alınabilir. Sessiz kuşak, Cumhuriyetin kuruluşu ile laiklik ilkesinin hem ulus devlet bağlamında uygulanması hem de toplum mühendisliğine soyunmuş kurucu erkin laikleşme politikalarının tabana yaymak adına sert biçimde uygulandığı dönemin tanıkları olmuşlardır. Göle bu dönemde “yeni bir milliyet yeni bir medeniyet ve yeni bir gelecek” anlayışıyla Doğu Batı ayrımının aşılmaya çalışıldığını belirtirken bu anlayış çerçevesinde Doğuya sırt çevrilerek Batı idealinin merkeze alındığını vurgulamaktadır (2011:83). Daha önce ifade ettiğimiz gibi bu dönemin kuşağında eğitim rasyonel bir alana çekilerek seküler eğitim anlayışı benimsenmiş, köy enstitüleri açılmış, kentleşme, laikleşme politikaları uygulanmış, modernleşme Batı uygarlığına ulaşma idealize edilmiştir (Erin,2019). Bu dönemde laikleşme politikaları bir bakıma sekülerleşmenin taşıyıcısı olmuştur. Din bu dönemde kurumsal olarak değişime uğrarken güç ve yetki alanı daraltılmıştır (Berkes,2012:20).

Batı'da sekülerleşme tanımlamaları içerisinde yer alan biçimiyle ve daha önce çokça ifade ettiğimiz tanımlamasıyla sekülerleşme, dinin kurumsal yapıdan ayrılması ve dinin toplumsal tesir gücünün zayıflaması süreci olarak görülmektedir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken nokta, Batı devletlerinde dinin kurumsal bağlamda çözülmesi ve ulus devlet anlayışına geçilmesiyle toplumsal alanda dinin etkisinin azalmasıyla toplumsal bağlamda sekülerleşme olgusu öne sürülürken bu durum Türkiye'de aynı şekilde

olmamıştır. Daha önce ifade ettiğimiz gibi kurumsal bağlamda laiklik politikaları uygulanırken bu uygulamalara halkın da dahil olması için ‘merkezden çevreye’ laikleşme politikaları uygulanmıştır. Batı örneğinde olduğu gibi Türk halkı tarafından tepkisel ve bariyerli bir duruş olmasaydı 80’li yıllara gelmeden evvel bugün bizler sekülerleşmenin başlangıcını kurucu devlet dönemine referans ile açıklıyor olabilirdik. Elbette bu kuşağın başında yer alan “sessiz” sıfatı bizleri yöneten ve yönetilenler arasındaki iletişimsizliği gösteriyor olsa da bu sessizliğin tepkisi çok partili hayata geçişle verilmiştir.

Bebek patlaması kuşağı (1946-1964) çok partili hayata geçişin kuşağıdır. Bu dönemde ilk dönem kurucu partisinin katı laik uygulamaları bir derece esnetilmiştir (Şan,2012). Bu dönemde dinle kurulan ilişki “muhafazakâr modernlik” olarak tanımlanırken sekülerleşme sürecine eklemlenmenin ilk adımı atılmıştır (Durmuşoğlu,2022). Muhafazakâr modern anlayışı benimseyen politika yapıcılar toplumsal yaşama dini eklemlemiş din ve devlet arasındaki gerilimi azaltmıştır. Ancak bir önceki dönemde laikleşme politikalarının mirası olan seküler eğitim sistemi, karma okul anlayışı, devletçi yayın grupları, rasyonel anlayış vb. yenilikler bu neslin toplumsallaşma parametreleri içerisinde yer almıştır. Bu kuşakta dinin kurumsal alandan çekilmesinde yer alan çekişme gerilerken bir bakıma da kanıksanırken eğitim sistemiyle de bu durum ulus devlet mantığı ve uygulamaları dahilinde bu kuşağa aktarılmıştır.

Kayıp kuşak bir diğer adıyla X kuşağı (1965-1979) geçiş kuşağı olarak görülmektedir. Bu kuşak 70’ler de dini İslamcı söylem tartışmalarının olduğu aynı zamanda dinin siyasal temsil olarak kullanıldığı bir döneme işaret etmektedir. Bir taraftan laiklik rüzgârı bir taraftan İslamcılık rüzgârı o dönemin çok kutuplu dünyasını göstermektedir. Toplumsal bağlamda ise bu kutuplaşma üniversitelerden sokağa taşmıştır (Kongar,2006). İslamcılığın bu dönemde politik bağlama taşınmasına tanıklık edildiğini söylemek mümkündür. Bu noktada İslamcılık politik bir imge haline gelirken artık toplumsal alanda seküler eğitim almış, uzmanlaşmış, dini kimliği ile var olmaya çalışan gençlerin varlığı daha da görünür hale gelmeye başlamıştır.

Y kuşağı (1980-1999) Türkiye’de Özal döneminin refah ortamında büyüyen aynı zamanda 1990’lara gelindiğinde kimlik tartışmalarına tanıklık eden 2000’li yıllarda ise teknolojinin yeniliklerini deneyimleyen kuşaktır. Bu dönemde Dünya’ya açılan Türkiye bir taraftan küreselleşirken, serbest piyasa ekonomisi ve dijital teknoloji gündelik hayatta yerini bu kuşağın gençlerinde almaya başlamıştır (Bozkurt,2021). Y kuşağı profili

kendinden önceki kuşaklara göre daha eğitimli, kentli, teknolojiyle hem hal ve dünya ile kurduğu ilişkide ise güncel bir konumda yer almaktadır. Bu dönemde din Özal'la birlikte modernleşme sürecine eklemelenmeye çalışılmıştır. Toplumsal alanda ise din sekülerleşme tartışmaları içerisinde yerini almaya başlamıştır. Hızlı değişimlerin yaşandığı Y kuşağı döneminde toplumsal yaşamda da kentleşme ve endüstrileşmede artış, kültürel farklılaşma, tüketim alışkanlıklarının değişmesi, sanat anlayışı gibi birçok alanda değişim yaşanmıştır. Dinin politik bağlamda temsil edilmesi ve dini siyasal kimliğin varlığı gelenek ve modernleşme ilişkisinde köprü olmuştur (Durmuşoğlu,2022; Yavuz,2003; Gürbilek;2001). Bu kuşak enformasyon toplumu ve postmodern kültür ile ilk tanışan kuşaktır (Bayhan;2020). Y kuşağında sekülerleşme yer alırken Türkiye bağlamında da bu sekülerleşme biçiminin açık ve örtük biçimde yer aldığını söylemek mümkündür. Aynı zamanda bu kuşağın dini ele alış biçiminin sekülerleşme yönüyle çoğulcu olduğu anlaşılmaktadır.

Günümüzün dijital yerlileri olarak görülen Z kuşağının (2000-) tarihsel sürecine bakıldığında bu kuşağın en temel özelliklerinden bir tanesi Ak Parti döneminin kuşağı olmasıdır. Ak Parti iktidarıyla din kamusal alanda yeniden bir yer edinme sürecine girmiştir. Aynı tutum özellikle eğitim başta olmak üzere medya kanalları üzerinden devam ettirilmiştir. Ancak Türkiye'nin sekülerleşme öyküsüne bakıldığında dini yaşamın politik açıdan en rahat zemine sahip olmasına karşın paradoksal bir biçimde kamusal alanda ve gündelik yaşamda dinsel görünürlüğün artmasına rağmen dini kurumlara yönelik bir bariyer ortaya çıkmaya başlamıştır (Ertit,2019). Bu kuşağın bir diğer özelliği ise enformasyon çağına doğan, küresele entegre olan ve postmodern söylemin içinde doğan bir kuşak olmalarıdır (Bayhan,2020).

2. BÖLÜM: ARAŞTIRMANIN METODOLOJİSİ

2.1. Araştırmanın Metodolojisi ve Yaklaşımı

Türkiye’de gündelik hayat pratiklerinde dinin işlevinin ne olduğu dinin etkinlik düzeyinin kuşaklar arasında hangi alanlarda farklılaştığının tespiti amacı ile bu çalışma gerçekleştirilmiştir. Çalışmada kuşaklar bağlamında din ve sekülerleşme tartışmaları içerisinde “Türkiye sekülerleşiyor mu?” sorusuna makro bağlamda cevap aranacaktır. İlgili soruya yönelik dinsel pratikler alanının yanında mevcudiyetini dinsel kabullerden de alan örf, adet gelenek ve sünnet uygulamalarına da yer verilecektir. Gündelik hayat pratikleri içerisinde yer alan dinsellik dinin kültürel alana da nüfuz ettiği ön kabulünden hareketle sekülerleşme tartışmaları içerisinde dini pratikler ve dinsel olarak kabul edilen kültürel alanda yer alan uygulamalar kuşaklar bağlamında incelenecektir.

Araştırmada kullanılan ana değişken kuşak gruplarıdır. Araştırmanın amacı doğrultusunda kuşaklar arası farklılıkların gündelik hayat pratiklerinde yer alan dini tutum, davranışlar, dinsel pratikler, muamelat alanında yer alan unsurlar, sünnet uygulamalarının incelenmesidir. Bu amaç doğrultusunda tek faktörlü bir araştırma tasarımı geliştirilmiştir. Araştırmanın sadece kuşak grup değişimini üzerinden ele alınmasının sebebi ise sekülerleşme olgusunu kuşak grup farklılıkları özelinde değerlendirmek ve sekülerleşme ve kuşak etkileşimini diyalektik bir biçimde açıklamaya çalışmaktır.

Araştırmada nicel yöntem kullanılmıştır. Araştırmada değişkenler arasındaki ilişki incelenecek ve söz konusu niteliği tespit edilmeye çalışılacaktır. Bu sebeple araştırmada tarama modeli benimsenmiştir. Tarama modeli iki değişken arasındaki ilişkiyi ele alan ve değişkenler arasında herhangi bir ilişkinin olup olmadığına odaklanan ve şayet bir ilişki mevcut ise ilgili ilişkideki değişimin tespitini amaçlayan bir modeldir (Cresswell, 2017:155-156). Bu çalışma Türkiye’de kuşakların gündelik hayat pratiklerinde dinin, dinselliğin etkisi inceleyen, kuşak grupları arasında yer alan benzerlik ve farklılıkların neler olduğunu anlamaya çalışan betimleyici bir araştırmadır. Kuşak grupları ile dinin gündelik hayat boyutunda yer alan temalar karşılaştırılacaktır. Bu çalışmanın analitik çerçevesini yapısal ilişkisellik oluştururken teorik yaklaşımını ise eklektik paradigma oluşturmaktadır. Kuşak gruplarının din ile kurdukları ilişki biçimin yapı fail diyalektiği bağlamında ele alınıp gündeliğin sıradanlığı içerisinde öznel bağlamda yer alan dini

tutum ve sekülerleşme eğilimleri ise eklektik olarak açıklanmaya çalışılacaktır. Bu yaklaşımla kuşaklar bağlamında Türkiye özelinde din ve sekülerleşme ilişkisi ele alınırken bu ilişkinin gündelik hayata yansıyan biçimi tarihsel süreç de göz önünde bulundurularak analiz edilecektir.

2.2. Araştırmanın Ana Problemi ve Hipotezleri

Araştırmanın Ana Problemi

Bu çalışmada din ve sekülerleşme olgusu ele alınırken klasik anlamda sadece dini inanç düzeyi ve dini pratiklerin uygulanma düzeyine bakılmayacak olup aynı zamanda gündelik hayat pratiklerinde yer alan dinsel ve dinin kültürel yapıdan ayrı düşünülmemesi gerektiği ön kabulünden hareketle kültürel boyutta yer alan örf, adet, gelenek ve sünnet uygulamaları da incelenecektir.

Çalışmada din ve sekülerleşme olgusuna yönelik temel alınan problem ise gündelik hayat pratiklerinde dinin işlevini, yerini ve belirleyiciliğinin tespitini kuşaklar bağlamında yapmaktır. İlgili temel probleme yönelik ilk etapta din ve sekülerleşme olgusunun Türkiye özelinde belirlenmesi, ikinci etapta gündelik hayatta dinselliğin incelenmesi ve dinin kültürel yaşam içerisindeki etkisinin kuşaklar bağlamında açıklanmasıdır. Bu yönüyle çalışmadaki ana hedef Türkiye’de gündelik yaşamda din ve sekülerleşme olgusunu kuşaklar bağlamında sunmaktır.

• Araştırmanın Hipotezleri

Ana Hipotez: Gündelik hayat pratiklerinde din olgusunun yeri ve işlevinde (dini aidiyet, dinsel tutum, dinsel davranış, gündelik hayat içerisinde yapılan tercihlerde dinin yeri) kuşaklar arasında farklılık vardır.

Alt Hipotezler:

1. Bebek patlaması kuşağı geleneksel dindarlığın (namaz, ibadet, farzlar) yerine getirme düzeyi en fazla olan kuşaktır.
2. Z kuşağı geleneksel halk inanç uygulamalarını yerine getirmede en düşük kuşak grubudur.
3. Batıl halk inançları ve pratiklerini yerinde getirme düzeyi bebek patlaması kuşağı en fazladır.
4. Yeni spiritüalizm (seküler/yeniçağcı dindarlık) uygulamalarını (meditasyon, yoga) yerine getirme düzeyi en fazla Y kuşağında bulunmaktadır.

5. İmanın esaslarına olan inanma düzeyi Z kuşağında en düşüktür.
6. Halk dindarlığı inanç boyutunda yer alan (nazar, mucize, cin vb.) inançlara inanış Bebek patlaması kuşağında en yüksektir.
7. Kader inancına yönelik inanç düzeyi en düşük olan kuşak gurubu Y ve Z kuşağıdır.
8. Dindarlara ve dini yapılara güven ve olumlu tutum düzeyi Y ve Z kuşak gruplarında düşüktür.
9. Dinin aile kurmada ve çocuk yetiştirme tutumlarında etkisi Bebek patlaması kuşağında yüksektir.
10. Siyasi tutumlarda dinin etkisi Z kuşağında en düşüktür.
11. Dinin ekonomik tercihlere etki gücü Bebek patlaması kuşağında ve X kuşağında diğer kuşaklara göre daha yüksektir.
12. Alışveriş, yeme içme alışkanlıklarında gündelik hayatta dinin etkisi Z kuşağında en düşüktür.
13. Giyim, görünüm, fiziksel aktivite tercihlerinde dinin etkisi Z kuşağında diğer kuşaklara göre düşüktür.
14. Tatil, sosyal mekân ve mahremiyet tercihlerinde dinin etkisi bebek patlaması kuşağında en yüksektir.
15. Dijital yaşam, cinsellik ve mahremiyet algısı üzerinde dinsel etki Z kuşağında diğer kuşaklara göre düşüktür.
16. Gündelik yaşamda sünnet-i seniyye pratikleri bağlamında kabul görmüş uygulamalarının yerine getirilme düzeyi Y ve Z kuşağında diğer kuşaklara göre düşüktür.
17. Gündelik yaşam içerisinde dinsel ifadeleri kullanma düzeyi Bebek Patlaması ve X kuşağında fazladır.
18. Gündelik yaşam içerisinde manevi duygulanım düzeyi Y ve Z kuşağında dramatik bir biçimde düşüktür.

2.3. Araştırmanın Evreni ve Örneklemi

Türkiye’de din ve sekülerleşmenin kuşaklar özelinde boyutlarını incelemeyi amaçlayan bu araştırmanın evrenini Türkiye’de yaşayan 18 yaş üstü bireyler oluşturmaktadır. Çalışmanın evreninin temsiliyeti için ise örneklem seçiminde İstatistikî Bölge Birimleri Sınıflaması (İBBS)’dan yararlanılarak Düzey 1’de yer alan 12 il seçilmiştir.

Türkiye temsiliyetinin sağlanması amacıyla örneklem seçiminde basit rassal örnekleme yöntemi kullanılmıştır. Örneklem Türkiye İstatistik Kurumu ve Eurostat'ın kabul ettiği İstatistiki Bölge Birimleri Sınıflandırması Düzey 1'de yer alan bölgelerden; Ankara, Antalya, Bursa, Erzurum, Gaziantep, İstanbul, İzmir, Kayseri, Van, Samsun, Tekirdağ ve Trabzon illerinden oluşmaktadır. Çalışmanın evreni Türkiye olup %95 güven aralığı dahilinde araştırma 0,3'lük hata payı ile yürütülmüştür. Temsiliyetin sağlanması amacıyla yukarıda ifade edilen illerden 1119 kişi ile görüşme sağlanmıştır.

Tablo 4: Örneklem Dağılımı

Yaşanılan Şehir	Sayı	Yüzde
Ankara	188	16,8
Antalya	86	7,6
Bursa	83	7,4
Erzurum	26	2,3
Gaziantep	60	5,4
İstanbul	368	32,9
İzmir	114	10,2
Kayseri	32	2,8
Van	50	4,5
Samsun	52	4,7
Tekirdağ	26	2,3
Trabzon	34	3,1
TOPLAM	1119	%100

Kaynak: Yazar tarafından oluşturulmuştur.

Örneklem dağılımına bakıldığında Ankara %16,8, Antalya %7,6, Bursa %7,4, Erzurum %2,3, Gaziantep %5,4, İstanbul %32,9, İzmir %10,2, Kayseri, %2,8, Van %4,5, Samsun %4,7, Tekirdağ %2,3 ve Trabzon %3,1 şeklinde oluşmuştur. Evren temsiliyeti illerin nüfusuna oranla belirlenmiştir. İlgili sayılara ise bilgisayar veri tabanı içerisinde yer alan iletişim bilgilerinden ulaşılmıştır. Türkiye İstatistiki Bölge Birimleri Sınıflandırması Düzey 1'de yer alan dağılıma göre araştırmanın temsil kabiliyetinin sağlandığını söylemek mümkündür.

2.4. Sekülerleşmeyi Ölçmek: Türkiye'de Sekülerleşme Çalışmaları

Din, toplumsal olandan ayrı düşünülemeyecek bir olgu olarak geçmişten günümüze kadar varlığını sürdürmektedir. Tarihsel süreçte dinin yeri ve işlevinde meydana gelen değişimler neticesinde günümüzde din olgusu sekülerleşme kavramından bahsetmeyi mümkün kılmıştır. Geline nokta itibarıyla sekülerleşme, kendi içerisinde kendisini tanımlayacak olan kuralları da meydana getirmiştir. Bu yönüyle sekülerleşmeyi tanımlarken “belirlilik” kavramı göze çarpmaktadır: Sekülerleşmenin, belli bir toplumda

yer alırken, aynı zamanda belli bir zaman dilimi içerisinde de var olması beklenmektedir. Sekülerleşme, zaman ve toplum belirleyiciliğinin yanında, “o zaman” ve “o toplum” içerisinde din olgusunda yaşanan değişimlerin bir bakıma da sonucudur. Sekülerleşme kavramı dinde, dini otoritede meydana gelen zayıflamanın bir ürünüdür.

Bu yönüyle sekülerleşme tanımını ele aldığımızda Ertit (2019:47), sekülerleşmeyi “belli bir toplumda belli bir zaman dilimi içerisinde doğa üstü alanın, yani dinin, dinimsi yapıların, halk inançlarının ve diğer tüm doğaüstü öğretilerin bireysel ve toplumsal düzeydeki prestijlerinin ve gündelik yaşamı şekillendirme güçlerinin azalması” olarak tanımlamaktadır. Sekülerleşmenin varlığından söz etmek için gerekli olan unsurları Ertit’in tanımlamasından hareketle ele aldığımızda; sekülerleşmenin belli bir toplumda ve belli bir zaman dilimi içerisinde olması kabul edilmektedir. Aynı zamanda sekülerleşmeden söz etmek için dinde, dini kabullerde, doğa üstü inançlarda dinin bireysel ve toplumsal bağlamda gündelik yaşam içerisindeki belirleyiciliğinin ve etkisinin azalması beklenmektedir. Bu yönüyle sekülerleşme, dinin ve dini otoritenin eksinin toplumsal ve bireysel düzlemde etkisinin azalması ve gündelik yaşam içerisinde yapıp ettiklerimiz üzerindeki otoritesinin zayıflaması neticesinde açığa çıkmaktadır. Sekülerleşmenin meydana gelmesini sağlayan gelişmeler tarihsel süreçte yaşanmış olup ilgili ayrıntılı tartışmaya birinci bölümde yer verilmiştir.

Sekülerleşme araştırmaları içerisinde sekülerleşme durumunun oluşmasına katkı sağlayan alan yazınında kabul görmüş unsurlar yer almaktadır. İlgili unsurlar meydana geldiği yer ve zaman ile kayıtlı olsalar da yaşanan gelişmeler neticesinde tüm dünyayı etkileyen sonuçları olmuştur. Bu sebeple sekülerleşmenin temel unsurları tüm dünya üzerinde ortaya çıkardığı sonuçları nedeniyle alan yazınında kabul görmektedir. İlgili unsurlara birinci bölümde yer verildiğinden ayrıntısına girilmeyecektir.

Makro, mezzo ve mikro alanlara etki eden gelişmeler zaman içerisinde sekülerleşmenin neresindeyiz, din ve dindarlık düzeyinin ne olduğu, seküler bir toplumdan söz etmek mümkün müdür vb. sorgulamaları meydana getirmiştir. İlgili sorulardan hareketle sekülerleşmenin ölçülmesine yönelik birtakım çalışmalar da yapılmış ve hala da yapılmaya devam etmektedir. Şengül ve Aydınalp’in belirttikleri gibi sekülerleşme, halen birçok paradigma ve yaklaşım özelinde tartışılan dinamik bir konudur. Bu yönüyle dinin, din olgusunun toplumsal ve bireysel alanda ne derecede etkisini kaybettiği veya

kaybedeceği günümüzde tartışılıp araştırıldığı gibi gelecekte de tartışılıp araştırılmaya devam edecektir (2022:26).

Sekülerleşme çalışmalarının iki yönlü gerçekleştirildiğini söylemek mümkündür. İlk çalışma alanı sekülerleşmenin kavramsal, kuramsal ve teorik ayağında yürütülmektedir. Sekülerleşme çalışmalarının ikinci ayağı ise saha süreci olup bir bakıma sekülerleşmenin nasıl ölçüleceği aynı zamanda sekülerleşmenin ölçüm araçları belirlendikten sonra bireysel ve toplumsal olarak ölçülmesine yönelik yürütülen çalışmaları içermektedir. Sekülerleşme ve din olgusu birbiri ile etkileşim halindedir. Bu yönüyle sekülerleşmenin ölçülmesi sekülerleşmenin din ile kurduğu ilişkinin karmaşıklığı nedeniyle ölçülmesi zor bir konudur. Sekülerleşmenin meydana geliş serüveni yukarıda kısaca bahsedildiği gibi yer, zaman ve toplum kıstası ile başta sınırlı görünse de zaman içerisinde neticeleri itibarıyla tüm coğrafyayı etkileyen bir olgu haline gelmiştir.

Sekülerleşmenin ölçülmesi hususunda yapılan çalışmalarda ilk etapta din ve dindarlık düzeyi olarak ele alınmıştır. Bu yönüyle dindarlığın ölçülme çabası beraberinde bireylerin hangi kıstaslar çerçevesinde dindar kabul edilip edilemeyeceği sorusunu önümüze koymuş ve sekülerleşmeyi ölçmenin sınırlarının nasıl belirleneceği sorunsalını da beraberinde getirmiştir. Elbette sekülerleşmenin yayılımı coğrafya tanımazken bir taraftan da sekülerleşmenin ölçülmesi yerelliğin ve kültürel kodların önemini ortaya çıkarmıştır. Batı menşeli yürütülmüş olan ilk çalışmalarda sekülerliği ölçme parametreleri -çalışmanın konusuna göre değişmekle birlikte- dinin gerekliliklerini yerine getirme düzeyi, kiliseye katılım düzeyi, kilise faaliyetlerinde bulunma gibi unsurları içermiştir. Ancak zaman içerisinde dindarlık düzeyi, kilise faaliyetlerine katılım sıklığı gibi parametrelerin sekülerleşmeyi ölçmede yetersiz olduğu yönünde eleştiriler de gündeme gelmeye başlamıştır. Gelen eleştiriler sekülerleşme parametrelerinin sekülerleşmenin tek yönüne baktığını bireysel, toplumsal, kültürel vb. birçok etmenin de göz önüne alınması gerekliliğini dikkate almayı önermiştir. Aynı şekilde sekülerleşmenin ölçülmesinde bulunulan toplumun, kültürün ve dinin göz ardı edilmeden o toplumun dinini ve kültürünü merkeze alacak şekilde araştırmaların yürütülmesi gerekliliği kabul görmüştür.

Çelik'in belirttiği gibi Giddens (2000), sekülerleşmeye bakılırken üç alanın göz önüne alınması gerektiğini vurgulamaktadır; ilki dini cemaat ve kurumlara katılım düzeyi, ikincisi dini yapıların güç ve etki düzeylerinde yaşanan değişimler ve son olarak dini inanç ve dini değerlerde meydana gelmiş olan değişimlerdir (2017:213).

Giddens'ın sekülerleşmeyi üçlü sınıflandırması sekülerleşmeye bakılırken odak noktalarının olması gerekliliğini göstermiştir. Sekülerleşmeyi ölçme çabası beraberinde sekülerleşmeyi ele alırken boylamsal değil boyutsal bakılması gerekliliğini göstermektedir.

Onay, dindarlığın ölçülme amacı ile yapılan çalışmaların 20. yüzyılın ilk çeyreğinde Amerika'da gerçekleştirildiğini belirtmektedir. İlgili çalışmaların dini ölçme perspektifleri açısından iki gruba ayrıldığını belirten Onay, ilk grupta konuya sosyal psikoloji açısından bakan Allport ve Ross'un çalışmalarının yer aldığını ifade etmektedir. Allport ve Ross din ve dindarlık konusuna sosyal psikoloji açısından ele alırken bireylerin nasıl bir dindarlık içerisinde yer aldıklarını ve nasıl bir dindar olduklarına yönelik "Allport-Ross Dini Yönelim Ölçeği" adı altında bir ölçek geliştirmişlerdir. Dindarlık analizlerinde içe dönüklük ve dışa dönüklük olmak üzere iki faktör belirlemişlerdir (2002:181).

Allport ve Ross'un (1967) amacı inanan kişilerin gerçek bir inanma halinden gelen içe dönük olarak motivasyon ve yönelime mi sahip oldukları veyahut sosyal ve kişisel faydalar amacı ile dini inanç ve pratiklerin dışa dönük bir motivasyon ile mi gerçekleştirildiği yönünden bir ayrımın yapılmasıdır (Kaya, vd.,2021:65).

Onay, ikinci grupta yer alan çalışmaların ise dindarlığı çok boyutlu bir fenomen olarak kabul ettiğini belirtmektedir (2002:181). Akşit ve arkadaşlarının ifade ettikleri gibi sekülerleşmeyi ele alırken dine daha bütüncül bakan dindarlığı farklı boyutlarını inceleyen ilk çalışma Glock ve Stark'ın çalışmasıdır (2020:90-91).

1965 yılında Glock ve Stark'ın "Religion and society in tension" adlı çalışmasında dini yönelimlerin neler olduğu, kökenlerinin ve boyutlarının tanımlanması ele alınmıştır. Glock ve Stark bir model geliştirmeye çalışmış ve dindarlığı beş boyut özelinde değerlendirmiştir. Geliştirdikleri beş boyutlu modelde dindarlığı ölçme ve analiz etme hedefleri mevcuttur. Din olgusunun tek yönlü olmadığını aksine çok boyutlar içerdiğini savunmuşlardır. Dindarlığın salt olarak inanç düzleminden analizinin yetersizliğini vurgulayan Glock ve Stark, bireylerin dini deneyimlerini, ritüellerini ve davranışlarını da araştırmalarında ele almışlardır. Glock ve Stark, dindarlığı ölçmede ilk boyut olarak "ideolojik" olarak tanımladıkları alanda kişisel inancı değerlendirmişlerdir. İdeolojik boyut, bir bakıma dini inancın kabul edilme düzeyini ifade etmektedir. İkinci boyutta ise "ritüelistik" boyut yer alırken bireylerin inandıkları dini inanç çerçevesinde dini pratik ve

ibadetlerin gerçekleştirilme düzeylerine bakılmaktadır. Üçüncü boyutta ise “deneyimsel” alan yer almaktadır. Kişisel inanç düzeyinde yer alan deneyimsel boyut bireyin deneyimlemiş olduğu manevi duygu ve tatminle ilgili alanı kapsamaktadır. Bu alanda bireylerin ibadetlerinde yaşadıkları doyum, tatmin, huzur bulma gibi unsurlara yer verilmektedir. Dördüncüsü ise “entelektüel” boyuttur. Bu analiz düzeyinde bireylerin inanma düzeylerinden ziyade inandıkları şey hakkındaki bilgilerine bakılırken inanma ve bilme arasındaki bağlantının önem derecesi ve bilginin inanmaya etkisinin var olup olmadığı yönünde sorgulamanın yapıldığı boyuttu içermektedir. İnancın mutlak bir biçimde salt olarak bilgidен kaynaklanmadığını, dini bilgiye sahip olmanın inanca eşlik etme zorunluluğunu barındırmadığı sonucuna ulaşmışlardır. Beşinci boyut ise “sonuçsal” alan içerisinde yer alır. Bu boyut gündelik hayat içerisinde dinin yeri ve karar alma mekanizması içerisinde dinin gündelik yaşamdaki etkisinin araştırıldığı aşamayı ifade etmektedir³ (1965:23-38).

Glock ve Stark’ın geliştirdikleri ölçek aynı zamanda “Dünya Değerler Araştırması” gibi birçok uluslararası araştırmalarda kullanılmıştır. (Akşit vd.2020:90). Haralambos ve Holborn ‘un belirttikleri gibi, Glock ve Stark, sekülerleşme tezinin doğru bir biçimde test edilmesinin yolunun din ve dindarlığın tanımının doğru bir biçimde tanımlanmasından geçtiğini vurgulamışlardır, aynı zamanda araştırmacıların din ve dindarlığı tanımlamada yeterli önemi vermediklerini ifade ederek ilgili tanımlama eksikliğinden dolayı sekülerleşme tezinin yeterince test edilemediğini belirtmişlerdir (2014:490).

Dinin metafizik bir olgu olduğunu vurgulayan Glock ve Stark (1968), genel geçer tek bir din anlayışının bulunmadığını yapılan sekülerleşme çalışmalarında bu durumun göz ardı edilmemesi gerektiğini belirtmektedir. Bu yönüyle oluşturdukları beşli modelde belirttikleri boyutların belli bir dini kapsamadığını ancak salt olarak dinde yer alması beklenen olguların aynı şekilde kendilerini belli ölçü ve pratiklerle tanımlamış olan dinlerde de yer aldığını vurgulayarak ilgili modelin farklı dinler üzerinde yapılacak olan sekülerleşme çalışmalarında kullanılabileceğini ifade etmektedir (Robertson,1969:256).

³ Glock ve Stark’ın “*Religion and society in tension*” adlı eseri sekülerleşmenin tek bir boyut özelinde değerlendirilemeyeceğini vurgulamaktadır. Sekülerleşmenin tanımlanmasının ardından sekülerleşmenin ölçülmesinde çoklu boyutların olduğu kabul edilmektedir. Bu yönüyle ilgili çalışma sekülerleşmenin ölçülmesi adına boyutsal yönü alan yazına kazandırmış olup sonraki çalışmalarda sekülerleşme ölçeklerinin geliştirilmesinde bir altlık görevi görmüştür. Ayrıntılı bilgi için bakınız: Glock, C. Y., Stark, R. (1965). *Religion and society in tension*. San Francisco: Rand McNally.

Akşit ve arkadaşları günümüzde yürütülen niceliksel araştırmaların ekseriyetinde kullanılan Glock ve Stark'ın beşli modelinin dindarlığı sabit bir olgu olarak ele aldığını ve insanları az dindar çok dindar şeklinde inançlarının niceliğine göre sınıflandırmaya çalıştığını ve dindarlığın niteliksel olarak birbirinden farklı olabileceğini göz ardı etmesi yönüyle eleştirmektedirler (Akşit, vd.,2020:95). Huber ve Huber, Glock'ın modelinin tek maddeli ölçek olması nedeniyle birey nezdinde yer alan dinin önemini anlamada eksik kaldığını bu sebeple çok boyutlu dindarlık yapısı ile dinin genel önemi arasındaki ilişkinin anlaşılamadığını ifade etmektedirler (2012:713). Bayer ise Glock ve Stark'ın beşli modeli için bir boyutta bireyin çok dindar iken diğer boyutta daha az dindar olabileceğini kabul etmek gerektiğini ancak bu kabul ile genel geçer bir sekülerleşme teorisinden bahsetmenin mümkün olabileceğini ifade etmektedir (2006:74).

Norris ve Inglehart ise sekülerleşmeyi makro bir perspektiften ele alarak güven ve ekonomik gelişmişliğin din ve dindarlığa yönelik etkisini ele almaktadır. Norris ve Inglehart, "Dünya Değerler Araştırması"'nın yirmi yıllık veri setinden elde ettikleri verilerden makro sekülerleşme analizi yapmışlardır. İlgili çalışmalarında toplumsal gelişme ile dindarlık ve dini katılım arasında ters bir ilişkinin olduğunu, toplumsal gelişmişliğin dine bağlılığı, dini katılımı, dinin gündelik yaşam içerisindeki etkisini azalttığı gibi sonuçlar elde etmişlerdir. Amerika ve Avrupa ülkelerinde ekonomik gelişmişliğin ve toplumsal güvenin sekülerleşmeyi destekleyen unsur olduğunu belirleyen Norris ve Inglehart, az gelişmiş olarak kabul edilen Müslüman toplumlarda ise toplumsal güvensizlik ve belirsizliğin aynı zamanda ekonomik gelişmemişliğin dine bağlılığa katkı sağladığını öne sürmektedir (2004).

Bireysel ve toplumsal alanda yürütülen sekülerleşme çalışmalarının yanında ülkeler bazında da laiklik sıralamaları yapılmaktadır. 2024 yılında CEOWorld tarafından 196 ülkede yürütülen laiklik puan sıralama çalışması gerçekleştirilmiştir. İlgili çalışma dahilinde devletlerin laikliği ele alış ve uygulama biçimleri ile bireylerin inanç ve inançsızlık düzeyleri sıralamanın oluşturulmasında belirleyici olmuştur. 2024 yılının en laik ilk beş ülke sıralamasında; İsveç, Danimarka, İzlanda, Norveç ve Estonya yer alırken bireylerin inançsızlık seviyesine (2017), göre ülke sıralamasında ise; Çin, İsveç, Çek Cumhuriyeti, Birleşik Krallık ve Belçika yer almaktadır. Türkiye'nin laiklik puanı 63.49 olup 117'nci sırada yer almaktadır. İlgili çalışma laik devlet uygulamalarına sahip olma

ile dindarlık arasında keskin bir bağlantının olmadığı söylemeni mümkün kılmaktadır (CEOWorld:2024).

Yukarıda ifade edildiği gibi Dünyada makro düzeyde din devlet ilişkisinin boyutuna yönelik yapılan çalışmaların yanı sıra toplumsal alanda ve bireysel alanda sekülerleşmeyi ölçme amacı akademik literatüre sekülerleşme ölçeklerini kazandırmıştır. İlgili ölçeklerin ekseriyeti din olgusunda değişimin olup olmadığını tespit etme amacının yanında bireysel düzlemde de dini inanç, dinsel pratik, dinsel tutum vb. unsurları ele almaktadır.

Aynı şekilde Türkiye’de de dindarlığı ölçme çalışmaları, sekülerleşmenin boyutlarını belirleme çalışmaları, sekülerleşme ölçekleri geliştirme çalışmaları gibi çalışmalar yürütülmüş ve halen yürütülmektedir. İlgili çalışmaların ayrıntısına geçmeden evvel dindarlığın ölçümü ve sekülerleşmenin ölçümünün kendi toplumumuz açısından nasıl ele alındığına bakılması gerekmektedir.

Dinin tanımlanmasında yaşanan zorluk dindarlığın tanımlanmasında da yaşanmaktadır. Bu yönüyle neyin dindar olarak kabul edileceğinin tespiti bireyler, toplumlar, kültürler ve coğrafyalar gibi etmenler arasında farklılaşırken; bireysel alanda da belli bir dine mensup olan kişilerin kendi dindarlık kabulleri, kültürleri ve ritüelleri gibi etmenler arasında farklılaşabilmektedir. Dindarlığı ele alırken bireylerin kişiliğini, dini inanç ve pratikleri, sosyal ve kültürel yaşanan toplumu, ekonomik unsurları ve siyasi özellikleri de göz önüne almak gerekmektedir (Karabağ,2022:82). Aynı şekilde dindarlığı işlemselleştirmek empirik kıstaslar ile saptamak, dindarlığın kutsal olan ile kurduğu bağlantının içsel olması ve dini bağlılığın da öznellik arz etmesi hasebiyle kolay değildir. Ancak dini tutum ve davranışın ölçümünün yolu bireyin din ile kurduğu ilişkiyi olgusal alana taşıması ve davranışa dönüştürmesi ile mümkündür. Netice itibariyle dini davranışları niteleyen faktör olan dini tutumların göreceli de olsa ölçülmesi mümkündür (Karabağ, 2022:83; Subaşı, 2004:61; Tavşancıl, 2002:107; Arslantürk,1999:169).

Subaşı, dindarlığı ölçme çalışmalarının en başından Batı’da yürütülmeye başlandığını bu yönüyle teorik ve ampirik düzeyde yürütüldüklerini son tahlilde bizde gerçekleştirilen çalışmaların ekseriyetinin Batı’ya ait kalıpların değiştirilmesi ve dönüştürülmesi suretiyle gerçekleştirildiğini ifade etmektedir (2002:20-1). Batı’da yürütülen çalışmalardan hareketle Türkiye’ye uyarlanan çalışmaları eleştiren Subaşı, uyarlanma probleminin Türkiye’de yer alan dindarlığın ve dini hayat parametrelerinin fiili koşullarının öz ardı edilmesinden kaynaklandığını belirtmektedir (2002:24).

Dindarlık kavramının dinselliğin öznel dünyasında kullanıldığını ifade eden Subaşı, her dinin olgusal alanda bir örüntüye sahip olduğunu bir kişinin dindarlığına atıf yapıldığında bir biçimde o kişinin kendi inanç alanı içerisinde yer alan bireysel gerçeklik hali hakkında bir kestirime varılabileceğini savunmaktadır (2002:20). Günümüz açısından dindarlığın ölçülme zorluğunu ele alan Subaşı; dinin gündelik hayat içerisindeki nüfuz alanın sınırlarını belirlemenin, din ve kültür arasındaki etkileşimin boyutunun tespitinin, bireylerin hangi davranışlarının dinsel hangi davranışlarının din dışı kabul edilmesi gerekliliğinin tayini gibi etmeleri göstermektedir. İlgili zorluklar nedeniyle uyarlamacı bir anlayıştan ziyade yerel farklılıkları ele alan çalışmaların gerekliliğini ifade etmektedir. Türkiye’de sekülerleşme çalışmaları içerisinde yerel farklılıkların öneminin ve yerel farklılıklara yönelik duyarlılığın öneminin anlaşılmağa başlandığını belirten Subaşı, ilgili çalışmaların gerekliliğinin idrakine varıldığını vurgulamaktadır (2002).

Türkiye’de yürütülen sekülerleşme çalışmalarının Batı’dakine benzer ölçekler özelinde gerçekleştirildiğini ifade eden Karabağ, ilgili çalışmaların her yaklaşım modeli özelinde dinin bireysel, toplumsal ve kurumsal bağlamda birçok boyutu içerecek biçimde ele alındığını aynı zamanda farklı yaklaşımlar ile de ele alındığını belirtmektedir. Bu yönüyle geliştirilen dindarlık ölçeklerinin odak noktalarını vurgulayan Karabağ, bireylerin başkalıklarının kabulünün aynı şekilde dini yaşamdaki başkalıkların altını çizmede kullanıldığını ifade etmektedir. Dindarlığın incelenme alanları ele alındığında bir yönüyle dindarlık; bireylerin din ile kurdukları ilişki, mensup oldukları din ile edindikleri pratik ve tecrübe gibi unsurlar içerisinde yer alırken diğer yönüyle dindarlık, yaşam dünyası içerisinde bireyler özelinde inanç ve ideolojik boyutta, ibadet ve pratikler boyutunda yer almakta aynı şekilde dindarlık, toplumsal alanda ise gündelik yaşam içerisinde sosyal, kültürel, siyasi, ailevi, iktisadi vb. boyutlarda da yer almaktadır. Bireylerin dine yönelik eylemleri ve geri dönütleri dindarlığın boyutlarının belirlenmesinde birer unsurdur. Bu yönüyle bireylerin eylemleri ve geri dönütleri dindarlığın ölçülmesi hususunda bilişsel, tutumsal ve davranışsal eylemlerinin toplumsal ve olgusal alana yansması ile anlaşılabilir (2022:85).

Türkiye özelinde sekülerleşme çalışmalarını yukarıda ifade edilen eleştiriler ışığında ele aldığımızda yürütülen çalışmaların zaman içerisinde aktarmacı anlayıştan uzaklaşarak yerel ve kültürel kodlar dahilinde dinsel yaşamın farklı boyutlarını da ele alacak şekilde çalışmaların gerçekleştirildiğini söylemek mümkündür.

Bu yönüyle Türkiye’de yürütülen sekülerleşme araştırmalarına bakıldığında dindarlık ölçeklerinin geliştirildiği, yürütülen araştırmalar neticesinde tipolojilerin literatüre kazandırıldığı aynı zamanda yaşam tarzı araştırmaları dahilinde toplumsal alan içerisinde dinin ve dindarlığın çoklu boyutlarına ulaşmak adına çalışmaların gerçekleştirildiği bilinmektedir.

Yürütülen çalışmaların kronolojisini ele aldığımızda Türkiye’de dindarlığı ölçme çalışmaları Taplamacıoğlu’nun 1962 yılında yürütmüş olduğu çalışma ile başlamış olup beraberinde Fırat’ın (1977) ve Mutlu’nun (1989) alan araştırmaları ile devam etmiştir. 1989 yılında Mutlu tarafından yürütülen dindarlık ve fundamentalizm arasındaki ilişkiyi ele alan çalışmada ilk defa geçerlilik ve güvenirlik testi uygulanmıştır. İlgili çalışmaların ortak noktaları ise kullanılan ölçeklerin Batı’da yürütülen çalışmalarda kullanılan ölçeklerin uyarlanarak literatüre kazandırılmasına katkı sunmalarıdır (Karabağ, 2022:83; Günay, 2006:49; Subaşı, 2002:22). Sekülerleşme çalışmaları içerisinde yerel ve kültürel kodlar dahilinde dinin ve dindarlığın ölçülmesine yönelik çalışmalar ve ölçekler geliştirilmiştir. Özellikle 2000 sonrasında ağırlık kazanan bu çalışmalara bakıldığında dini tutum ölçekleri, dini yönelim ölçekleri, sekülerlik ölçekleri gibi çalışmaların gerçekleştirildiği bilinmektedir ilgili çalışmaların neler olduğunun sunumu kronolojik olarak ele alınacak olup ilgili literatür içerisinde yer alan içeriğin özelliği verilemeye çalışılacaktır.

Geliştirilen ölçekler içerisinde 1999 yılında Onay’ın geliştirmiş olduğu “Dini Yönelim Ölçeği” adlı çalışma yer almaktadır. Dini yönelimin içeriğini açımlayan Onay, kişinin bir dini hangi düzeyde benimsediği veya benimsemediğine yönelik gerçekleştirmiş olduğu değerlendirmenin bir sonucu olarak tanımlamaktadır. İlgili ölçeğin amacı ise bireylerin bir dine inanma, inandıkları dinin yükümlülükleri çerçevesinde davranma ve dini aidiyet duygusunun gündelik yaşamları içerisindeki yerinin ve etkisinin ölçülmesi muhteviyatını taşımaktadır. İlgili çalışmada sorular hazırlanırken teorik arka planın yanında Türkiye’de yer alan dini ve kültürel unsurlara da dikkat edilmiştir. Yirmi beş sorudan oluşan likert tipi ölçeklendirme yapılmıştır. Yürütülen saha çalışmaları neticesinde geçerlilik ve güvenirlik analizleri sonucunda ilgili ölçeğin geçerliliği ispatlanmıştır (2002). Onay’ın çalışması özelinde bir değerlendirme yapıldığında; dini yönelim içerisinde yer alan dini inanç, dini inanç dahilinde beklenen davranma biçimleri ve gündelik yaşam içerisinde inanılan dinin etkisi gibi kıstasların belirlenmesinde teorik

alan yazınının yanında Türkiye özelinde mevcut durum üzerinden dinsel ve kültürel bagajın göz ardı edilmeden soruların hazırlanması ve ilgili çalışmanın bu şekilde yürütülmesi Onay tarafından gerçekleştirilen ölçeği alan yazını açısından önemli bir yere koymaktadır.

Literatüre katkısı açısından önemli olan bir diğer çalışma ise Arslan tarafından 2003 yılında gerçekleştirilmiş olan “Popüler Dindarlık Ölçeği” adlı çalışmadır. İlgili çalışmanın odağı Türkiye özelinde popüler dindarlığın ölçümüdür. Arslan, popüler dindarlığın objektif kıstaslar çerçevesinde ölçmeye çalışmıştır. Arslan, popüler dindarlığın var olabilmemesinin yolunun kitabi aynı zamanda normatif dinsel yapı ile olan ahenge bağlı olduğunu, çatışmanın bu ilişki içerisinde yer alamayacağını belirtmektedir. Bu yönüyle popüler dinin tanımlanmasına bakıldığında insanların yaşam dünyaları içerisinde yer alan uygulama ve pratiklerde kabul görmüş olan aynı zamanda kurumsal bir yapı ihtiva etmeyen inanç, ritüel ve pratiklerde kendisini gösteren bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Netice itibariyle popüler din halk inanışları dahilinde yer alan sistematik bir yapının olmadığı, belli bir dinsel doktrine bağlı olmayan inanç ve uygulamaları kapsamaktadır. Popüler dindarlığın beslendiği kaynağı ele alana Arslan ilgili durumun kötülük problemi çerçevesinde kendisini var kıldığını belirtmektedir. Belalardan korunma ritüelleri, büyü ve nazar gibi faktörlerin popüler dindarlık inanç ve uygulamalarını beslediğini ifade etmektedir. Türkiye özelinde popüler dindarlığın yerinin anlamlı olduğunu ve yaşam dünyası içerisinde popüler dindarlığın kendisine yer edindiğini vurgulayan Arslan ölçek maddelerini geliştirirken hem uluslararası literatürden hem de Türk toplumunda yer alan uygulamalardan yararlanmıştır. İlgili çalışmada geçerlilik ve güvenilirlik sağlanmıştır (2003).

Literatür açısından yerel ve kültürel unsurları göz önünde bulundurarak hazırlanmış bir diğer çalışma ise Karaşahin tarafından gerçekleştirilmiş olan “Kırsal Dindarlık Ölçeği” adlı çalışmadır. Karaşahin kırsal ve köy dindarlığı üzerinden yürüttüğü bu çalışmada dört tema üzerinden analizine yer vermiştir. İlgili çalışmada dinin; teorik, pratik, toplumsal ve ahlaki anlatımları üzerinden sorularını hazırlayan Karaşahin, köy ve kasaba dindarlığının ölçülmesi adına gerçekleştirmiş olduğu çalışma ile geçerliği ve güvenilirliği ispatlanmış bir ölçek literatüre kazandırmıştır (2007).

Kültürel kodları ve toplumsal mevcut durumu göz ardı etmeyen bir diğer çalışma 2011 yılında Ok tarafından literatüre kazandırılan “Dini tutum ölçeği: ölçek geliştirme ve

geçerlilik çalışması” adlı çalışmadır. İslami kültürel dindarlığı ölçme amacını taşıyan “Ok-Dini Tutum Ölçeği” dört alt boyut içermektedir. İlgili ölçek tutum kuramı özelinde hazırlanmıştır. Bilişsel, duygusal, davranışsal ve ilişkisel açıdan dini tutum ele alınmıştır. Yazar amacını kullanışlı, yerel bir dini tutum ölçeği geliştirmek olarak tanımlarken aynı zamanda ilgili ölçeğin geçerliliğini ve güvenilirliğinin ispatının yanında ölçeğin uluslararası bilinen ölçekler ile mukayese edilmesi sonucunda kendi ölçeğine de uluslararası bir hüviyet kazandırma olarak tanımlamaktadır. Araştırmanın sonuçlarını ele aldığımızda yüksek iç tutarlılık sağlanmış, dört alt boyut özelinde bir model elde edilmiş ve uluslararası literatürde yer alan ölçekler ile karşılaştırıldığında ölçeğin “güçlü kriter geçerliliğine sahip olduğu” kanısına ulaşılmıştır (2011).

Dini ve din olgusunu şuur temelinden ele alan Seyhan, din psikolojisi çerçevesinde “Dini Şuur Ölçeği” adlı çalışma gerçekleştirmiştir. Çalışmanın temel amacı dini şuurun kriterlerinin tespit edilmesi ve ilgili çalışma neticesinde Anadolu coğrafyası içerisinde kullanılabilecek bir ölçek geliştirmektir. Araştırmada üç boyuta yer verilmiştir, ilgili boyutlar değer, bilinç ve davranış üçlemesinden oluşmaktadır. Yapılan çalışmada tarama yöntemi kullanılmış olup alan yazınında yapılmış olan çalışmalardan hareketle sorular hazırlanmıştır. Sahadan elde edilen veriler neticesinde ise geçerlilik ve güvenilirliğin sağlandığı anlaşılmıştır (2015).

Din sosyolojisi açısından dindarlık ve dünyevileşme ayrımı yapılarak saha çalışmaları içerisinde din üzerinden sekülerleşmeyi belirlemekten ziyade dindarlık eğilimi ile dünyevileşme olgusunu ayrı birer ölçek geliştirerek ikisini paralel kullanıp sekülerleşme analizini daha bütüncül ifade etmeye çalışan Aydınalp “Din ve Dünyevileşme: Kuzey Kıbrıs Örneği” adlı bir araştırma gerçekleştirmiştir. İlgili araştırmada “Dindarlık Eğilim Ölçeği” ve “Dünyevileşme Eğilim Ölçeği” kullanılmıştır. Yürütülen çalışmada dindarlık eğilimi ölçeği ile dini inanç, dini pratikler ve dini otoritenin gücü ölçülmeye çalışılırken dünyevileşme ölçeği ile toplumsal yaşam içerisinde yer alan aile, medya, gündelik yaşamda din vb. temaların din ile kurdukları ilişkinin boyutu belirlenmeye çalışılmıştır (2018).

Sekülerleşmeyi merkeze alarak yürütülen çalışma ise Demir’in 2019 yılında gerçekleştirmiş olduğu “Sağlık Çalışanları ve Sekülerleşme (Çukurova Üniversitesi Tıp Fakültesi Balcalı Hastanesi Örneği)” adlı doktora tezidir. Sekülerleşmeyi sağlık çalışanları üzerinden ele alan Demir, çalışmasında “Seküler Tutum Ölçeği” geliştirmiştir.

Araştırma sonucunda ise hekimlerin hemşirelere kıyasla daha seküler oldukları, hekimlerin cinsiyetinin, bulundukları branşın, akademik unvanlarının ve doğum yerlerinin ile seküler tutum düzeyi arasında anlamlı bir ilişkinin bulunduğu tespit edilmiştir (2019).

Sekülerleşmenin ölçülmesine dair yapılan nicel çalışmaların 2020 yılına kadar ekseriyetinde “dindarlık” kavramı üzerinden yapılan tanımlamalar ile oluşturuluş anket ve ölçek çalışmaları dahilinde yürütüldüğünü söylemek mümkündür. Araştırmacıların geliştirmiş oldukları ölçekler özelinde bir değerlendirme yapıldığı; ölçeklerin dini inanç, dini tutum, dindarlık düzeyi, dini aidiyet vb. temalardan oluştuğunu söylemek uygun görünmektedir. Sekülerleşme çalışmalarında özellikle 2020 yılı öncesinde ekseriyetle sekülerleşmenin beklenen etkisel sonuçlarına bakılmaktan ziyade ideal dindarlıktan beklenen olası sonuçlardan ne kadar uzak olduğunun tespiti öncelenmiş ve ideal dindarlıktan ne kadar uzak olunduğunun tespitinin ardından ise tersinden bir okuma ile sekülerleşmenin boyutları anlaşılmaya çalışılmıştır. Bir bakıma madalyonun bir yönü ile madalyonun diğer yönü tasvir edilmeye çalışılmıştır. Bu yönüyle Aydınalp ve Demir’in çalışmaları haricinde sekülerleşmeyi merkeze alan ve sekülerleşmeden beklenen durumları göz önüne alarak geliştirilen ölçeklerin literatüre kazandırılması ele alındığı 2020 yılı sonrasına tekabül ettiğini söylemek mümkündür.

Demir, sekülerleşme çalışmalarında “sekülerliğin alametleri”ni belirlemede ve tanımlamada problem olduğunu vurgulamaktadır. Literatür içerisinde sekülerliğe dair yaşanan “alamet” sorunsalını ele alan Demir, asıl problemin sekülerleşmeyi ölçme olduğunu ifade etmektedir. İlgili problem nedeniyle Demir, “Seküler Tutum Ölçeği” geliştirmiş ve sekülerleşmenin bilinç boyutunu ölçmek amacıyla çalışmasını gerçekleştirmiştir. İlgili sorular İslam dini ve kültürü çerçevesinde yer alan uygulamalardan hareketle hazırlanmış ve üretilen çalışma neticesinde geçerlilik ve güvenirlik sağlanmıştır (2021).

Sekülerleşmeyi ölçmeyi Y ve Z kuşağı içerisinde yer alan bireyler üzerinden ele alan çalışma Şengül ve Aydınalp’in gerçekleştirmiş oldukları “Sekülerlik Ölçeği” adlı ölçek çalışmasıdır. Bu çalışmada yerel ve kültürel kodların önemi belirtilirken geleneksel İslami anlayış çerçevesinde sorular hazırlanmıştır. Üç faktör üzerinde analizin gerçekleştirildiği çalışmada; gündelik yaşamda dini duyarlılığın yeri, seküler anlayışına

kayma ve siyasi alanda sekülerleşme gibi boyutlar incelenmiştir. Çalışmada yüksek düzeyde geçerlilik ve güvenirlik elde edilmiştir (2022).

Ertit, sekülerleşmeyi bütüncül ele alan aynı zamanda sekülerleşmeyi gündelik yaşam içerisinde ölçme amacıyla “Development and Validation of Secularity Scale for Muslims” adlı çalışma gerçekleştirmiştir. Geliştirmiş olduğu sekülerlik ölçeğinde amacını tanımlayan Ertit, Müslümanların deneyimlemiş oldukları sekülerleşme sürecini incelemek adına psikometrik özelliklere haiz literatür içerisinde eksik olduğunu bu sebeple ilgili eksikliğin giderilmesine yönelik çalışmasını gerçekleştirdiğini ifade etmektedir. İki faktörden oluşan ölçekte gündelik yaşam boyutu ile inanç ve ibadet boyutu yer almaktadır. Çalışmanın soruları kaynak taramaları neticesinde belirlenen temalar üzerinden hazırlanmış olup ilgili çalışmanın geçerliliği ve güvenirliliği sağlanmıştır (2023).

Sekülerleşme çalışmalarının Aydınalp ve Demir’in çalışmalarını takip eden yıllardan sonra sekülerliğin belirlenmesinde dini ve kitabi pratiklerin uygulama, tutum ve davranış düzeylerine bakılarak sekülerlik okuması yapılmasından ziyade daha yerel, kültürel ve gündelik pratikler üzerinden sekülerliğin ele alındığını söylemek mümkündür. Elbette ölçek çalışmalarının yanında sekülerleşmeyi ele alma biçimi yönünden makro ölçekli Türkiye geneli dini hayat araştırmaları da yürütülmektedir. İlgili çalışmaların Türkiye geneli gerçekleştirilmiş olması Türkiye özelinde sekülerleşmenin boyutlarının belirlenmesi açısından önem arz etmektedir.

Gündelik yaşam içerisinde dini, laikliği ve başörtüsü konu alan Türkiye geneli olarak yürütülen KONDA tarafından 2007 yılında “Gündelik Yaşamda Din, Laiklik ve Türban Araştırması” adlı çalışma gerçekleştirilmiştir. Yürütülmüş olan çalışmada başörtüsü konusu merkeze alınmış aynı zamanda din olgusu başörtüsü, laiklik ve gündelik yaşamda incelenmiştir.

2013 yılında saha süreci gerçekleştirilen Diyanet İşleri ve TÜİK’in ortak olarak yürüttükleri “Türkiye’de Dini Hayat Araştırması” adlı çalışma dini hayat araştırmaları yönünden önem arz etmektedir. Altı tema üzerinden yürütülen çalışmada; “dini aidiyet”, “inanç”, “ibadet”, “dini bilgi”, “gündelik hayat ve din” ve “dinarlık” ele alınmıştır (2014). Araştırmanın bulguları belli bir perspektif üzerinden yorumlanmamış olup salt grafiksel okuma sunulmuştur. Araştırmacıların yararlanmaları açısından literatüre kazandırılmıştır

İlgili araştırmalar içerisinde önemli olan bir diğeri araştırma ise Nişancı ve proje arkadaşlarının gerçekleştirmiş oldukları ‘‘Sayılarla Türkiye’de İnanç ve Dindarlık’’ adlı çalışmadır. Araştırma içerik kapsamı yönüyle dinin teorik, pratik uygulamaları ile toplumsal yaşam içerisinde dinin bağlantılı olduğu hemen hemen tüm temalar üzerinde planlanmıştır. Bu yönüyle Türk toplumu içerisinde yer alan dini pratiklerin uygulanma düzeylerinin yanında gündelik hayat içerisinde yer alan din olgusu ve işlevinin yeri ele alınmıştır (2023). Araştırmanın nemi Türkiye geneli dinin makro bağlamdaki yerinin ve etkisinin aynı zamanda canlılığının tespiti noktasında yer almaktadır.

Türkiye özelinde son bir değerlendirme yaptığımızda din ve sekülerleşme araştırmalarının ilk dönem Batı literatürü içerisinde yer alan çalışmaların uyarlanması şeklinde ilerlediği anlaşılmaktadır. Din olgusunu lme problemi beraberinde yerel ve kültürel kodların önemini gün yüzüne çıkarmıştır. Özellikle 2000 yılından sonra yapılan çalışmaların yerel ve kültürel kodların önemini vurgulayan çalışmalar olduklarını söylemek mümkündür. Aynı şekilde din ve dindarlık kavramsallaştırmasından hareketle yapılan çalışmaları 2000 ve 2020 yılları arasında ana tema olarak kullanıldığını söylemede bir sakınca bulunmamaktadır.

Araştırmaların sekülerleşme kavramsallaştırması üzerinden tanımlanması ve sekülerleşme araştırmalarının aynı zamanda leklerinin literatüre kazanımı ise 2020 ve sonrasında yer alırken bu alanda yapılan çalışmaların tazeliğini koruduğunu ifade etmek gerekmektedir. İlgili araştırmaların içerik yönünden Türk toplumu içerisinde genel geçer kabul görmüş dini inanç, pratik ve uygulamaların araştırılması haricinde sekülerleşmenin sosyal ve toplumsal boyutunda yer alan gündelik yaşam içerisinde saklı olarak kabul edilebilecek olan pratiklere de yer verildiği anlaşılmaktadır.

Din ve sekülerleşme çalışmalarının ilk olarak dini ve pratikler özelinde ele alındığını söylemek mümkünken zaman içerisinde dinin toplumsal bağlamda yer alan işlevinin de ele alındığı mikro çalışmaların bu bağlamda yrtldği anlaşılmaktadır. Kuşak ve seklerleşmeye yönelik yürütülen çalışmaların ise daha sınırlı düzeyde olduğu ise görülmektedir.

Yapılan çalışmalardan hareketle bu çalışmanın özgün değeri din ve sekülerleşme olgusunu makro bağlamda ele alınarak kuşak grupları üzerinden yapı fail diyalektiğinin sekülerleşme yönünden analiz edilmesidir. Gündelik hayat içerisinde din ve sekülerleşme pratikleri mikro konular üzerinden ele alınırken (kuşak özelinde değerlendirilirken dahi

mikro bağlamda ele alınmaktadır) çalışmada gündelik hayat içerisinde yer alan din makro boyuta çekilmiş ve kuşak gruplarındaki tutum ve davranışların Türkiye özelinde durumunun sunumu yapılmaya çalışılmıştır. Bu yolla Türkiye'nin sekülerleşme öyküsünün gündelik yaşam içerisindeki etkisi ve mevcut durumu kuşak grupları ile anlaşılmasına çalışılmıştır. Bu çalışmanın sonucunda “Din ve Sekülerleşme Etkileşim Modeli” olarak yaklaşımın geliştirilmiş olması dikkate alındığında alan yazınına sunduğu katkı ve Türkiye'nin genel görünümünü bizlere göstermesi açısından diğer çalışmalardan ayrışması biriciklik taşımaktadır.

2.5. Verilerin Toplanması ve Araştırmada Kullanılan Soru Formunun Sunumu

Araştırmanın veri toplama süreci 2023 yılının ikinci yarısında gerçekleştirilmiş olup anketin uygulanması telefon yolu ile yaklaşık üç ay içerisinde gerçekleştirilmiştir. 2022-2023 yılları içerisinde yaşanan enflasyon, döviz ve kur artışları, aynı zamanda anket sorusunun uzunluğu ve örneklem sayısının yüksek oluşu ilgili araştırmanın yüz yüze uygulanması halinde kaldırılamayacak bir maliyet sunmuştur. Bu sebeple anketin telefon yolu ile gerçekleştirilmesi yoluna gidilmiştir.

Sorular hazırlanırken literatür içerisinde konu kapsamında yürütülmüş olan tüm saha çalışmaları ve soruları incelenmiştir. İlgili sorular iki ana temaya ayrılmıştır. Sorular “din ve sekülerleşme” ve “gündelik hayat ve sekülerleşme” olmak üzere iki tema üzerinden belirlenmiştir. Birinci tema “din ve sekülerleşme” temasıdır. İlgi temada dini aidiyet, dini tutum, dini pratikler, seküler tutum ve davranışa yer verilmiş ve literatürde yer alan çalışmaların sorularından özellikle de “Ok- Dini Tutum Ölçeği”nden (2011) yararlanılmıştır aynı bu temada yararlanılan başlıca kaynaklar arasında ise Şengül ve Aydınalp'in (2022) “Sekülerleşme Ölçeği” de yer almaktadır. İkinci tema olan gündelik hayat ve sekülerleşme temasında ise; “Gündelik Yaşamda Din, Laiklik ve Türban Araştırması” (2007), “Türkiye’de Dini Hayat Araştırması” (2014), “Sayılarla Türkiye’de İnanç ve Dindarlık” (2023) gibi yürütülmüş olan çalışmalardan yararlanılarak sorular hazırlanmıştır.

Tez çalışması kapsamında hazırlanan anket soru formunda ilk olarak 11 adet demografik soruya yer verilmiştir. 9 adet kapalı uçlu soruya yer verilmiş olup ilgili sorular sekülerleşme göstergeleri kapsamında hazırlanmıştır. 2 adet çoktan seçmeli soru sorulmuş ayrıca 3 adet açık uçlu soru hazırlanmıştır. Yukarıda ifade edilen iki ana temaya

yönelik alt temalar oluşturulmuştur ve ilgili sorular likert tipinde hazırlanarak sunulmuştur. Birinci ana tema içerisinde yer alan “Din ve Sekülerleşme” temasında; bireysel ibadet düzeyi, dinsel ve kültürel pratikler, dini inanç ve tutumlar olmak üzere alt temalar hazırlanmıştır. İkinci tema olan “gündelik hayat ve sekülerleşme” temasında ise; dinin gündelik hayatta tercihlere etkisi ve gündelik hayatta dini hassasiyetler olmak üzere iki gruptandırma üzerinden düzenlenmiştir. İki gruptandırmanın içeriğinde ise gündelik yaşam içerisinde yer alan toplumsal, yapısal, kültürel, ekonomik, siyasi vb. birçok etmene yer verilerek sorular belirlenmiştir. Anket soru formu toplamda 121 soru içermektedir. İlgili soru yoğunluğunun nedeni ise gündelik hayatta din ve sekülerleşmenin nüfuz alanının geniş olması kaynaklıdır.

2.6. Verilerin Analizi

Verilerin analizi SPSS- 26 programı aracılığı ile elde edilmiştir. Araştırmada ağırlıklandırılma yapılmıştır. Araştırmada yer alan sosyo-ekonomik ve sosyo-demografik verilerin analizi frekans yüzde dağılımı şeklinde sunulmuştur. Çapraz ilişki tablolarına yer verilmiştir. Değişkenler arasındaki ilişkiyi belirlemek için Ki-Kare testinden yararlanılmıştır. Aynı zamanda çoklu uyum analizi (multiple correspondence analysis) yapılmıştır. Çoklu uyum analiziyle din ve sekülerleşmenin kuşaklar bağlamında gündelik hayat boyutunda öbikleşme tipolojileri amaçlanmış ve gelir, eğitim, dindarlık, kentlilik, vb. değişkenler dahilinde analiz edilmiştir.

3. BÖLÜM: BULGULAR VE YORUM

Çalışmanın birinci bölümünde kavramsal ve kuramsal çerçeve araştırmanın konusu bağlamında sunulmaya çalışılmış olup ikinci bölümde ilgili araştırmanın metodolojisi ve araştırmanın uygulanma süreci anlatılmıştır. Bu bölümde ise Türkiye’de on iki il kapsamında 1119 kişi ile yürütülen saha sürecine dair bulgular incelenecektir.

3.1. Katılımcıların Özellikleri

Araştırmaya katılan kişilerin sosyo-demografik göstergeleri bu başlıkta incelenecek olup katılımcıların sosyo-ekonomik verileri incelenecektir.

Tablo 5: Katılımcıların Genel Profili

Değişken	Grup	Sayı	Yüzde
Cinsiyet	Kadın	559	50,0
	Erkek	560	50,0
Doğum Yılı Aralığı	1946-1964	131	11,7
	1965-1979	214	19,1
	1980-1999	357	31,9
	2000 ve sonrası	417	37,2
Eğitim Düzeyi	Okur-yazar değil	29	2,6
	Okur yazar ancak diploması yok	37	3,3
	İlkokul	139	12,4
	Ortaokul	117	10,4
	Lise	380	34,0
	Üniversite	407	36,4
	Lisansüstü	11	1,0
TOPLAM		1119	100

Kaynak: Yazar tarafından oluşturulmuştur.

Katılımcıların demografik bilgileri değerlendirildiğinde yarısının kadın yarısının erkek olduğu (%50,0); %37,2’sinin 2000 ve sonrası doğumlu Z kuşağı olduğu %31,9’unun 1980-1999 arası doğumlu Y kuşağında bulunan bireyler olduğu; %19,1’inin 1965-1979 arasında doğan X kuşağı olduğu ve %11,7’sinin 1946-1964 yılları arasında doğumlu Bebek Patlaması kuşağı olduğu ; %36,4’ünün üniversite mezunu %1,0 ‘nin yüksek lisans ve doktora eğitimi almış kişiler olduğu , %34,0’ünün lise mezunu ve %12,4’ünün ilkokul mezunu olduğu görülmektedir.

Türkiye’nin 2023 yılı yaş grubu nüfus dağılımına bakıldığında bebek patlaması kuşağının oranı %13,7, X kuşak grubunun %18,35, Y kuşağının %30,01 ve Z kuşağının %22,50

oluşturduğu bilinmektedir⁴. TÜİK⁵ 2023 yılı verilerinde ışığında ise Türkiye genelinde yaşlı nüfusun 65+ olan bireylerin oranı %10,6'dır. Araştırmaya katılan Bebek patlaması kuşağına mensup en genç birey 61 yaşını temsil ederken en yaşlı birey ise 79 yaşını temsil etmektedir. Bir yönüyle Bebek patlaması kuşağı Türkiye'nin yaşlı nüfus içerisinde yer alan bireyler arasında yer aldığı anlaşılmıştır. Araştırmanın %11,7'sini oluşturan bebek patlaması kuşağının Türkiye'nin yaşlı nüfus oranı göz önünde bulundurulduğunda araştırma bağlamında temsiliyeti sağladığı anlaşılmaktadır. Araştırmaya katılan X kuşağı grubunda yer alan en genç birey 46 yaşında olup en yaşlı birey ise 60 yaşındadır. Dünya Sağlık Örgütü 65 yaş üstü bireyleri yaşlı olarak kabul etmektedir. X kuşağı mensuplarının 2025 yılı güncel yaş aralığı ise 45-60 yaş olup DSÖ'nün orta yaş sınıflandırmasında bulunmaktadır⁶. Orta yaşı temsil eden X kuşağının Türkiye nüfusundaki dağılımına bakıldığında ise yukarıda ifade edildiği gibi %18,35'tir. Araştırmaya %19,1 oranında X kuşak grubuna mensup bireyin katılmış olması Türkiye'deki kuşak grup sınıflandırmasıyla uygunluk sağlamaktadır. Aynı şekilde Y kuşağı Türkiye özelinde %30,01'lik nüfus oranına sahipken araştırmaya Y kuşağından %31,9 kişi katılmıştır. Z kuşağı ise Türkiye'nin nüfus oranında %22,50'iken araştırmaya %37,2 oranında birey katılım sağlamıştır. Araştırmaya katılanların yaş ortalaması 33,75 tir. Türkiye'nin yaş ortalaması ise 34'tür.

Araştırmaya katılanların eğitim dağılımı değerlendirildiğinde TÜİK⁷ 2024 yılı ulusal eğitim istatistiklerinde lisans ve lisans üstü 25-34 yaş grubunun eğitim oranı %44,9'dur. Yaş dağılımı göz önüne alındığında bu grup içerisinde Y kuşağının 90 sonrası doğumlularının ve Z kuşağının 2000 doğumlularının bu eğitim yüzdesi içerisinde yer aldığı anlaşılmaktadır. Türkiye'nin yükseköğretim ortalaması %44,9 iken İktisadi İşbirliği ve Kalkınma Teşkilatı'nın (OECD) eğitim ortalaması ise %47,4'tür. Bu noktada OECD'nin yüksek eğitim ortalamasına yaklaştığı anlaşılmaktadır (TÜİK,2024). Yükseköğretim ortalaması 2008 yılında %12,8 (TÜİK,2008) iken yıllar içerisinde bu ortalamanın %44,9 oranına yükselmesi ve bu artış ivmesinin Y kuşağı öncülüğünde

⁴ Ayrıntılı bilgi için bakınız: https://www.nufusu.com/turkiye-nufusu-yas-gruplari#google_vignette (Erişim Tarihi: 18.10.2025).

⁵ Ayrıntılı bilgi için bakınız: <https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Adrese-Dayali-Nufus-Kayit-Sistemi-Sonuclari-2023-49684> (Erişim Tarihi: 18.10.2025).

⁶ Ayrıntılı bilgi için bakınız: DPT, (2007). Türkiye'de yaşlıların durumu ve yaşlanma ulusal eylem planı. Sosyal Sektörler ve Koordinasyon Genel Müdürlüğü, Yayın No DPT:2741, 2007.

⁷ Ayrıntılı bilgi için bakınız: <https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Ulusal-Egitim-Istatistikleri-2024-53937> (Erişim Tarihi: 18.10.2025).

başladığı ve Z kuşağı ile de devam ettirildiğini söylemek mümkündür. Türkiye'nin eğitim politikaları dahilinde yükseköğrenim oranının en çok Y kuşağı ve Z kuşağında olduğu anlaşılmıştır. Eğitim seviyesinin yükselmesi sekülerleşme tartışmaları içerisinde önemli bir parametredir. Bu noktada Y ve Z kuşağının yüksek eğitilmiş kuşak grubunu oluşturuyor olmaları din ve sekülerleşme ilişkisinin kuşaklar bağlamında analizinde önem arz etmektedir.

Tablo 6: Ebeveynlerin Eğitim Düzeyi

Değişken	Grup	Sayı	Yüzde
Annenin Eğitim Düzeyi	Okur-yazar değil	194	17,3
	Okur yazar ancak diploması yok	78	7,0
	İlkokul	388	34,7
	Ortaokul	195	17,4
	Lise	162	14,5
	Üniversite	93	8,3
	Lisansüstü	8	0,7
Babanın Eğitim Düzeyi	Okur-yazar değil	135	12,1
	Okur yazar ancak diploması yok	76	6,8
	İlkokul	323	28,9
	Ortaokul	236	21,1
	Lise	213	19,0
	Üniversite	124	11,1
	Lisansüstü	12	1,1
TOPLAM		1119	100

Kaynak: Yazar tarafından oluşturulmuştur.

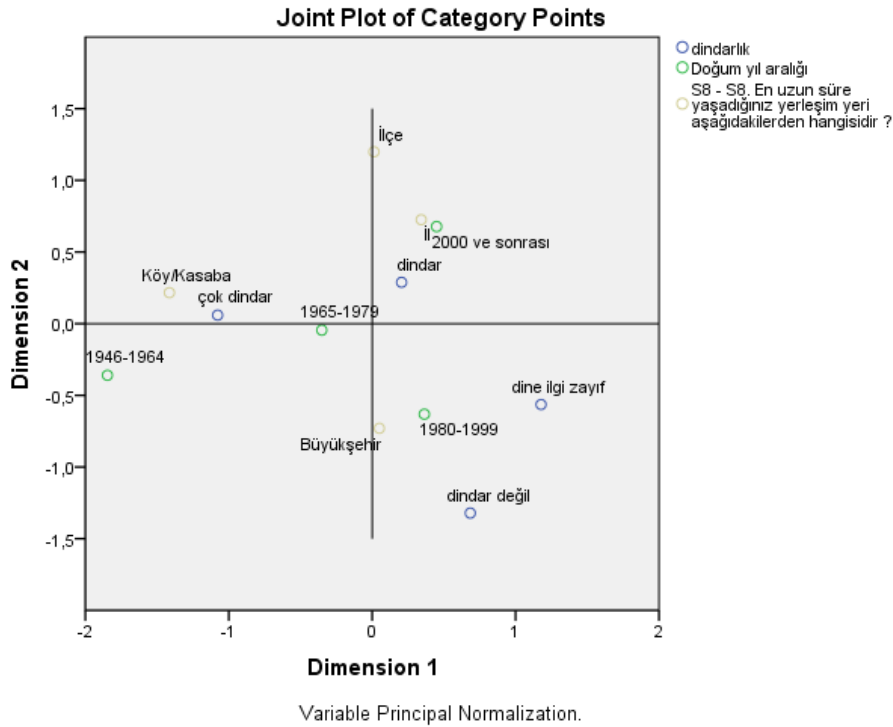
Türkiye genelinde eğitim oranına dair en eski veri 2008 yılına aittir (TÜİK,2024). 2008 yılı verisi içerisinde yer alan eğitim düzeyi oranını Y kuşağının 80-85 yılı arasında doğanlar ile X kuşağı ve bebek patlaması kuşağında doğanlardan oluştuğu anlaşılmaktadır. Bu noktada yüksek eğitimin TÜİK 2008 verisinde %12,8 olması ve Sessiz kuşak ve Bebek patlaması kuşağının (bu orana Y kuşağının 80-85 arası doğuluları da dahildir) Y ve Z kuşağına kıyasla yüksek öğrenim oranında daha az bir yüzde oluşturduğunu söylemeyi mümkün kılmaktadır. Elbette Sessiz kuşağın ve X kuşağından farklı olarak Y kuşağının ve Z kuşağının yüksek öğrenim oranında yüksek olmasının nedenlerine bakıldığında özellikle Ak Pati dönemiyle Üniversitelerin yayılımı ve eğitimin yaygınlaştırılması politikasının yakından ilişkili olduğu anlaşılmaktadır.

Tablo 7: En Uzun Süre Yaşanılan Yerleşim

En Uzun Yaşadığınız Yerleşim	Sayı	Yüzde
Köy/Kasaba	80	7,1
İlçe	206	18,4
İl	236	21,1
Büyükşehir	597	53,3
TOPLAM	1119	100

Kaynak: Yazar tarafından oluşturulmuştur.

Araştırmaya katılım sağlayanlarının %74,4'ü İl ve Büyükşehirler 'de ikamet etmektedir. Din ve sekülerleşme yönüyle kentleşme ve kentlilik olgusu önemli bir parametredir. Ertit kentleşme oranının artmasıyla birlikte sekülerleşmenin eklenen bir durum olduğunu ifade etmektedir (2019:121). Kentleşme bir bakıma kentli bireyi tipolojisini açığa çıkarmakta ve modern toplum anlayışı çerçevesinde kentli bireyi sunmaktadır. Cox (1965), kentleşme ile sekülerleşmenin birbirine paralel süreçler olduğunu ifade ederken modern yaşantının kentlilik imgesinden sunulduğunu ve netice itibariyle sekülerleşmenin alanlarından birinin de kent olduğunu öne sürmektedir. Bu yönüyle araştırmaya katılan bireylerin %53,3'ünün büyükşehir ortamında en uzun yerleşim yüzdelerine sahip olmaları toplumsallaşma süreçlerinde kentli habitusunu edindiklerini göstermektedir.



Şekil 1: Kuşaklara Göre Dindarlık ve Yerleşim Yeri İlişkisini Gösteren Çoklu Uyum Analizi

Kaynak: Yazar tarafından oluşturulmuştur.

Kuşak grupları, dindarlık ve yerleşim yeri ilişkisinde bakıldığında Köy, kasaba ve belde gibi yerleşim yerlerinde yaşayan BP kuşağı ile X kuşağının çok dindar ve dindar kimlik alanlarında bulundukları anlaşırken, İllerde yaşayan Z kuşağının kendisini dindar olarak görme eğiliminde oldukları, Büyükşehir’de yaşayan Y kuşağının ise dine ilgisi zayıf ya da dindar değil formlarında kendilerini tanımladıkları görülmektedir. Cox (1965) kent imgesinin kimliği sekülerleştirdiğini belirtirken bu durum Türkiye’de kuşak grupları açısından ele alındığında özellikle köy, kasabada çok dindarlığın (BP ve X Kuşağı), il bazında dindarlığın (Z kuşağı) ve büyükşehirler de radikal bir öbikleşme çıkmaya da eğilimin dindar değil (Y kuşağı) olarak kuşaklar bazında yer aldığı vurgulanabilir.

Tablo 8: Meslek Dağılımı

Mesleğiniz	Sayı	Yüzde
Memur	91	8,2
İşçi	156	14,0
Esnaf	47	4,2
Özel Sektör	202	18,0
Serbest Meslek	91	8,1
Tüccar	8	0,7
Sanayici	7	0,6
İşsiz	52	4,6
Ev Hanımı	174	15,6
Emekli	74	6,7
Öğrenci	208	18,6
Freelance	8	0,7
TOPLAM	1119	100

Kaynak: Yazar tarafından oluşturulmuştur.

TÜİK⁸ 2024 yılı Hane halkı iş gücü araştırmasının sunduğu veriye göre Türkiye’de iş gücüne katılım oranı ise %54,2’dir. Araştırmaya katılım sağlayanların %14,0 işçi, %18,0 özel sektör, %15,6 ev hanımı ve %18,6 ev hanımı olduğu anlaşılmıştır. Çalışma hayatında aktif olmayan öğrenci, işsiz, emekli ve ev hanımı grubunun toplamı %45,5 olup bu oranın araştırmaya katılanların 3’te birini geçtiği anlaşılmaktadır. Çalışma hayatında yer alanların ise 54,5 olduğu ve Türkiye özelinde ekonomik alanda ülkenin %45,5’inin aktif çalışma hayatı içerisinde bulunmadığı açığa çıkmaktadır.

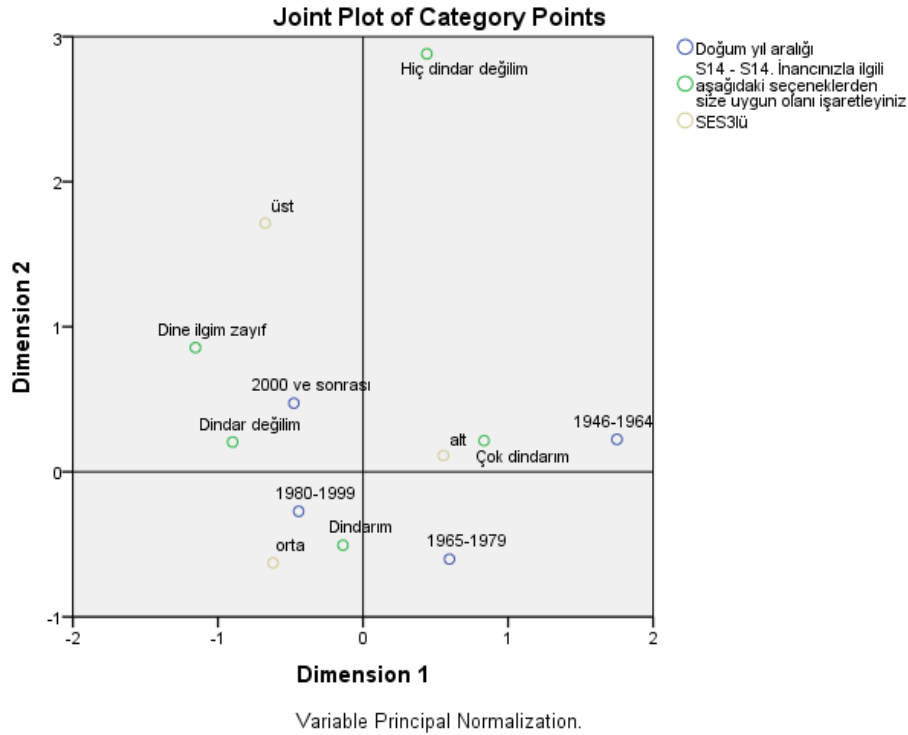
⁸ Ayrıntılı bilgi için bakınız: <https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Isgucu-Istatistikleri-2024-54059> (Erişim Tarihi: 20.10.2025).

Tablo 9: Katılımcıların Gelir Düzeyi Dağılımı

Gelir Grubu	Sayı	Yüzde
Alt gelir grubunun altı	193	17,3
Alt gelir grubu	233	20,8
Orta gelir grubunun altı	169	15,1
Orta gelir grubu	411	36,8
Orta gelir grubunun üstü	56	5,0
Üst gelir grubu	38	3,4
Üst gelir grubunun üstü	18	1,6
TOPLAM	1119	100

Kaynak: Yazar tarafından oluşturulmuştur.

Türkiye'nin tarihsel ve sosyo-kültürel toplumsal yapısının toplumsal tabakalaşma yönüyle orta sınıf kimliğine yakın bir tavır içerisinde olduğu bilinmektedir (Akt.Öztürk,2022:82, Amman,2005). Bu bağlamda orta gelir grubunun %36,8 olarak en yüksek orana sahip olması Türkiye'deki ekonomik düzey algısını bizlere göstermektedir. Ancak orta gelir grubunun altı ve alt gelir gruplarının yüzdesi ise %53,3 olarak karşımıza çıkmakta ve ekonomik olarak Türkiye'de bireylerin %53,2'sinin kendilerini orta sınıfın altında yer alan gruplarda gördükleri açığa çıkmaktadır.



Şekil 2: Kuşaklara Göre Dindarlık ve Gelir Grubu

İlişkisini Gösteren Çoklu Uyum Analizi

Kaynak: Yazar tarafından oluşturulmuştur.

Sekülerleşmeyi ekonomik ve toplumsal refah üzerinden değerlendiren Norris ve Inglehart (2004) ekonomik statü arttıkça sekülerleşmenin de arttığını öne sürmektedir. Ekonomik olarak kendisini alt grupta gören BP kuşak gurubu aynı zamanda en dindar kuşak profili sunmaktadır. Kendilerini orta grup gelirine yakın gören Y kuşağı ise dindar olarak kendisini tanımlamaktadır. Z kuşağına bakıldığında soldan yukarı gidildikçe gelir seviyesinin arttığı ve bu artışla “dine ilgim zayıf” tanımının ortaya çıktığı görülmektedir. Son tahlilde Türkiye özelinde kuşak grupları yönüyle de toplumsal tabakalaşma düzeylerine göre sekülerleşmenin de arttığı anlaşılmaktadır.

3.2. Katılımcıların İdeolojik Görüş ve İnanca İlişkin Görüşleri

Bu başlıkta katılımcıların ideolojik görüşlerine, inanca ilişkin görüşlerine ve yer verilmiştir.

Tablo 10: Katılımcıların İdeolojik Görüş Dağılımı

Düşünce	Dağılım
Atatürkçü	33,1
Demokrat	12,0
Dindar	28,3
İrkçi	1,3
İslamcı	16,1
Kapitalist	0,9
Komünist	0,8
Laik	8,2
Liberal	1,4
Milliyetçi	18,7
Muhafazakar	9,0
Sosyal Demokrat	2,9
Sosyalist	2,9
Hümanist	1,8
Anarşist	0,3
Çevreci	3,3
İnsan Hakları Savunucusu	2,9
LGBT+ Hakları Savunucusu	0,6
Deist	0,2
Ateist	0,3

Not: Fikre katılım konusundaki yüzdesel dağılım verilmiştir. Sorular çoktan seçmeli cevaplanmıştır.

Kaynak: Yazar tarafından oluşturulmuştur.

Araştırmaya katılım sağlayanların %33,1’i en yüksek oranla kendisini Atatürkçü olarak tanımlarken %28,3’ü ise kendisini dindar olarak tanımlamaktadır. %18,7’si milliyetçi, %16,1’i İslamcı ve %9,0’u ise kendisini muhafazakâr olarak görmektedir. Türkiye’nin laikleşme politikalarının Cumhuriyet dönemi merkez-çevre (Mardin,1992) dikotomisi

içerisinde uygulanma biçimi neticesinde bu durum kendi anti söylemini siyasi bağlamda üretmiş bir bakıma çok partili hayata geçişle birlikte dini olana yönelik tutum, söylem ve politikaların biçimi değişmeye başlamıştır. Bu noktada ilk dönem laikleşme politikası Kemalizm, Atatürkçülük gibi düşünce akımlarıyla görülme eğilimi taşırken (Göle,2011) bu eğilim bir kısım İslamcı grup açısından din karşıtı düşünce biçimiyle de eş değer tutulması yadsınamaz bir gerçekliktir. Çok partili hayata geçişle bir birlikte (Darbeler, muhtıralar, koalisyonlar gibi unsurlar olmasına rağmen) bir biçimde merkezi oluşturan halkın din tarafından beklentisi artık ilk dönem kurucu partisinin hegemonyasından ayrılmıştır. Siyasi tarih içerisinde ilk dönemin kurucu ideolojisinin gölgesi (kamusal ve özel alanda) din açısından hissedilmiş olsa da bu gölge seçmen kitlesinin ideolojik tavrının önüne geçme imkânı elde edememiştir. Seçmen kitlelisinin itiraz sesi ise siyasi partiler kanalıyla temsil edilmiştir. Son yirmi yılı aşkın süredir kendisini muhafazakâr demokrat olarak tanımlayan ve bir nesil yetiştirmiş iktidar partisi döneminde neden “Atatürkçü” düşünce %33,1 oranında en yüksek grubu oluşturması oldukça çarpıcıdır. Bir diğer husus ise bu sorular çoktan seçmeli sorulardır, sıralama yapılarak ve önem derecesine göre sıralanması istenerek bu sorunun sorulduğu göz önüne alındığında bu grup içerisinde kendisini “dindar” görüş içerisine dahil etmiş kişilerin bir kısmının da ilk grup içerisinde yer alıyor olmasıdır.

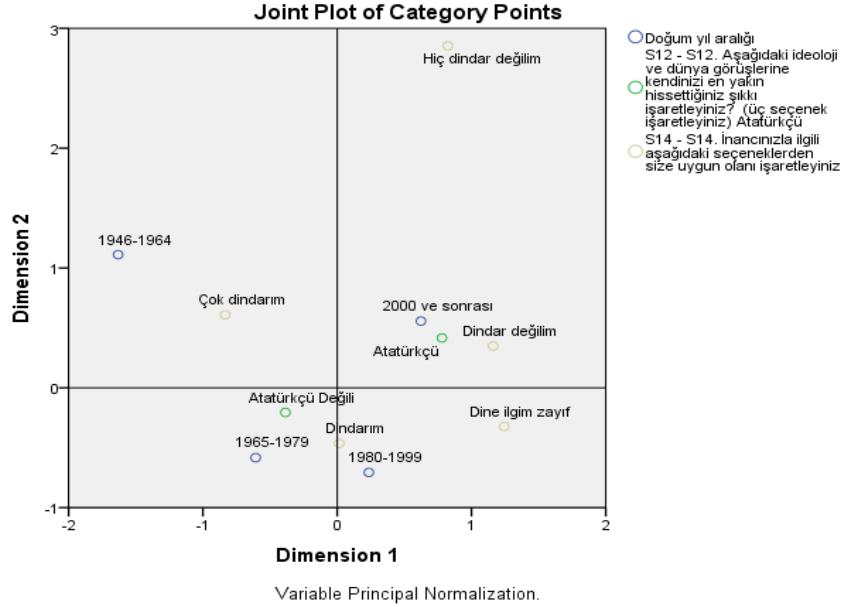
İdeolojik görüş araştırmalarının Türkiye geneli verilerinin tarihsel yüzdelik değişimine bakıldığında Andy-Ar⁹ Sosyal araştırmalar merkezinin ideolojik görüş sorusunu oluşturan % 19,3’ü Atatürkçü (2016), 2019 yılında Optimar¹⁰,ın yaptığı araştırmada ideolojik görüş sorusuna “Atatürkçü” yanıtını verelerin oranı %25,2, Kentel¹¹’in 2022 yılındaki araştırmasında %25, Nişancı’nın (2023) yürütmüş olduğu çalışmada ise %33’tür (s.89). Yıllar bazında yüzdelik olarak “Atatürkçü” görüşün arttığı Türkiye özelinde anlaşılmaktadır. Bu noktada Türkiye’de Atatürkçülüğün sağ ve sol ayrımının ideolojik keskinlikleri içerisinde değerlendirilme ayrımı yerine toplumsal bağlamda bir imge (genel kimlik) olarak değerlendirmenin yapıldığını söylemek mümkündür (Atalay,

⁹ Ayrıntılı bilgi için bakınız: <https://www.indyturk.com/node/434776/t%C3%BCrki%C3%A7%C3%BCrkiyede-alg%C4%B1lan%C4%B1C5%9F-bi%C3%A7imleri> (Erişim Tarihi: 21.10.2025).

¹⁰ Ayrıntılı bilgi için bakınız: https://anlatilaninotesi.com.tr/20190731/optimar-siyasal-kimlik-olarak-kendinizi-nasil-tanimlarsiniz-sorusuna-muhafazakar-yaniti-verenlerin-1039807757.html?utm_source=chatgpt.com (Erişim Tarihi: 21.10.2025).

¹¹ Bkz. Ferhat Kentel, Türkiye’de Bir Arada Yaşarız Araştırması: Kutuplaşan Toplumda Bir Arada Yaşama Kapasitesi (İstanbul: Bayetav Yayınları, 2022).

Demir, Dalmış vd. 2024:203). Elbette tarihsel süreç içerisinde Atatürkçü görüş grubu yüzdesinin arttığı anlaşılmakla birlikte bu artışın kuşaklar bağlamındaki seyri de önem arz etmektedir.



Şekil 3: Kuşaklara Göre Dindarlık ve Atatürkçülük İlişkisini Gösteren Çoklu Uyum Analizi

Kaynak: Yazar tarafından oluşturulmuştur.

Kuşaklara göre dindarlık ve Atatürkçülük düşüncesine bakıldığında Z kuşağının kendisini dindar olarak tanımlamadığı ve kimlik imgelerinde Atatürkçülük düşüncesinin yer aldığı görülmektedir. X ve Y kuşağının ise kendisini dindar olarak tanımlayan öbeğin Atatürkçü düşüncüyü barındırmadığı görülmektedir. İdeolojik bağlamda çok dindarlığın ve dindarlığın Atatürkçü düşünce imgesini paylaşan öbeği Türkiye özelinde temsil kabiliyetine haiz olmadığını söylemek mümkündür. Bu noktada genç kuşak Z'nin kendisini Atatürkçü olarak gördüğü aynı zamanda dinsel açıdan zayıf öbeğini oluşturduğu görülmektedir.

Tablo 11: Allah İncancına Yönelik Görüşler

Allah İncancına Yönelik Düşünce	Sayı	Yüzde
Allah'ın var olduğunu biliyorum ve bu konuda şüphem yok.	988	88,3
Bazı şüphelerim olmakla beraber Allah'a inandığımı hissediyorum.	79	7,1
Allah'a inanmıyorum ama bece doğa üstü bir güç var.	27	2,4
Allah'ın var olup olmadığının bilinemeyeceğini düşünüyorum.	7	0,6
Allah inancım yok	18	1,6
TOPLAM	1119	100

Kaynak: Yazar tarafından oluşturulmuştur.

Katılımcıların inanca yönelik düşünceleri değerlendirildiğinde Allah inancı konusunda %88,3'ünün "Allah'ın var olduğunu biliyorum ve bu konuda şüphem yok" fikrine sahip olduğu, %7,1'nin "Bazı şüphelerim olmakla beraber Allah'a inandığımı hissediyorum" düşüncesine sahip olduğu anlaşılmıştır. Tablodan hareketle Türkiye toplumunun inanç bağlamında Allah'ın varlığına inan bir toplum olma özelliği olduğunu söylemek mümkündür.

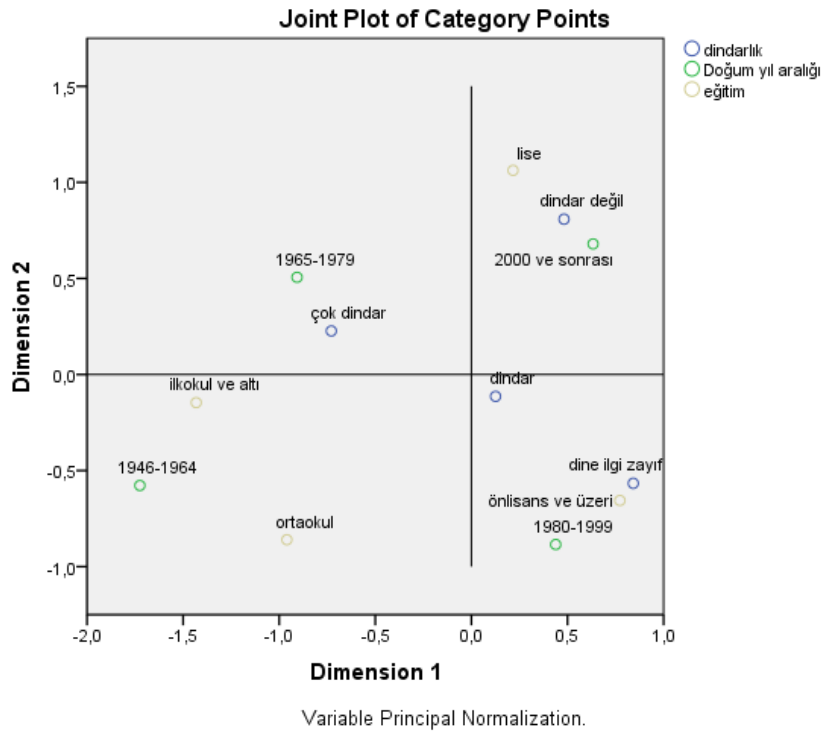
Tablo 12: Bireylerin Kendilerini Dindar Görme Görüşleri

Dindarlığa Yönelik Düşünce	Sayı	Yüzde
Çok dindarım.	310	27,7
Dindarım.	591	52,8
Dine İlgim Zayıf	130	11,6
Dindar Değilim	49	4,4
Hiç Dindar Değilim	39	3,5
TOPLAM	1119	100

Kaynak: Yazar tarafından oluşturulmuştur.

Katılımcıların kendilerini dindarlık yönüyle tanımlama biçimlerine bakıldığında "Çok dindarım" %27,7, "Dindarım" %52,8 şeklindedir. Türkiye toplumunun %80,5'nin dindarlardan oluştuğunu söylemek mümkünken %19,5'lik grubun ise dine ilgisi zayıf, dindar olmayan ve hiç dindar olmayan şeklindeki tanımladıkları anlaşılmaktadır. Ancak Türkiye'nin dindar toplum yüzdesi Dünya Değerler Araştırmasında¹² 2011 yılında %83,5 iken 2018 yılında yürütülen çalışmada kendisini dindar tanımlayanların yüzdesi %66,0 olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu noktada bir azalmasının olduğu anlaşılmaktadır.

¹² Ayrıntılı bilgi için bakınız: <https://www.worldvaluessurvey.org/WVSONline.jsp> (Erişim Tarihi: 21.10.2025).



Şekil 4: Kuşaklara Göre Dindarlık ve Eğitim İlişkisini Gösteren Çoklu Uyum Analizi

Kaynak: Yazar tarafından oluşturulmuştur.

Ertit'in (2109) belirttiği gibi sekülerleşmeye katkı sağlayan etmenlerden bir tanesi de eğitimidir. Kuşak, eğitim ve dindarlığın birbiriyle olan ilişkisi değerlendirildiğinde; Z kuşağının Lise (lise grubunda lise mezunu olan ve de üniversite eğitimi almaya devam edenler yer almaktadır) mezunu olanlarının kendilerini “Dindar değil” olarak tanımladıkları görülmektedir. Ön lisans ve üzeri olan Y kuşağının ise kendilerini “dine ilgisi zayıf” şeklinde tanımladıkları anlaşılrken, BP kuşağının ilkökul altı olduğu ve geleneksel dindarlık bağlamında kendilerini “çok dindar” olarak gördükleri aynı şekilde İlkokul ve ortaokul mezunu X kuşağının dindarlık ve çok dindarlık düzlemlerine görece yakınlıklar barındırdığı anlaşılmaktadır. Eğitimin sekülerleştirici etkisinin yapısal bağlamda kuşak gruplarında ortaya çıktığını söylemek Şekil 4'ten hareketle mümkün görünmektedir.

Tablo 13: Ebeveynlere Yönelik Dindarlık Algısı

Ebeveynlere Yönelik Dindarlık Algısı	Sayı	Yüzde
Annenin İnancına Yönelik Düşünce		
Çok dindarım.	443	39,6
Dindarım.	568	50,8
Dine İlgim Zayıf	74	6,6
Dindar Değilim	20	1,8
Hiç Dindar Değilim	13	1,2

Babanın İncasına Yönelik Düşünce		
Çok dindarım.	398	35,6
Dindarım.	572	51,1
Dine İlgim Zayıf	109	9,7
Dindar Değilim	24	2,2
Hiç Dindar Değilim	16	1,5
TOPLAM	1119	100

Kaynak: Yazar tarafından oluşturulmuştur.

Araştırmaya katılanlar annelerini %90,4 oranında dindar olarak görürken aynı şekilde babalarını %86,7 oranında dindar görmektedir. Sosyalizasyon sürecinin ilk ortamının aile kabul edilmesi ön kabulünden hareketle araştırmaya katılanların aile habitusunun dindar aile formunda olduğu anlaşılmıştır. Sekülerleşme tartışmaları içerisinde kadınların erkeklere göre daha dindar olduğu kabulü bulunmaktadır (Wilson,1982). Elimizdeki bulguda annelerin babalara göre daha dindar görüldüğü anlaşılmakta ve kadınların erkeklerden daha dindar olduğu kabulünü desteklenmektedir.

Tablo 14: Açık ve Örtük Sekülerleşme Dağılımı

Dinin Yasakladığı Bir Şeyi Yapınca Pişman Olma	Sayı	Yüzde
Çok pişman olur tövbe ederim.	660	58,9
Pişmanlık duyarım.	364	32,5
Pişmanlık duymam.	83	7,4
Diğer	12	1,1
TOPLAM	1119	100

Kaynak: Yazar tarafından oluşturulmuştur.

Amman, bireylerin zihniyet olarak İslami değerlere sahipken bireylerin eylemler noktasalında dinin uygun görmediği davranışları gerçekleştirmesini örtük sekülerleşme olarak tanımlamaktadır (2010). Bu noktada dinin ilişkili olduğu alanlarda bilişsel tutum ile davranışın çatışma hali karşımıza çıkmaktadır. Örtük sekülerleşme yönüyle Türkiye’de %58,9 oranında dinin yasakladığı başka bir deyişle uygun görmediği eylemlerin yapılmasında pişmanlık hissinin aynı zamanda tövbe eyleminin bulunduğu anlaşılmaktadır. Aynı şekilde %32,5’lik grubun tövbe eylemi olmasa da bireylerin yaptıkları eylemleri din süzgecinden geçirerek bir değerlendirmede bulundukları görülmektedir.

Türkiye özelinde açık sekülerleşmenin boyutunun ise %8,5 oranında olduğu belirlenmiştir. Açık sekülerleşme bir yönüyle gündelik yaşam içerisinde dini sembol, ibadet ve eylemleri olmayan kişileri ihata etmektedir (Amman,2010). Bu noktada seküler yaşam içerisine entegre olan ve bu kimliği folk İslam kimliğinden ayırtıran grubun Türkiye’de küçük bir yüzdeliğe sahip olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir.

3.3. Katılımcıların Evlilik ve Sekülerleşme Eğilimleri

Bu başlıkta katılımcıların evlenme kriterlerinde dinin yeri, nikah anlayışları ve evlilik öncesi kadın erkek ilişkilerine yönelik görüşler ele alınmıştır.

Tablo 15: Evlenilecek Kişiye Yönelik Görüş

Evlenilecek Kişiye Yönelik Düşünce	Sayı	Yüzde
Ahlaklı ve Güvenilir Bir İnsan Olması	849	75,9
Modern ve Çağdaş Bir İnsan Olması	328	29,3
Eğitilmiş Bir İnsan Olması	347	31,0
Maddi Durumunun İyi Olması	183	16,3
Yüksek Statüsü Bir Mesleğinin Olması	69	6,1
Güzel/Yakışıklı Olması	134	11,9
Dindar Olması	236	21,1
TOPLAM	1119	100

Not: Bu soru çoktan seçmeli sorulmuş ve önem derecesine göre ilk üç cevap istenmiştir.

Kaynak: Yazar tarafından oluşturulmuştur.

Ahlak ve güven %75,9 oranında evlenilecek olan kişide aranan ilk kriter olarak karşımıza çıkmaktadır. İkinci sırada ise eğitilmiş olmak %31,0 oranında yer alırken üçüncü sırada modern ve çağdaş bir insan olması %29,3 oranında bulunmaktadır. Bu yönüyle Türkiye’de evlenmesi planlanan kişide aranan kriterlerde dindar olma durumu ilk üç arasına girememiştir. İlk üç kriterin ardından aranan özelliklere bakıldığında %21,1 oranında “dindar olması” yer alırken “maddi durumunun iyi olması” %16,3 oranındadır. Evlilik yapılması planlanan kişinin seçiminde ahlak ve güvenin birinci sırada gelmesi Türkiye’de evliliklerin değer tabanlı bir çerçevede ve güven ilişkisi bağlamında ele alındığını söylemeyi mümkün kılmaktadır. Ayrıca Tablo 5’te Türkiye’nin eğitim göstergelerinde sunulan veriden hareketle ele alındığında ikinci sırada eğitimin bulunması da şaşırtıcı değildir. Eğitimin bu noktada sosyal ve kültürel sermaye alanı olarak karşımıza çıktığı görülmektedir. Bireylerin kendi sosyal konumlarından hareketle bir denklik aradığı anlaşılmaktadır.

“Modern ve çağdaş bir insan olma” kriteri ise eğitimin hemen ardından gelmiştir. Sekülerleşme tartışmalarında eğitimin sekülerleşmeyi kolaylaştırdığı kabulünün bulunduğu bilinmektedir. Bu kabulün devamında ise eğitim yoluyla modern birey inşasının yer aldığı genel kabul görmektedir. Bu sıralama biçiminde anlaşılan şudur ki; eğitim habitusu bir bakıma modern çağdaş insan tipolojisini gerekli ve var kılmaktadır. Bireylerin evlenme kriterlerinde eğitimden sonra hemen modern birey profilinin gelmesi bu sebeple anlamlı bulunmuştur.

Elbette “dindar olması” seçeneğinin dördüncü sırada bulunması da bir anlam içermektedir. Bu noktada “dindar” olma kriteri evliliği oluşturan kriterlerden radikal bir biçimde ayrılmamış ancak üst düzeyde bir belirleyiciliğe de sahip olmadığı anlaşılmaktadır. Bir bakıma Türkiye’de artık eş seçimlerinde örtük sekülerleşmeden bahsetmenin mümkün olduğu gerçeği karşımıza çıkmaktadır.

Tablo 16: Nikah ile İlgili Düşünce

Nikah İle İlgili Düşünce	Sayı	Yüzde
Sadece dini nikah yeterlidir.	155	13,9
Dini nikah ve resmi nikah ikisi de olmalı	795	71,1
Sadece resmi nikah yeterlidir	95	8,5
Sevgi ve güven yeterli nikah olmasa da olur.	73	6,6
TOPLAM	1119	100

Kaynak: Yazar tarafından oluşturulmuştur.

Araştırmaya katılanlar nikaha ilişkin gerekliliklerde hem dini nikah ve hem de resmi nikahın gerekli olduğunu %71,1 oranında beyan etmiştir. Bu noktada nikahın geçerliliğinin hem hukuki bağlamda (hukuki meşruiyet) hem de dini bağlamda (dini meşruiyet) ele alındığı anlaşılmaktadır. “Sadece resmi nikah yeterli” yanıtı %8,5 iken bu grup için örtük sekülerleşmenin olduğu görülmektedir. “Nikah olmasa da olur” %6,6 oranındadır ve açık sekülerleşme göstergesidir. Türkiye örnekleminde nikah akdi kıstaslarında açık sekülerleşme %6,6, örtük sekülerleşme %8,5 oranında karşımıza çıkmakta nikah akdinde sekülerleşme eğiliminin %15,1 olduğu anlaşılmaktadır.

Tablo 17: Evlilik Öncesi Kadın-Erkek İlişkilerine Yönelik Görüş

Evlilik Öncesi Kadın-Erkek İlişkilerine Yönelik Görüş	Sayı	Yüzde
Evlilik öncesi romantik ilişkileri uygun bulmuyorum.	461	41,2
Birlikte gezmekte ve dolaşmakta bir sakınca görmem.	407	36,3
Karşılıklı olarak yakınlaşmakta el ele gezmek vb. bir sakınca görmem.	174	15,6
Evlilik öncesinde evlenmeyi düşündüğüm kişiyle cinsel yakınlaşmada bir sakınca görmem.	77	6,9
TOPLAM	1119	100

Kaynak: Yazar tarafından oluşturulmuştur.

Evlilik öncesi kadın erkek flört ilişkilerine ilişkin görüşler değerlendirildiğinde Türkiye’de %41,2 oranında evlilik öncesi romantik ilişkinin uygun bulunmadığı görülmektedir. İslami bağlamda bulunan kadın erkek ilişkisinin kuralları göz önüne alındığında Türkiye’nin yarsından fazlasının kadın erkek ilişkilerinde %51,9 oranında örtük sekülerleşme eğiliminde bulunduğu anlaşılmıştır. Açık sekülerleşme yönüyle de %6,9 oranında bir dağılım yüzdesi bulunmaktadır.

3.4. Sosyalizasyon ve Mahremiyete İlişkin Tutum

Bu bölümde toplumsal ve kültürel yaşam içerisinde bulunan bir soru ele alınacaktır. İlgili soru Likert tipine uygun soru olmadığına ayrı olarak sorulmuştur. Bu sebeple ilgili başlık özelinde değerlendirilmiştir.

Tablo 18: Kadın-Erkek Oturma Düzenine İlişkin Görüş

Misafir Olarak Gidilen Yerde Bulunulan Ortam	Sayı	Yüzde
Kadın erkek ayrı otururuz	270	24,1
Ortamına göre değişir	417	37,3
Benim için fark etmez	294	26,2
Kadın-erkek ayrı oturamayız	138	12,4
TOPLAM	1119	100

Kaynak: Yazar tarafından oluşturulmuştur.

Osmanlı toplumunda uygulamaları ve örnekleri (saraylarda bulunan düzen) bulunan haremlik-selamlık anlayışı aynı zamanda İslam dini içerisinde kadın- erkek ayrımı mahremiyet bağlamında karşımıza çıkmaktadır. Bu durum Türk toplumu özelinde düğün, nişan, mevlit, cenaze, misafirlik adabı vb. organizasyonlarda kendisini gösterirken bu anlayışın dini hassasiyetin geleneksel normu şeklinde husule geldiğini söylemek mümkündür. Geleneksel bağlamda dini hassasiyetlerin gözetildiği alanlardan birisi de misafirliktir. Misafirliğe gidildiğinde “kadın erkek ayrı oturma” anlayışını yerine getirenlerin %24,1 oranında bulunduğu anlaşılrken “ortamına göre değişir” görüşü %37,3’tür. Ortamına göre değişme durumu bir bakıma kişinin hassasiyetlerinin belirleyici olmadığı mevcut ortamın şartları gereğince eylemin gerçekleştirildiğini göstermektedir. Mevcut ortam şartlarına uyum sağlayan bireylerin geleneksel kabulü tam manasıyla içselleştirip benimsediklerini söylemek ise mümkün görünmemektedir. Bu sebeple ortamına göre değişir ifadesinin geleneksel uygulama biçimini temsil eden grupta yer aldığı düşünülmemektedir. %38,6 oranında ise bu hassasiyet bağlamında hareket edilmediği anlaşılmıştır. Türkiye özelinde mahremiyet uygulamalarının %24,1 oranında canlılığının koruduğu bu veriden hareketle görülmektedir.

3.5. Serbest Zaman Aktivitelerine İlişkin Tutum

Gündelik yaşam içerisinde bulunan “serbest zaman” insanların sorumluluklarından ve zorundalıklarından geriye kalan bir zaman dilimini ifade etmekle birlikte serbest zaman dilimi insanların öznel zevk ve tercihleri doğrultusunda belirlenen birtakım eylemleri kapsamaktadır. Lefebvre (2007) için serbest zaman bireylerin kimliklerini yansıttıkları

bir alan iken De Certeau için serbest zaman insanların gündelik yaşamın getirmiş olduğu sıradanlığı aşmada taktiklerini geliştirildiği alandır (2009). Modern toplumlar için serbest zamanın tüketim kültürüne entegre edilmesi eleştirilirken aynı şekilde serbest zaman modern toplumlarda bir yaratım alanı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu sebeple serbest zaman tercihleri modernleşme, küresel kültür tercihleri, tüketim, sekülerleşme vb. olguların gündelik yaşamda görünümünün en net olduğu alanlardan biri olarak kabul edilmelidir.

Tablo 19: Serbest Zaman Aktivite Tercihleri

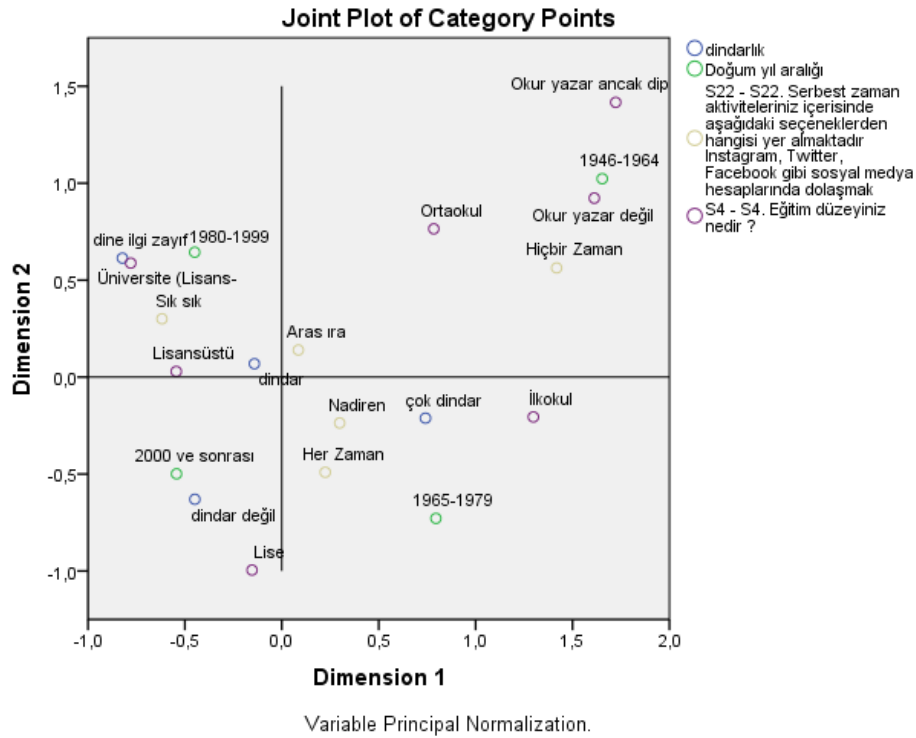
N=1119	1	2	3	4	5
Kitap Okuma	274(24,5)	199(17,8)	313(27,9)	155(13,8)	179(16,0)
Dizi, Film İzleme	267(23,9)	334(29,8)	319(28,5)	115(10,3)	84(7,5)
Sosyal Medyada Dolaşmak	354(31,7)	387(34,6)	215(19,2)	80(7,2)	83(7,4)
Alışveriş Yapmak	271(24,2)	314(28,1)	351(31,4)	143(12,8)	40(3,6)
Gezmek	298(26,6)	362(32,3)	344(30,8)	91(8,1)	24(2,1)
Oyun Oynama	249(22,2)	264(23,6)	238(21,3)	134(12,0)	234(20,9)
Spora Gitme	216(19,3)	228(20,3)	244(21,8)	165(14,7)	267(23,8)
Televizyon İzleme	281(25,1)	277(24,7)	290(25,9)	146(13,0)	126(11,2)
Kültür ve sanat etkinliklerine katılma	222(19,8)	219(19,6)	270(24,2)	191(17,1)	217(19,4)
Dini gelişimim için araştırma yapma	245(21,9)	222(19,9)	256(22,9)	153(13,6)	242(21,7)
Dini sohbetlere gitme	223(20,0)	163(14,6)	230(20,5)	169(15,1)	334(29,8)
Arkadaş ve dostlarla buluşma	331(29,6)	394(35,2)	258(23,1)	71(6,3)	65(5,8)
Kişisel gelişim seminerlerine katılma	236(21,1)	190(17,0)	209(18,7)	169(15,1)	315(28,2)

Not= 1: Her Zaman, 2: Sık Sık, 3: Ara Sıra, 4: Nadiren, 5: Hiçbir Zaman.

Kaynak: Yazar tarafından oluşturulmuştur.

Araştırmaya katılanların serbest zaman faaliyetleri içerisinde en sık yaptıkları (her zaman ve sık sık) faaliyetler değerlendirildiğinde %66,3 oranında sosyal medyada dolaşmak, %64,8 oranında arkadaş ve dostlarla buluşma, %58,9 oranında gezmek ve %53,7 oranında ise dizi film izleme gibi birincil sıra en sık yapılan faaliyetler olarak karşımıza çıkmaktadır. Orta düzeyde yer alan serbest zaman faaliyetleri içerisinde yapılan (Ara sıra) faaliyetlere bakıldığında %31,4 alışveriş yapmak, %27,9 kitap okumak, %24,2 kültür sanat faaliyetlerine katılmak gibi eylemler karşımıza çıkmaktadır. Nadiren ve hiçbir zaman kategorisinde en az yapılan faaliyet gruplarına bakıldığında %44,9 oranında dini sohbetlere katılım, %43,3 oranında kişisel gelişime seminerlerine katılım, %38,5 spora girme, %36,5 kültür sanat etkinliklerine katılım ve %35,3 dini gelişim için araştırma yapma gibi eylemlerin serbest zaman faaliyetleri içerisinde olmadığı anlaşılmaktadır.

Serbest zaman faaliyetlerinde yer alan en çok yapılan faaliyet türlerine bakıldığında sosyal medya ve sosyalleşme faaliyet tercihlerinin bulunduğu anlaşılmakla birlikte ikinci tema içerisinde de bu faaliyet türlerinin oranının yüksek olduğu anlaşılmaktadır. İkinci temada alışveriş, gezmek, sosyal medya, kişisel gelişim gibi faaliyetlerin bulunduğu anlaşılmakla birlikte tüketim ve sosyalleşme tabanlı olduğu görülmektedir. Boş zaman aktiveleri içerisinde ise dini faaliyetlere ayrılan alanın az olduğu kategorik bağlamda ise en az yapılan faaliyet türleri içerisinde bulunduğu anlaşılmıştır. Son tahlilde gündelik yaşam içerisinde modern toplum eleştirisini yapan düşünürler kapsamında öne sürülen tüketim ve bireysellik eleştirisinin faaliyet tercihlerinde en fazla yapılan ve sık sık yapılan kategorilerde bulunduğu anlaşılmıştır. Dinin modern toplum dizaynının sunduğu serbest zaman faaliyet alanlarında etkin olmadığı görülürken Türkiye özelinde serbest zaman faaliyetlerinin sosyal medya, sosyalleşmek ve tüketim üçlemesi arasında en yoğun olduğunu söylemek mümkündür.



Şekil 5: Kuşaklara Göre Dindarlık, Dijital Etki ve Eğitim İlişisini Gösteren Çoklu Uyum Analizi

Kaynak: Yazar tarafından oluşturulmuştur.

Eğitim ve dijitalleşmenin sekülerleştirici etkisi kuşaklar arasında değerlendirildiğinde Üniversite eğitimi almış Y kuşağının “sık sık” sosyal medya araçlarını kullandığı ve

dindarlık düzey tanımlamasın zayıf olduğu profili karşımıza çıkarken Ek'te yer alan tabloda eğitim parametresi katılmadan yapılan MCA analizinde Z kuşağından kendisini dine ilgisi zayıf olarak öbeğeşen grubun “sık sık” sosyal medya araçlarından yararlandığı anlaşılmıştır. Sosyal medya kullanımında eğitim düzeyi Y kuşağı açısından temel sekülerleşme eğilimi belirleyen unsurken Z kuşağı yönüyle de sosyal medya kullanımı sekülerleşme eğilimini etkileyen temel unsur olarak karşımıza çıkmakta ve ‘ağ toplumu’ anlayışının bu kuşak özelindeki yapı bağlamındaki etkisi anlaşılmaktadır.

3.6. Kuşakların Geleneksek Dindarlık Düzeylerine İlişkin Tutumlar

Çalışma kapsamında ibadet düzeyi üç tema üzerinden ele alınmıştır. Birinci alt tema bireysel ibadet alanında bulunun aynı zamanda farz ve nafile ibadetler kapsamında yer alan ibadet şekillerini içermektedir. İkinci alt temada ise dini ibadetlerin toplum bağlamında çıktısı olarak görülebilecek olan toplumsal dayanışmaya (mali ibadetler) katkı sağlayan ibadet ve yükümlülükler ele alınmıştır. Son temada ise dini motivasyon ve imkan bağlamında bireylerin uzun vadeli hedef olarak ele alınan dini yükümlülük ele alınmıştır. Bu alt temaların sınıflandırma biçimleri bireysel, toplumsal hem de ekonomik bağlamda İslam dini yönüyle gerekli görülen ideal bir Müslümanın tipolojisi olarak ele alındığını söylemek mümkündür. Elbette bu maddeler her şeyi kuşatıcı değildir ancak bu temalar içerisinde yer alan unsurlarla sınırlandırılarak asgari surette çerçeve çizilmeye çalışılmıştır.

Çalışmanın analizi Ki-Kare olarak analiz edildiğinden tablo büyüklüğü nedeniyle zaruri olarak bu ve bundan sonraki tabloların gösterimi yatay formatta olacaktır.

Tablo 20: Kuşaklara Göre Gündelik Dini Bireysel Pratikler

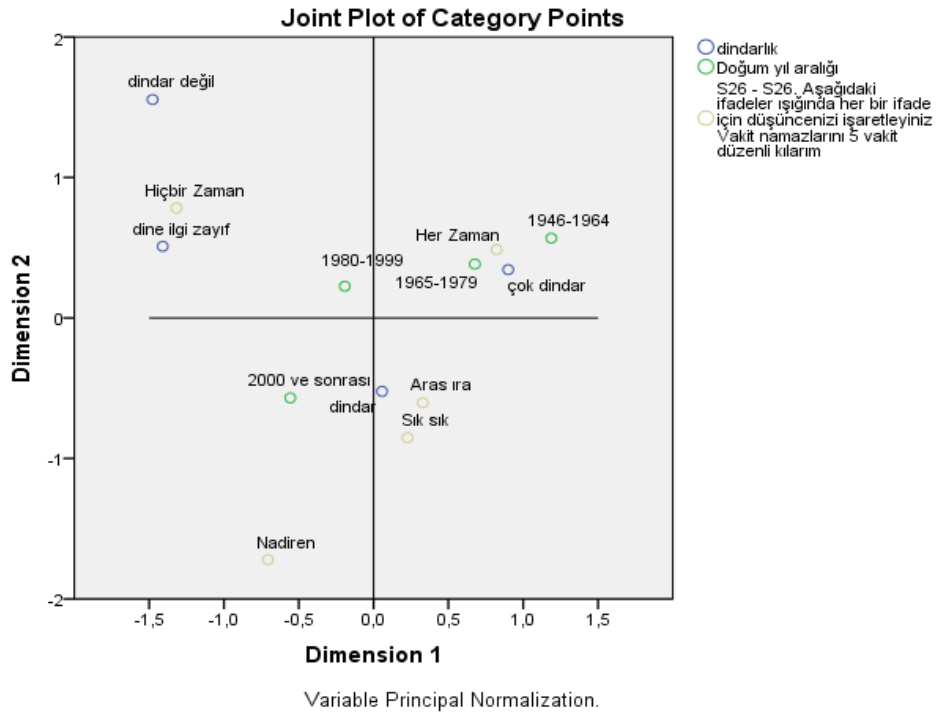
Gündelik Dini Bireysel Pratikler	1946-1964			1965-1979			1980-1999			2000+			p
	Her zaman	Nadiren	Hiç	Her zaman	Nadiren	Hiç	Her zaman	Nadiren	Hiç	Her zaman	Nadiren	Hiç	
Vakit namazlarını beş vakit kılarım.	77,9	15,3	6,9	74,3	9,3	16,4	49,9	12,6	37,5	34,3	17,5	48,2	,000
Gündelik yaşantımda dua ederim.	84,7	9,9	5,3	87,4	7,9	4,7	72,0	13,7	14,3	69,7	17,5	12,7	,000
Kuran okumaya özen gösteririm.	65,6	20,6	13,7	70,6	11,2	18,2	52,7	16,2	31,1	38,8	24,2	36,9	,000

Kaynak: Yazar tarafından oluşturulmuştur.

Türkiye özelinde namaz kılma pratiği kuşaklar bağlamında değerlendirildiğinde Bebek Patlaması¹³ kuşağı ile X kuşağının beş vakit namazlarının ortalaması %76,1'dir. BP Kuşağı ile X kuşağı arasındaki yüzde dağılımında ciddi bir farklılık bulunmamaktadır. Y kuşağı ise X kuşağının namaz kılma oranından %24,4 oranında daha geride bir pratik sergilemektedir. Bu fark kuşak grupları içerisinde X ve Y arasında namaz kılma pratiğinde bir kırılmanın olduğunu bizlere göstermektedir. Y kuşağından Z kuşağı geçildiğinde ise %15,6 oranında namaz kılma pratiğinin daha da azaldığı görülmektedir. BP kuşağında hiç namaz kılmama oranı %6,9 iken bu oran lineer bir biçimde artmış ve Z kuşağında en yüksek orana ulaşmıştır. Son tahlilde Türkiye'de BP ve X kuşağına mensup kişilerin üçte ikisi beş vakit namaz kılarken bu durum Y kuşağında yarıya inmiş ve Z kuşağında ise beş vakit namaz kılanların oranı ise üçte bire düşmüştür. Kuşaklar bağlamında namaz kılma ibadetinde Z kuşağına gelindikçe azalmanın olduğunu söylemek mümkündür.

Dua bir yönüyle yaratıcıyla kurulan ilişkiyi ve bağlantıyı bizlere göstermektedir. Bu noktada dua etme eylemi kuşaklar bağlamında ele alındığında Z kuşağına gelindikçe bir azalmanın olduğu anlaşılmış olsa da ilgili durumun namaz kılma pratiğinde yer alan dramatik kırılma gibi kuşak gruplarında bulunmadığı anlaşılmıştır. Ancak kuşak ve dua etme sıklığı arasındaki ilişki değerlendirildiğinde P değerinin 0 olduğu bilinmelidir. Gündelik yaşantı içerisinde Kuran okuma sıklığında bakıldığında BP %65,6 ve X kuşağının %70,6 olduğu görülmektedir ancak namaz kılma pratiğinde olduğu gibi Y kuşağından Kuran okuma alışkanlığına bakıldığında bu durum ilk X kuşağına göre %17,9 oranında azalmıştır. Z kuşağı ise Y kuşağına göre %13,9 oranında azalma göstermiştir. Bu sorular ışığında bireysel ibadetlerin fiziki boyutunda ve zaman ayarına noktasında yer alan namaz ve kuran okuma eylemlerinin Y kuşağı ile Türkiye özelinde ciddi bir azalmaya uğradığı ve bu azalma trendinin ise Z kuşağı ile devamlılık sağladığı anlaşılmıştır. Dua eyleminde her ne kadar azalma olmuş olsa da bu azalmanın yüzdesel görünümü ciddi bir düşüş göstermemiştir. Bunun nedenlerine yönelik etmenler değerlendirildiğinde duanın zaman ve fiziki normlarının bulunmaması aynı zamanda psiko sosyal destek sunması, güven, huzur, iletişim gibi vb. unsurları barındırması pek çok nedenler bağlamında değerlendirilebilir.

¹³ Bebek patlaması kuşağı analiz kısmında kısaltılmış şekilde BP olarak tanımlanacaktır.



Şekil 6: Kuşaklara Göre Dindarlık, Beş Vakit
Namaz İlişkisini Gösteren Çoklu Uyum Analizi

Kaynak: Yazar tarafından oluşturulmuştur.

Kuşaklar bağlamında dindarlık tanımlama biçimleri ile beş vakit namaz pratiği değerlendirildiğinde BP kuşağı ile X kuşak grubunun “çok dindar” öbeğini oluşturdukları ve bu öbek grubunun beş vakit namazlarını ‘her zaman’ kılan tipolojisini temsil ettikleri görülmektedir. Z kuşağında ‘dindar’ öbeğinin ise ‘ara sıra ve sık sık’ beş vakit namazlarını kıldıkları anlaşılmakta ve bu öbek içerisinde 5 vakit namaza yönelik örtük sekülerleşmenin bulunduğu anlaşılmaktadır. Y kuşağı ile dindar olmayan ve dine ilgisiz tanımlaması ile beş vakit namaz kılmaya yönelik ‘hiçbir zaman’ ifadesinin konumlandığı yer ile mesafesinin görece uzak oluşu dikkat çekmektedir. Bu durum nedenlerine bakmak için birçok değişken analize eklenmiş ve en sonunda eğitim düzeyinin Y kuşağında beş vakit namaz kılma pratiğinde belirleyici olduğu anlaşılmıştır. Eğitim seviyesi yüksek Y kuşağının beş vakit namazlarını ‘hiçbir zaman’ kılmadığı anlaşılmıştır. İlgili tablo EK’te yer almaktadır.

Tablo 21: Kuşaklara Göre Gündelik Dini Mali Pratikler

Gündelik Dini Mali Pratikler	1946-1964			1965-1979			1980-1999			2000+			p
	Her zaman	Nadiren	Hiç	Her zaman	Nadiren	Hiç	Her zaman	Nadiren	Hiç	Her zaman	Nadiren	Hiç	
İmkanım olduğunda sadaka veririm.	79,4	13,7	6,9	79,4	15,9	4,7	67,2	19,0	13,7	56,8	16,8	26,4	,000
Üzerimde zekat düşecek mal mevcut ise zekatımı veririm.	72,5	20,6	6,9	81,3	14,5	4,2	68,9	15,1	16,0	56,1	15,6	28,3	,000
İmkanım olduğunda kurbanımı ya keserim ya da bağışlarım.	80,9	12,2	6,9	79,0	14,5	6,5	71,1	14,3	14,6	62,4	9,4	28,3	,000

Kaynak: Yazar tarafından oluşturulmuştur.

Sadaka gündelik yaşam içerisinde toplumsal yardımlaşmanın sünnet biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Türk toplumunda sadaka bir yönüyle yardım iken diğer yönüyle de “az sadaka çok belayı def eder” şeklindeki geleneksel kabulüne sahip sadakanın bir koruma işlevini barındırdığı bilinmektedir. Toplumsal bağlamda sadaka eyleminin kuşaklar özelinde uygulanma biçimine bakıldığında Y ve Z kuşağıyla birlikte ilgili eylemin azaldığı görülmektedir. Bu noktada geleneksel sadaka sünneti anlayışından ayrışmanın başladığı ve sekülerleşmenin olduğu anlaşılmaktadır.

Zekat ve Kurban ibadeti İslam dininde ekonomik uygunluk ile bağlantılı olan ve ekonomik anlamda belli refaha ermiş kişilerin üzerine farz olarak kabul edilen dini ibadet sınıfında bulunmaktadır. Bu sebeple soruların sorulma biçiminde bu durum göz önüne alınmış ve imkan halinde nasıl davranacakları üzerinden soru katılımcılara yöneltilmiştir. Kuşaklar bağlamında zekat ve kurban ibadetini yerine getirme durumu değerlendirildiğinde Z kuşağına gelindikçe her iki ibadette azalmanın olduğu ve kuşak gurupları yönüyle de anlamlı olduğu anlaşılmaktadır. Toplumsal yaşam içerisinde dayanışma ve yardımlaşma amacı taşıyan bir ibadet biçimin kuşaklar bağlamın sekülerleşmeye uğradığını söylemek Türkiye özelinde mümkündür.

Tablo 22: Kuşaklara Göre Hac İbadetine Tutum

	1946-1964			1965-1979			1980-1999			2000+			p
	Her zaman	Nadiren	Hiç	Her zaman	Nadiren	Hiç	Her zaman	Nadiren	Hiç	Her zaman	Nadiren	Hiç	
İmkanım olursa hacca gitmek isterim.	77,9	16,8	5,3	85,1	8,4	6,5	75,6	10,4	14,0	72,4	9,1	18,5	,000

Kaynak: Yazar tarafından oluşturulmuştur.

Hac ibadeti planlama ve ekonomik anlamda mali külfeti olan bir pratik olarak karşımıza çıkarken kişilere farz olması ise gerekli şartların sağlanması durumunda açığa çıkmaktadır. Bir yönüyle de bu ibadeti gerçekleştirmek için bireylerin imkânı sağlayacak refaha aynı zamanda güdüye sahip olmaları gerekmektedir. Bu soru özelinde imkânın sağlanması durumunda bireylerin hac ibadetini gerçekleştirme güdülerini incelenmiştir. Kuşaklar bağlamında bu ibadeti gerçekleştirmeyeceğini söyleyenler Y kuşağında (diğer BB ve X kuşağına göre) iki katına çıkmış ve Z kuşağında da bu söylem artmıştır. Bu yönüyle hac ibadetinde kuşaklar bağlamında sekülerleşmenin başladığı ancak ilgili ibadeti yerine getirme isteği yüzdelik dağılıma bakıldığında hâkim söylemin hac ibadetini yerine getirme yönünde olduğu anlaşılmıştır. Türkiye özelinde kuşaklar bağlamında hac sekülerleşmeye başlamıştır ancak genel eğilimi tersine çevirecek bir oranda bulunmamaktadır. Alt Hipotez 1 geleneksel dindarlık ibadetlerini yerine düzeyinin Bebek Patlaması kuşağında en yüksek olduğu öne sürülmektedir. Tablolarda yer alan verilerden hareketle bu durumun Bebek Patlaması kuşağında yer aldığı anlaşılmıştır.

3.7. Kuşaklara Göre Gündelik Hayatta Dini Bağlamda Örfi, Batıl ve Spiritüel Pratiklere İlişkin Tutumlar

Din salt bir biçimde ibadet ve inanç alanı ile sınırlı olmayan bir fenomendir. Din bir yönüyle aşkın olanın normu iken diğer yönüyle o normun gündelik yaşam içerisinde toplumsallaşma pratiğinin ürünüdür. Bu nedenledir ki gündelik yaşam içerisinde din; inanç normu, kurumsal bir yapı ve insanların aktör vasfı ışığında biçimlendirdiği bir olgudur. Bireylerin aktör yönüyle dini olan üzerindeki eylemi kendisini dinselikle göstermektedir.

Dinsellik gündelik yaşam alanında dinin görünümü olarak karşımıza çıkmaktadır. Gündelik yaşam içerisinde bulunan dinsellik ise toplumsal bağlamda yıllar boyu pratize edilen ve kabul gören eylemleri de barındırmaktadır. Bu durum dini açıdan örfi kabullerde, geleneksel işleyişte, batıl inanç uygulamalarında ortaya çıkmakta ve bireyler tarafından deneyimlenmektedir (Subaşı,2004). Sekülerleşme tartışmalarında eski paradigma eleştirisi öznel dindarlığın bulunması ve yeni dinselliklerin meydana gelmiş olmasıdır (Woodhead,2009; Davie:2007). Yeni dinselliklerin oluşumu ve dini canlılığın bir biçimde devamlılığını korumasının nedenlerine bakıldığında Davie “vekaleten din”

kavramını öne sürmüş ancak asıl devamlılığın kültürel hafızanın aktarımı ile sağlandığını vurgulamıştır (2007).

Hafıza zincirinin devamlılığı ise kuşaklar üzerinden sağlanmaktadır. Bu noktada Türkiye’de gündelik hayat içerisinde yer alan dini bağlamda geleneksel, örfi, batıl aynı zamanda yeni dinsel alanlarında kendisine yer edinmiş olan spiritüel pratiklerin incelenmesi önem arz etmektedir. Din sekülerleşme yönüyle sadece inanç ve pratiklerin gerilemesi anlamına gelmemektedir. Burada dikkat edilmesi gereken hususu dinin bir biçimde toplumsal bağlamda yer alan geleneksel, örfi ve kültürel etkileşiminin devamlılığıdır. Bu etkileşimin devamlı kılınması bir bakıma vekaleten din anlayışının koruyucusu olurken aynı zamanda bu devamlılık sonucunda dinselliğin korunmasının yolu ise bu kabullerin kuşaklar özelinde de aktırılarak pratik ediliyor olmasıdır.

Çalışma kapsamında din ve sekülerleşmenin kuşaklar yönüyle analizinde dinsel bağlamda yer alan ve Türk toplumu içerisinde örfi, batıl, kültürel ve yeni spiritüel uygulamalar incelenecektir.

Tablo 23: Kuşaklara Göre Gündelik Hayatta Geleneksel Halk İnanç Uygulamaları

Kuşaklara Göre Geleneksel Halk İnanç Uygulamaları	1946-1964			1965-1979			1980-1999			2000+			p
	Her zaman	Nadiren	Hiç	Her zaman	Nadiren	Hiç	Her zaman	Nadiren	Hiç	Her zaman	Nadiren	Hiç	
Aşure ayı geldiğinde aşure dağıtım.	67,2	22,1	10,7	70,1	17,8	12,1	52,4	19,3	28,3	36,5	27,6	35,8	,000
Türbe ziyaretinde bulunmak benim için önemlidir.	67,2	19,1	13,7	73,4	15,9	10,7	53,2	15,7	31,1	45,0	17,1	38,0	,000
Bir işin olması için adak adarım.	67,2	19,1	13,7	64,0	22,0	14,0	52,7	17,1	30,3	46,9	19,0	34,1	,000
Okunmuş yiyecek içecek tüketirim.	56,5	17,6	26,0	59,1	19,5	21,4	47,2	17,3	35,5	48,1	16,6	35,3	,000

Kaynak: Yazar tarafından oluşturulmuştur.

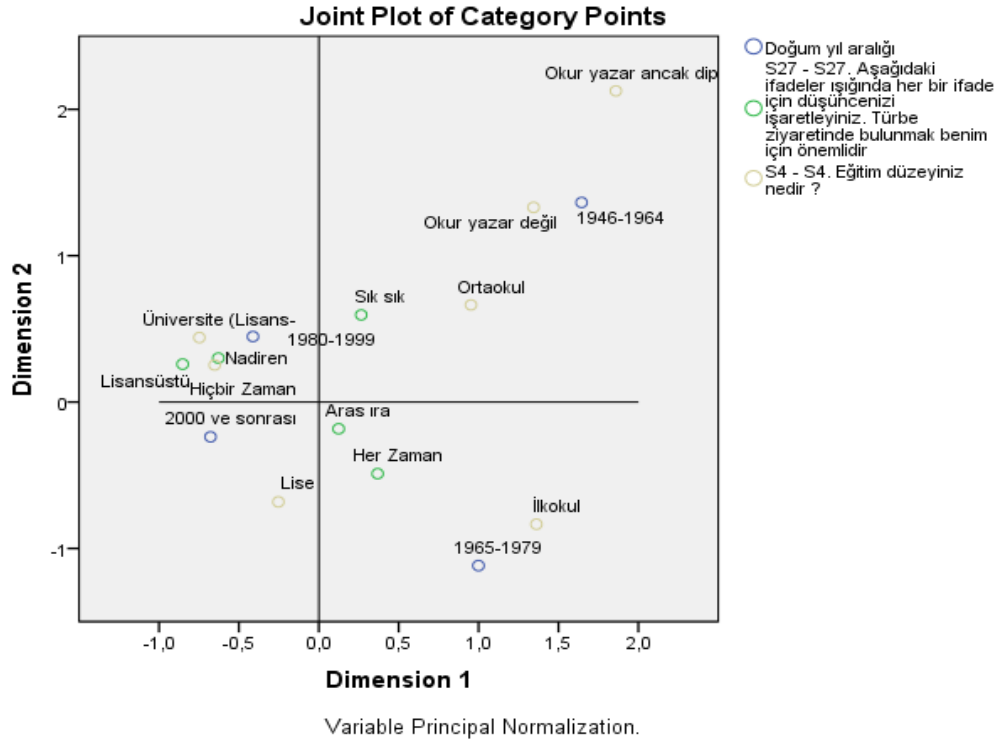
Araştırmaya katılanların “Aşure ayı geldiğinde aşure dağıtırım” ifadesini gerçekleştirme oranlarına bakıldığında BP kuşağının %67,2, X kuşağının %70,1, Y kuşağının %52,4 ve Z kuşağının %36,5 olduğu görülmektedir. Gündelik hayat içerisinde komşuluk, akrabalık ilişkilerinde etkileşimin bir yolu aynı zamanda bolluk, bereketin bir imgesi ve Nuh Tufan’ının anılmasıdır. Türk toplumu bağlamında Aşure geleneksel bir kabul ve uygulama olarak değerlendirilebilecek bir pratiktir. İlgili pratik ele alındığında X kuşağının bu pratiği gerçekleştirme oranı en yüksek görünmekte (BP kuşağının yaşları göz önüne alındığında fiziksel yetersizliğin X kuşağının oranından daha az olmalarının nedenleri arasında olabilir) Z kuşağına geldikçe bu pratiğin azaldığı görülmektedir.

Türkiye’de halk dindarlığının göstergelerinden birisi de “evliya inancı ve ziyaret fenomenidir” (Ak,2018:96). Ziyaret fenomeni inanç ve pratiklerin bir imgesi iken aynı zamanda Türk inanç kültürünün bir geleneğidir. Kutsal, bir bakıma bu mekanların göstergesiyeğin bireyler özelinde bu mekanlar psiko-sosyal dini bağlantının mercilerinden biridir (Ak,2018). “Türbe ziyaretinde bulunmak benim için önemlidir” ifadesinde ise BP kuşağı %67,2, X kuşağı %70,1, Y kuşağı %53,2 ve Z kuşağı %45,0’dır. Katılımcılar açısından kutsal mekân ziyareti ve kutsal mekânın sunmuş olduğu psikolojik dinsel bağ ve güdü ele alındığında X kuşağının kuşak grupları içerisinde türbe ziyaretini en yüksek düzeyde gerçekleştirdiği anlaşılmaktadır. Z kuşağında ise bu oran en düşük seviyede bulunmakta ve kuşaklar arasında bu pratiğin yerine getirilmesinde azalmanın olduğu görülmektedir. Gündelik hayat içerisinde bu pratiğin kuşaklar arasında lineer olarak azalması kutsal mekân ve kutsal bağlantının mekanlar üzerinden kurulma anlayışının azalmaya başladığının göstergesi olduğunu söylemek mümkündür. Aynı şekilde bireylerin bir merci kullanarak kutsal bağlantı kurma eyleminde de kuşaklar bağlamında azaldığı anlaşılmaktadır. Kutsal mekân ve imge yönüyle azalmanın ise Y kuşağı ile netlik kazanmaya başladığı ve Z kuşağında bu azalmanın devam ettiği görülmektedir.

Türk dini geleneğinde adak yaratıcıyla kurulan ilişkinin maddi boyutunun göstergesidir. Bireyler adak yoluyla belaları defetmek, muradına kavuşmak, korunmak, diyet ödemek vb. sebepler yoluyla Allah’a sığınmanın kavli ve fiili eylemini yerine getirmektedir. Bu yolla bireyler psiko-sosyal yönüyle Allah’ı dayanak kılarken bir yönüyle de yaratıcıya teşekkürlerini adaklarını yerine getirmeleriyle göstermektedir (Gültekin,2019). Toplumsal bağlamda adağın işlevini din açısından değerlendirdiğimizde insanların yaşamış oldukları duruma karşı İlahi merci ile kurdukları ilişki biçiminin bir türevi

karşımıza çıkmaktadır. Pozitivist mantık içerisinde bu durum irrasyonel bir kanaldan gelen yardım elinin umutsuzca beklenmesi olarak değerlendirilebilir ancak adak geleneksel halk dindarlığı içerisinde kuşaklar boyunca devam etmiş bir uygulama olarak karşımıza çıkmaktadır. Kuşaklar bağlamında bu pratiğe bakıldığında “Bir işin olması için adak adarım” BP kuşağında %67,2, X kuşağında %64,0, Y kuşağında %52,7 ve Z kuşağında %46,9 dur. Katılımcıların verilerinden hareketle geleneksel adak kültürünün kuşaklar bağlamında azaldığını söylemek ve ilk kırılmanın Y kuşağı ile başladığını söylemek mümkün görünmektedir.

Dini geleneksel inanış biçimlerinde yemek kültürü ise bir diğer analiz başlığını oluşturmaktadır. Yemek kültürü din tarafından belirlenmekte ve sınırlandırılmaktadır. Dini gelenekler yemek kültüründe de kendisini göstermektedir (Aymankuy ve Pelek:2022). Okunmuş yiyecek ve içeceklerin geleneksel dini anlayış özelinde ritüel sınıflamasında bulunduğunu söylemek mümkündür. Kuşaklar bağlamında “okunmuş yiyecek içecek tüketirim” ifadesine bakıldığında BP kuşağının %56,5, X kuşağının %59,1 Y kuşağının %47,2 ve Z kuşağının %48,1 olduğu görülmektedir. Kuşaklar grupları karşılaştırıldığında bu pratiğe yönelik azalmanın mevcut olduğu ancak kuşak grupları arasında radikal bir düşüşün bulunmadığı anlaşılmıştır. Alt Hipotez 2’ de Z kuşağının halk inanç uygulamalarını yerine getirmede en düşük kuşak gurubu olduğu ifade edilirken ilgili savın yukarıda incelenilen tablo özelinde doğrulandığını söylemek mümkündür.



Şekil 7: Kuşaklara Göre Geleneksel Halk İnanç Uygulamaları ve Eğitim İlişkisini Gösteren Çoklu Uyum Analizi

Kaynak: Yazar tarafından oluşturulmuştur.

Geleneksel halk inanç uygulamalarını kuşaklar bağlamında etkileyen unsurlardan eğitimin belirleyici olduğu yukarıda yer alan analizin oluşturulması sırasında anlaşılmıştır. Gelir düzeyi, yaşanan yerleşim yeri gibi değişkenlerin öbekleşmesi dağınıklık barındırırken eğitim değişkeni halk inançları içerisinde yer alan tüm soruları etkilemiştir. Bu bağlamda geleneksel halk inanç pratiklerinin eğitim yönüyle kuşak gruplarına olan etkisine bakıldığında Z ve Y kuşağının “hiçbir zaman ve nadiren” türbe ziyaretinde bulunan öbeği oluşturduğu görülmektedir. Geleneksel halk inanç pratiklerinde kuşak gruplarında farklılaşmayı bir bakıma da azalmayı sağlayan unsurlar arasında eğitimin olduğunu söylemek mümkünken aynı zamanda seküler eğitim anlayışı ile alınan eğitim düzeyine göre kuşak yapılarının farklılaştığı Türkiye özelinde değerlendirilebilir.

Tablo 24: Kuşaklara Göre Gündelik Hayatta Batıl İnançlar

	1946-1964			1965-1979			1980-1999			2000+			p
Kuşaklara Göre Geleneksel Batıl İnançlar	Her zaman	Nadiren	Hiç	Her zaman	Nadiren	Hiç	Her zaman	Nadiren	Hiç	Her zaman	Nadiren	Hiç	
Rüyalara inanırım ve yorumuna bakarım.	56,8	25,8	17,4	61,7	19,2	19,2	51,3	18,5	30,3	44,4	18,7	36,9	,000
Muska veya cevşen taşırım.	45,0	22,1	32,8	54,4	13,5	32,1	42,7	14,2	43,0	39,1	14,6	46,3	,000
Nazar boncuğu taşırım.	46,2	17,4	36,4	51,9	10,7	37,4	34,4	11,5	52,2	28,3	11,0	60,7	,000
Şifa bulmak için hocaya giderim.	44,7	17,4	37,9	45,1	9,3	45,6	33,1	10,1	56,9	20,9	10,3	68,8	,000
Fala inanırım ve fal baktırmayı severim.	41,2	17,6	41,2	37,9	14,5	47,7	26,5	10,3	63,1	21,3	13,2	65,5	,000
Totem yaparım.	43,1	10,0	46,9	37,4	10,7	51,9	26,3	10,1	63,6	26,7	12,7	60,6	,000
Büyü bozdurmak için hocaya gitmem gerekirse giderim.	44,7	17,4	37,9	37,7	8,4	54,0	27,7	9,5	62,7	23,7	7,0	69,3	,000

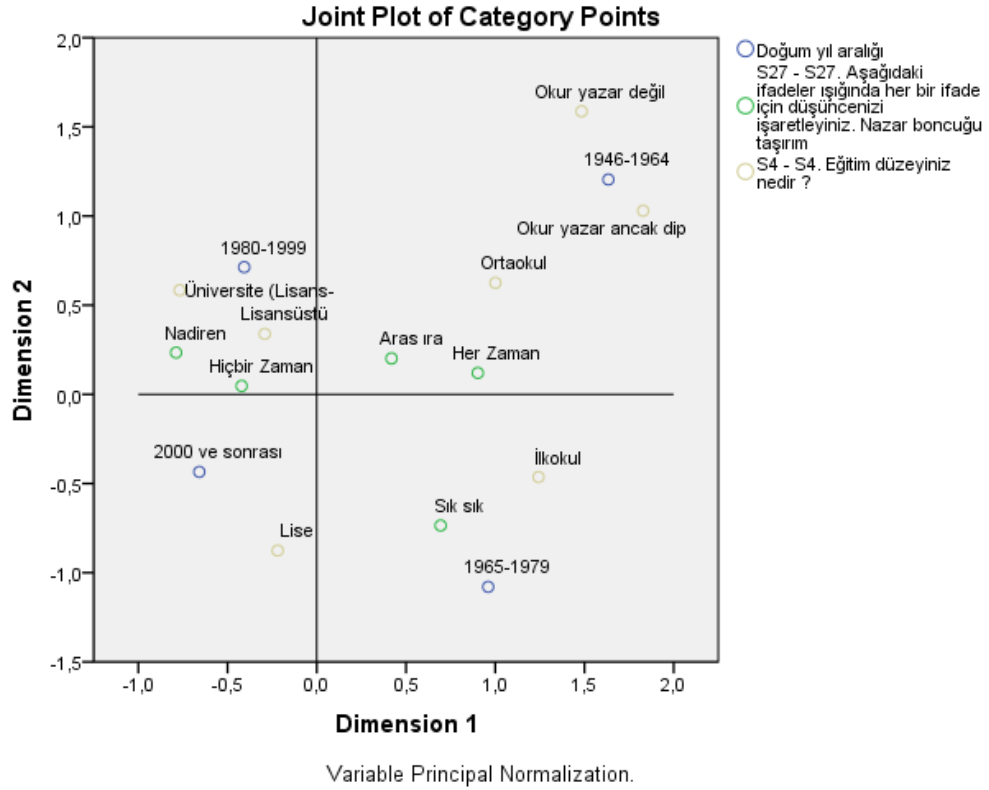
Kaynak: Yazar tarafından oluşturulmuştur.

Geleneksel halk inançları içerisinde bulunan batıl inançlar eski çağlardan günümüze kadar varlığını koruyan bir inanç türüdür. Batıl inançlar kimi zaman sadece bir inanma ve dilek biçimiyken kimi zamanda batıl inanç pratikleri olarak kendisini gündelik yaşam içerisinde göstermektedir. Elbette bu inanç türü bireyin yaşamı içerisinde birtakım faydalar sağlarken bu faydalar kişilerin rahatlaması, güvende hissetmesi, şüphe duygusundan kurtulması, yalnız hissetmemesi, kaygı ve korkularını azalması gibi birçok çeşitli psiko-sosyal etkileri barındırmaktadır (Sancak,2023). Toplumsal yaşam içerisinde varlığı bulunan batıl inanışlar gündelik yaşam içerisinde yer almaktadır. Geleneksel batıl inanç çeşitlerine bakıldığında; rüya, büyü, nazar boncuğu, fal, totem, muska vb. batıl inanç pratikleri bulunmaktadır (Oğuz, Oral:2004).

Araştırmaya katılanların rüyalara inanma ve yorumuna bakma oranlarına bakıldığında %56,8 BP kuşağı, %61,7 X kuşağı, %51,3 Y kuşağı ve %44,4 Z kuşağı dağılımı görülmektedir. X kuşağının rüyalara en inanan grup olduğu anlaşılmakla birlikte Z kuşak gurubunun ise rüyalara en az inanmayan olduğu belirlenmiştir. Muska veya cevşen gibi birtakım duaların yazılı olduğu koruyucu taşınma sorusu değerlendirildiğinde ise BP kuşağı %45,0, X kuşağı %54,4, Y kuşağı %42,7 ve Z kuşağı %39,1 oranında bulunmaktadır. Rüya sorusu dağılımında olduğu gibi muska gibi koruyuculuğuna inanılan şeylerin taşınmasını en çok X kuşağı gerçekleştirirken Z kuşağı bu grup dağılımı içerisinde en düşük orana sahip olmuştur. Muska gibi koruyuculuğuna inanılan nazar boncuğunu taşıma eylemini gerçekleştiren kuşakların dağılımına bakıldığında ise bu eylemi %51,9 oranında en çok X kuşağı gerçekleştirirken Z kuşağı bu eylemi %28,3 oranında en az gerçekleştiren kuşak grubu olarak bulunmaktadır.

Fal, kişinin bilmek istediklerini öğrenmenin bir yolu olarak görülürken aynı zamanda insanların bilinmeyenin gizemine vakıf olmasının eylemlerinden biri olarak gündelik yaşam içerisinde yer alan pratiklerdendir. Araştırmaya katılanların dağılımına bakıldığında fal baktıran ve inan kuşak grubunun BP kuşağında %41,2 iken bu oranın Z kuşağına geldikçe düşmekte ve en düşük haliyle %21,3 oranında Z kuşağında olduğu anlaşılmaktadır. Totem inancını gündelik yaşamda en fazla BP kuşağı yerine getirirken en az %26,3 oranında Y kuşağı yerine getirmektedir. Büyünün bir yönüyle varlığını kabul etmek anlamına gelen büyü bozdurmak için hocaya gitme eylemini gündelik yaşam içerisinde %44,7 oranında BP kuşağı gerçekleştirirken Z kuşak gurubu %23,7 oranında bu eylemi en az gerçekleştiren gruptur. Geleneksel batıl halk inanışları ve pratiklerini

yerine getirme düzeyi BP kuşağında en fazla olacağı Alt Hipotez 3 doğrulanmamış bu kategoride X kuşağının geleneksel batıl halk inançlarını yerine getiren ve inanan kuşak gurubu olduğu anlaşılmıştır. Zübeyir Nişancı'nın 2023 yılında gerçekleştirmiş olduğu çalışmada batıl inanç pratikleri Türkiye geneli verisine bakıldığında rüya %59, muska %30, nazar boncuğu %29, hocaya gitmek %29, fal %28, totem %26, büyü bozdurmak %9 oranında yapılmadığı bulgularına ulaşılmıştır (s.133).



Şekil 8: Kuşaklara Göre Geleneksel Batıl İnanç Uygulamaları ve Eğitim İlişkisini Gösteren Çoklu Uyum Analizi

Kaynak: Yazar tarafından oluşturulmuştur.

Geleneksel olarak Türk toplumunda kabul gören batıl inançlara yönelik tutumda eğitimin etkili olduğu anlaşılırken Nazar boncuğu taşıyanların eğitim ve doğum yılı aralıkları bakımından farklılaştığı anlaşılmaktadır. Batıl inançların Z ve Y kuşağının eğitim seviyesiyle azaldığını söylemek mümkündür. Yapısal bağlamda rasyonel anlayışın Batıl inançları etkilediği anlaşılırken bu durumun temsilci tipolojisinin Y kuşağı olduğunu söylemek mümkündür.

Tablo 25: Kuşaklara Göre Gündelik Hayatta Yeni Spiritüel Pratikler

Gündelik Hayatta Yeni Spiritüel Pratikler	1946-1964			1965-1979			1980-1999			2000+			p
	Her zaman	Nadiren	Hiç	Her zaman	Nadiren	Hiç	Her zaman	Nadiren	Hiç	Her zaman	Nadiren	Hiç	
Meditasyon yapmayı seviyorum.	41,2	13,7	45,0	32,2	8,9	58,9	24,1	14,0	61,9	19,7	10,8	69,5	,000
Yoga yaparım.	35,9	13,7	50,4	34,0	6,0	60,0	23,5	10,3	66,2	17,0	10,8	72,2	,000

Kaynak: Yazar tarafından oluşturulmuştur.

Sekülerleşme tartışmaları içerisinde dini gerilme tezi yeni paradigma tarafından eleştirilirken din ve sekülerleşme ilişkisinde yeni dinseliliklerin açığa çıktığı görüşü hakimdir. Bu görüş içerisinde din öznel alanda yer alan bir olgu iken bireyin tercihleri bağlamında inşa edilen özcü yaklaşımı da içermektedir. Yeni spiritüel anlayış içerisinde yoga, tai-chi, reiki, meditasyon gibi uygulamalar yer almaktadır. Bu pratikler bir bakıma “kendine dönüş” imgesini barındırırken dinsel ritüellerden ayrırmakta ve seküler dinselilikleri oluşturmaktadır. Bu anlayış çerçevesinde din yok olmaktan ziyade dinin baştan sona yeniden inşası ve dönüşümü kastedilirken inanç bir biçimde var olan ancak subjektif bir alan içerisinde nitelendirilen dinimsilik barındırmaktadır (Cengiz, Küçükural ve Gür,2022:54). Türkiye bağlamında bu pratikleri gerçekleştiren kitlenin Nişancı’nın çalışmasında 18-24 yaş grubunda yer alanların (Z kuşağına denk gelen) %20 yoga ve %33 meditasyon olduğu 25-44 yaş aralığında ise %25 olduğu görülmektedir. Orta yaş ve ileri yaşta bu oran ise %9 ve %4 tür (2023:141). Nişancı’nın araştırması Türkiye’nin kuşak dağılımı üzerinden yapılmamasına rağmen literatürde yer alan verilerle uygunluk taşımaktadır. Bizim gerçekleştirdiğimiz araştırma örneğine katılan kuşak guruplarında meditasyon yapan en yüksek grup BP kuşağı %41,2 oranında yer alırken yoga yapanlarda en yüksek grup BP kuşağı %35,9 dur. Y ve Z kuşağının verileri Nişancı’nın çalışmasıyla yogada paralellik arz etmiş olsa da BP kuşağı ile X kuşağı örneğinin bu soruya verdikleri yanıtın sorun barındırdığı anlaşılmaktadır. Bu sebeple Alt Hipotez 4 doğrulanmamıştır.

3.8. Kuşaklara Göre Dini İnanç Boyutları

Sekülerleşme salt bir biçimde dini pratiklerde yer alan gerileme değildir. Aynı zamanda bireylerin inanma biçimlerinde yer alan değişimlerle de ilgilidir. Bu noktada araştırmaya katılanlara hem imanın esaslarında yer alan sorular yöneltilirken hem de gündelik yaşam pratikleri içerisinde bulunan halk inançları özelinde sorular yöneltilmiştir. Araştırma içerisinde inanç boyutlarının ele alınmasının nedeni ise iman esaslarına olan inançta ve halk inançlarında sekülerleşme yönüyle kuşaklar arasında değişimin seyrini anlama amacıdır. Sekülerleşme dinin kurumsal gerileyişi ibadet ve pratiklerin düşüşü iken bu değişimin iman boyutunda yer alan esaslarda nasıl olduğu önem arz etmektedir.

Bir şeye inanmak o şeyin gerekliliklerini yerine getirmenin bir bakıma kaynaklarından biriyken bu kaynakta sekülerleşme eğiliminin bulunması bir bakıma da inanılan şey

yönüyle de anlam değişimin olduğu anlamına gelmektedir. Bu durum bizleri “inanmadan ait olma” (Davie,2007) görüşüne yakınlaştıran bir toplum profilinden söz etmeyi de mümkün kılmaktadır. İman esasları sekülerleşme açısından “içselleştirmenin” değişimidir. İçselleştirmenin değişimi dinin kamusal ve normatif sınırlarından ayrışması ve dinin bireylerin anlam dünyasında ahlaki ve tercih alanına geçişin göstergesidir. Dinin öznel dünya üzerinden inşası bir bakıma metafizik alanın rasyonelleşmesine olanak tanırken bu rasyonelleşme dinin sembolik anlam boyutunu açığa çıkarmaktadır. İncanın aktarımı mirasçılar bağlamında bir zorunluluk olmaktan çıkmakta ve seçeneklerden biri olmasına olanak tanımaktadır (Luckmann,2014: Berger,2000; Leger.2000).

Türkiye açısından kuşakların inanç mirasının modern toplum yapısı içerisinde nasıl aktarıldığı ve sekülerleşme literatüründen hareketle zorunluluk barındırmayan bu mirasın kuşaklar açısından benimsenme oranları değişimin anlaşılması yönüyle anlamlıdır. Bu sebepler kuşakların iman esasları ve halk inançları sekülerleşme açısından incelenecektir.

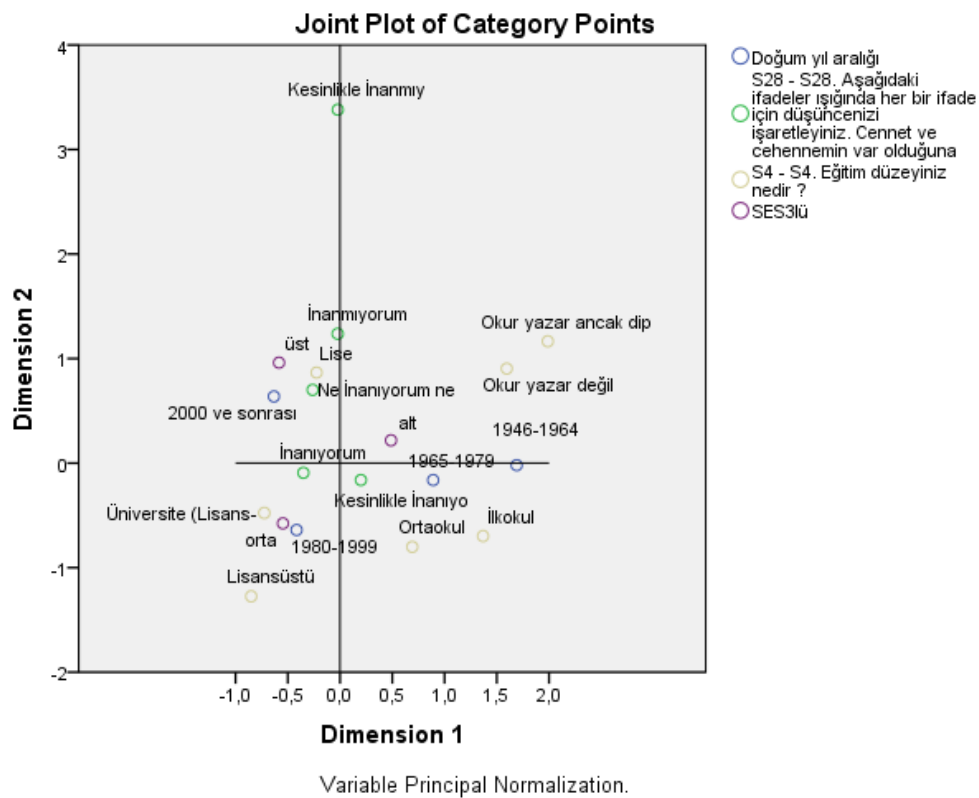
Tablo 26: Kuşaklara göre İmanın Esaslarına İnanma Düzeyi

İmanın Esasları	1946-1964			1965-1979			1980-1999			2000+			p
Ahiretin ve hesap gününün var olduğuna	90,0	10,0	0,0	94,4	4,7	0,9	89,4	6,1	4,5	86,1	9,9	4,1	,000
Cennet ve cehennem var olduğuna	90,0	6,9	3,1	92,5	6,1	1,4	89,9	6,4	3,6	85,6	9,4	5,0	,000
Peygamberlerin olduğuna	86,9	10,0	3,1	89,3	9,8	0,9	91,0	5,6	3,4	87,8	8,9	3,4	,000
Meleklerin var olduğuna	90,0	6,9	3,1	89,3	9,8	0,9	92,4	3,9	3,7	87,5	7,7	4,8	,000

Not: 1=Kesinlikle İnanıyorum, 2=Ne İnanıyorum Ne İnanmıyorum, 3=İnanmıyorum

Kaynak: Yazar tarafından oluşturulmuştur.

Ahiret inancı kuşaklar bağlamında değerlendirildiğinde X kuşağı %94,4 oranında en inanan grup iken Z kuşağı %86,1 oranında bir inanç düzeyine sahip bir gruptur. Cennet ve cehennemin var olduğuna inanma ifadesinde ise X kuşağı %92,5 oranından en inanan grup iken Z kuşağı onları %85,6 oranında bir inanç ile takip etmektedir. Peygamberlerin varlığına inanlarda Y kuşağı %91,0 oranında en inan grup iken BP kuşağı %86,9 oranında bir inanç izhar etmiştir. Meleklerin varlığına en çok inanan grup ise %92,4 oranın Y kuşağıyken bu durum %87,5 oranında Z kuşağında temsil edilmektedir. Kuşak gurupları bağlamında istatistiksel olarak iman esasları soru grubunda bir anlamlılık bulunsa da farklılığın belirleyici düzeyde olmadığı anlaşılmıştır. Türkiye özelinde ahiret inancının toplumsal olarak halen canlılığını koruduğunu ifade etmek mümkündür. Alt Hipotez 5 istatistiksel olarak doğrulanmıştır ancak genel eğilim ışığında belirleyiciliğin bulunmadığı düşünülmektedir.



Şekil 9: Kuşaklara Göre İmanın Esasları (Cennet-Cehennem), Eğitim ve Gelir Gurubu İlişkisini Gösteren Çoklu Uyum Analizi

Kaynak: Yazar tarafından oluşturulmuştur.

Kuşakların iman esasları ve eğitim değişkeni ile bir alındığı durum yönüyle ilk olarak ayrışmada anlam bütünlüğü elde edilememiştir. Daha sonra gelir grubu değişkeni

eklendiğinde inanç düzeyinin ayrışmasında etkili olduğu anlaşılmıştır. Eğitim seviyesi düşük ve gelir grubu olarak alt grubunun imanın esasları içerisinde yer alan cennet ve cehennemin varlığına “kesinlikle inandıkları” görülmektedir. Z kuşağında ise üst gelir grubuna gidildikçe bu inancın “ne inanıyorum ne inanmıyorum” ile “inanmıyorum” düzlemleri arasında farklılaştığı anlaşılrken Y kuşağı öbeğinde orta gelirli üniversiteli kesimin inandığı anlaşılmaktadır. Türkiye özelinde kuşak grup yapılarının imanın esaslarında yer alan inanç türleri bakımından inanma düzeylerinin ekonomik yapıdan ve eğitim yapısından etkilendiğini söylemek mümkündür ve bu durumun kuşak grupları arasında farklılaşmaya yol açtığı yukarıdaki şekilden de anlaşılmaktadır.



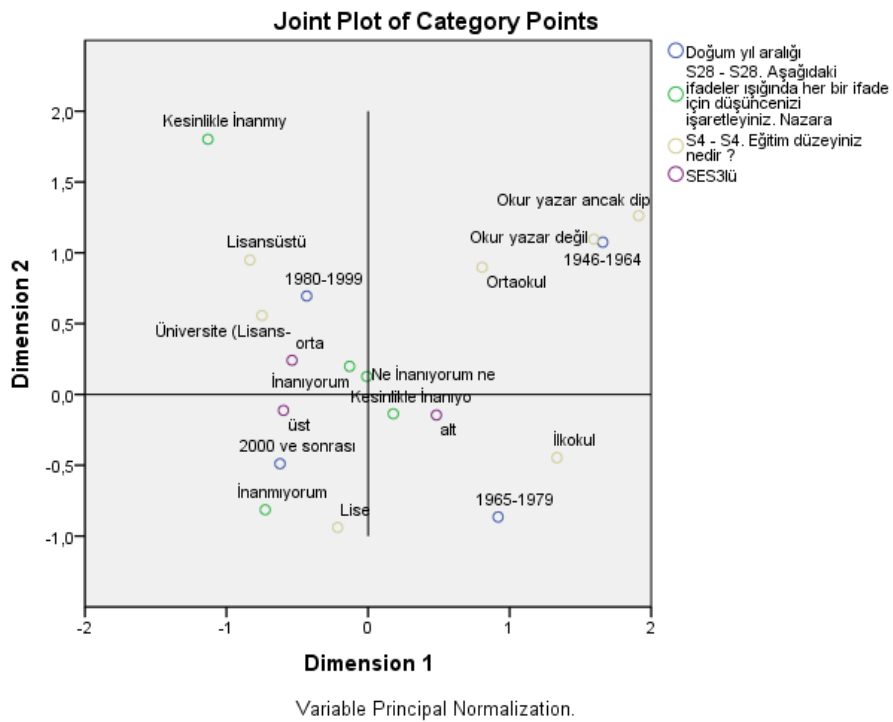
Tablo 27: Kuşaklara Göre Gündelik Hayatta Halk İnançlarına İnanma Düzeyi

Halk İnançlarına İnanma	1946-1964			1965-1979			1980-1999			2000+			p
Nazara	84,7	13,7	1,5	87,9	8,9	3,3	84,8	8,1	7,0	77,2	14,9	7,9	,000
Cinlerin varlığına	93,1	6,9	0,0	87,4	7,0	5,6	86,0	8,4	5,6	78,9	13,7	7,4	,000
Mucize diye bir şeyin var olduğuna	93,1	3,1	3,8	84,7	8,8	6,5	80,7	9,8	9,5	78,9	11,3	9,8	,000
Kerametlerin olduğuna	90,0	3,1	6,9	83,3	10,2	6,5	85,4	8,1	6,4	77,9	14,4	7,7	,000
Burçların etkisinin olduğuna	58,8	6,9	34,4	67,4	11,2	21,4	61,1	14,8	24,1	54,8	16,6	28,6	,000
Büyünün var olduğuna	75,6	10,7	13,7	79,0	8,4	12,6	69,7	14,0	16,2	60,8	14,9	24,3	,000
İlahi adaletin olduğuna	93,8	3,1	3,1	91,1	4,7	4,2	88,0	6,7	5,3	81,8	11,3	7,0	,000

Not: 1=Kesinlikle İnanıyorum, 2=Ne İnanıyorum Ne İnanmıyorum, 3=İnanmıyorum

Kaynak: Yazar tarafından oluşturulmuştur.

Halk inançlarına inanma sorularının hepsinde Z kuşağı en az inanan kuşak olarak yer almaktadır. Bulgular bağlamında metafizik ve doğaüstü alana inanma düzeylerinde kuşaklar bağlamında farklılaşmanın bulunduğu görülmektedir. Nazara, cinlere, mucizelere ve keramete inanma oranları Z kuşağından belirgin bir biçimde farklılaştığını söylemek mümkündür. Türkiye’de Z kuşağının folklorik ve doğaüstü alana dair inanma düzeyinde bir değişimin mevcut olduğu anlaşılırken bu değişimin inanç kaybı olmadığı fakat rasyonelleşme açısından bu değişimin ele alınması gerekli olduğu anlaşılmıştır. Alt Hipotez 6 halk inançlarına en çok inanan kuşak grubunun BP kuşağı olduğunu iddia etmektedir ve nitekim bu durum doğrulanmıştır.



Şekil 10: Kuşaklara Göre Halk İnançlarında Nazara İnana, Eğitim ve Gelir Gurubu İlişkisini Gösteren Çoklu Uyum Analizi

Kaynak: Yazar tarafından oluşturulmuştur.

Halk inançlarında yer alan nazara inanma ele alındığında eğitim, gelir grubu ve kuşak görülmektedir. Z kuşağının üst gelir grubunun nazara inanmadığının anlaşıldığı söylenebilir. Y kuşağının üniversite mezunu orta sınıf öbeğinin ise nazara inandığı görülürken BP kuşağında bu durum eğitim öbeğinde belirleyici bir nazar yargısı barındırmadığı belirlenmiştir. Aynı şekilde X kuşağının (mesafeden dolayı görece kesinlikle inanıyor olsalar da) alt gelir grubunda nazara yönelik net bir öbeğe rastlanmamıştır.

Tablo 28: Kuşaklara Göre Gündelik Hayatta Kader İnancına İnanma Düzeyi

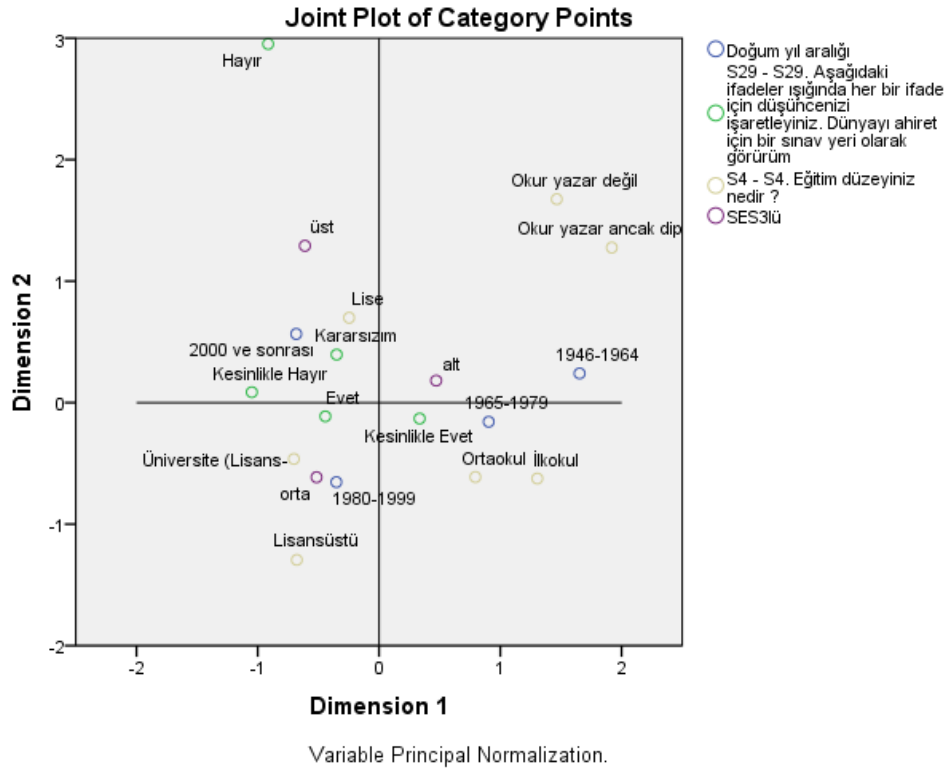
Kader İnancına İnanma Düzeyi	1946-1964			1965-1979			1980-1999			2000+			p
	1	2	3	1	2	3	1	2	3	1	2	3	
Kadere inanıyorum.	91,6	8,4	0,0	94,4	3,3	2,3	91,3	4,8	3,9	85,6	9,4	5,0	,000
Allah'ın verdiği ömrü kimse değiştiremez.	93,1	6,9	0,0	93,5	3,3	2,3	91,1	5,9	3,1	84,9	10,3	4,8	,000
Musibetleri imtihan olarak görürüm.	90,0	6,9	3,1	90,2	6,5	3,3	86,8	8,7	4,5	79,1	14,4	6,5	,000
Rızkı verenin Allah olduğuna inanırım.	90,0	10,0	0,0	96,7	1,9	1,4	91,9	5,3	2,8	86,1	10,3	3,6	,000
Evleneceğim kişinin Allah tarafından yazıldığına inanıyorum.	84,7	12,2	3,1	91,6	5,6	2,8	87,1	8,4	4,5	79,8	13,7	6,5	,000
Afetleri Allah'tan gelen uyarı ve ceza olarak görüyorum.	83,1	10,0	6,9	90,2	4,7	5,1	81,8	9,8	8,4	72,6	14,7	12,7	,000
Dünyayı ahiret için bir sınav yeri olarak görürüm.	93,1	6,9	0,0	93,9	5,1	0,9	88,2	8,1	3,6	80,6	12,0	7,4	,000

Not: 1=Evet, 2=Kararsızım, 3=Hayır

Kaynak: Yazar tarafından oluşturulmuştur.

Kader inancında sekülerleşme etkisinin zayıf düzeyde bulunduğunu Z kuşak gurubunda söylemek mümkündür. Ömür (vade anlayışı) teolojik bağlamda mutlak bir kadercilik anlayışı çerçevesinde ele alınan bir konudur. Mutlak kadercilik anlayışının Z kuşağından zayıfladığını söylemek mümkündür; bu durumun sebepleri arasında rasyonel kader anlayışının bulunduğu düşünülmektedir. Musibetin ilahi bir sınav olarak görülme anlayışının Z kuşağında en düşük olması bu durumun teolojik açıklamalardan ayrılmaya başladığını bizlere gösterirken aynı zamanda sorunların dünyevi nedenler tabanına çekilmeye başladığını da bizlere göstermektedir. Teolojik literatürde rızkın belirleyicisinin ilahi olduğu savı bulunmaktadır. Bu anlayışın Z kuşağında azaldığı anlaşılmakla birlikte bu değişim istatistiksel olarak görülmektedir.

Evliliğin kader olma anlayışında yer alan değişime bakıldığında Z kuşağında en düşük orana sahip olduğu görülürken bu durumun gençler özelinde daha çok bireysel tercih anlayışı çerçevesinde şekillenmeye başladığı anlaşılmaktadır. Afetlerin geleneksel toplumlarda özellikle bilimsel gelişmelerden önce ilahi ceza ve uyarı bağlamında değerlendirildiğini söylemek mümkündür. Bu anlayışın Z kuşağında en düşük oranda bulunduğu görülmektedir. Sekülerleşmenin ilahi ceza ve uyarı boyutunda bulunan afet olgusunda kuşakların farklılaştığı anlaşılmıştır Z kuşağı özelinde afetlerin dini açıklanma eğiliminin bilimsel açıklamalar bağlamında şekillenmeye başladığı öne sürülebilir. Dünyayı bir sınav yeri olarak görme anlayışının Z kuşağında en düşük olduğu tabloda görülmektedir. Bu anlayışın sekülerleşme eğiliminde olduğu anlaşılmakla birlikte dünya anlayışının yorumlanmasında değişimin olduğu Z kuşağında görülmektedir. Alt Hipotez 7 bağlamında kader inancına yönelik inanç düzeyinin en çok Z ve Y kuşak gruplarında düşük olduğu görülmekte ve hipotez doğrulanmaktadır.



Şekil 11: Kuşaklara Göre Kader İnancında Dünya Anlayışı, Eğitim ve Gelir Gurubu İlişkisini Gösteren Çoklu Uyum Analizi

Kaynak: Yazar tarafından oluşturulmuştur.

Üst gelir grubu olan Z kuşağı kararsız aynı zamanda bu dünyayı ahiret için bir sınav yeri olarak görme noktasında “kesinlikle hayır” öbeğini oluşturmaktadır. Orta sınıfa mensup eğitim seviyesi yüksek Y kuşak grubunun ise ilgili anlayışın göreceli olarak evet tabanında olduğu söylenebilir. X kuşağı grubunun alt gelir grubunun ise dünyayı ahiretin tarlası olarak görme öbeğinin “kesinlikle evet” olduğu anlaşılmıştır. Y kuşağı rasyonel eğitim almış olsalar da orta sınıf mensubiyetlerinden dolayı bu görüş bağlamında etkili olduğu gelir grup düzeyinin kader inancı dünya anlayışında etkili olduğu kanaatine ulaşılmıştır.

3.9. Kuşaklara Göre Gündelik Hayatta Dini Ahlaki Yönelim, Tutum ve Toplumsal Güven

Din toplumların sosyal bütünlüğüne sağladığı katkı yanı sıra aynı zamanda kültürel aktarımın taşıyıcılarından birisi olarak da fonksiyon icra eder. Bireylerin inançlarını temsil etmesinin yanında din değer dünyasında, ahlak anlayışında, toplumsal güven ilişkilerinde, aile yapılanmasında ve çocuk büyüme anlayışında etkili olan bir kurumdur.

Sekülerleşme açısından dinin değer yönelimlerinde, ahlak anlayışında ve toplumsal güven ilişkilerinde değişime uğradığını belirten Giddens modern gündelik yaşantı içerisinde dini değer ve yönelimlerin aynı zamanda ontolojik güvenin, din tarafından belirleyici olmadığını ifade etmektedir (1994). İlgili değişimin Türkiye özelinde kuşaklara göre yansıması aşağıda verilen bulgular ışığında incelenecektir.



Tablo 29: Gündelik hayatta Kuşaklara Göre Dini Yönelim ve Güven

	1946-1964			1965-1979			1980-1999			2000+			p
Dini Yönelim ve Güven	1	2	3	1	2	3	1	2	3	1	2	3	
Yaşım ilerledikçe dine olan ilgimin artacağını düşünüyorum.	90,0	6,9	3,1	84,6	6,5	8,9	75,9	12,9	11,2	72,6	14,9	12,5	,000
Dindarlıktan daha önemli olan kalp temizliğidir.	77,9	13,7	8,4	76,7	12,1	11,2	80,7	10,3	8,9	77,7	12,7	9,6	0.858
Dindar insanlara güvenim daha fazladır.	74,0	12,2	13,7	68,2	11,7	20,1	63,0	14,6	22,4	54,7	16,8	28,5	,000
Dini cemaatlere ve tarikatlara güvenirim.	65,6	12,2	22,1	57,5	11,2	31,3	57,4	14,6	28,0	48,4	15,6	36,0	,000

Not: 1=Evet, 2=Kararsızım, 3=Hayır

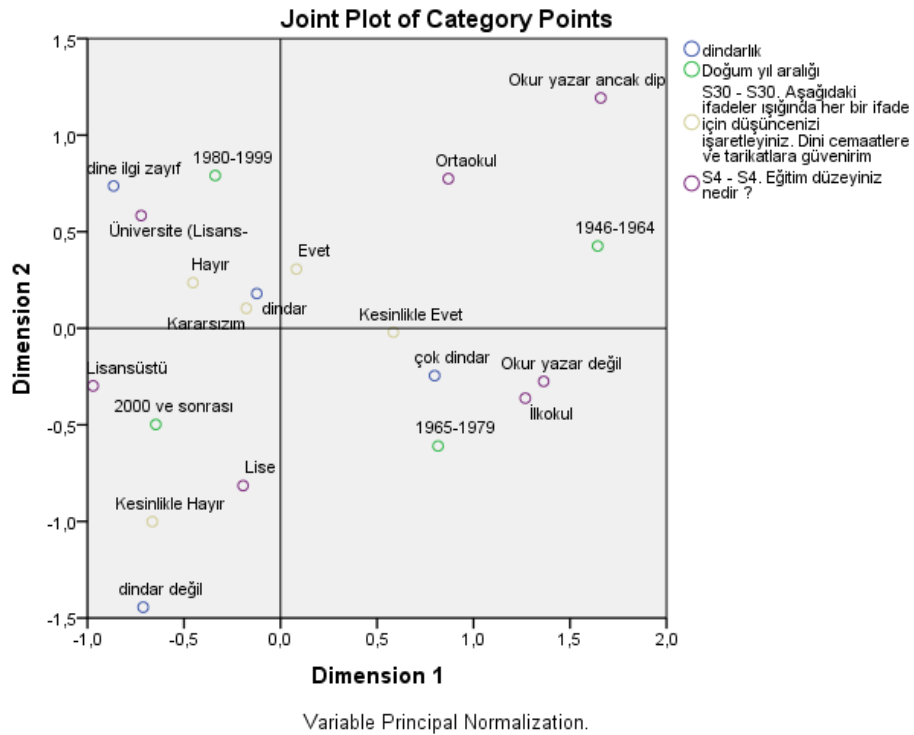
Kaynak: Yazar tarafından oluşturulmuştur.

Yaş ilerlemesiyle dine olan ilginin artacağı beklentisi kuşaklara göre farklılaşmaktadır. BP kuşağı %90,0 oranında bu durumu kabul ederken Z kuşağında bu beklentiyi kabul edenlerin oranı %72,6'dır. İlgili sorunun sorulma biçimine bakıldığında zaman içerisinde dini ilginin artma beklentisinin zihin dünyası içerisinde bulunması bir bakıma da bu güdüye sahip olunması durumu işaret edilmektedir. Z kuşağında bu güdünün ve beklentinin en düşük biçimde olduğu görülmektedir. Stark ve Bainbridge (1985) yaşlanma dönemiyle dinin umut, güvenlik ve telafi gibi bir mekanizma çerçevesinde işlev göremeye başladığını belirterek dindarlığın bu dönemde artma olasılığının bulunduğunu öne sürmektedir. Aynı şekilde yaşlılıkta din anlam ve destek kaynağı haline gelmekte (Argyle,2000), aile aktarımıyla da bu bağ güçlenmektedir (Bengtson vd.,2013). Bu durum yaşam döngüsü ile açıklanmaktadır; ancak toplumsal farklılıklar ve koşullar bu durumu biçimlendirmektedir. Dine olan ilginin artacağı literatür bağlamında beklenen bir durum olmasına karşın araştırmanın verisi doğrultusunda bu beklentinin Y kırılmasıyla Z kuşağının zihin dünyasında diğer kuşaklara göre daha az olduğu anlaşılmakta ve dini beklentinin gelecek yönüyle anlam dünyası inşasında sekülerleşme eğiliminde olduğu anlaşılmaktadır.

Din ve ahlak bir bakıma modern toplum öncesinde din ahlakı ideal prototipi bağlamında öne çıkan bir etkileşim barındırırken bu durum sekülerleşerek etik ve ahlak olmuş, modern toplum düzeni içerisinde yeniden tanımlanmıştır (Bauman,2011). Bu durum bir bakıma dinsel ahlakın modern etik ahlak anlayışı karşısında çözülmesine yol açmış aynı zamanda teolojik ahlaki tavrı değersizleştirerek göreceli kılmıştır. Günümüz açısından bu söylem kendisini kalp temizliğinin öncelenmesiyle kendini açığa vurmuş aynı zamanda olumsuz örneklik teşkil eden kimi dindarların ahlaki tutumlarını “ne dindarlar var neler yapıyorlar” gibi sözlerle gölgelenmesine neden olmuştur. Burada din neden suçludur ve seküler etik anlayışı neden öncelenmektedir. Asıl eylemi gerçekleştiren bireyken neden dindarlık eleştirilmekte ve kalp temizliği ahlakı öncelenmektedir. Eylemi gerçekleştiren dindar olduğu için bu eylemi gerçekleştirmemektedir. Bu sebeple kişilerin davranışları din ve ahlak ile sınırlandırılmış olsa da eylemlerdeki tercihler bireylerin kendilikleri ile ilgilidir. “Dindarlıktan daha önemlisi kalp temizliği ifadesi” kalp temizliğinin galip geldiği bir durumu gösterirken dindarlığın günah keçisi olarak etiketlenen bir şey olduğunu göstermektedir. Burada ahlak ve kalp temizliği dini olandan bağımsız ahlaki bir yeterlilik olarak ele alınmaktadır. Bu durum ise sekülerleşmenin kültürel alandaki

yansımasıdır ve ahlaki olarak dinden ayrışmanın (özerkleşmenin) bir ifadesidir. Türkiye özelinde bir değerlendirme yapıldığında ahlak merkezli bir anlayışın tüm kuşaklarda yer aldığı, dindarlık merkezli ahlak anlayışının genel eğilim içerisinde bulunmadığı tabloda yer alan bulgular ışığında görülmekte ve istatistiksel olarak kuşaklar arasında farklılığın bulunmadığı anlaşılmaktadır.

Din ve ahlak ilişkisi gibi din ile yakından ilişkili olan bir diğer alan ise güvendir. Bireysel ve kurumsal güven kuşaklar bağlamında değerlendirildiğine bireyler arasındaki güven ilişkisinde dindar olmanın etkisine bakıldığında Z kuşağında bu etkinin %54,7 olduğu bireyler arasında güvenin kuşak gruplarında lineer biçimde azaldığı anlaşılmıştır. Dinin kurumsal aracı organlarına güven ise aynı şekilde Z kuşağında en düşükken bu durumunda istatistiksel olarak anlamlı gelmiştir. Son tahlilde Türkiye’de kuşak grupları arasında dindarlık ve güven ilişkisinin gündelik yaşam içerisinde belirleyici olmadığı ve dini örgütlere güvenin de aynı biçimde yer aldığı ve dini örgüt meşruiyetinin zayıfladığı anlaşılmaktadır. Alt Hipotez 8 tabloda yer alan verile doğrultusuna doğrulanmıştır.



Şekil 12: Kuşaklara Göre Cemaat ve Tarikatlara Güven, Dindarlık Düzeyi ve Eğitim İlişkisini Gösteren Çoklu Uyum Analizi

Kaynak: Yazar tarafından oluşturulmuştur.

Türkiye’de Z kuşağının cemaat ve tarikatlara güveninin olmadığı ifade etmek mümkünken aynı zamanda eğitilmiş ve kendisini dine ilgisi zayıf olarak tanımlayan Y kuşağında da cemaat ve tarikatlara güvenin “hayır” olduğu görülmektedir. X kuşağı çok dindar öbekleşmesinde yer alırken görece cemaat ve tarikatlara güvendiğini söylemek mümkündür. BP kuşağında cemaat ve tarikatlara güven mevcut olsa da görece genel eğilim olarak bir öbekleşme içerisinde bulunmadığı anlaşılmaktadır. Bu durum Türkiye özelinde değerlendirildiğinde Y ve Z kuşağı yönüyle eğitimin etkili olduğunu söylemek mümkündür aynı zamanda tüm kuşaklar yönüyle de (görece kabul eden kuşaklar da dahil edilerek) cemaat ve tarikatlara olan güvenin toplumsal bağlamda kuşak grubu üzerinden temsiliyetinin net bir biçimde kuşak gruplarında görülmediği anlaşılmaktadır. Bu durumun nedenleri arasında Türkiye’nin FETÖ terör örgütünün darbe girişiminin yer aldığı düşünülmekte ve kuşak gruplarında tarikat ve cemaat güveninin değişime uğramasına sebebiyet verdiği ileri sürülmektedir.

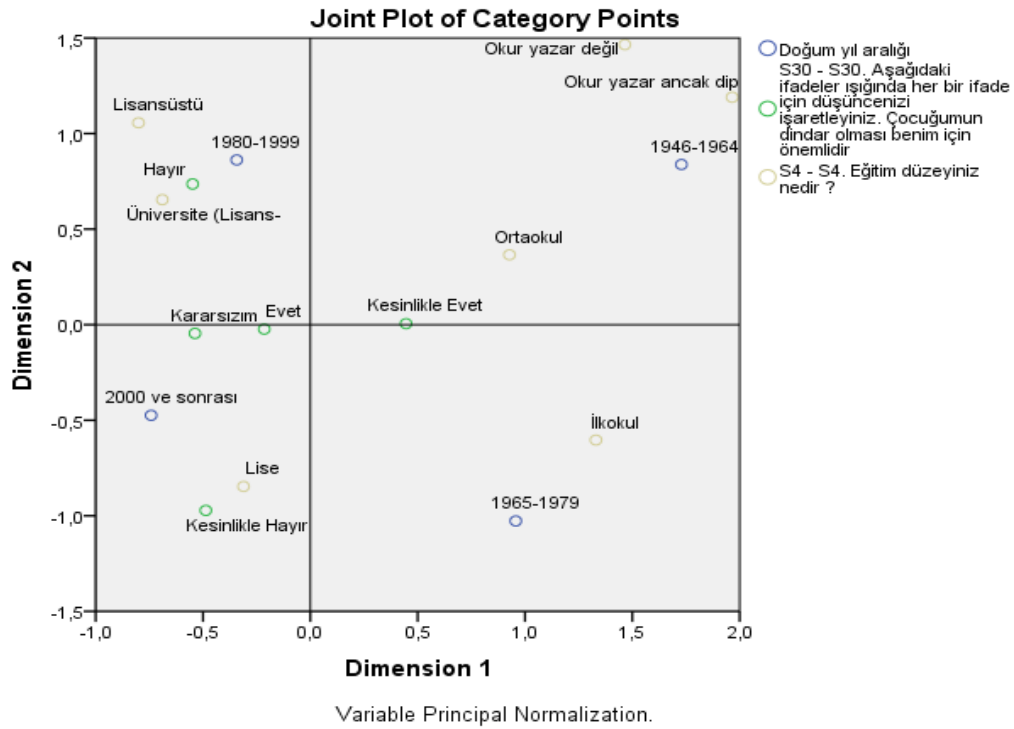
Tablo 30: Kuşaklara Göre Dini Değer Aktarımına İlişkin Tutumlar

Dini Değer Aktarımına İlişkin Tutumlar	1946-1964			1965-1979			1980-1999			2000+			p
	1	2	3	1	2	3	1	2	3	1	2	3	
Mutlu olacağımı düşünüyorsam Müslüman olmayan kişi ile de evlenirim.	58,8	12,2	29,0	50,7	15,8	33,5	50,1	14,0	35,9	49,6	14,6	35,7	,000
Çocuğumun dindar olması benim için önemlidir.	87,8	5,3	6,9	84,2	8,4	7,4	77,6	11,2	11,2	69,7	17,3	13,0	,000
Çocuğumun ahlaklı olması benim için önemlidir.	90,0	6,9	3,1	90,7	6,5	2,8	88,8	7,6	3,7	80,8	10,1	9,1	,000
İlkokula başlamadan önce çocuklara din eğitimi verilmesini uygun buluyorum.	63,6	12,1	24,2	66,4	8,9	24,8	56,1	18,4	25,4	47,4	20,0	32,7	,000
Din dersi okullarda zorunlu olmalıdır.	77,3	10,6	12,1	79,0	8,9	12,1	73,1	14,0	12,9	64,5	19,4	16,1	,000
Kuran okumayı öğretmek gerekir.	84,7	6,9	8,4	82,7	7,9	9,3	80,1	12,6	7,3	74,3	16,1	9,6	,000
Çocukların namaz surelerini ezberlemeleri önemlidir.	84,7	6,9	8,4	87,9	5,6	6,5	81,8	10,9	7,3	73,3	17,5	9,1	,000

Not: 1=Evet, 2=Kararsızım, 3=Hayır

Kaynak: Yazar tarafından oluşturulmuştur.

Bu tablo özelinde değerlerin aktarımı içerisinde yer alan aile kurumu, çocuk yetiştirme anlayışında dinin yeri incelenecektir. Evlik ve kurulacak aile açısından Müslüman olma şartının aranma durumuna bakıldığında Z kuşağının %49,6'sının bu şartı arama kıstası en az grup olduğu görülmektedir. Aynı şekilde geleceğe dair bir tutum ve beklenti sunan çocuk yetiştirme anlayışını gösteren ikinci soruda dindar olma beklentisinin Z kuşağına gelindikçe azaldığı anlaşılmaktadır. Çoğun ahlaklı olması beklentisi Z kuşağında azalmış ve istatistiksel olarak anlamlı gelmiş olmuş olsa da çocuğun ahlaklı olması beklentisinin tüm kuşak grup oranlarında birbirine yakın yüzdelikler olduğu anlaşılmıştır. Çocuğun dindar olması beklentisine katılan tüm kuşak gruplarında yer alan yüzde ahlaklı olması beklentisine katılan tüm kuşak gruplarındaki yüzdeden daha azdır. Bu sebeple bu araştırma dahilinde Türkiye’de dindar olma beklentisinin ahlaklı olma beklentisinden daha az önemsendiğini söylemek mümkündür. “Dindar aileler dindar olmayanlara kıyasla daha mutludurlar” ifadesine bakıldığında bu inancın her kuşakta azaldığı anlaşılmıştır ve Z kuşağının bu inancı taşıyan en az kuşak grubu olduğu görülmektedir. Z kuşağı özelinde bir değerlendirme yapıldığında bu kuşağın dindarlığı mutluluk ve ahlakla ilişkilendirme düzeyinin diğer kuşaklara göre az olduğu kültürel sekülerleşmeden bahsetmenin mümkün olduğu ve bireyselliğin bu kuşak özelinde etkili olduğu kanaatine ulaşılmıştır. Alt Hipotez 9 aile ve çocuk yetiştirme anlayışında dinin etkisi en çok BP kuşağında olduğunda hipotez doğrulanmıştır. Dini eğitiminin çocuklara aktarılmasına yönelik görüşlere bakıldığında çocuklara din eğitimi verilmesini en az destekleyen kuşak grubu %47,4 oranında Z kuşağıdır. Din dersinin zorunlu olmasını en az destekleyen Z kuşağıdır aynı şekilde Kur’an-ı Kerim okunmayı öğrenmede ve namaz surelerinin ezberlenmesinde en düşük oran Z kuşağına ait çıkmıştır. Din eğitimi konusunda genel eğilim net bir sekülerleşme profili çizmemektedir. Ancak Kuşak grupları yönüyle Z kuşağında bu temaya dair değişimin başladığı ve sekülerleşme etkisinin bu kuşak grubu özelinde kendisini göstermeye başladığı anlaşılmıştır.



Şekil 13: Kuşaklara Göre Dini Değer Aktarımında Çocuk Yetiştirme ve Eğitim İlişkisini Gösteren Çoklu Uyum Analizi

Kaynak: Yazar tarafından oluşturulmuştur.

Dindarlığın gelecek kuşaklara aktarılmasına dair görüşte eğitimli Y kuşağının çocuklarının dindar olması kendileri için önemli değilken, Z kuşağında bu duruma yönelik tutum “kesinlikle hayır” olmuştur. Dindarlığın aktarılmasını isteyen geleneksel grubun ise BP kuşağı ile X kuşağı olduğu anlaşılmıştır. Eğitimin belirleyici olduğu bu veri de Türkiye özelinde eğitimli Y ve Z kuşaklarının geleneksel dini anlayışı çocuklarına aktarılmasında öbekleşmedikleri görülürken geleceğe yönelik Y kuşağı ile Z kuşağıyla birlikte dini öğretinin aktarılma öneminin azaldığı anlaşılmakta bir bakıma da kuşak grupları yönüyle de dinseliliğin aktarımında bulunan hafıza zincirinde öğreti aktarımının ise öneminin azaldığı kanaatine ulaşılmaktadır. Ekte bulunduğu gibi ilaveten gelir grup dağılımı bu analize dahil edildiğinde ise Y dışında tüm kuşaklarda aynı şeyler (uzaklıkları yaklaşarak) mevcut iken Y kuşağının orta sınıf öbekleşmesiyle çocuklarının dindar olması önemli bulmaktadır. Türkiye açısından iki tip Y kuşağının bulunduğunu söylemek bu analizde mümkündür. İlk Y grubu yüksek eğitimli öbekleşme bakımından yoğunluk arz etmese de geliri yüksek olan grubun rasyonel aynı zamanda dinsel aktarıma önem vermeyen bir tip sergilediği anlaşılmaktadır. İkinci grup ise orta gelir grubunda eğitimli

olan ve dinsel habitus aktarımına önem veren gruptur. Bu grubun içeriği bir bakıma muhafazakarlık barındırmakta aynı zamanda seküler dünya ile ilişkili bir yaşam örüntüsü sunmaktadır. Bir yönüyle de siyasal tarih açısından bakıldığında eğitilmiş modern muhafazakâr birey imgesinin Y kuşağının ikinci tipi ile ilişkili olduğu düşünülmektedir.

3.10. Kuşaklara Göre Gündelik Hayatta Dinin Tercihlere Olan Etkisi

Gündelik yaşamda din bireylerin seçimlerinde, eylemlerinde, davranışlarında, tutumlarında vb. yer almakla birlikte bu yer alış biçimi kendisini dinsellik üzerinden göstermektedir. Din toplum içerisinde bulunan tüm kurumlarla ilişkiliyken onlara dahil olan, diğer kurumlar tarafından da belirlenen, diğer kurumları da belirleyen bir konumda yer almaktadır. Din ve toplum ilişkisi interaktif olmasının yanında ilişkisellikte barındırmaktadır. Yapı-fail diyalektiğini gördüğümüz bu ilişkide makro, mezzo ve mikro tüm yapılar aktör vasfına sahipken aynı zamanda bu ilişki dinamiğinin şartları ışığında sebebi hem sonucu hem de kural koyucu olabilmektedir. Gündelik hayat içerisinde yapılan tercihlerde dinin etkisinin ele alındığı bu bölümde gündelik yaşantıda sekülerleşme alanlarının neler olduğu kuşaklar bağlamında incelenecektir.

Tablo 31: Kuşaklara Göre Gündelik Hayatta Siyasi Tutumlar Din-Devlet Algısı

	1961-1964					1965-1979					1980-1999					2000 ve sonrası					p
	1	2	3	4	5	1	2	3	4	5	1	2	3	4	5	1	2	3	4	5	
Oy verirken dindar siyasetçileri tercih ederim.	39,7	20,6	13,7	17,6	8,4	46,5	15,8	8,4	19,5	9,8	25,8	21,3	15,4	28,3	9,2	15,1	25,9	13,7	28,1	17,3	,000
Siyasi partiler dini yaşam tercihlerine saygı duyma.	46,6	42,7	10,7	0,0	0,0	51,9	32,7	7,0	4,7	3,7	39,0	45,2	8,7	4,8	2,2	26,4	52,0	11,0	6,0	4,6	,000
Devlet din olgusu karşısında tarafsız olmalı	51,9	35,9	12,2	0,0	0,0	53,1	27,2	14,1	2,8	2,8	41,3	39,6	11,5	5,9	1,7	30,3	48,6	11,5	7,2	2,4	,000
DİB'nin çalışmalarını başarılı buluyorum.	36,2	41,5	13,8	5,4	3,1	35,0	30,8	13,1	12,6	8,4	25,8	33,4	19,7	14,0	7,0	16,6	36,1	20,9	17,5	8,9	,000

Not: 1=Kesinlikle Evet, 2=Evet, 3=Kararsızım, 4=Hayır, 5=Kesinlikle Hayır.

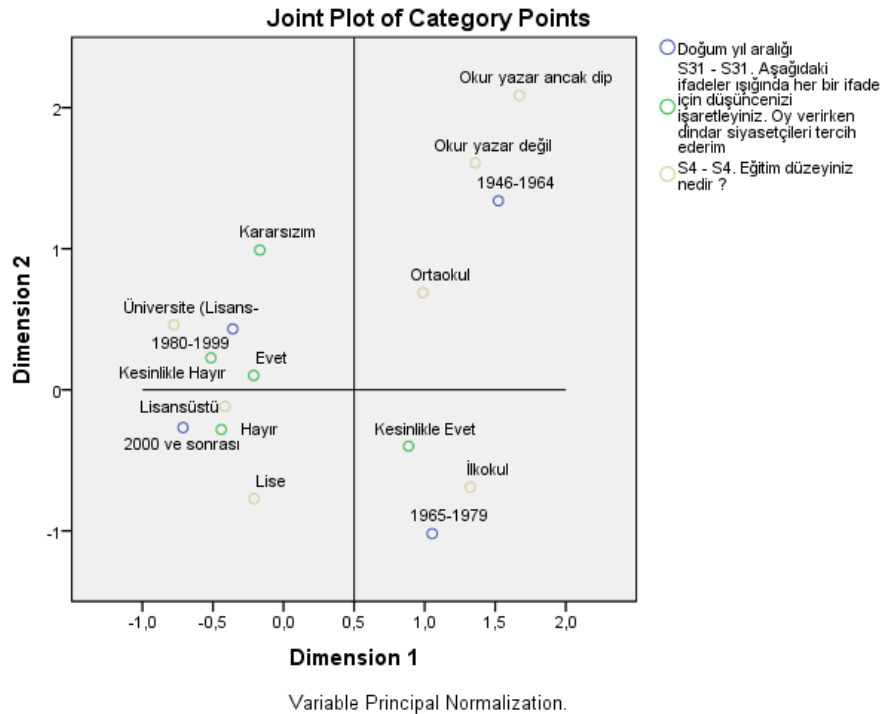
Kaynak: Yazar tarafından oluşturulmuştur.

Türkiye tarihinde din ve siyaset yakından ilişkili birbirine girift bir konumda yer almıştır. İlk dönem kurucularının politikaları din ve laikleşme çatışması halk tabanından kendisini göstermiş ve zaman içerisinde siyasal alanda halk tabanından yükselen geleneksel dindarlık anlayışının yankısı (bir bakıma da çatışmasının sonucu) kendisini siyasi alanda bulmuş ve taleplerin karşılanmasında yönelik ortak payda inşa edilmeye çalışılmıştır. Tarihsel süreç bu dikotominin içerisinde bir seyre sahipken sekülerleşmenin Türkiye’ye eklemlenme süreci bir bakıma da merkez ve çevre arasındaki uzaklığın daralmasıyla ilintilidir. Siyasal tutum ve davranış din ile ilişkilidir (Çarkoğlu ve Toprak:2007). Bu ilişki biçiminde kurumsal din siyasi alan politikalarından etkilenirken aynı zamanda siyasette dinden etkilenmektedir. Bu etkileşimin kuşak gurupları arasında sekülerleşme yönüyle durumu değerlendirildiğinde oy verme tercihinde dindar siyasetçi tercih eden en yüksek grubun (Kesinlikle evet +evet) BP kuşağı olduğu görülmektedir, dindar siyasetçinin oy verme tercihinde belirleyiciliğinin en az olduğu grup ise (Kesinlikle evet +evet) Z kuşağıdır. Din yaşlı kuşakta %60,3 oranında siyasi tercihlerde belirleyiciyken Z kuşağının %59,1’in de belirleyici değildir. Neredeyse dinin siyasi tercihlerdeki etkisi BP kuşağındaki durumundan Z kuşağında tamamen tersine bir duruma evrildiğini söylemek mümkündür. Bu değişimin Y kuşağı ile başladığını ve Z kuşağı ile netlik kazandığı görülmektedir. Türkiye’de Z kuşağının siyasal olarak sekülerleştiğini söylemek mümkündür.

Siyasi partilerin dini yaşantı tercihlerine saygı duyması ifadesine bakıldığında kuşak gurupları içerisinde “kesinlikle evet” diyen en yüksek grup %51,9 X kuşağı iken en düşük grup %26,4 oranında Z kuşağıdır. Ancak ilgili soruya “evet” yanıtını verenlerdeki en yüksek oran %52,0 olarak Z kuşağıdır en düşük ise %32,7 oranında X kuşağıdır. Burada “Siyasi partiler dini yaşam tercihlerine saygı duyma” sorusunda dikkat çeken husus Z kuşağının “kesinlikle evet” yüzdeliğinin düşük olması dine saygının reddi değil kurumsal olarak bir zorundalığın reddi olarak değerlendirilmesinin uygun olacağı düşünülmektedir. Bir bakıma olağan ve olması gereken bir durumun bireysel özgürlükler alanında ele alınması ile ilgilidir. Bir bakıma Z kuşağı için dinin siyasal erk tarafından güvenceye alınması gerekmemektedir ve dini yaşantı seçimlerinin özgürlük alanında kendiliğinden var olan bir olgu kabulünün bu kuşakta yer aldığı öne sürülebilir.

“Devlet din olgusu karşısında tarafsız olmalı” ifadesine bakıldığında Türkiye özelinde bu anlayışın Fransız tipi laiklik anlayışı ile eş olmadığı bilinmektedir. Türkiye açısından

bakıldığında laikliğin dini olanı örselemeyen fakat korumacı pasif bir laik toplum düzeni kastedilmektedir. Bu işleyiş biçimini kuşaklar bağlamında değerlendirildiğinde BP kuşağının bu anlayış (devlet dine karışmasın ama korusun) çerçevesinde bulunduğu anlaşılırken Z kuşağının bu durumu değerlendirme biçiminin eşit mesafede (özgürlük temelli) müdahalesiz devlet anlayışı bağlamında ele alınmaya başlandığı anlaşılmaktadır. Dinin kurumsal görünümü olan Diyanet İşleri Başkanlığına yönelik görüşlere bakıldığında BP kuşağının bakanlık faaliyetlerinin en fazla destekleyen kuşak olduğu görülmektedir. Z kuşağına bakıldığında ise bakanlığın çalışmalarının başarı algısı ise en düşük düzeydedir. Bu durum sekülerleşme açısından kurumsal dini otoriteye yönelik kuşaklar arasında bağlılığın zayıfladığı anlaşılmaktadır. Tüm bulgularda hareketle Alt Hipotez 10 doğrulanmıştır. Din ve siyaset ilişkisine dair Çarkoğlu ve Toprak'ın çalışması kuşaklar özelinde mevcut durumun bizim sunduğumuz verilerle örtüştüğünü göstermektedir. Bu çalışmada yaş ile dinin siyasete olan etkisi artarken gençlerin din ve siyaset ilişkisinde özgürlükçü, müdahalesiz devlet anlayışı ve siyasetten ayrı bir dindarlık beklentisinin bulunduğu öne çıkmıştır (Çarkoğlu ve Toprak,2007). Aynı durumun bizim çalışmamızın bulgularında da yer aldığı görülmektedir.



Şekil 14: Kuşaklara Göre Siyasi Tutum (Dindar Siyasetçi) ve Eğitim İlişkisini Gösteren Çoklu Uyum Analizi

Kaynak: Yazar tarafından oluşturulmuştur.

Siyasi tutum bağlamında dindar siyasetçiye oy verme davranışına bakıldığında (gelir grubu dağılımı analize eklenmiş etkisi olmadığından çıkarılmıştır ekte yer almaktadır) X kuşağının eğitim seviyesi düşük öbeğinin dindar siyasetçiye oy verme tutumlarının keskin olduğu görülmektedir. Z kuşağının siyasi tercihlerinde dindar siyasetçilerin oy seçiminde etkisinin olmadığı anlaşılmaktadır. Y kuşağında ise kesinlikle hayır ve evet (görece keskin değil) öbeğleşmesi tek hücrede yer almaktadır. Bu durum eğitim seviyesi yüksek Y kuşağı bağlamında değerlendirildiğinde “görecelik” barındıran daha rasyonel tabanda seçim yapan bir seçmen Y kuşağı kimliğini bizlere göstermektedir. Şekil 12’de daha önce öne sürüldüğü gibi iki tip Y kuşak grubunun bu veri içerisinde de yer aldığı görülmektedir. Ancak Şekil 12’de gelir grubu etkiliyken bu veride gelir grubu dağılımında orta sınıf Y grubu Şekil 13’te yer alan şekille aynı dağılımı göstermiştir. Bu sebeple geleneksel dini değerleri aktarma tipini taşıyan ikinci tip orta sınıf eğitilmiş Y kuşağının da rasyonel aynı zamanda koşullu destek bağlamında kâr zarar hesabı yaparak dindar siyasetçiye oy verme eylemini şekillendirdiği anlaşılmaktadır. Günümüz Türkiye’inde Z kuşağının dindar siyasetçi filtresinin bulunmadığını söylemek mümkünken Y kuşağında bu durum kısmen geçerli olsa da bu geçerliliğin siyasetçilerin sunduğu koşullar bağlamında yapılan bir kâr zarar muhasebesi ile daha pragmatik ve bireyci bir alanda inşa edildiği düşünülmektedir. Siyasi alanda dinsel imgesinin etki kaybının netleştiği ve Z kuşağının siyasi olarak bireyci ve seküler bir kimlik sunduğunu söylemek mümkündür. Siyasal yapı ve tarihsel süreç kuşak gruplarına yönelik etkisi bilinen bir gerçekliktir. Bu gerçeklik içerisinde kuşak grupları biçimlenmektedir. BP kuşağı ile X kuşağının Türkiye’nin siyasal ve toplumsal yapı örüntüsünde klasik sekülerleşme karşıtı olduğu anlaşılırken bir biçimde dinsel normların kabul düzeyinin etkili olduğu kuşak gruplarını temsil ettikleri söylenebilir. Bu durumun siyasi bağlamda karşılığının ise dindar siyasetçi imgesini desteklenmesi ışığında ortaya çıktığı anlaşılmıştır. Y kuşağının büyüdüğü ve tanıklık ettikleri tarihsel sürece bakıldığında Özal döneminin çocukları oldukları bilinmektedir. Bu dönemde din ve siyaset ilişkisinde İslam millileşmiş ve içsel olarak sekülerleşmiştir (Yavuz:2004). Bu yapısal melezleşmenin neticelerinin Y kuşağının artan eğitim düzeyi ile resmi daha net görülür olmuştur. Yapının Y kuşağına etkisi BP kuşağı ile X kuşağından daha farklı bir görünüm içerisindedir. Y kuşağının dinsel normları benimsenme düzeyi gelir grubu dahilinde farklılaşmakta ve eğitim ile net bir görünüm elde etmektedir. Bu durum Türk toplumunda siyasi bağlamda açığa çıkan içsel

sekülerleşmenin ve eklemlenen modernleşme anlayışının Y kuşağının melezleşmesine ve içsel sekülerleşme kozmosunun içine doğup ve büyümelerine olanak tanımıştır. Sekülerleşme açısından yapısal değişimin ürünü Y kuşağıyken, Y kuşağının bu dönüşüm içerisinde dinsel normları destekleme tutuculuğunun BP kuşağı ile X kuşağından daha az olduğu ancak dinsel aktarımı destekleme noktasında tip Y 1 ve tip Y 2 olarak ayrıştıkları belirlenmiştir. Bu ayrışma içerisinde siyasi yapıda dindarlık imgesine yönelik ‘görece’ kabul ve pragmatik bir tavır içerisinde bulunduklarını söylemek mümkündür. Z kuşağında ise daha önce ifade edildiği gibi dinden bağımsız olarak belirlenen seküler bir siyaset anlayışına kaydıkları anlaşılmıştır. Son tahlilde yapı-fail diyalektiği içerisinde Y ve Z kuşağının siyasal yapı beklentilerinin dindarlık imgesi açısından değiştiği Türkiye özelinde söylemek mümkündür, bu kuşakların daha rasyonel ve pragmatik ölçüler dahilinden hareket edecekleri bulgular ışığında düşünülmektedir.

Tablo 32: Kuşaklara Göre Gündelik Hayatta Finansal Dini Hassasiyet

Finansal Dini Hassasiyet	1961-1964					1965-1979					1980-1999					2000 ve sonrası					p
	1	2	3	4	5	1	2	3	4	5	1	2	3	4	5	1	2	3	4	5	
İhtiyaç halinde bankadan faizli kredi alabilirim.	46,2	17,4	18,9	12,1	5,3	38,1	30,7	11,6	12,1	7,4	25,8	31,7	17,4	16,6	8,4	20,2	33,2	20,2	20,0	6,5	,000
Dinen haram sayılan işlerde çalışmam.	39,7	29,0	13,7	6,9	10,7	39,7	32,2	12,1	10,3	5,6	31,4	31,7	15,1	17,6	4,2	22,1	38,8	15,1	14,4	9,6	,000
Helal para kazanmak benim için önemlidir.	56,5	26,0	17,6	0,0	0,0	53,3	37,9	6,5	0,9	1,4	45,9	38,9	9,0	5,3	0,8	32,4	46,0	14,6	5,8	1,2	,000
Paramı, yatırımlarımı bankada değil faizsiz finans kuruluşlarında değerlendiririm.	42,7	38,2	5,3	10,7	3,1	37,2	35,8	11,6	7,9	7,4	35,0	36,4	13,2	12,3	3,1	23,3	36,9	18,5	16,3	5,0	,000

Not: 1=Kesinlikle Evet, 2=Evet, 3=Kararsızım, 4=Hayır, 5=Kesinlikle Hayır.

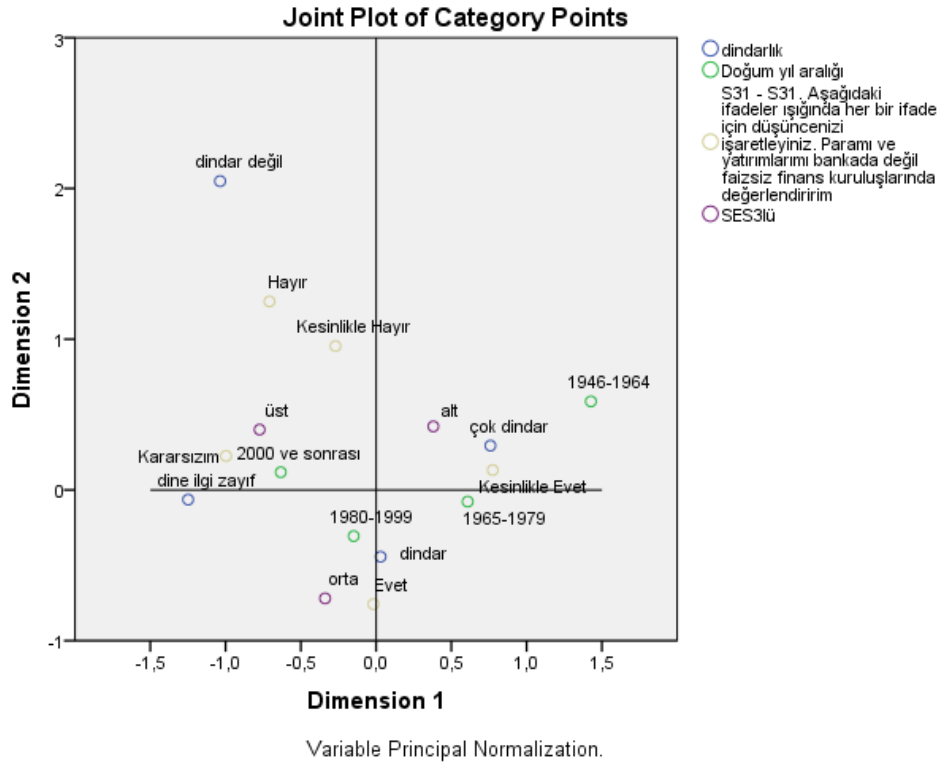
Kaynak: Yazar tarafından oluşturulmuştur.

Faiz İslam dininde yasaklı olan finansal işlemlerden bir tanesidir. Bankadan ihtiyaç halinde faizli kredi alma durumu değerlendirildiğinde “ihtiyaç” etkeni bağlamında X kuşağı (Kesinlikle evet + evet) %68,8 oranında en yüksekken Z kuşağı (Kesinlikle evet + evet) %53,4 oranında en düşük kuşak gurubu olarak karşımıza çıkmaktadır. Gündelik hayat içerisindeki ihtiyaç durumunun dini hassasiyeti aştığı görülmektedir. Ekonomik tercihler risk faktörleri ile yakından ilişkilidir (Beck:2011). Z kuşağının ihtiyaç halinde kredi kullanma oranının en düşük kuşak gurubu olması değerlendirildiğinde belirsizlik ve risk faktörünün bu kuşağı etkilediği, inanç temelli bir tercihten ziyade bu durumun öznel ve rasyonel konumlarıyla ilgili olduğu öne sürülebilir.

“Dinen haram sayılan işlerde çalışmam” ifadesine BP kuşağı ile X kuşağı %39,7 oranında kesinlikle evet derken Z kuşağında bu durum %22,1’dir. Z kuşağında iş seçiminde dini kıstaslar belirleyicilik yönünden sekülerleşmektedir. Kuşak guruplarında bu soruya “kesinlikle hayır” ve “hayır” diyenlerin en yüksek oranı ise %20 Z kuşağıdır. Bu durum Z kuşağından iş seçimlerinde dini normların etkisinin azaldığını gösterirken bu gençlerin fırsat temelli rasyonel bir çerçeveden iş imkanlarını değerlendirme eğiliminde olduklarına işaret etmektedir. Beck (2011) bireylerin risk ve fırsatları değerlendirdiğini belirtirken bu ilişkide ahlaki normlar kurumsal alandan bireysel alan geçmektedir (Leger,2000). Bu anlayış özelinde Z kuşağının risk ve fırsat değerlendirmesi yapan rasyonel bir profil çizdiğini söylemek mümkünken aynı zamanda dinin norm etkisinin sınırlarının belirsizleşmesi bu sınırların öznel ahlaki alana geçen esneklik ile ilintili bir profil çizmektedir. İş seçiminde dinsel kriterlerin zayıflaması gibi helal para kazanma anlayışında da Z kuşağına gelindikçe sekülerleşmenin bulunduğunu söylemek mümkündür. BP kuşağında “Helal para kazanmak benim için önemlidir” ifadesine Kesinlikle hayır ve hayır diyenler %0,0 iken X kuşağında %2,3, Y kuşağında %6,1 ve Z kuşağında %7,0’dır. Helal para kazanımı BP kuşağında keskin bir norm iken bu durumun aksine Y ve Z kuşağında bir değişimin bulunduğu görülmektedir. Z kuşağında helal para kazanma anlayışının klasik anlamından uzaklaşmaya başladığını bu veri işaret etmektedir.

“Paramı, yatırımlarımı bankada değil faizsiz finans kuruluşlarında değerlendiririm” ifadesine bakıldığında Z kuşağına gelindikçe bu ifadeye “Kesinlikle evet” diyenlerin oranı %23,3’e düşmektedir. Kararsızlar, hayır ve kesinlikle hayır diyenlerin en yüksek yüzdesi ise Z kuşağında bulunmaktadır. Yapılan analizler Türkiye’de ekonomik alanda

kuşaklar yönüyle farklılaşmanın bulunduğu anlaşılmıştır. Bu farklılaşmanın biçimi ise dini olanı tamamen yok saymak değil dini ekonomik hassasiyetin genç kuşaklarda esnek, rasyonel ve risk-fırsat mantığı içerisinde ele alınmaya başlamasıyla örtük sekülerleşme biçiminde olduğu anlaşılmıştır. Dini otorite referansının belirleyici vasfının Z kuşağında azaldığı görülmektedir. Alt Hipotez 11 doğrulanmıştır.



Şekil 15: Kuşaklara Göre Finansal Dini Hassasiyet (Yatırım), Dindarlık ve Gelir Grubu İlişkisini Gösteren Çoklu Uyum Analizi

Kaynak: Yazar tarafından oluşturulmuştur.

Kuşak gruplarında para ve yatırımların faizsiz finans kuruluşlarında değerlendirme anlayışının X kuşağında yerleşik bir anlayış olduğu görülmekle birlikte Y kuşağında orta gelir mensubu dindar öbikleşmesinde tercihlerini faizsiz yatırımlardan tana kullandıkları anlaşılmıştır. Z kuşağında bir karkarasızlığın mevcut olduğu görülmektedir. Bu analiz birimine dindarlık sorusu yerine eğitim değişkeni eklendiğinde Y kuşağında orta sınıf eğitilmiş kişilerin de aynı şekilde öbikleştikleri görülürken bu kuşağın eğitilmiş orta sınıf kimliğinin dindarlık eğiliminde olduğunu söylemek mümkündür.İlgili tablo EK’te yer almaktadır.Aynı şekilde X kuşağında da değişimin olmadığı belirlenirken bu kuşağında gelensel dini normları benimseyen bir kuşak olduğunu söylemek mümkündür.

Tablo 33: Kuşaklara Göre Gündelik Hayatta Tüketim Alışkanlıklarında Dini Hassasiyet

	1961-1964					1965-1979					1980-1999					2000 ve sonrası					p
	1	2	3	4	5	1	2	3	4	5	1	2	3	4	5	1	2	3	4	5	
Cuma namazı vaktinde alışveriş yapmam.	38,2	20,6	17,6	15,3	8,4	39,7	32,2	9,3	11,7	7,0	28,9	30,1	16,9	18,8	5,3	19,2	30,9	18,5	23,0	8,4	,000
Alkollü içki satılan yerlerden alışveriş yapmam.	32,8	38,2	15,3	5,3	8,4	38,8	32,7	8,4	14,0	6,1	30,2	28,5	14,8	21,5	5,0	19,0	34,6	16,6	22,8	7,0	,000
Alkollü içki haramdır	53,4	26,0	8,4	5,3	6,9	46,0	35,3	11,6	4,7	2,3	30,7	38,5	12,3	14,0	4,5	35,6	36,1	11,8	11,9	4,6	,000
Sarhoş olmamak kaydıyla içmekte sakınca yoktur.	34,4	17,6	15,3	12,2	20,6	28,5	25,2	14,0	19,6	12,6	20,2	27,7	13,4	24,1	14,6	18,0	28,6	13,2	27,6	12,5	,000
Düğün ve özel günlerde biraz alkollü içki tüketmekte sakınca görmem.	34,4	15,3	17,6	12,2	20,6	27,6	30,4	13,1	18,7	10,3	20,7	29,1	16,2	21,6	12,3	19,2	28,8	14,4	25,2	12,3	,000
Alkol alınan toplantılarda ve mekanlarda bulunmam	29,0	42,7	17,6	5,3	5,3	36,3	35,3	11,6	12,1	4,7	27,4	27,1	15,9	23,7	5,9	21,7	31,3	14,9	24,1	8,0	,000
Yerken içerken haramı helali gözetirim.	40,0	43,1	8,5	1,5	6,9	46,7	39,3	9,3	3,3	1,4	37,9	42,7	11,8	6,2	1,4	28,8	44,5	15,1	9,1	2,4	,000

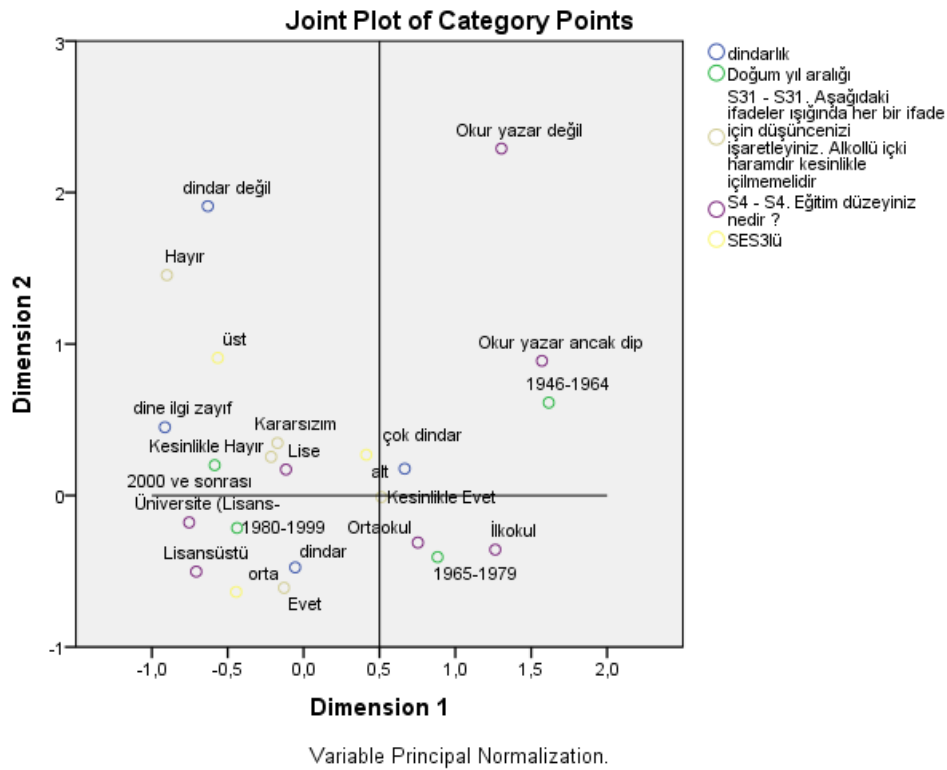
Yediğim yiyeceklerde domuz ve katkıları olmamasını gözetirim.	44,7	32,6	10,6	5,3	6,8	45,8	41,6	8,9	2,8	0,9	39,6	44,4	10,4	4,2	1,4	30,0	44,6	14,6	8,6	2,2	,000
Et ürünlerinde helal kesime önem veririm.	44,7	31,1	15,2	5,3	3,8	50,2	39,5	6,0	3,3	0,9	39,2	45,7	9,8	4,5	0,8	30,9	45,6	14,4	7,4	1,7	,000

Not: 1=Kesinlikle Evet, 2=Evet, 3=Kararsızım, 4=Hayır, 5=Kesinlikle Hayır.

“Cuma namazı vaktinde alışveriş yapmam” ifadesine bakıldığında bu anlayışın Z kuşağına gelindikçe azaldığı ve “Kesinlikle evet” diyenlerin %19,2 oranında Z kuşağında görüldüğü anlaşılmaktadır. “Alkollü içki satılan yerlerden alışveriş yapmam” hassasiyetinin de Z kuşağına gelindikçe azaldığı ve “Kesinlikle evet” diyenlerin %19,0 oranında Z kuşağında ölçüldüğü anlaşılmaktadır. İslam dinin haram kıldığı ve duruma göre değişen bir etmeni kendisinde barındırmayan “Alkollü içki haramdır” anlayışına bakıldığında %30,7 oranında Y kuşağının en düşük yüzdeye sahip kuşak olduğu anlaşılmıştır. “Sarhoş olmamak kaydıyla içmekte sakınca yoktur” ifadesine ise “kesinlikle evet” diyen %34,4 BP kuşağı kuşak guruplarında en yüksek oranı temsil etmektedir. Burada dikkat çeken bir durum mevcuttur. Alkollü içkinin haram olduğunu düşünen en yüksek kuşak grubu %53,4 BP kuşağıyken neden bu kuşak sarhoş olmamak kaydıyla alkol alımını en makul gören kuşak olarak çıkmaktadır. İlk olarak BP kuşağının alkol haramdır normunu koruyan bir kuşak olduğu anlaşılmalıdır. İkinci durum ise mevcut durumun fıkhi değil geleneksel dindarlık normlarıyla ele alınıyor olmasıdır. Bu kuşak dinsel normu koruduğu ancak davranışı esnettiği görülmekte ve örtük sekülerleşmenin bulunduğu anlaşılmaktadır. Y kuşağına bakıldığında alkollü içkiyi haram bulanların oranı en düşük %30,7 iken sarhoş olmamak kaydıyla içilebilir ifadesini desteklemeleri yönünde de %20,2 düşük bir orana sahiptir. Burada sorgulanması gereken husus ise haram olarak kabul edilme yüzdesi düşük görülen şeyin (haram kabul ediliyormuş gibi) kullanımının onaylanmama durumudur. Y kuşağının dinsel normu kabul etme düşüklüğü bir bakıma yapısal olarak bu sınırlandırmayı kabul etmemeleridir. Ancak dinsel normun sınırlarını kabul etmeleri durumunda Y kuşağının (duruma göre değişmeyen bir kural kabulü olarak) bireylerin inandıkları gibi davranmalarını gerekli gördükleri anlaşılmaktadır. Y kuşağı dinsel normu diğer kuşaklara göre daha az korurken bu normu benimseyenlerin davranışlarını esnetmemeleri gerektiğini düşünmektedir. Aynı durum Z kuşağında da benzerlik arz etmektedir. “Düğün ve özel günlerde biraz alkollü içki tüketmekte sakınca görmem” ifadesi ile sarhoş olmamak kaydıyla alkol alınması ifadesi yukarıda belirtilen bulgularla aynıdır. Bu iki sorudan hareketle BP ve X kuşağının dinsel normları sahiplenilen aynı zamanda kültürel dindarlığın örtük sekülerleşme biçimlerinin olduğu kuşak grubu şeklinde yer aldıklarını söylemek mümkündür. Y ve Z kuşağının ise dinsel alkol normunu kabul etme yönüyle düşük fakat bu normu kabul

edilmesi durumunda da kültürel dindarlık anlayışında uzak kuralcı bir uygulamanın olması gerektiğini düşündükleri öne sürülebilir.

Kuşakların yemek alışkanlıklarında dini kuralları uygulama biçimine bakıldığında “Yerken içerken haramı helali gözetirim” ifadesine en düşük oranda “kesinlikle evet” diyen %28,8 oranında Z kuşağıdır. “Yediğim yiyeceklerde domuz ve katkıları olmamasını gözetirim” ifadesine en düşük oranda “kesinlikle evet” diyen %30,0 ile Z kuşağıdır. Aynı şekilde “Et ürünlerinde helal kesime önem veririm” ifadesine en düşük “kesinlikle evet” diyen %30,9 Z kuşağıdır. Gündelik hayat içerisinde yemek yeme alışkanlıklarında Z kuşağının sekülerleşme eğiliminde olduğu anlaşılmıştır. Alt Hipotez 12 doğrulanmıştır.



Şekil 16: Kuşaklara Göre Yiyecek Dini Hassasiyet (Alkol), Dindarlık, Eğitim ve Gelir Grubu İlişkisini Gösteren Çoklu Uyum Analizi

Kaynak: Yazar tarafından oluşturulmuştur.

Alkol alımını Y Kuşağının eğitilmiş dindar orta sınıfı uygun bulmazken Z kuşağının dine ilgisi görece üst sınıf grubu ise alkol alımında bir sakınca görmemektedir. X kuşağının ilköğretim düzeyi eğitimine sahip olanları ise alkol alımını kesin bir biçimde uygun bulmamaktadır.

Tablo 34: Kuşaklara Göre Gündelik Hayatta Giyim, Spor ve Kültürel Tercihler

Giyim, Spor ve Kültürel Tercihler	1961-1964					1965-1979					1980-1999					2000 ve sonrası					p
	1	2	3	4	5	1	2	3	4	5	1	2	3	4	5	1	2	3	4	5	
Modern dış görünüm benim için önemlidir.	27,7	40,0	15,4	8,5	8,5	32,4	36,6	10,3	12,2	8,5	33,1	41,5	12,6	10,4	2,5	27,1	44,4	12,5	12,5	3,6	,025
Modaya uygun giyinmeyi severim.	38,2	34,4	6,9	15,3	5,3	31,3	33,2	12,6	12,1	10,7	30,5	41,7	13,4	10,9	3,4	30,7	39,3	12,5	12,6	4,8	,001
Modayı takip ederken dini hassasiyetleri gözetirim.	36,2	29,2	20,8	6,9	6,9	38,8	31,8	14,0	7,9	7,5	34,7	37,5	11,8	12,9	3,1	26,1	38,4	17,5	12,2	5,8	,002
Kadın ve erkek birlikte spor yapılan ortamlarda spor yapmam	46,2	24,2	13,6	12,1	3,8	39,3	29,0	8,9	14,5	8,4	28,7	28,9	13,2	24,7	4,5	20,2	30,8	15,1	26,7	7,2	,000
Tiyatro gibi aktivite seçimlerimi dini inancım değil kişisel zevklerim belirler.	37,9	36,4	15,2	10,6	0,0	40,9	34,0	9,8	12,1	3,3	30,0	43,1	13,4	9,5	3,9	24,5	43,6	12,5	14,9	4,6	,000
Müzik tercihlerimde dini inancımın etkisi yoktur	32,6	37,9	10,6	8,3	10,6	38,0	32,9	12,2	12,2	4,7	27,4	46,4	12,6	9,8	3,9	23,3	38,4	16,1	15,8	6,5	,000

Serbest zaman aktivitelerinde dini hassasiyetlerimin etkisi yoktur	34,6	36,2	12,3	13,8	3,1	37,9	32,2	13,1	13,1	3,7	25,7	43,0	13,1	12,6	5,6	21,1	38,1	14,4	20,4	6,0	,001
--	------	------	------	------	-----	------	------	------	------	-----	------	------	------	------	-----	------	------	------	------	-----	------

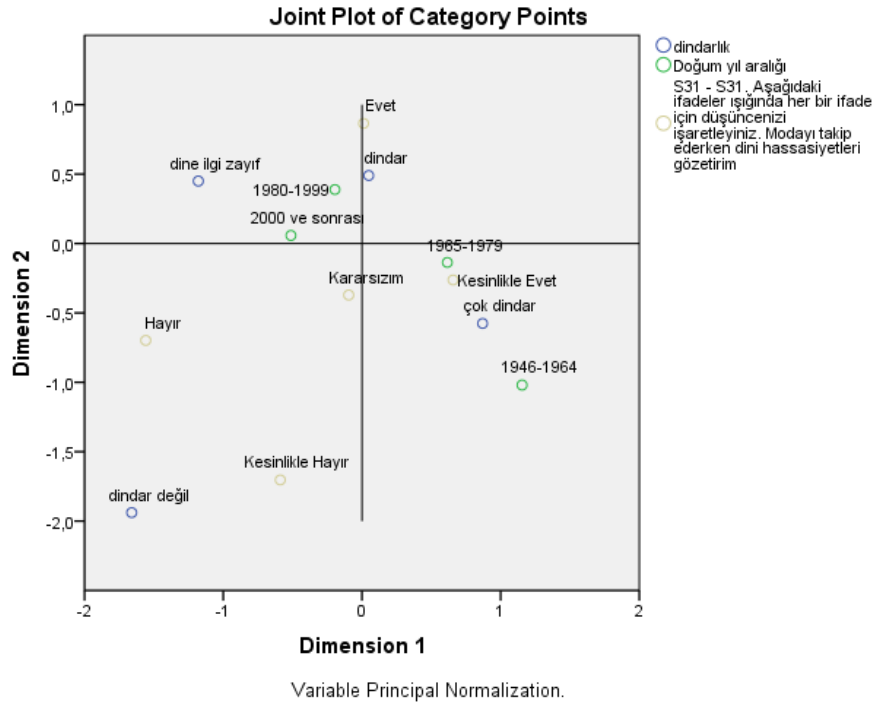
Not: 1=Kesinlikle Evet, 2=Evet, 3=Kararsızım, 4=Hayır, 5=Kesinlikle Hayır.

Kaynak: Yazar tarafından oluşturulmuştur.

Tablo 34' ten hareketle “Modern dış görünüm benim için önemlidir” ve “Modaya uygun giyinmeyi severim” ifadelerine bakıldığında modern dış görünüme en çok dikkat eden kuşağın (kesinlikle evet + evet) %74,6 oranı ile Y kuşağı ve %71,5 ile Z kuşağı olduğu anlaşılmaktadır. Modern dış görünümün kimlik belirleyiciliğinin diğer kuşaklara göre Y ve Z kuşağında daha fazla olması bir bakıma tüketim kültürü ve yaşam tarzı anlayışının kuşak grupları arasında farklılaşması anlamına gelirken, Y ve Z kuşağının modern dış görünümü kimlik sunumlarının bir parçası olarak gördükleri de ifade edilebilir. “Modaya uygun giyinmeyi severim” ifadesine bakıldığında modaya uygun giyinmeyi en çok seven (Kesinlikle evet +evet) %72,6 oranında BP kuşağıdır. Bu durum değerlendirildiğinde modaya uygun giyim kuşaklar ile sınırlı olmadığı anlaşılrken diğer kuşak gruplarında modaya uygunluğun benzer oranlara sahip olduğu görülmektedir. Tüketim anlayışı yönüyle modanın kuşaklar arasında dramatik farkların olmadığı bir alan olduğu anlaşılmakta tüketim ve küresel kültür imgelerinden bir biçimde tüm kuşakların etkilendiği anlaşılmaktadır. “Modayı takip ederken dini hassasiyetleri gözetirim” ifadesine bakıldığında modayı dini hassasiyetlerini gözetme eğilimi X kuşağında en fazla iken en düşük ise Z kuşağında bulunmaktadır. Moda anlayışı bağlamında yer alan sorulardan hareketle BP ve X kuşağının dini normları gözetme hassasiyeti gündelik yaşamları içerisinde genel eğilim olduğu, Y kuşağının ise bu durum karşısında daha ortada bir profil sunduğu, Z kuşağının da moda anlayışı ve dinsel tutumda kültürel dindarlıktan ziyade bireysel ve kişisel estetik anlayışı üzerinden tercihlerde bulunduğu çıkarımını yapmak mümkün gözükmemektedir.

Boş zaman ve sanatsal etkinlik tercihlerinde dinin etkisine bakıldığında kadın erkek karışık spor salonların spor yapan en yüksek kuşak grubunun %33,9 ile Z kuşağı olduğu; dini inancın müzik tercihlerinde etkisi olmadığını söyleyen en yüksek kuşak grubunun %38,0 X kuşağı olduğu anlaşılmıştır. “Serbest zaman aktivitelerinde dini hassasiyetlerimin etkisi yoktur” ifadesine %70,8 BP kuşağı (kesinlikle evet +evet) yanıtını verdikleri anlaşılmıştır. Serbest zaman ve din ilişkisini ele alış biçimi kuşaklar arasında farklılaşmaktadır. BP kuşağı ile X kuşağında serbest zaman ve din etkisinin daha az olduğu anlaşılmıştır. Alt Hipotez 13 yanlışlanmıştır. Gündelik hayatta kuşakların moda, sanat, serbest zaman aktivitelerinde din kuşaklar yönüyle farklılıklar barındırmaktadır. Bulgular yönüyle dinin etki düzeyinin her kuşakta farklı olduğu ve varlığını etkisini bir biçimde devam ettirdiği anlaşılmıştır. BP kuşağı ile X kuşağının

tercihlerinde normatif unsurların etkisi ile şekillenirken Z kuşağında bu durumun daha çok kişisel sınırlar ve tercihler bağlamında ele alındığı kanısına ulaşılmıştır. Bu noktada kuşakların yaşam tarzları bağlamında tercihlerde bulunduğu ihtimali göz önüne alınmalı ve yapı fail diyalektiği özelinde bireylerin de din ile kurdukları ilişkiyi gündelik hayatlarında taktikler yoluyla sağladıkları kabul edilmelidir. Bir bakıma her kuşak kendi konumlarından hareketle moda, sanat, serbest zaman tercihlerini belirlerken bu belirleyişin gündelik hayat içerisinde mikro tercihler ışığında olduğunu söylemek mümkündür. Son tahlilde bu tema özelinde kuşaklar arasından sekülerleşmenin olduğunu söylemek mümkün değilken asıl değişimin gündelik tavır alışlarda dinin taktiklerle kuşaklar arasında yeniden yorumlanmasıdır. Bir bakıma bu temada din kuşaklar yönüyle farklılaşmazken yaşanma biçimi yönüyle farklılaşmaktadır.



Şekil 17: Kuşaklara Göre Moda-Giyim Dini Hassasiyet, Dindarlık İlişkisini Gösteren Çoklu Uyum Analizi

Kaynak: Yazar tarafından oluşturulmuştur.

Dindarlık ve moda ilişkisine bakıldığında kendisini “çok dindar” olarak nitelendiren X kuşağının moda tercihlerinde dini hassasiyetlerine bağlı tutum içerisinde bulundukları görülmüştür. Y ve Z kuşağında ayrıştırıcı bir etmen bulunamamasından dolayı (gelir grubu, eğitim, dindarlık düzey değişkenlerine dair analiz EK’tedir.) farklı değişkenler analize alınmıştır. Ulaşılan sonuç ise Y kuşağının orta sınıf mensubu eğitilmiş ve dindar

grubunun görece uzak “evet” öbeğinde yer aldıkları anlaşılırken Z kuşağının üst gelir grubuna mensup “dine ilgisi zayıf” olan öbeğinin ise kararsız oldukları belirlenmiştir. BP kuşağı ve X kuşağının ise çok dindar alt gelir grubu olarak giyimlerinde dini hassasiyetlerine dikkat ettikleri belirlenmiştir. Moda endüstrisinin kuşakları etkilediği anlaşılırken bu ilişkiden özellikle Y ve Z kuşağının etkilediğini söylemek mümkündür. Dinselliğin, kısmen belirleyiciliği olarak sayılabilecek bir alana geri çekildiği söylenebilir.



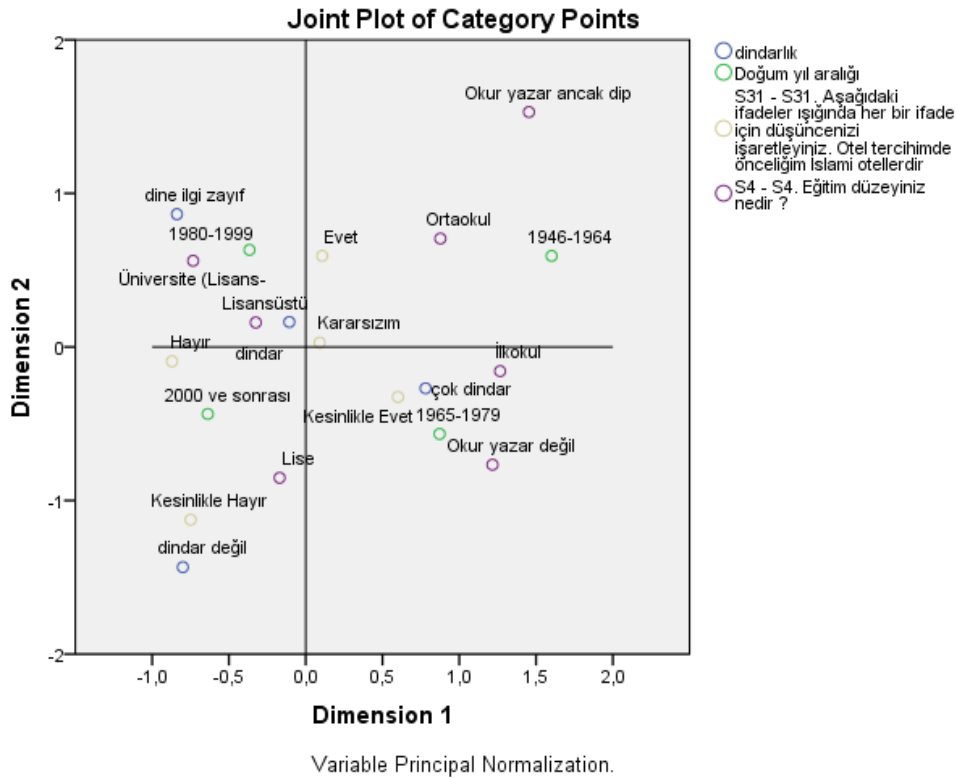
Tablo 35: Kuşaklara Göre Gündelik Hayatta Tatil ve Mahremiyet Tercihleri

Tatil ve Mahremiyet Tercihleri	1961-1964					1965-1979					1980-1999					2000 ve sonrası					p
	1	2	3	4	5	1	2	3	4	5	1	2	3	4	5	1	2	3	4	5	
Tatil için otel ve yer seçiminde kişisel zevklerim belirleyicidir	32,8	42,7	12,2	8,4	3,8	36,3	34,4	15,3	11,6	2,3	35,6	45,9	10,9	5,0	2,5	28,3	46,8	13,4	9,8	1,7	,033
Dini açıdan mahsurlu ortamlarda tatil yapmam	41,2	29,0	17,6	5,3	6,9	40,2	27,6	15,4	11,7	5,1	29,1	33,8	12,6	20,7	3,9	23,8	31,0	16,3	22,6	6,3	,000
Otel tercihimde önceliğim İslami otellerdir.	39,7	36,6	15,3	5,3	3,1	40,7	25,2	16,8	13,1	4,2	28,9	28,6	14,6	23,8	4,2	19,6	30,4	15,6	25,6	8,0	,000

Not: 1=Kesinlikle Evet, 2=Evet, 3=Kararsızım, 4=Hayır, 5=Kesinlikle Hayır.

Kaynak: Yazar tarafından oluşturulmuştur.

Tatil tercihlerinde ve mahremiyet anlayışında dinin etkisine bakıldığında Z kuşağının dini kıstasların göz önünde bulundurulması bağlamında üç soruya verilen cevaplarda bu kıstaslar yönüyle en az etkilenen kuşak olduğu anlaşılmıştır. Tatil ve dini mahremiyetin korunmasına ilişkin kuşaklar arasında farklılaşmanın bulunduğu görülürken bu farklılaşmada Z kuşağının tercihlerinde dini sınırların ve anlayışın etkisinin daha az olduğu belirlenmiştir. Bu hususlara dikkat eden en yüksek kuşak grubunun ise X kuşağı olduğu anlaşılmıştır. Alt Hipotez 14 doğrulanmamıştır.



Şekil 18: Kuşaklara Göre Tatilde Dini Hassasiyet, Dindarlık İlişkisini Gösteren Çoklu Uyum Analizi

Kaynak: Yazar tarafından oluşturulmuştur.

Otel tercihinde İslami otel seçiminde kendisini çok dindar olarak niteleyen X kuşak öbeğinin tutucu bir biçimde İslami otel tercihinde bulundukları anlaşılmıştır. Y ve Z kuşağında ise (eğitim değişkeni eklenmeden dahi) otel tercihinde önceliğin İslami otel olmadığı anlaşılmıştır. Turizm tercihlerinde din etkisi X kuşağında belirleyiciyken Y ve Z kuşağında bu etkinin bulunmadığı Türkiye özelinde anlaşılmıştır.

Tablo 36: Kuşaklara Göre Gündelik Hayatta Dijital Yaşam, Cinsellik Tutumları

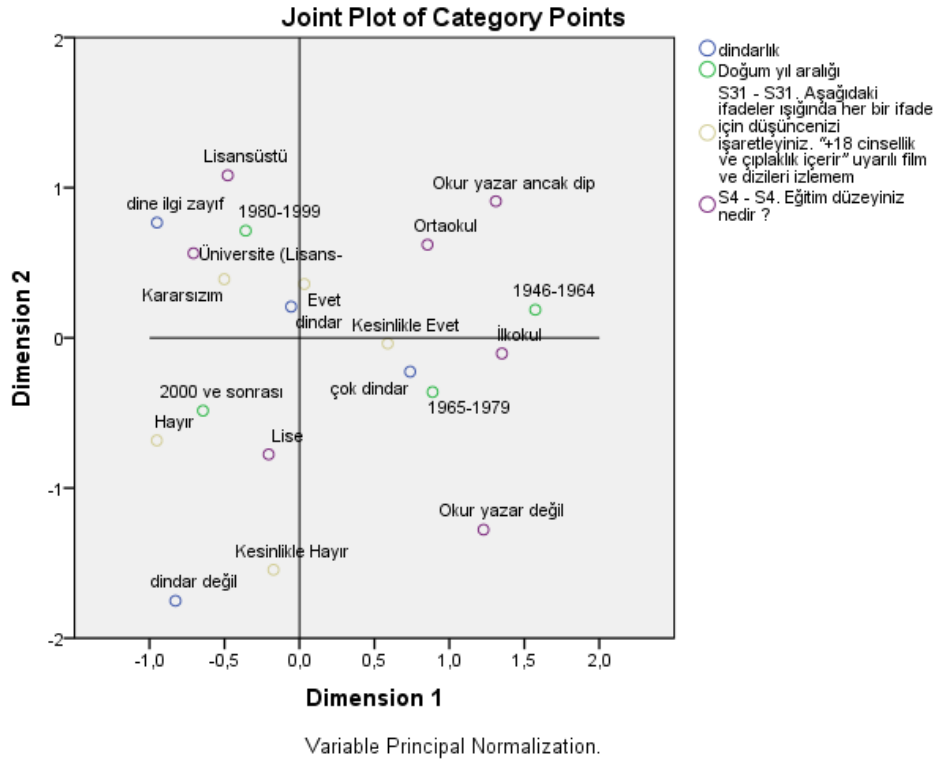
Dijital Yaşam, Cinsellik Tutumları	1961-1964					1965-1979					1980-1999					2000 ve sonrası					p
	1	2	3	4	5	1	2	3	4	5	1	2	3	4	5	1	2	3	4	5	
İnternet içerik tercihlerimde dinen mahsurlu içerikleri takip etmemeye çalışırım.	44,7	36,4	12,1	3,8	3,0	40,0	35,8	11,6	7,9	4,7	31,7	36,7	14,6	15,1	2,0	21,3	38,1	19,7	17,0	3,8	,000
Sosyal medyada fotoğraf ve video paylaşıırken dini hassasiyetlerim etkilidir	36,2	40,0	13,8	6,9	3,1	42,3	38,6	10,2	4,7	4,2	31,1	39,8	13,2	13,2	2,8	22,3	38,1	14,9	18,9	5,8	,000
+18 uyarılı film ve dizileri izlemem	45,0	39,7	5,3	6,9	3,1	43,7	32,9	11,3	7,5	4,7	33,1	35,3	13,7	15,1	2,8	24,0	36,1	14,9	19,0	6,0	,000
Cinsel yaşantı içerisinde dini sınırlar dikkat edilmesi gerektiğini düşünüyorum.	32,8	34,4	12,2	8,4	12,2	40,9	24,7	12,1	14,4	7,9	26,9	28,3	12,6	24,9	7,3	20,4	27,4	17,8	26,0	8,4	,000
Gusül abdestsiz dolaşmam	40,0	36,2	13,8	6,9	3,1	52,1	35,3	7,0	2,8	2,8	42,2	38,8	10,3	6,4	2,2	30,3	42,5	13,5	11,5	2,2	,000

Not: 1=Kesinlikle Evet, 2=Evet, 3=Kararsızım, 4=Hayır, 5=Kesinlikle Hayır.

Kaynak: Yazar tarafından oluşturulmuştur.

İnternet içerik tercihlerinde dinin etkisine bakıldığında Z kuşağının %21,3 oranı ile bu hususa en az dikkat eden kuşak olduğu anlaşılrken kuşaklar bağlamında bu oranın lineer bir biçimde azaldığı görölmektedir. Sosyal medya kullanımında dini hassasiyetin etkisine bakıldığında en az dikkat eden kuşağın %42,3 oranın X kuşağı olduğu en düşük oranın ise %22,3 oranında Z kuşağı olduğu görölmektedir. +18 film izleme oranlarına bakıldığında ise bu konuda en çok izlemeyen kuşağın BP %45,0 oranında olduğu ve Z kuşağının yine bu alanda %20,4 ile en düşük orana sahip olduğu belirlenmiştir. Daha önce ifade ettiğimiz gibi Z kuşağı dijital yerliler olarak tanımlanmaktadır. Dijital dünyanın kendisine doğan Z kuşağı bir bakıma o dünyanın organik insanı olarak kabul görmektedir. Dijital habitus Z kuşağına sonradan eklenmiş bir olgu değil bu olgu o kuşağın ontolojik içeriğinde bulunan bir toplumsal gerçekliktir. Bu yönde din ve dijitallik ele alındığında Z kuşağında din filtreleme mekanizmasının diğer kuşaklara göre daha az olma durumu beklenen bir profil özelliğidir. Küresel kültürün bir tuş ötede bulunması ve bu durumun bu kuşağın “normali” olması aynı zamanda Twenge’nin (2024) de belirttiği gibi Z kuşağının akışkanlığını bizlere gösterirken bu ‘akışkanlık’ içerisinde dinin yeri diğer kuşaklara göre daha az belirleyici konumda olduğuna işaret etmektedir.

İslam dininin cinsel yaşantıya ilişkin ortaya koyduğu sınırlara dikkat edilmesi kuşaklar arasında farklılaşmaktadır. Bu sınırlara en dikkat eden kuşak grubu %40,9’la X kuşağıyken en az dikkat eden kuşak grubu ise %20,4 ile Z kuşağıdır. Aynı şekilde halk İslami açısından önemli bir dini kural olan gusül abdestine dikkat eden kuşak grubuna bakıldığında %52,1 oranında X kuşağının gusül abdestsiz dolaşmadığı ve en az dikkat eden kuşak grubunun ise %30,3 ile Z kuşağı olduğu görölmektedir. Alt Hipotez 15 doğrulanmıştır. Twenge Z kuşağının kimliğinin ‘akışkanlık’ üzerine konumlandığını ifade ederken bu akışkanlığın cinsiyet alanına da yayıldığını belirtmektedir (2024). Bu açıdan Türkiye’de dini cinsel sınırların ve gusül abdesti pratiğinin Z kuşağında aşınmaya başladığını söylemek mümkünken aynı zamanda cinsel yönelimlerin de ‘akışkan toplum’ anlayışı çerçevesinde kültür endüstrisi tarafından etki altına alındığının unutulmaması gerektiğinin altı çizilmelidir. Türkiye özelinde Z kuşağının cinsellik alanında dinsel sınırları aşma eğiliminde olduğunu söylemek mümkündür.



Şekil 19: Kuşaklara Göre Medya İçerik Dini Hassasiyet,

Dindarlık ve Eğitim İlişkisini Gösteren Çoklu Uyum Analizi

Z kuşağının film ve dizi tercihlerinde cinsellik uyarısının etkili olmadığı anlaşılrken Y kuşağının kararsız olduğu görülmektedir. X kuşağında ise çok dindarların bu uyarıya dikkat ettikleri belirlenmiştir. Medyanın kuşak grupları üzerindeki etkisine bakıldığında X kuşağının dindarlık yönüyle medya içerik tercihlerini yaptıkları anlaşılrken Y ve Z uşağında ise medya içerikleri bağlamında tercihlerini belirledikleri anlaşılmıştır.

3.11. Kuşaklara Göre Gündelik Hayatta Mikro Dini Pratikler ve Hassasiyetler

Gündelik hayat dindarlığı kendisini açık ve örtük sekülerleşme biçimleri üzerinden gösterir. Bireyler yaşamları içerisinde sembolik, imgesel birçok pratik üzerinden mikro bağlamda kendi benliklerini sunmakta ve bir kimlik açığa çıkarmaktadır. Bu kimlik içerisinde gündelik rutinlerin “sıradan pratikleri” (Lefebvre,2012) yer alırken aynı zamanda bu pratikler “taktikler” (Certeau,2009) üzerinden yeniden inşa edilmektedir. Din bu yönüyle gündelik hayatta sergilenen bir kimlik olarak da karşımıza çıkmaktadır. Sıradan pratikler gündelik yaşamın profan uygulamalarıyken aynı zamanda bu sıradanlık bireyin zihin dünyasını, olduğu yeri, konum alışını şekillendiren bir işleve sahiptir ve bireyin aidiyet kanalları ile olan bağlantısını da bizlere göstermektedir (Lefebvre,2012).

Dinin gündelik hayat içerisinde yer alan bir bakıma kendiliğindenlik barındıran mikro bağlantılarının bu yönde ele alınması önemlidir. İslam dininde bulunan Sünnet-i seniyye uygulamaları, gündelik hayatta karşılaşılan durumlara karşı İslami jargon ile verilen yanıtlar, manevi duygulanım kanalları bireylerin içine doğdukları dünyanın verili kaynakları arasında yer almakta olan mikro dinselliğin ‘sıradan’ uygulamalarının karşılığı olarak görülmektedir. Taylor seküler çağı “içkin çerçeve” temeline alırken bu temelde gündelik hayat içerisinde insan kendisine yetebilen bir konumda bulunmakta ve toplumsal alanda bireyin aşkınla olan bağlantısı nesnel araçlarla sınırlandırılmaktadır (2014).

Modern toplum anlayışında gündelik hayat içerisinde dinin sıradan unsurlarının kapalı devre vazifesinde bulunduğu anlaşılırken toplumsallaşmanın aracı kaynakları arasında hükmünün azaldığı ve geleneksel dini anlayışın aktarımında sıradan pratiklerin zayıflayan halka olarak görüldüğü anlaşılmaktadır. Elbette bu duruma yol açan etmelerin başında küresel kültürün “ağ toplumu” (Castells:2007) anlayışının yayılımcı anlayışı da etkili kaynaklar arasındadır. Bu başlık altında mikro dini pratiklerin anlam dünyasını kuran, koruyan ve aktarım sağlayan dinin toplumsal hafızasında yer alan sıradan uygulamalarının modern toplum anlayışı özelinde Türkiye’deki durumu kuşaklar arasında incelenecektir. Bu bağlamda “sıradan¹⁴” mikro dini pratiklerin gündelik yaşam içerisindeki durumu, aktarım gücü tartışılacaktır. Gündelik yaşam içerisinde bulunan mikro dini pratikler aynı zamanda değerle de yakın ilişkilidir. Değer dünyası içerisinde dinsel habitus bulunurken dinsel habitus bir yönüyle de sembolik sermayenin taşıyıcısı olmaktadır.

Luckmann’ın (2014) dinin kişisel alandaki Türkiye yönüyle ifade edildiğinde inşası bir bakıma mikro bağlamda bulunan sünnet, İslami jargon, manevi duygulanım kaynaklarında bulunan canlılık ve aktarım ile ilintilidir. Bu canlılığın kuşaklar arasında devamlılığı gündelik hayatta dinin ‘sıradan’ geleneksel anlayışının da sürdürüldüğü anlamına gelmektedir. Dinsel zihin dünyasının gündelik sıradanlığın içerisinde bulunması da bir bakıma dinin sekülerleşme karşısında tavır almasını etkilemekte ve dinsel aktarımın toplumsallaşma sürecindeki fonksiyonunu canlı tutmaktadır. Her ne kadar

¹⁴ Sıradanlık bir bakıma düşünülmeden, kendiliğinden var olan aynı zamanda bireylerin gündelik yaşamları içerisinde edindikleri kodları göstermektedir. Bu kodlar toplumsallaşmayla benimsenen ve mikro bağlamın standart uygulamalarıdır. (Lefebvre:2012).Dinsel mikro pratiklerde gelenek aktarıma sahip olan hafıza zincirinin taşıyıcısı olup gündelik yaşamın sıradan pratikleri içerisinde bulunmaktadır.

araştırma bulgularında yer verdiğimiz gibi dini pratiklerin farz boyutunda bir sekülerleşme eğilimi kuşaklararasıda görülmüş olsa da asıl dikkat edilmesi gereken nokta öznel alanda dini mikro pratiklerinin zihinsel fonksiyonudur. Bu fonksiyon bir biçimde kültürel hafızanın taşıyıcısı ve toplumsallaşma sürecinde bireyin dinle kurduğu ilişkinin ‘sıradan’ uygulamalarının imgesidir. Gündelik hayatta ‘sıradan’ dini anlayışın ve dini literatüre referansın değişimi bir bakıma zihinsel sekülerleşmenin göstergesi, aynı zamanda dinsel ‘sıradan’ pratiklerin aktarımının sekteye uğraması olarak değerlendirilebilir.



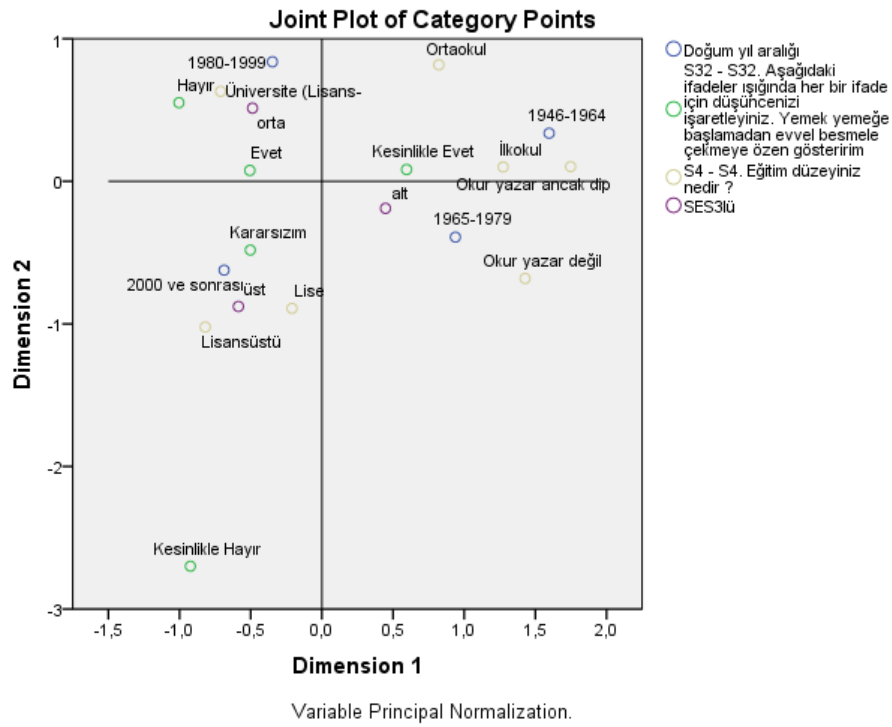
Tablo 37: Kuşaklara Göre Gündelik Hayatta Sünnet-i Seniyye Davranışları

Sünnet-i Seniyye Davranışları	1961-1964					1965-1979					1980-1999					2000 ve sonrası					p
	1	2	3	4	5	1	2	3	4	5	1	2	3	4	5	1	2	3	4	5	
Yemek yemeğe başlamadan evvel besmele çekmeye özen gösteririm.	75,6	17,6	6,9	0,0	0,0	70,1	23,8	4,7	0,5	0,9	47,2	36,3	8,4	7,0	1,1	31,2	44,1	13,4	7,7	3,6	,000
Sağ elle yemek yemeye çalışırım.	67,7	29,2	3,1	0,0	0,0	58,6	32,1	5,6	2,8	0,9	43,0	36,9	10,3	8,9	0,8	43,6	36,7	9,4	8,1	2,1	,000
Suyu üç yudumda içerim	62,3	19,2	12,3	3,1	3,1	54,4	24,7	10,2	8,4	2,3	35,0	28,3	16,5	17,6	2,5	22,3	33,3	16,3	23,3	4,8	,000
Uyurken sağıma yatmaya özen gösteririm.	55,0	38,2	6,9	0,0	0,0	52,3	31,3	10,7	4,2	1,4	38,8	29,8	14,6	15,2	1,7	23,3	34,8	15,6	21,1	5,3	,000
Arabaya veya taşıtlara binerken besleme çekmeye özen gösteririm	57,7	34,6	3,1	3,1	1,5	52,3	38,3	7,9	1,4	0,0	39,8	35,9	12,9	10,1	1,4	24,5	44,0	15,1	13,7	2,6	,000
Ayakta su içmem.	46,2	24,2	13,6	5,3	10,6	46,7	34,6	9,3	6,5	2,8	36,1	33,6	13,7	14,3	2,2	20,9	33,8	17,3	23,3	4,8	,000
Evden sağ ayakla çıkarım	52,3	29,2	10,0	5,4	3,1	48,6	36,9	8,4	4,7	1,4	37,8	32,5	15,4	12,6	1,7	19,0	37,7	21,6	16,6	5,0	,000

Not: 1=Kesinlikle Evet, 2=Evet, 3=Kararsızım, 4=Hayır, 5=Kesinlikle Hayır

Kaynak: Yazar tarafından oluşturulmuştur.

Tablo 36'dan harekeyle her soru için bir değerlendirme yapıldığında BP ve X kuşağının sünnet uygulamalarını yerine getirme ifadelerine benzer oranda yanıt verdikleri anlaşılmaktadır. Ancak Y kuşağında bu pratiklerin yerine getirilme oranında ilk kırılma yaşanırken Z kuşağında bu kırılma en yüksek oranda bulunmaktadır. “Kesinlikle evet” diyenlerin oranı BP kuşağında ve X kuşağında en yüksek oranlarda bulunurken bu durum Y ve Z kuşağında geçerli değildir. BP kuşağında “Kesinlikle evet” diyenlerin tüm soru ortalamaları %59,5 iken Z kuşağında bu oran %26,4'tür. Bu pratiklerin BP kuşağına göre Z kuşak gurubunda %44,37 azalma olmuştur. Bu bağlamda Türkiye’de sünnet uygulamalarının Y ve Z kuşağında sürekli gerçekleştirilen bir pratik olma özelliğın değıştiğı anlaşılmıştır. Dinin gündelik yaşamda yer alan mikro eylemleri olan sünnet davranışlarının ‘sıradanlık’ vasfının gerilediğı anlaşılmakta ve kültürel hafızanın taşınmasındaki işlevinin de Y ve Z kuşağında azalacağı düşünülmektedir. Alt Hipotez 16 doğrulanmıştır.



Şekil 20: Kuşaklara Göre Besmele Çekme Davranışı, Eğitim ve Gelir Grubu İlişisini Gösteren Çoklu Uyum Analizi

Kaynak: Yazar tarafından oluşturulmuştur.

Türkiye’de X ve BP kuşağında yemek yemeden evvel besmele çekme normatif anlamının iki kuşak arasında yer aldığı görülmektedir. Eğitim ve gelir grubunun etkisiyle bu normatif anlayışın zayıfladığı anlaşılmıştır.

Tablo 38: Kuşaklara Göre Gündelik Hayatta Dini İfadeler ve Manevi Duygulanım

	1961-1964					1965-1979					1980-1999					2000 ve sonrası					p
	1	2	3	4	5	1	2	3	4	5	1	2	3	4	5	1	2	3	4	5	
Besmelesiz yeni bir işe başlamam.	60,3	32,8	6,9	0,0	0,0	54,7	37,4	6,5	0,9	0,5	40,3	37,0	13,2	7,8	1,7	23,8	44,0	18,8	10,8	2,6	,000
Gün içerisinde salavat getiririm.	50,8	36,2	10,0	0,0	3,1	52,6	32,1	8,4	5,1	1,9	36,3	34,1	15,6	12,0	2,0	20,9	42,8	19,0	13,9	3,4	,000
Gün içerisinde inşallah gibi kelimeler kullanırım	53,4	35,9	10,7	0,0	0,0	53,3	37,4	6,5	2,8	0,0	39,5	44,3	9,8	5,6	0,8	25,9	49,4	15,1	7,4	2,2	,000
Gün içerisinde bir aksilik olduğunda vardır bir hayır inancını taşıyım	55,0	31,3	13,7	0,0	0,0	56,3	35,3	6,5	0,9	0,9	39,5	43,7	9,8	5,9	1,1	26,4	47,4	18,3	6,3	1,7	,000
Bir şeye çok sevindiğimde Allah'a şükrederim.	67,2	22,1	10,7	0,0	0,0	56,3	37,2	4,2	1,9	0,5	41,5	42,9	9,8	4,8	1,1	29,8	48,6	13,2	6,7	1,7	,000
Gün içerisinde güçsüz hissettiğimde Allah'a dayanmak beni rahatlatır.	55,0	32,8	12,2	0,0	0,0	57,0	33,2	7,0	2,3	0,5	40,3	41,7	9,8	6,7	1,4	29,3	49,4	13,2	6,5	1,7	,000
Bir iş için çabaladıktan sonra tevekkül ederim.	67,2	27,5	5,3	0,0	0,0	57,0	35,5	6,1	1,4	0,0	28,3	49,4	14,9	6,5	1,0	43,2	41,2	10,3	4,6	0,8	,000

Not: 1=Kesinlikle Evet, 2=Evet, 3=Kararsızım, 4=Hayır, 5=Kesinlikle Hayır.

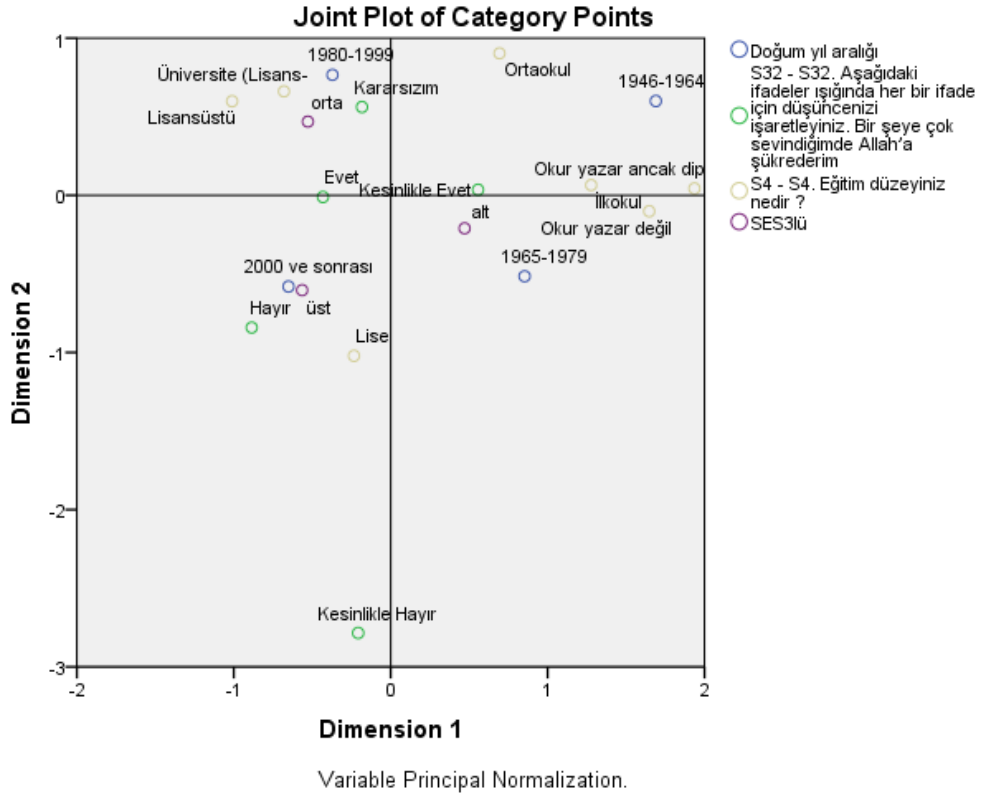
Kaynak: Yazar tarafından oluşturulmuştur.

Kuşaklara göre gündelik hayatta dini ifadelerin kullanılmasına bakıldığında besmeleyle işe başlayan en yüksek grubun BP kuşağı olduğu bu pratiği gündelik yaşamda en az edinen grubun ise %23,8 oranında Z kuşağı olduğu görülmektedir. Aynı şekilde salavat getirmeyi gündelik yaşamında en çok %52,6 oranında X kuşak grubu temsil ederken bu pratiği en az %23,8 oranında Z kuşağı ifa etmektedir. Günlük yaşantısında inşallah, maşallah gibi kelimeleri günlük dil dağarcığında kullanan kuşağın %53,4 oranında BP kuşağıyken bu kelimeleri en az kullanan kuşak grubunun %25,9 oranında Z kuşağı olduğu anlaşılmaktadır. Gündelik hayatta benliğin sunumunda dinsel dilin Z kuşağında en az kullanıldığını söylemek mümkündür; gençlerin kendilerini yansıtmaya ve gündelik dillerin dinsel ifadelerin diğer kuşaklara göre daha az kullanıldığını söylemek mümkündür. Alt Hipotez 17 doğrulanmıştır.

Manevi duygulanım bireylerin gündelik yaşamları içerisinde duygusal bütünlük ve iyi oluş haline aracı olan kaynakları ifade etmektedir. Manevi iyi oluşa katkı sağlayan araçlar içerisinde ise din de yer almaktadır. Birey din vasıtasıyla kendisine manevi bir iyi oluş kurmakta ve dinsel bir anlam dünyasıyla gündelik yaşamında ortaya çıkan problemlere yönelik güven alanı oluşturmaktadır (Tan ve Yıldız,2022). “Gün içerisinde bir aksilik olduğunda vardır bir hayır inancını taşıyım” ifadesine bakıldığında en yüksek %56,3 oranında X kuşağı bulunurken en düşük %26,4 oranında Z kuşağında bu anlayışın bulunduğu görülmektedir. “Bir şeye çok sevdiğimde Allah’a şükrederim” ifadesine bakıldığında en yüksek %67,2 BP kuşağında bu oran bulunurken en düşük %29,8 oranında Z kuşağında bu anlayışın bulunduğu anlaşılmıştır. “Gün içerisinde güçsüz hissettiğimde Allah’a dayanmak beni rahatlatır” ifadesine bakıldığında en yüksek oran %57,0 oranında X kuşağında yer alırken en düşük %29,3 oranında Z kuşağında bulunduğu belirlenmiştir. “Bir iş için çabaladıktan sonra tevekkül ederim” anlayışının en yüksek %67,2 oranında BP kuşağında bulunurken en düşük %28,3 oranında Y kuşağında bulunduğu görülmektedir. Alt Hipotez 18 doğrulanmıştır. Manevi duygulanım kaynakları arasında dinsel alanın gündelik hayatın sıradanlığı içerisinde Y kuşağı ile başlayan ve Z kuşağı ile netlik kazanan manevi iyi oluş dinselliğinden yararlanma düzeyinin Türkiye’de bu kuşaklarda az olduğu en az oranın ise Z kuşağında bulunduğu belirlenmiştir.

Bu analiz teması dahilinde gündelik hayatın sıradan dinsel pratikleri, İslami jargonun kullanımı ve manevi duygulanıma baş vurulma düzeyleri yönüyle kuşakların farklılaştığı

anlaşılacakla birlikte Y kuşağıyla başlayan ve Z kuşağında netlik kazanan gündelik zihin içerisinde dinselliğin kullanımı ve başvuru kaynakları arasında yer alma biçiminin yer değişimine uğramaya başladığını söylemek mümkündür. Bu kuşakların gündelik yaşamlarında baş etme mekanizmasını destekleyen ve anlam dünyalarını hangi etmenler bağlamında kurdukları önemli bir konudur. Bu bağlamda bireylerin ne tür yeni ‘taktikler’ ile davrandıkları önemliyken geleneksel gündelik dinsel dilin, manevi duygulanım araçlarının bir bakıma sekülerleşmesi modern toplumun neticeleri içerisinde değerlendirilebilir görülürken, bu durumun hafıza zincirinin aktarımında ne tür bir işleve sahip olacağı önem arz etmekte ve geleceğin Türk toplumunda gündelik benliğin sunumunda dinselliğin görünürlüğünün azalacağı bu veriler ışığında değerlendirilebilir gözükmektedir. Y ve Z kuşağı ebeveynlerini %80 ve üstü dindar tanımlarken gündelik sıradanlığın içerisinde bulunan dinselliğin bu kuşaklarda azaldığı ise ayrı bir tartışma konusudur. Bu kuşakların diğer kuşaklara göre daha eğitilmiş olmaları, seküler ve rasyonel bir eğitimden geçmiş olmaları, ağ toplumunun bir parçası bir diğer değişle dijital yerli sayılmaları, kültür endüstrisinin ve tüketim kültürünün bu kuşaklarda daha yoğun bir aktarıma sahip oluşu, akışkanlığın temel toplum anlayışına dönüşmeye başlaması, çoğulculuk anlayışının kabulü vb. etmenlerin dinsel anlam dünyasının gündelik aktarımındaki engeller olarak sayılabileceği düşünülürken ebeveynlerin dinsel aktarımının ise hafıza zincirinin başka nesillere taşınması ve yaşanmasının bir bakıma bu etmenler bağlamında yeterli etkiye sahip ve mukavemet gösterici bir güvenlik duvarı oluşturamadığını ifade etmek olası nedenler bakımından önemli gözükmektedir.



Şekil 21: Kuşaklara Göre Şükretmek, Eğitim ve Gelir Grubu İlişkisini Gösteren Çoklu Uyum Analizi

Kaynak: Yazar tarafından oluşturulmuştur.

Gündelik sıradanlık içerisinde “şükür” bir bakıma o sıradanlığın içerisindeki bir etmene yönelik meydana gelen değişim ve neticeleri ile ilgilidir. Bu bağlamda kuşakların bir şeye sevindiklerinde şükretmeleri değerlendirildiğinde X kuşağının görece yakın “kesinlikle evet” öbeğini oluşturduğu anlaşılmaktadır. Y kuşağının orta gelir ve eğitilmiş öbeğinin ise gündelik yaşamlarında şükretme alışkanlıklarında “kararsız” oldukları görülürken Z kuşağının üst gelir öbeğinin ise şükretmedikleri belirlenmiştir. Gündelik yaşam içerisinde manevi duygulanımdan yararlanmanın kuşak grupları özelinde farklılaştığı anlaşılrken Y kuşak grubunun örtük Z kuşağının ise açık bir biçimde manevi duygulanım kaynakları yönünden sekülerleştiklerini söylemek mümkündür.

SONUÇ

Din toplumsal ve öznel yaşantı içerisinde yer alan bir olgudur. Din anlayışının ve kurumsal dinin tarihsel süreç içerisinde yaşadığı kırılma ve dönüşümler bugün bizim sekülerleşme çalışmalarını ortaya koymamızı mümkün kılmıştır. Teorik bağlamda yapılan çalışmalar dahilinde sekülerleşme unsurları din kurumunu ve dini olarak kabul edilen pratikleri zedelemiş olsa da din bu dönüşüm dahilinde kendisine yeni görünümeler elde etmiştir. Elbette bireysel ve toplumsal yönüyle aşkın olana yönelik duyulan ihtiyaç, sekülerleşmenin gücü karşısında dinin kendisini savunduğu unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durum dinin tam olarak kendisini koruduğu veya sekülerleşmeye karşı bir zafer kazandığı anlamına gelmemektedir. Ancak dinin kurumsallığı, kendi öznel alanına çekilmesiyle sekülerleşme ile bir diyalektik ilişki içerisinde bulunmaya başlamıştır. Sekülerleşme ile kurulan bu ilişki beraberinde dini ve dinsel olana yönelik yeni kabul ve pratiklerin bireysel ve toplumsal bağlamda yer almasının önünü açmıştır.

Gelinen nokta itibariyle sekülerleşme ile din arasındaki sınırın keskinliği azalırken bu ilişkinin melez görünümü ise toplumsal yaşantı içerisinde kendisine yer edinmiştir. Bugün din anlayışın ve kurumsal yapısının keskin sınırlarının sekülerleşmeyle kurduğu etkileşim neticesinde dönüşüm geçirdiği yadsınamaz bir gerçekliktir. Her ne kadar dinin sınırları aşınmış olsa da sekülerleşmenin sınırlarının tam ve eksiksiz bir biçimde kendisini koruduğunu söylemek de mümkün değildir. Bu yönüyle sekülerleşme, din gibi değişim ve başkalaşım içerisinde yer almış ve seküler olana dini olanı ekleyerek melez desenlerin ortaya çıkması söz konusu olabilmektedir. Elbette bu etkileşimi toplumsal ve kültürel bir süreç ile ortaya çıkan bir durum olarak değerlendirmek gerekmektedir. Aşınan sınırlar gelinen nokta itibariyle bizleri gündelik hayat içerisinde yeni dinseliliklerle tanıştırmıştır. Kurulan bu ilişki bir bakıma din ve sekülerleşmenin melez görünümüdür.

Din sosyolojisi çalışmaları açısından dikkat edilmesi gereken husus ise neyin sekülerleşme olduğunun nasıl tayin edileceğidir. Teolojik yaklaşımdan farklı olarak bizler din olgusunu ele alırken yaşanan değişimleri dinselilik üzerinden incelemekte ve ilgili seyrin anlamını bir bakıma da yönünü açıklamaya çalışmaktayız. Bu süreçte kimi zaman sekülerleşmenin açık biçimleri ile karşılaşırken kimi zaman da sekülerleşmenin örtük biçimleri ile karşılaşmaktayız. Bu durum da din ve sekülerleşmenin sınırlarının iç içe geçmiş olmasını ve ilişkinin netliğinin anlaşılması adına hangi alanlarda ne gibi değişimlerin meydana geldiğinin tespitini zorlaştırmaktadır. Yaşanan değişimin seyrinin

ve ivmesinin yönünün anlaşılması için kuşakların din ve sekülerleşme çalışmalarına dahil edilmesi önem arz ederken, yaşanan kırılmaların anlaşılması için de kuşakların karşılaştırılmalı olarak analize dahil edilmesi önem arz etmektedir. Kuşak olgusu ‘hafıza zincirinin’ toplumsal olarak taşıyıcı işlevinde yer almaktadır. Dine yönelik tutum ve davranışlar bireysel olarak ilk etapta bireyin doğduğu aileden aktarılan bir olgu iken sosyalizasyon süreciyle, bireyin dinle kurduğu münasebet toplum ve toplumun organlarıyla kurduğu ilişki yoluyla şekillenmektedir. Din ve kuşak ilişkisinin önemi de bu noktada ortaya çıkmaktadır. Kuşaklar en basit anlamıyla doğum yılı itibariyle belirlenen bir sınıflandırma olmasına karşın kendisini diğer kuşaklardan farklı kılacak siyasi, ekonomik, sosyal, toplumsal, tarihsel, dinsel vb. birçok olaya tanıklık etmeleri yönüyle kendisinden sonra gelen kuşağın öğreticisidir. Öğreticilik bir hafıza aktarımı içerirken bu aktarımı öğrenen kuşak ise hafıza aktarımının yanında tanıklık ettikleri dönemin şartları kapsamında bir dönüşüm içerisinde yer almaktadır. Din algılama biçiminin dönüşmesi gibi kuşaklar da dönüşmektedir. Bir yönüyle dinde meydana gelen dönüşümün taşıyıcısı kuşaklar olurken diğer yönüyle de kuşaklar dinde açığa çıkan dönüşümün belirleyicisi konumunda bulunmaktadır. Din ve kuşak etkileşiminin incelenmesi ise gündelik hayat pratiklerinde yer alan dinsellik üzerinden ele alınması ile mümkündür. Tüm bu sorgulamalar bizleri “Gündelik Hayat Patriklerinde Din ve Sekülerleşme: Kuşaklar Arası Karşılaştırma” adlı tez çalışmasının gerçekleştirilmesine vesile kılmıştır.

Tez çalışması kapsamında dini inanç ve dini olarak farz kategorisinde yer alan pratiklerin yanında gündelik hayatta dinin toplumsal alan içerisindeki belirleyiciliğinin kapsamı göz önünde bulundurularak belirlenen temalar dahilinde; tüketim tercihlerinden moda anlayışına, örfi kabullerden siyasi kabullere, eğitimden serbest zaman aktivitelerine, ideolojik görüşten turizme vb. pek çok alanda yer alan etmenlerin sekülerleşme bağlamında ele alınmasına çalışılmıştır. İlgili temalar dahilinde kuşakların olgusal açıdan ne gibi farklılıklar arz ettikleri açıklanmaya çalışılmıştır. Bu sebeple bu tez çalışması, gündelik hayat pratiklerinde yer alan temaları ele almaya ve sekülerleşme bağlamında kuşaklar özelinde Türkiye’ye yönelik büyük resmi görme ve bu tabloyu anlamaya ve açıklamaya çalışan bir niteliğe haizdir.

Türkiye’de kuşakların gündelik yaşamın sıradanlığı içerisinde dinle kurdukları ilişkinin, tutumun, aidiyet güdüsünün, dini pratiklerin, dinsel olanın etkisinin ve belirleyiciliğinin

farklılaştığı anlaşılmış ve bu farklılıkların normatif din pratikleri ve gündelik yaşamda bulunan dinsellikte bulunduğu belirlenmiştir. Bu bağlamda araştırmanın ana hipotezi ise doğrulanmıştır. Türkiye’de sekülerleşmenin boyutunu kuşak projeksiyonuyla sunmaya çalışan bu araştırmada kuşak grupları Bebek patlaması kuşağı, X, Y ve Z kuşakları dahilinde ele alınmıştır.

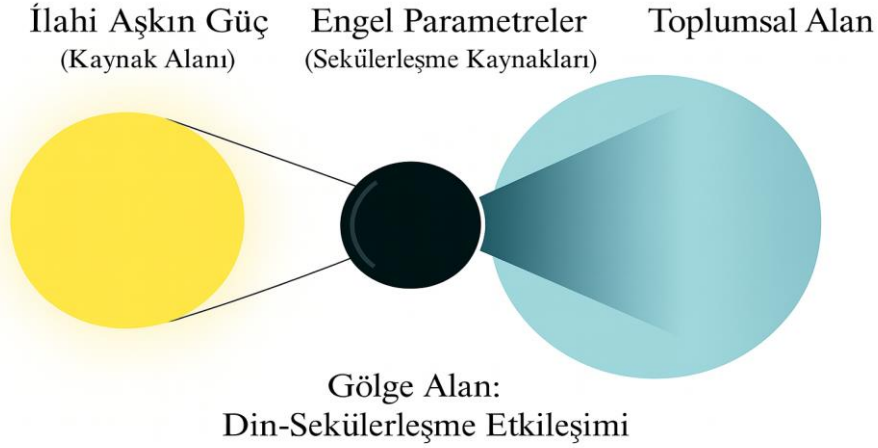
Kuşak guruplarının sekülerleşme ve din ilişkisinin ayırt edici özelliklerine geçmeden önce Türkiye genelinde kendisini dindar ve çok dindar olarak tanımlayan kişilerin yüzdelik oranının zamanla azaldığı tespit edilmiş ve bulgu diğer çalışmalarla da belli paralellik oluşturmuştur. Günümüz Türkiye’sinde dindar toplum kimliğinde dramatik düzeyde olmasa da dindar toplum kimliğinde azalmanın yaşandığı görülürken sekülerleşme eğiliminin ise buna paralel olarak daha görünür hal aldığı kanısına ulaşılmıştır. Sekülerleşmeye yol açan etmenler arasında görülen eğitimin de dindarlığın tanımlanmasında etkili olduğu ve eğitimi yüksek olan kişilerin açık ve örtük biçimde seküler öbek gruplarını oluşturdukları anlaşılrken rasyonel eğitim anlayışının bireylerin zihin dünyalarında edindiği yerin dinle kurulan ilişkiyi de biçimlendirdiği aynı zamanda bireylerin yaşam dünyalarında dine ve dinsel olana dair eylemlerinde etkili olması yönüyle dinsel canlanmaya karşı engel parametresi işlevinde bulunduğu ve sekülerleşmenin kaynaklarından biri olduğu söylenebilir. Türkiye’de tahsili yüksek olan kişilerin dindarlık yönüyle dine ilgisi zayıf öbekleşmesini temsil ettikleri anlaşılmıştır. Aynı şekilde sosyal sınıf aidiyetinin dindarlık düzeyi üzerinde etkili olduğu belirlenirken Türkiye’nin çok dindar öbeğinin alt gelir grubu olduğu, orta gelir grubunun ise dindar kimliği öne çıkarken bu grup içerisinde melez bir görünümün yer aldığı ve açık/örtük sekülerleşme biçimlerinin var olduğu, üst gelir grubuna mensubiyetin ise açık sekülerleşme ile ilişkili olduğu anlaşılmıştır. Sekülerleşmeyi ortaya çıkaran parametreler arasında eğitim, kentlilik ve gelir düzeyinin ilk sıralarda yer aldığı görülmüştür. Bu unsurların bireylerin kimliğindeki etkisi anlaşılrken sahip olunan sosyal sermayenin ve habitusun insanların gündelik yaşamlarında dinsel olana dair kurdukları ilişki, bağ ve tercihlerde biçimlendirici bir işleve sahip olduklarını söylemek mümkündür.

Bu araştırmada gündelik yaşamda din ile kurulan ilişki biçimlerinde eğitim, gelir, kentlilik, sekülerleşmeye yardımcı kaynaklar olduğu savı bir kez daha doğrulanırken bu durumun dinle kurulan ilişkiyi de biçimlendirdiği ve dinsel otantikliğin bu parametreler dahilinde değişerek gündelik yaşamda melezliklerin meydana gelmesine katkı sağlayan

“engel parametreleri” olarak düşünölebileceği kanaatine ulaşılmıştır. Dinle kurulan ilişkinin biçimlenmesinde bu etmenlerin bulunması ve sekölerleşme kaynakları olarak karşımıza çıkmaları yönüyle de “engel parametreleri” olarak kavramsallaştırılmıştır.

Engel parametrelerini din ve sekölerleşme yönünden açımıladığımızda karşımıza ilk olarak modern toplum anlayışı ile başlayan tarihsel süreç gelmektedir. Modern toplum anlayışı bir bakıma da yeni kurulan bir toplum felsefesidir; bu toplumda her şey hesaplama ve verimlilik üzerine konumlanırken ideal insan tipolojisinde dinin yeri pragmatik ve imgesel olarak rasyonel tabana çekilmiş, kurumsal/toplumsal bağlamda din etki-otorite kaybına uğratılmıştır. Ancak bu durumun yaşanmaya başladığı ve hissedilir olduğu zamanlardan (bilimsel gelişmeler, endüstrileşme ve kentleşme başlamışken) günümüze kadar yaşanan evrensel değışimlerin (globalleşme, dijitalleşme, költür endüstrisi, ağ toplumuna dönüşüm, postmodernlik vb.) içeriği, yoğunluğu ve etki gücü artarak devam etmiştir. Tüm bu etmenlerin bireylerin yaşam dünyası içerisinde yer alan ve yapı yönüyle bireyi dizayn eden unsurlar olduğu bilinirken bu etmenlerin aynı zamanda din ile kurulan ilişki arasında katalizör olduğunu söylemek de mümkündür. Bu sebeple ilahi/aşkın olan ile toplumsal alan arasında bir engeller kümesi yer almaktadır ve bu engel kümesinin yansıttığı toplumsal habitus toplumsal alanı ve bireylerin dinle kurdukları ilişkiyi de etkilemektedir. Toplum ve birey süreç içerisinde tanık oldukları değışimlerin faili aktarıcısı iken aynı zamanda toplumsal değışimlerin, gelişmelerin sunulması yönüyle de yapının ürünü olarak karşımıza çıkmaktadır.

Modern toplum dizaynının aynı zamanda bir zihin dizaynı olduğunun anlaşıldığı bu çalışmada sekölerleşmeye yol açan unsurların çok katmalı iç içe olan engel parametrelerinden oluştuğu savunulmaktadır. Sekölerleşme ilahi ve aşkın gücün etkisini, kurumsal kimliğini değıştirirken bu durumun açığa çıkmasını sağlayan unsurlar (engel parametreler) toplumsal alanda dinle kurulan ilişkiyi gölgeleyen bir konumda yer almaktadır.



Şekil 22: Din–Sekülerleşme Etkileşim Modeli

Kaynak: Yazar tarafından oluşturulmuştur.

İlahi aşkın güç, modern toplum anlayışına geçişle toplumsal alanla olan doğrudan sorgusuz sualsiz gelensek inanç/aidiyet bağlantısını yitirmiştir. Pozitivizm, materyalist felsefe, endüstriyel kapitalist anlayış, globalleşme, kültür endüstrisi, dijitalleşme, eğitim, kent, refah vb. unsurlar sekülerleşme kaynakları olarak karşımıza çıkarken bu etmenler hem toplumsal alanda hem de öznel alanda etki ve ilişki derecesine göre bir biçimde varlığını devam ettirmekte, din ve sekülerleşme denkleminde sekülerleşme eğilimlerinin devamlılığına katkı sunmaktadır. Yukarıdaki şekilde İlahi/Aşkın güç alanı bir bakıma engel parametreleriyle tutuluma (kırılmaya) uğramaktadır. Işığın bir nesneye çarpması ve sonrasında oluşan gölge gibi artık İlahi/ Aşkın güç yani dinsel alan doğrudan toplumsal alana yansımamakta, engel parametrelerine çarpıp (ilahi aşkın kaynağın engel parametresiyle kurduğu ilişkide de sekülerleşme kaynakları da dinselleşmekte, diyalektik bir ilişki taşımaktadır) nesnelerin ışığı emmesi ve yansıtması gibi İlahi aşkın güç kaynağının engel parametreleriyle teması sonucunda açığa çıkan gölge üzerinden din ve dinsellik toplumsal alana kırılarak yansımaktadır. Elbette birey tabanında manevra alanları, telafi edici mekanizmaların olduğu inkâr edilemez ancak toplumsallaşmanın yaşandığı habitus ele alındığında modern toplum anlayışının gereklilikleriyle yapılaştırıldığı gerçeği de unutulmamalıdır.

Sekülerleşme teorileri bağlamında eski paradigma modern toplum anlayışıyla seküler toplum imgesinde takındığı aşırıçılık yönünden eleştirilmiş olsa da gelinen nokta

itibariyle modern toplum dizaynının zihin dünyasını da dönüştürdüğü gerçeği atlanmamalıdır. Aynı şekilde yeni paradigmanın dinsel canlılığın öznellik bağlamında sunuşu ve bu durumu eski paradigmayı alt eden bir tavır içerisinde sunması eleştirilirken günümüz açısından dinselliğin modern toplum anlayışı içerisinde taktikler yoluyla varlığı, melezliklerin, iç içe geçişlerin olduğu bir yapılanmadan söz etmenin de mümkünlüğü göz ardı edilmemelidir. Son tahlilde din ve sekülerleşme ilişkisi karşılıklı iken bu ilişkinin eklektik ve diyalektik olduğu kabulü bu araştırmada savunulmuştur ve sekülerleşme din ilişkisi yapı fail diyalektiği bağlamında açılanmaya çalışılmıştır. Bu noktada sekülerleşme öyküsünün bir bakıma temsilini sumak ve toplumsal alanda bulunan dinsel habitusu belirleyen, etkileyen faktörlerin anlaşılması için bu diyagram eklektik bir anlayış çerçevesinde geliştirilmiştir. Günümüzde din ve sekülerleşme ilişkisinde ilahi olanın bir biçimde maddi düzlemin dünyası içerisinde yer alan yapısal anlayışlara uğramak durumunda kaldığı ve ilişki geliştirdiği savunulmaktadır. Bu ilişkinin de toplumsal alanda gölge alanlar imgesiyle ele alınarak bireylerin doğup büyüdüğü gölge habitusundan hareketle dinle kurdukları ilişkiyi aktör olmaları yönüyle de yeniden biçimlendirerek manevra alanları ve taktikler yoluyla gündelik yaşam içerisinde tercihlerde bulundukları savunulmaktadır. Tüm düzeyler diyalektik bir ilişki barındırırken etki gücü noktasında engel parametrelerin -bu araştırmanın verilerinden hareketle- tavır alışlarda ve dinselliğin yaşanma biçiminde farklılaşmaya neden olan unsurlar olduğu tespit edilmiştir. Modern toplum anlayışı bir bakımda sekülerleşmenin sızma eyleminin yoludur ancak gelecek yönüyle de sekülerleşmenin boyutunun evrileceği nokta ise bireylerin yapı ile kurdukları ilişki biçimi sonucunda anlaşılacağı düşünülmektedir. Her zaman kasa kazanır anlayışı modern toplum dizaynının itiraf etmese de gizli enaniyeti olabilir ; ancak yüzyılları dönüştüren ve yapı bozuma uğratanın da toplumların gizli gücü olduğu unutulmamalıdır.

Daha önce belirttiğimiz gibi modern toplum inşası seküler toplum anlayışı idealini taşıırken aynı zamanda bu yeni toplum anlayışı yüz yıllardır toplumların kuşakların zihin dünyalarında yer alarak kültürel aktarım içerisinde görece kabul yönüyle görece red yönüyle toplumsal hafıza zincirinden günümüze değin ulaşmıştır. Bu serüvenin gidişatına ve evrildiği noktaya ise kuşak grupları tanıklık ederken aynı zamanda kuşak grupları bu ilişkinin de belirleyicisi, yön vereni ve taşıyıcısı olmuşlardır.

Türkiye özelinde kuşak gruplarının din ve sekülerleşme ilişkisindeki konum alışlarına bakan bu çalışmada ilk olarak dinsel pratiklerin yerine getirilmesinde kuşakların ayrıştığı anlaşılmıştır. Dini patrikleri yerine getirmede en geride olan kuşağın Z olduğu belirlenirken bu veri de dikkat çeken bir husus da mevcuttur. Dini bireysel pratiklerde (namaz, dua, Kuran-ı Kerim okuma) BP kuşağı ile X kuşağı tüm sorular ortalama farkı %1,37 iken Y ve X kuşağı arasındaki ortalama fark %19,23 tür. Türkiye özelinde dini bireysel pratiklerin kuşak grupları arasında Y kuşağı ile kırılmaya uğradığını söylemek mümkündür. Y ve Z kuşağı arasındaki ortalama fark ise %10,6'dır. BP kuşağı ile Z kuşağı arasında bireysel dini pratikleri yerine getirme de mevcut fark ise %28,6'dır. Türkiye'de Y ve Z kuşağının diğer kuşak gruplarından farklılaştığı anlaşılırken dinsel pratik normunu yerine getirme güdüsünün bu kuşaklarda daha az olduğu ve bu alanda en seküler kuşak gruplarını oluşturdukları anlaşılırken aynı zamanda bu kuşakların eğitimi en yüksek kuşak gruplarını oluşturmaları da yapısal bağlamda engel parametrelerinden (sekülerleşme kaynaklarından) eğitim habitusunu ve sosyal sermayesini taşımaları yönüyle de anlam arz etmektedir. Bu noktada modern eğitimin zihin dünyası üzerindeki seküler etkisi anlaşılırken dini pratikleri yerine getirme düzeyine de etki ettiği saptanmıştır. Yapı yönüyle modern eğitim bireylerin zihinsel inşasında dinsel alana yönelik engel parametresi olarak sekülerleştirici etki barındırmakta ve Türkiye'de bu durumdan en çok etkilenen ilk temsilcisinin ise Y kuşağı olduğunu söylemek mümkündür.

Türkiye'de kuşaklara göre gündelik yaşam içerisinde dinseliliğin yaşandığı alanlardan bir tanesi de geleneksel halk inanç pratiklerinin ve batıl inançların bulunduğu alandır. Halk inanç uygulamaları temasına bakıldığında BP kuşağının tüm sorular ortalaması %64,53 iken X kuşağında %66,65 tir. Y kuşağındaki ortalama ise %51,37 iken Z kuşağında %44,12'dir. Halk inançlarının yerine getirilmesi ve inanılması durumunda kuşak grupları arasında lineer bir azalışın bulunduğu anlaşılmaktadır. Kuşak gruplarının zihin dünyalarında halk inanç pratiklerine yönelik farklılığın bulunduğu saptanmıştır. Halk inanç uygulamalarındaki değişimin yönünü belirleyen etmenin eğitim olduğu anlaşılmış ve seküler eğitim anlayışının halk inançlarını yerine getirmede engel parametresi olduğu belirlenirken bu durumu temsil eden kuşak guruplarının ise Y ve Z kuşakları oldukları Türkiye bağlamında anlaşılmıştır.

Batıl inançların gündelik yaşamdaki yerine bakıldığında BP kuşağının tüm sorular ortalaması %45,96 iken X kuşağında %46,58'dir. Y kuşağının batıl inanç düzeyi tüm sorular ortalaması ise %34,57 iken Z kuşağında bu oran %29,20'dir. Batıl inançlara inanma ve o inançlara dair eylemde bulunmanın kuşak gruplarında farklılaştığı anlaşılrken bu alanda pozitivist eğitimin etkisi görülmekte ve eğitim parametresinin çoklu uyum analizindeki temsilcisi Y kuşağı gelmektedir. Türkiye'de batıl inanç alanında kuşaklar arasında farklılaştığını söylemek mümkünken aynı zamanda Y ve Z kuşağı ile batıl inanç anlayışının azaldığını da söylemek mümkündür. Halk inançları pratiklerini ve batıl inançlarda kuşak grupları öbeleşmektedir. Dini pratikleri yerine getirme düzeyinin en yüksek olduğu kuşak grubu BP ve X kuşağı benzer şekilde halk inanç uygulamalarını ve batıl inançlarda en yüksek orana sahipken dini pratikleri yerine getirme düzeyi en düşük olan Y ve Z kuşağının aynı şekilde halk inanç uygulamaları ve batıl inançlarda en düşük orana sahip kuşak öbeğini oluşturduğu tespit edilmiştir.

Sekülerleşmeyi ölçmek ve yönünü anlamak bir bakıma da bireylerin inama biçimlerinde bulunan farklılığın yönü ile de yakından ilişkilidir. İmanın esaslarına tüm kuşak gruplarının inanma yüzdesinin yüksek olduğu anlaşılrken kuşaklar arasında istatistiksel farklılığın bulunmasına karşın imanın esaslarına inanmada kuşaklar arasında bir kırılmanın bulunmadığını söylemek mümkündür. İlgili temaya etki eden engel parametresinin ise eğitimle birlikte gelir gruplarında üst düzeye mensubiyet olduğu anlaşılrken artan refahın inanç düzeyinde etkili olduğu söylenebilir. Bireysel ibadet pratiklerini %47,6 oranında en düşük gerçekleştiren kuşak grubu Z, imanın esaslarına inanç düzeyinde en düşük kuşak grubu olmasına karşın Z kuşağı %86,7 oranında inanma düzeyine sahiptir. Bu durum pratiklerin yerine getirilmiyor oluşuna karşın inanma biçiminin hala var olduğunu gösterirken örtük sekülerleşmenin bu kuşak özelinde tezahür etme biçimini ortaya koyarken, sembolik dindarlık hakkında da bize belirgin göstergeler sunmaktadır.

Halk inançlarına inanmada ise BP kuşağı %84,16 oranında en yüksek grup iken en düşük kuşak grubu olan Z %72,9 oranında halk inançlarına inanmaktadır. Halk inanç pratiklerini yerine getirme düzeyi %44,12 olan Z kuşağı halk inançlarına %72,9 oranında inanarak sembolik dindarlığın halk inanç ve pratiklerinde en yüksek olduğu kuşak grubunu bizlere göstermektedir. Halk inançlarını etkileyen engel parametresinin gelir olduğu anlaşılrken gelir grubunun ise üst olması gerektiği kanısına ulaşılmıştır.

Kader inancı temasında tüm soruların ortalamasında %92,9 oranında X kuşağı kader inancına sahip en yüksek kuşak grubu olarak yer alırken Z kuşağı ise %81,2 oranında en düşük kader inancına sahip kuşak kimliğini taşımaktadır. Kader inancında kuşak grupları arasında istatistiksel anlamlılık bulunuyor olsa da genel eğilim olarak bu kriter bağlamında sekülerleşmenin Türkiye'nin kuşakları için olduğunu söylemek mümkün değildir. Ancak engel parametresine bakıldığında bu alanda sekülerleşme kaynaklarından eğitim ve gelirin etkili olduğu söylenebilir.

Toplumsal yaşam içerisinde din toplumsal düzenin güvenin ahlaki yönelimlerin belirleyici etmenleri arasında yer almaktadır. Dini yönelim ve güven değerlendirildiğinde toplumsal alan içerisinde dindarlara güven ve tarikatlara güvenin kuşaklar arasında farklılaştığı anlaşılrken bu alanda Z kuşağının en güvenmeyen kuşak grubu olduğunu söylemek mümkündür.

Dini değerlerin gelecek nesillere aktarımına ilişkin tutumlara bakıldığında ise bu değerlerin taşıyıcı konumunda BP kuşağı yer alırken değer aktarımını sağlama düşüncesine sahip en düşük kuşak grubunun ise Z kuşağı olduğu anlaşılmıştır. Bu noktada diğer kuşaklara nazaran dinsel hafıza aktarımı açısından geleceğin ebeveyn Z kuşağının bu aktarımı sağlamada daha az motive olduğunu söylemek mümkündür.

Gündelik hayatta dinin tercihlere olan etkisi ilk olarak siyasi tercihler alanında incelenmiştir. Siyasi tercihlerde dindar siyasetçi imgesinin kuşak gruplarındaki etkisinin farklılaştığı anlaşılrken etkili olma durumunun genel eğiliminin BP ve X kuşağında olduğu bu etkinin ise Y kuşağında ve Z kuşağında azaldığı anlaşılmıştır. Eğitim engel parametresinin ise Z kuşağının dindar siyasetçi imgesini destekleme durumunu azalttığı anlaşılmıştır. Y kuşağında ise eğitim engel parametresinde dindar siyasetçi imgesinden etkilenen ve etkilemeyen iki tip Y olduğu anlaşılrken bu duruma neden olan faktöre bakıldığında gelir grubu parametresinin etkili olduğu anlaşılmış ve tip 2 Y kuşağının (eğitimli ve orta gelir grubunun) dindar siyasetçi tercihinin destekleme eğiliminde oldukları kanaatine ulaşılmıştır. Din devlet algısına bakıldığında daha yaşlı sayılabilecek BP ve X kuşağının din ve siyaset ilişkisinde dinselliğin önemi açığa çıkarken daha genç sayılabilecek Z kuşağında siyaseten ayrı bir dinsellik beklentisinin bulunduğu görülmüştür.

Elbette Türkiye'nin siyasal hayatı da kuşakların yaşamlarında etkili olan bir faktördür. Türkiye'nin siyaset alanında dinle kurulan ilişki biçiminin geçirdiği süreç dikkate

alındığında dinsel özgürlüklerin en yoğun yaşandığı dönemin çocukları olan Z kuşağının (kararsız olanlarıyla birlikte) %59,1'nin dindar siyasetçiyi tercih etmeme eğiliminde olmaları (Y kuşağı %52,9) ise sekülerleşme yönüyle de ele alınmalıdır. Araştırmada yer alan kuşaklar bir bakıma Türkiye'nin siyasal yaşamında tanıklık ettikleri dönemin hafızasıyken süreç içerisinde siyasal alanda dinselliğin gücünün artışına da tanık olmuşlardır.

Türkiye'nin tarihsel sürecinde siyasi yapının dinle olan ilişkisi artarken (ki bu durum toplumun laikleşme politikalarına karşı tepki olarak çok partili hayata geçişle ilk olarak tarih sahnesinde yerini almıştır) bu artan ivme BP kuşağı ile X kuşağında (bu kuşakların atası olan sessiz kuşakta bu alanda yer alır) demokratik seçim yoluyla görülmüştür. BP kuşağı ve X kuşağı dinselliğin siyaset içerisinde yer almasına katkı sağlarken bu katkının yolu din-siyaset tartışmalarını yürütmeleri bir bakıma da mücadeleler vermeleri sonucunda görülmüştür. Bir biçimde bu kuşak gruplarının Türk toplumunda yapısal bağlamda siyasi alanı dinselleştirdikleri söylenebilir. Yaşanan sürecin bir nihai sonucu olarak görülen bir diğer değişle muhafazakâr demokrat olarak kendisini tanımlayan bir parti döneminde Y ve Z kuşağında bu söylemin etkisinin %50'nin altında bulunması önemli bir gerçeklik olarak kabul edilmelidir. Türkiye'nin iç siyasi yapılanması o dönemin kuşakları tarafından değişime uğratılmış ve günümüz Y kuşağının ve Z kuşağının büyüdüğü din siyaset ortamını bizlere getirmiştir. Ancak Y ve Z kuşağının büyüdüğü dönemin özelliklerine bakıldığında eğitim, serbest piyasa ekonomisi, dijitalleşme, küreselleşme gibi etmelerin bu kuşakların edindikleri toplumsal habitus içerisinde yer aldığı unutulmamalıdır. BP kuşağı ve X kuşağı dönemi yeni kurulan bir devletin laiklik politikaları mirasıyla ve halkın sesinin siyasal alanda yer almasının mücadelesiyle geçerken bu süreç bir bakıma bu kuşakların yerel dinsel kodların siyaseten kabul edilmesi için sorunlarla uğraşmalarını gerekli kılmıştır. Türkiye'de dinin durumu ve sekülerleşme konusu bir bakıma siyaset alanında yer alan sorunlar bağlamında biçimlenmiş ve bu kuşakların siyasal ve dinsel tutum anlayışında etkili olmuştur. Ancak Z kuşağının demokratik muhafazakâr bir iktidar anlayışıyla büyümesine karşın dindar siyasetçileri destekleme eğilimindeki yer alan azalış değerlendirildiğinde Z kuşağının siyasal bağlamda tavır alışı din ve siyaset ilişkisinin temel belirleyici olmadığı düşünülürken bu duruma yol açan etmelerin küresel kültür etkisi ile daha özgürlükçü eşit mesafe anlayışının benimsenmesi ve kimliklerin bu kuşak özelinde temel belirleyici

olmadığı kabulünden hareketle akışkanlığın bu kuşağın ayırt edici özelliği olmasının etkili olduğu düşünülmektedir. Siyasal alanda yer alan dinsel kimlik imgesinin etkisi Z kuşağında azaldığı görülürken bu durum siyasi tercihlerin belirlenmesinde Z kuşağında artık kimlik etiketlerinin etki gücünün zayıflaması olarak değerlendirilmelidir.

Gündelik hayatta dini finansal hassasiyetin BP kuşağından Z kuşağına azaldığı anlaşılrken dini finans hassasiyetinde eğitim ve gelir düzeyi artışının engel parametresi oluşturduğu belirlenmiştir. Tüketim alışkanlıklarında dini hassasiyetin gündelik yaşam içerisindeki BP ve X kuşağının dinsel olarak yasaklı olarak kabul edilen şeyleri norm olarak kabul etme düzeyi yüksekken bu kuşakların ilgili normları kabul etmesine karşı bu normlardaki tutum ve davranışlarda örtük sekülerleşme içerisinde oldukları anlaşılmakta ve kültürel dindarlığın etkisi karşımıza çıkmaktadır. Y ve Z kuşağında ise dinin yasakladığı bir şeyi dinsel norm olarak kabul etme düzeyi diğer kuşaklara kıyasla daha düşüktür ve gündelik hayatta normun ihlaline yönelik daha kuralcı oldukları anlaşılmıştır. Gündelik yaşamda moda, kültür sanat ve boş zaman etkinliklerinde dini hassasiyetlerin kuşaklar özelinde ayrıştığı ve bu alanda BP ile X kuşağının kişisel tercih anlayışını ön planda tutarak örtük sekülerleşmenin temsilcileri oldukları; Y ve Z kuşağının bu temada dinsel dikkati göz önünde bulunduran bir tavır içerisinde olduklarını söylemek mümkündür. Ancak bu durumun nedenlerinin açıklanması gerektiği düşünülmektedir. Turizm ve otel tercihlerinde dini hassasiyetin Z kuşağına gelindikçe azaldığı anlaşılrken internet içerik tercihlerinde dinsel etkinin Y ve Z kuşağında azaldığı aynı şekilde cinsel yaşantıda dini hassasiyetleri göz önünde bulundurmanın en az olduğu kuşak gruplarının Y ve Z kuşağı olduğu anlaşılmaktadır. Gündelik yaşamda yapılan tercihlerde dinseliliğin etkisi Türkiye'nin kuşaklarında azaldığı görülürken bu etkinin her alanda olmadığını söylemek mümkündür. Ancak tüketim, siyaset, ekonomi, turizm, cinsel yaşam, dijital yaşam da dini hassasiyetlerin etkisinin kuşaklarda lineer olarak azaldığı ve bu hassasiyetlerin en düşük düzeyde seyrettiği kuşağın Z kuşağı olduğu anlaşılmıştır.

Türkiye'de gündelik hayatta mikro dini pratiklerin yerine getirilmesi ve bu anlayışların gündelik sıradanlığın ifadeleri olarak kullanılması ve bireylerin manevi duygulanımında dinseliliğin yeri ise bu araştırmada ayrıca ele alınmıştır. Kuşaklar özelinde Sünnet-i seniyye uygulamalarının yerine getirilme tutumlarında azalmanın olduğu anlaşılrken gündelik yaşamda bu davranışları gerçekleştirme düzeyin en az olan kuşak grubunun Z olduğu belirlenmiştir. Dini ifadelerin kullanılma düzeylerine bakıldığında yaşam

dünyasında bu pratiği yerine getirmede en düşük olan Z kuşağıyken aynı zamanda manevi duygulanım açısından gündelik yaşamda ilahi olan bağlantısını kurma pratiğinin Z kuşağında en az olduğu belirlenmiştir. Tüm bu etmenler dahilinde Türkiye'nin sekülerleşme öyküsünü kuşaklar özelinde değerlendirdiğimizde BP ve X kuşağının geleneksel dindarlık anlayışının gündelik yaşam içerisindeki temsilcileri olduğu söylenebilir. BP ve X kuşak grupları arasında bu çalışmada benzerliklerinin çokluğu din ve sekülerleşme ilişkisi yönünden dikkat çekerken bu iki kuşağın dinle kurdukları ilişki biçiminin temelinde geleneksel dindarlık anlayışı ile eklemlenmiş bir gündelik yaşam örüntüsü yer almakta ve bu örüntü içerisinde örtük sekülerleşme biçimleriyle de hareket edebildikleri anlaşılmıştır. Ancak mikro bağlamda öznel yaşam alanlarında bu kuşakların örtük sekülerleşme biçimlerini gerçekleştirdikleri ve makro bağlamda toplumsal tavır alışlarda ise dinsel etkinin bu kuşakların eylemlerinde etkili olduğu ileri sürülebilir.

Y kuşağıyla birlikte ise Türkiye'de dinin ve dinselliğin değişiminin netlik kazanmaya başladığı ve Y kuşağının BP ve X kuşağından belirgin bir biçimde ayrıştığı anlaşılmış ve bunun sebeplerine bakıldığında ise bu kuşağa etki eden unsurun (sekülerleşmeye katkı sağlayan unsurun) eğitim olduğu belirlenmiştir. Bu kuşak dinsel normu benimserken bu normların pratiklerini yerine getirme düzeyi bakımından ilk kırılmanın yaşandığı kuşaktır ve özellikle bu noktada BP ve X kuşağından ayrılmaktadır. Gündelik hayat içerisinde yapılan tercihlerde özellikle siyaset ve ekonomik alanda ikircikli bir tavır içerisinde olan Y kuşağı bu alanlarda hem rasyonel olma eğiliminde hem de kültürel dinsel aidiyet bağları arasında sıkışmaktadır. Bu durumu yaşayan Y profilinin temel özelliğinde ise eğitim ve orta gelir mensubiyeti yer almaktadır. Bu kuşağın dinsel norma inanması yüksekken dinsel pratikleri gerçekleştirmesi düşüktür. Gündelik hayatta dinselliğin bu kuşak özelinde azaldığını söylemek mümkündür aynı zamanda gündelik sorunlara karşı dinselliğe sığınmanın da diğer kuşaklara göre bu kuşakta az olduğu anlaşılmıştır.

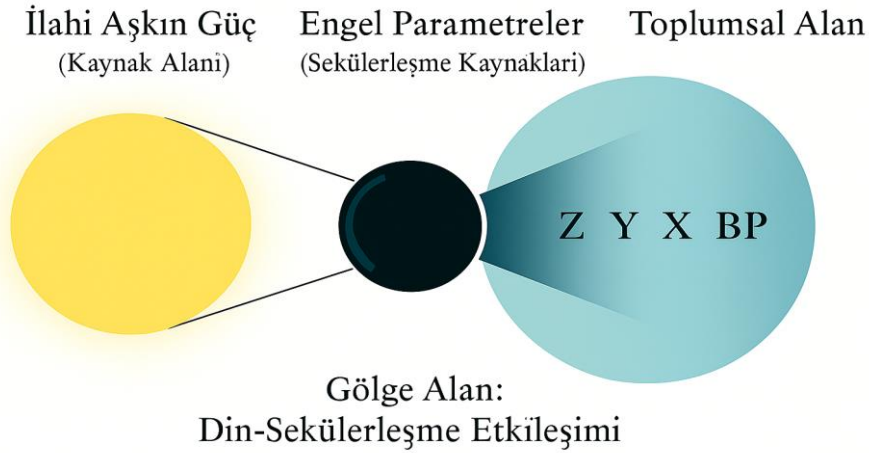
Z kuşağına gelindiğinde ise Y kuşağı ile benzer bir profil çizmektedir. Ancak Y kuşağının kültürel dine verdiği önem ve bunu diğer nesillere aktarma isteği Z'den ayrılmaktadır. Z kuşağında inanç pratikleri en geride yer alırken inanç düzeyi de en geride yer almaktadır. Toplumsal yaşantı içerisinde dine en az başvuran ve ondan yararlanmayı en az seçen Z kuşağıdır. Ancak dinsel normu kabul etmesi dahilinde ise o normu yerine getirme ödevinde en kuralcı kuşak ise Z dir. Z kuşağının rasyonel, özgürlükçü, akışkan, eşit

mesafe anlayışına sahip olduğu bu çalışmada anlaşılırken dinsel kültür aidiyetine olan bağlılık iplerini elinde en az barındıran kuşak grubu olduğunu söylemek mümkündür.

Türkiye'nin din ve sekülerleşme ilişkisine bakıldığında kuşak grupları açısından lineer bir sekülerleşme eğilimin bulunduğu anlaşılırken benzeşiklikler ve farklılıklar noktasında da öbekleşmelerin bulunduğu anlaşılmıştır. BP ve X kuşağı farklı olsalar da aynı anlayış ve tutumun benzerleri arasında yer aldıkları anlaşılırken Y ve Z kuşağının ise hem çok benzer hem de kültürel dinsel kökleri koruma noktasında ayrıştıkları anlaşılmıştır. Kültürel dinsel kökleri koruma istencinin Z kuşağında az oluşu bu kuşağın kimlik aidiyeti noktasında akışkan olduğunu bizlere göstermektedir. Y grubu BP ve X kuşak dinsel anlayışına sahip değilken aynı zamanda Z kuşağının akışkanlığını da barındırmamaktadır. Türkiye' de gündelik hayatta Z kuşağının ve Y kuşağının sekülerleşme eğiliminin diğer kuşaklara göre daha fazla olduğu ileri sürülebilir. Gündelik hayat dinselliğinin otantikliğinin ve aktarım gücünün de zayıflama eğiliminde olduğu kanaatine ulaşılarak Türkiye'nin sekülerleşme eğilimi olan ülkeler arasında bulunduğu belirtilebilir. Toplumsal alanda din ve sekülerleşmenin gölgesinde büyüyen kuşakların devamcısı olarak gelecek olan kuşaklara ekleneneceği unutulmamalıdır. "Dijital yerli" kuşağın geleceğin ataları olacağı göz önünde bulundurulması yapısal ilişkisel bağlamda din politikalarının ele alınması önem arz ederken bu ele alış biçiminin evrensel kültürün hegemonik tavrı göz önünde bulundurulması önem arz etmektedir.

Bu çalışmada gündelik hayatta dinselğin değiştiği anlaşılırken bu değişimin öncü kuvveti Y kuşağı olmuştur; din ve sekülerleşme bağlamında Türkiye'de Y kuşağıyla birlikte kuşak gruplarındaki değişimin lokomotifinin Y kuşağı olduğunu söylemek mümkündür.

Toplumsal düzenin din ve sekülerleşme açısından kuşak gruplarını nasıl etkilediği değerlendirildiğinde sekülerleşme engel parametrelerinin gündelik dinsellik üzerinde etkisi değerlendirilmelidir.



Şekil 23: Din–Sekülerleşme Etkileşim Dinamiğinin Türkiye’deki Kuşaklar Bağlamındaki Görünümü

Kaynak: Yazar tarafından oluşturulmuştur.

Yukarıdaki diyagramda görüldüğü gibi sekülerleşmeye yol açan kaynakların aynı zamanda kuşak grupları arasındaki farklılaşmada da etkili olduğu anlaşılmıştır. Bu noktada engel parametrelerinin toplumsal alandaki etkisinin ve var olma biçiminin kuşakların yaşadıkları dönemle yakından ilişkili olduğu utulmamalıdır. Bu sebeple gölge alanın en açık noktasında BP kuşağının bulunması şaşırtıcı değildir. Bu kuşağın dinle kurduğu ilişki Türkiye’nin iç siyaseti ışığında açığa çıkarken geleneksel dindarlığın tipik görünümünü barındırmaktadır. Bu sebeple sekülerleşmenin bu kuşaktaki biçimi geleneksel dindarlığın gündelik tercihlerle esnetilmesi dolayımında ortaya çıkmakta inanç ve pratiklerde ise bu durum dindarlık öğretisi bağlamında kendisini göstermektedir. BP kuşağından radikal bir biçimde ayrılmayan X kuşağı ise Türkiye’de din ve sekülerleşme açısından siyasi alanda mücadelelerin verildiği dönemin üniversite gençliği olarak karşımıza çıkarken dinsel pratikleri yerine getirme, inanç düzeyi bağlamından BP kuşağından hemen hemen ayrılmamaktadır. Geleneksel dindarlık anlayışının ve hafıza zinciri etkisinin bu kuşağa aktarıldığını söylemek mümkündür. Bu iki kuşak grubunun yaşadıkları dönemde teknolojinin, şehirleşmenin, eğitimin yaygınlığının araştırmaya katılan diğer kuşak gruplarına göre az olduğu unutulmamalıdır. Elbette bu kuşaklar halen yaşamlarına devam etmekte ve mevcut güncel toplumsal yaşantıdan etkilenmektedir. Ancak unutulmaması gereken husus sosyalizasyon süreçlerinde dinle kurulan ilişkinin o dönemde bağlamsal olarak belirleyicisinin günümüz etmenleri dahilinde olmayışıdır. Bu

durum koruyan etmen ise o dönemki toplumsal hafıza aktarımının gücü ve toplumsal denetim mekanizmalarının işlevselliğinin gücüdür. Bu sebeple bu kuşakların geleneksel dindarlık anlayışı ile hareket ettikleri ve örtük sekülerleşme biçimlerinin de bu kanal üzerinden gerçekleştiği ifade edilebilir. Dinsel hafızayı Y ve Z kuşağına aktaran bu kuşaklar Türkiye’de din ve sekülerleşme ilişkisi bakımından değerlendirildiğinde diğer iki kuşağa nazaran gündelik hayat içerisinde dinseliliğin etki gücünün -temalar bağlamında değişmekle birlikte- daha etkili olduğu makuldür.

Gölge alanın orta karartısında yer alan Y kuşağı kendisinden önceki kuşaklara nazaran daha rasyonel ve eğitilidir. İdeal Türk genci olarak değerlendirilebilecek Y kuşağı eğitimin en yüksek olduğu kuşak grubudur. Din ve sekülerleşme ilişkisi bağlamında Y kuşağının Türkiye’deki modern yapılanmanın yaygınlık halinin gündelik insan tipolojisi olduğu anlaşılmıştır. Bir tarafıyla geleneksel olan Y kuşağı aynı zamanda eğitilmiş ve orta gelir grubu temsilcisidir. Refah seviyesi diğer kuşaklara göre daha iyi olma potansiyelini taşıyan Y, bir taraftan inanma düzeyi yüksek ancak dinsel pratik kırılganlığının sekülerleşme eğilimindeki ilk kırılmanın temsilcisidir. İki tip Y grubundan bahsetmiştik. İlk tip 1 Y grubu eğitilmiş, dindar olmayan ve görece gelir durumu yüksek tipi bizlere gösterirken gündelik yaşam içerisinde Tip 1 Y’nin kendisini dindar görmediği ve dini hassasiyetleri barındırma eğiliminde olmadığı ancak inancın bulunduğu tespit edilmiştir. Tip 2 Y ise geleneksel dindarlığın diğer kuşaklara aktarma istencini (bu temel olarak ayrıştıkları noktadır) taşıırken bu grubun orta gelir grubu ve eğitilmiş olduğu aynı zamanda Tip 1 Y ile ortak özelliklerinin inanç düzeyi yüksek ancak dini pratik kırılganlığı barındırıyor olmasıdır. Bu çalışmada Y kuşak grubu ile dinsel pratiklerin yerine getirilmesinde kırılma olduğu Türkiye örneğinde anlaşılmıştır. Peki neden böyle oldu ? Bu sorunun cevaplarına bakıldığında ilk olarak eğitim engel parametresi karşımıza çıkmaktadır. Eğitimin rasyonel mantığını benimseyen Y geleneksel dindarlığın içerisinde büyümesine rağmen gelir grubuna paralel olarak geleneksel dindarlık ve kültürünün aktarımında ayrışmakta ve bir bakıma ikircikli bir görünüm sunmaktadır. Bu sebeple engel parametrelerinin sunduğu habitus ile kurulan ilişkinin yoğunluğunun kuşak gruplarını biçimlendirdiğini söylemek mümkünken aynı zamanda gölge alanın toplumsal habitusunun bireylerin yaşamlarında etkili olması da bu ikircikliğin sebebini bizlere göstermektedir. Bu noktada birey taktikler yoluyla kendi kimliğini biçimlendirmektedir.

Z kuşağı ise din ve sekülerleşme alanının en koyu bölgesinde yer almaktadır. Bu durum kuşak grupları arasında Z kuşağının gündelik yaşam içerisinde dinsel eğilimin en az olduğunu bizlere gösterirken aynı zamanda sekülerleşme eğilimin en fazla olduğu kuşak olma niteliğini de bizlere sunmaktadır. Gölgenin en koyu noktasında Z kuşağının bulunması hiç şaşırtıcı değildir. Çünkü bu kuşak dijital kimliğin öncüsü aynı zamanda akışkanlığın temsilcisi olması nedeniyle bir bakıma da eşit mesafe anlayışının ve özgürlük anlayışını da temsil eden gruptur. Küresel etkinin bu kuşak özelinde doğdukları dönemin doğallığı olması bir bakıma din ve sekülerleşme gölge alanındaki etkisi yönünden incelenmelidir. Y kuşağı bu noktada melez bir ortamda büyümüştür. Türkiye açısından din ve modernleşmenin yeni yeni birbirine eklenmeye başladığı dönemin çocukları olan Y'nin aynı zamanda küresel etkiyi sonradan elde etmiş olmaları bu durumu bizlere açıklamaktadır. Ancak Z kuşağının büyüdüğü ortam ise din ve sekülerleşmenin eklektik bir hal aldığı, çoğulcu anlayışın yaygınlaştığı bir dönemken bu kuşağı biçimlendiren temel unsur yerellik bağlamından çıkmış ve küreselliğe evrilmiştir. Bu sebeple Z kuşağının Y kuşağından bu noktada ayrıştığı düşünülmektedir. Z kuşağı norm bağlılığı noktasında özgür tercih ve bireysel seçim savı üzerinden hareket ederken savundukları şeyin ödevini kanıksayan bir profil içerisinde bulunmaktadır. Bu profil aynı zamanda derin köklerden ziyade aidiyet besledikleri dönemle sınırlı olma özelliğini barındırmakta ve akışkanlığın farkındalığını taşımaktadır. Türkiye'nin Z kuşağının bu sebeple din ve sekülerleşme konum alışlarında dinamik olacağı düşünülmektedir.

Son söz olarak sekülerleşme kaynaklarının etkisinin kuşak gruplarının özelliklerine bağlı olarak işlev gördüğü anlaşılırken toplumsal yapı içerisinde engel parametrelerinin kuşak gruplarının yaşam dünyası içerisinde etkili olduğu anlaşılmıştır. Türk toplumu için din ve dindarlık temel yapı taşı olarak görülmektedir. Geline nokta itibarıyla din ve sekülerleşme eskiden iç toplum dinamiği tarafından belirlenen bir olgu iken bu işlevin gücünün azaldığı anlaşılmıştır. Bu noktada asıl dikkat edilmesi gereken hususun küreselliğin sunduğu kaynakların yönetilmesi ile ilgili olduğu düşünülürken küresel kültür kaynaklarının artık bireyleri biçimlendirme işlevi ile yakından ilişkili olması gerçeği ile karşı karşıya olunduğudur.

KAYNAKÇA

- Adıgüzel, O., Batur, Z. ve Ekşili, N. (2014). “Kuşakların Değişen Yüzü ve Y Kuşağı ile Ortaya Çıkan Yeni Çalışma Tarzı: Mobil Yakalılar”, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 19(1), 165-182.
- Ak, M. (2018), “Türk Halk Dindarlığı ve Evliya İnancı: Sosyolojik Bir Yaklaşım”. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi 86: 95-110.
- Aka, B. (2018), “Bebek Patlaması, X ve Y kuşağı Yöneticilerinin Örgütsel Bağlılık Düzeylerinin Kamu ve Özel Sektör Bağlılıklarına Göre İncelenmesi; Bir Araştırma”, Süleyman Demirel Üniversitesi Vizyoner Dergisi, 9(20): 118-135.
- Akşit, B., Şentürk, R., Küçükural, Ö., & Cengiz, K. (2020). Türkiye’de dindarlık: Sosyal gerilimler ekseninde inanç ve yaşam biçimleri. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Aktay, A. (2019). *Yeni Türkiye’de yeni kuşaklar*. Değişim Yayınları.
- Aktay, Y. (2017). Sosyolojinin Nesnesi Olarak Din. Y., Aktay. Köktaş, M. E. (Ed.). Din sosyolojisi içinde. (4. baskı). Vadi Yayınları.
- Aktay, Y. (2021). İslam ve sekülerleşmenin kaynakları. İstanbul: Vadi Yayınları.
- Allport, G. W., Ross, J. M. (1967). Personal religious orientation and prejudice. *Journal of Personality and Social Psychology*, 5(4), 432-443.
- Alptekin, G., Türkmen, D., & Arslantaş, H. A. (2021). Baby boomers, X, Y, Z kuşaklarının sosyal medya kullanım düzeyleri ve tercihleri. Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi, 1(51), 253–278.
- Altuntuğ, N. (2012). Kuşaktan kuşağa tüketim olgusu ve geleceğin tüketici profili. Organizasyon ve Yönetim Bilimleri Dergisi, 4(1): 203-212.
- Amman, M. T. (2005). Kadın ve spor. İstanbul: Morpa Kültür Yayınları
- Amman, T. (2010). Ailenin Açık ve Örtük Sekülerleşmesinin Sosyolojik Analizi. (Ed. M. F. Bayraktar). Aile ve Eğitim. İstanbul: Ensar Neşr. 41-70.
- Argyle, M. (2000). The psychology of religion (2nd ed.). Routledge.
- Aron, R. (1965). Main Currents in Sociological Thought. Vol. 1. New York: Basic Books.
- Arslan, M. (2003). Popüler dindarlık ölçeğinin geliştirilmesi: Geçerlik ve güvenilirlik çalışması. *Din bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 3(4), 97–116.
- Arslantürk, Z. (1999). *Araştırma metot ve teknikleri*. İFAVM: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları.

- Arslantürk, Z. (2004). “*Dindarlığın Bağımsız Değişkenleri*”, Dindarlık Olgusu (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri), İstanbul: Kurav Yayınları.
- Aydın, Ç. G., Başol, O. (2014), “X ve Y Kuşağı: Çalışmanın Anlamında Bir Değişme var mı?”, *Electronic Journal of Vocational Colleges*, 4(4): 1-15.
- Aydinalp, H. (2018), *Din ve Dünyevileşme: Kuzey Kıbrıs Örneği*, İstanbul: Çamlıca Yayınları.
- Aymankuy, Ş., Pelek, B. (2022). Semavi dinlerde yeme-içme ritüelleri [Food-beverage rituals in divine religions]. *Journal of Gastronomy, Hospitality and Travel*, 5(1), 327–337.
- Barford, I. N., Hester, P. T. (2011), “Analysis of Generation Y Workforce Motivation Using Multiattribute Utility Theory”, *Defense Acquisition Research Journal*, pp. 64- 82.
- Barford, I. N., Hester, P. T. (2011). Analysis of generation Y workforce motivation using multiattribute utility theory. *Defense AR Journal*, 18(1), 63.
- Bauman, Z. (2011). *Postmodern etik* (A. Türker, Çev.; 2. bs.). Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (2018). *Akışkan modernite* (S. O. Çavuş, Çev.; 3. bs.). Can Yayınları.
- Bayhan, V. (2019). Kuşaklar sosyolojisi ve Türkiye için yeni bir kuşak analizi. *Sosyoloji Divanı*, 7(13), 29–46.
- Bayramoğlu, G. (2018), “X ve Y Kuşağının Liderlik Davranışı Açısından Karşılaştırılması”, *Ege Akademik Bakış*, 18(1): 15-30.
- Bayramov, S., Geylan, A., & Benligiray, S. (2021). X, Y ve Z kuşak çalışanlarının esnek çalışmaya yönelik tutumlarının karşılaştırılması. *Anadolu Akademi Sosyal Bilimler Dergisi*, 3(1), 122–139.
- Beck, U. (2011). Risk toplumu: Başka bir modernliğe doğru (K. Özdoğan ve B. Ersoy, Çev.). İthaki Yayınları.
- Bell, D. (1976). *The cultural contradictions of capitalism*. New York: Basic Books.
- Bell, D. (1978). The return of the sacred: The argument about the future of religion. *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences*, 31(6), 29–55.
- Bell, D. (1987). Modernism mummified. *American Quarterly*, 39(1), 122–132.
- Bellah, R. N. (2005). Civil religion in America. *Dædalus*, 134(4), 40–55.
- Bellah, R. N. (2014). Din ile sosyal bilim arasında (ss. 146–171). İçinde A. Köse (Ed.), 21. yüzyılda dinin geleceği: Kutsalın dönüşü. İstanbul: Timaş Yayınları.

- Bengtson, V. L., Putney, N. M., Harris, S. (2013). Families and faith: How religion is passed down across generations. Oxford University Press.
- Berger, P. L. (1967). The sacred canopy: Elements of a sociological theory of religion. Anchor Books.
- Berger, P. L. (1999). The desecularization of the world: A global overview. In P. L. Berger (Ed.), The desecularization of the world: Resurgent religion and world politics (pp. 1–19). Washington, DC / Grand Rapids, MI: Ethics and Public Policy Center / Wm. B. Eerdmans Publishing.
- Berger, P. L. (2000). Kutsal şemsiye: Dinin sosyolojik teorisinin ana unsurları (A. Coşkun, Çev.). İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Berger, P. L. (2011). *Kutsal şemsiye: Dinin sosyolojik teorisinin ana unsurları* (A. Coşkun, Çev.; 4. Baskı). Rağbet Yayınları. (Orijinal eser 1967’de yayımlandı).
- Berger, P. L. (2015). Sekülerleşme yanlışlandı (Çev. A. Kirman). İçinde A. Kirman & İ. Çapcıoğlu (Ed.), Sekülerleşme: Klasik ve çağdaş yaklaşımlar (ss. 223–235). Ankara: Otto Yayınları.
- Berger, P. L., Luckmann, T. (2008). *Gerçekliğin sosyal inşası: Bir bilgi sosyolojisi incelemesi* (V. S. Öğütle, Çev.). Paradigma Yayıncılık.
- Berger, P. L., Luckmann, T. (2016). *Modernite, çoğulculuk ve anlam krizi: Modern insanın yönelimi* (M. D. Dereli, Çev.; 2. bs.). Heretik Yayıncılık.
- Berkes, N. (2012). Türkiye’de çağdaşlaşma (18. bs.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Bilgili, A. H., Çetin, B. (2019). Siyasi liderlerden beklenen liderlik özellikleri: X ve Y kuşağı bağlamında nitel bir araştırma. LAÜ Sosyal Bilimler Dergisi, 10(2), 135–151.
- Bilgin, V. (2021). Din ve toplum: Din sosyolojisine giriş. İstanbul: Beyan Yayınları.
- Bourne, B. B. (2009). Phenomenological study of response to organizational change: Baby boomers, generation X, and generation Y. University of Phoenix.
- Bozkurt, V. (2021). Kuşaklar: Sessiz, bebek patlaması, X, Y, Z. İstanbul: Sibel Yayınevi.
- Bristow, J. (2015). Baby boomers and generational conflict. UK: Palgrave Macmillan
- Bristow, J. (2016). The sociology of generations: New directions and challenges. UK: Palgrave Macmillan
- Bruce, S. (2003). God is dead: Secularization in the West. Oxford, England: Blackwell Publishing.
- Bruce, S. (2011). *Secularization: In defence of an unfashionable theory*. Oxford University Press.

- Bruce, S. (2011). *Secularization: In defence of an unfashionable theory*. Oxford, England: Oxford University Press.
- Bruce, S. (2015). *Sekülerleşme: Sistematik bir betimleme*. A. Kirman ve İ. Çapcıoğlu (Ed.), *Sekülerleşme: Klasik ve çağdaş yaklaşımlar* (ss. 25–45) içinde. Ankara: Otto Yayınları.
- Büyükuslu, F. (2017). Z kuşağının iş hayatından beklentiler konusunda bir araştırma (Yüksek Lisans tezi, Bahçeşehir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü). Yök Tez: <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>
- Casanova, J. (2014), *Modern Dünyada Kamusal Dinler* (1. Baskı), (Çev. M. M. Şahin), Sakarya: Sakarya Üniversitesi Kültür Yayınları.
- Castells, M. (1997/2007). *Bin yılın sonu* (A. Sümer, Çev.; Enformasyon çağı: ekonomi, toplum ve kültür, 3. cilt). İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Cemaloğlu, N. (2005). Osmanlı Devleti'nde Yapılan Tanzimat Reformlarının Eğitim Sistemine Etkileri, Uygulamaları Ve Sonuçları 1839-1876. *Manas Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 7(14), 153-165.
- Cengiz, K., Küçükural, Ö., & Gür, H. (2021). *Türkiye'de spiritüel arayışlar: Deizm, yoga, Budizm, meditasyon, reiki vb. İletişim Yayınları*.
- Cennamo, L., & Gardner, D. (2008). Generational differences in work values, outcomes and person-organisation values fit. *Journal of Managerial Psychology*, 23(8), 891–906.
- CEOWorld. (2024). Laik ülkeler 2024. *Dünya nüfus incelemesi*. <https://worldpopulationreview.com/country-rankings/secular-countries>. (Erişim tarihi: 5 Mart 2025).
- Certeau, M. de. (2009). *Gündelik hayatın keşfi I: Eylem, uygulama, üretim sanatları* (L. A. Özcan, Çev.). Dost Kitabevi Yayınları.
- Chadwick, O. (2004). *19. yüzyılda Avrupalı aklın sekülerleşmesi* (M. T. Aslan, Çev.). Birey Yayıncılık.
- Chaves, M. (1994). Secularization as declining religious authority. *Social Forces*, 72(3), 749–774.
- Chaves, M. (1995). On the rational choice approach to religion. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 34(1), 98–104.
- Comte, A. (1875). *The positive philosophy* (H. Martineau, Ed., Vol. 2). Trübner & Co.
- Cox, H. (1965). *The Secular City*, New York: The MacMillan Company.

- Cox, H. (2013). *The secular city: Secularization and urbanization in theological perspective* (New introduction by the author). Princeton University Press.
- Creswell, J. W. (2017). *Araştırma deseni* (S. B. Demir, Ed. ve Çev., 3. Baskı). Eğiten Kitap.
- Crumpacker, M., & Crumpacker, J. D. (2007). Succession planning and generational stereotypes: Should HR consider age-based values and attitudes a relevant factor or a passing fad? *Public Personnel Management*, 36(4), 349–69
- Çarkoğlu, A., Toprak, B. (2007). Türkiye’de din, toplum ve siyaset. TESEV Yayınları.
- Çelik, C. (2017). Sekülerleşmenin kuramsal sosyolojik serüveni. *Journal of Islamic Research*, 28(3), 209–223.
- Çetin A, G. ve Başol, O. (2014). X ve Y kuşağı: çalışmanın anlamında bir değişme var mı? *Electronic Journal of Vocational Colleges*, 4(4),1-15.
- Çetin, E. (2013). *Gündelik hayat sosyolojisi: Türkiye’de modernleşme ve gündelik hayat*. Rağbet Yayınları.
- Darende, O. F. (2019), “Sekülerleşme Teorisine Metaforik Yaklaşımlar”, Kurman, M. A., Ertit, V. (Ed.), *Sekülerleşme Tartışmaları*, Ankara: Kadim Yayınları.
- Darende, Ö. F. (2015). Sekülerleşme tartışmaları ve Bryan Ronald Wilson .Yüksek lisans tezi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü]. Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi. <https://tez.yok.gov.tr/>
- Davie G. (1994). *Religion in Britain Since 1945: Believing Without Belonging*, Oxford, Blackwell Publishing.
- Davie, G. (2000). *Religion in modern Europe: A memory mutates*. Oxford: Oxford University Press.
- Davie, G. (2007). Vicarious religion: A methodological challenge. In N. T. Ammerman (Ed.), *Everyday religion: Observing modern religious lives* (pp. 21–35). Oxford: Oxford University Press.
- Dellaloğlu, B. F. (2019). “Laik” ve “seküler”in politik teolojisi. İçinde M. A. Kirman & V. Ertit (Ed.), *Sekülerleşme tartışmaları* (ss. 31-49). Ankara: Kadim Yayıncılık.
- Demerath, N. J. III, & Williams, R. H. (1992). Secularization in a community context: Tensions of religion and politics in a New England city. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 31(2), 189–206.
- Demerath, N. J. III. (2000). The varieties of sacred experience: Finding the sacred in a secular grove. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 39(1), 1–11.

- Demir, T. (2019). *Sağlık çalışanları ve sekülerleşme (Çukurova Üniversitesi Tıp Fakültesi Balcalı Hastanesi örneği)* (Yayınlanmış doktora tezi). Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Demir, T. (2021). Seküler Tutum Ölçeğinin geliştirilmesi: Geçerlik, güvenirlik çalışması. *Ağrı İslami İlimler Dergisi (AGİİD)*, 9, 19-37.
- Dereli, M. D. (2012). *Din fenomenine sosyolojik yaklaşımlar: Peter L. Berger örneği* (Yüksek lisans tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü). Ulusal Tez Merkezi.
- Dillon, M. (Ed.). (2014). *Din sosyolojisi el kitabı* (H. Arslan, Çev.). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Diyanet İşleri Başkanlığı, Türkiye İstatistik Kurumu. (2014). *Türkiye’de dini hayat araştırması*.
<https://dspace.ceid.org.tr/xmlui/bitstream/handle/1/340/ekutuphane3.5.1.2.15.pdf?sequence=1&isAllowed=y> (Erişim tarihi: 08 Şubat 2025).
- Dobbelare, K. (2004). *Secularization: An Analysis at Three Levels*, P.I.E.-Peter Lang:Brussels.
- Dobbelare, K. (2015), “Sekülerleşmenin Anlamı ve Kapsamı, (Çev. M. A. Kirman), Kirman, M. A., Çapçioğlu, İ. (Ed.), *Sekülerleşme: Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*, Ankara; Otto Yayınları.
- Dölekoğlu, C. Ö., Çelik, O. (2018). Y kuşağı tüketicilerin gıda satın alma davranışı. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Tarım ve Doğa Dergisi*, 21, 55-66.
- Dönmez, R. Ö. (2010). Kesişen ve ayrışan etnik ve dini toplumsal hareketler. İçinde R. Ö. Dönmez & P. Enneli (Ed.), *Türkiye’de kesişen-çatışan dinsel ve etnik kimlikler* (ss. 23-46). İstanbul: Say Yayınları.
- Durkheim, E. (1995). *The Elementary Forms of Religious Life* (K. E. Fields, Trans.). New York: Free Press.
- Durkheim, E. (2013). *The division of labour in society* (W. D. Halls, Trans.; 2nd ed., S. Lukes, Ed.). Palgrave Macmillan. (Original work published 1893).
- Durmuşoğlu, K. (2022). *Türkiye’de sekülerleşme: Birinci kitap*. İstanbul: Büyüyenay Yayınları.
- Durmuşoğlu, K. (2022). *Türkiye’de sekülerleşme: İkinci kitap*. İstanbul: Büyüyenay Yayınları.
- Düzgün, A. (2020). Y ve Z kuşaklarının iş değişimlerinin beklenmesinin karşılanması. *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 13 (1), 218-241.

- Ekşi, N. (2017). *Yeni Ürün Geliştirme Sürecinde X-Y-Z Kuşaklarının Satın Alma Tercihlerindeki Farklılıkların ve İlişkilerin İncelenmesi: Cep Telefonu Üzerine Uygulama*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Karadeniz Teknik Üniversitesi, Trabzon.
- Engin, İ. (1992). 1860-1908 Yılları Arasında Osmanlı Devleti'ndeki Pozitivist ve Materyalist Akımlarda "Kültürel Değişme" Olgusu. OTAM Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi, 3(3).
- Erin, B. (2019). *Türkiye'de işveren markasının önemi ve işveren markasının, Y ve X kuşağı açısından incelenmesi* (Yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü). İstanbul.
- Ertit, V. (2019). *Sekülerleşme Teorisi: Sekülerleşen Türkiye'nin Analizi*, Ankara: Liberte Yayınları.
- Ertit, V. (2023). Development and validation of secularity scale for Muslims. *Open Theology*, 9(1), 20220236. <https://doi.org/10.1515/opth-2022-0236>
- Fırat, E. (1977). *Üniversite öğrencilerinde Allah inancı ve din duygusu* (Doktora tezi, Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Eğitimi Bilim Dalı).
- Fukuyama, Y. (1960). The major dimensions of church membership. *Review of Religious Research*, 2, 154-161.
- Gardiner, M. (2016). *Gündelik hayat eleştirisi* (D. Özçetin, B. Taşdemir & B. Özçetin, Çev.). Heretik Yayıncılık.
- Geertz, C. (2001). Gerçeğin Ardından: Bir Antropoloğun Gözünden İki İslam Ülkesinin Kırk Yılı. (Çev.) Ulaş Türkmen, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Gerth, H., Mills, C. W. (Eds.). (1958). *Character and social structure: The psychology of social institutions (From Max Weber)*. New York: Harcourt, Brace and World.
- Giddens, A. (1994). *Modernliğin sonuçları* (E. Kuşdil, Çev.; 1. bs.). Ayrıntı Yayınları.
- Giddens, A. (2000). *Sosyoloji* (H. Özel & C. Güzel, Eds.). Ayraç Yayınları. (ss. 493–494)
- Glock, C. Y., Stark, R. (1965). *Religion and society in tension*. Rand McNally.
- Glock, C. Y., Stark, R. (1968). *American piety: The nature of religious commitment*. University of California Press.
- Glock, Y. C. ve Bellah, R., (1976). *The New Religious Consciousness*, (ed.), University of California Press, 414s.
- Gorski, P. S, (2000). "Historicizing the secularization debate church, state and society in late medieavel and early modern Europe, ca. 1300 to 1700", *American Sociological Review*; Feb.; 65 (1), ss. 138-168.

- Gorski, P. S. (2014). Sekülerleşme tartışmasını tarihselleştirmek. İçinde M. Dillon (Ed.), Din sosyolojisi el kitabı (ss. 159–179). Ankara: Paradigma Yayıncılık.
- Göle, N. (2009), İç İç Girişler: İslam ve Avrupa, (Cev. A. Berktaş), İstanbul: Metis Yayınları.
- Göle, N. (2011), Melez Desenler: İslam ve Modernlik Üzerine (4. Baskı), İstanbul: Metis Yayınları.
- Göle, N. (2011), Modern Mahrem: Medeniyete ve Örtünme (5. Baskı), İstanbul: Metis Yayınları.
- Göle, N. (2023), Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar (3. Baskı), (Cev: E. Unal), İstanbul: Metis Yayınları.
- Green, B. (2006). Marketing to Leading-edge Baby Boomers: Perceptions, Principles, Practices, Predictions. New York, ABD: Paramount Market Publishing.
- Gültekin, H. (2019). Türk halk inanışlarında adak (Yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü). Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi. <https://tez.yok.gov.tr/>
- Günay, Ü. (2006). Dindarlığın sosyolojisi. Ü. Günay & C. Çelik (Eds.), Dindarlığın sosyo-psikolojisi içinde (ss. 1-60). Karahan Kitabevi.
- Gürbilek, N. (2001). *Vitrinde yaşamak: 1980'lerin kültürel iklimi* (3. bs.). Metis Yayınları.
- Gürbüz, S. (2015). Generational Differences: A Myth or Reality?. İş ve İnsan Dergisi, 2(1), 39-57.
- Hamilton, M. (2001). Sociology of Religion: Theoretical and Comparative Perspectives, London: Routledge.
- Haralambos, M., Holborn, M. (2014). *Sociology: Themes and perspectives* (8th ed.). HarperCollins Publishers.
- Hervieu-Léger, D. (2000). Religion as a chain of memory (S. Lee, Trans.). Rutgers University Press.
- Howe, N., Strauss, W. (2007). Helicopter parents in the workplace. Syndicated Research Project, Genera, 1-16.
- Howe, N., Strauss, W. (2007). The Next Twenty Years: How Customer and Workforce Evolve. Harvard Business Review, Vol. July-August; pp. 41-52.
- Huber, S., Huber, O. W. (2012). The centrality of religiosity scale (CRS). *Religions*, 3(3), 710–724.

- Iannaccone, L. R. (2014). Dinî pazarlar ve dinî ekonomiler (Çev. H. Gül). *Bilimname*, 27(2), 237–246.
- Inglehart, R. (1997). *Modernization and Postmodernization: Cultural, Economic and Political Change in 43 Societies*. New Jersey: Princeton University Press.
- Joshi, A., Dencker, J. C., Franz, G. (2011). Generations in organizations. *Research in organizational behavior*, 31, 177-205.
- Kantar, G. (2019). Modernleşme Kuramı ve Osmanlı İdari Yapısında Modernleşme Süreci Hakkında Bazı Tespitler. *Stratejik ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 3(3), 365-383.
- Karabağ, R. (2022). Bireysel ve toplumsal hayatta dindarlık ölçeği'nin geliştirilmesi ve psikometrik özellikleri. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52, 79–106.
- Karavaşin, H. (2007). Türkiye kırsal dindarlığı üzerine bir pilot araştırma (Gördes ve çevre köyleri örneği). *Dinî Araştırmalar*, 10(4), 105–117.
- Kavalcı, K., Ünal, S. (2016). Y ve Z Kuşaklarının Öğrenme Stilleri ve Tüketici Karar Verme Tarzları Açısından Karşılaştırılması. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 20(3).1033-1050.
- Kaya, H. İ., & vd. (2021). Dini eğilim ölçeği. *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8(15), 60–74.
- Kebeci, T. (2011). *Aile şirketlerinde yönetim anlayışı ve kurumsallaşma*. İstanbul: İkinci Adam Yayınları.
- Kelley, H. H., 1973. "The Processes of Causal Attribution", *American Psychologist*, 28, (2), SS.107-128.
- Kerstein, D. (2014). Today's generations face new communication gaps. *USA Today*. Erişim adresi: <http://www.kcnawic.org/uploads/4/4/7/2/4472081/04-15-2014.pdf>. (Erişim tarihi: 28 Mayıs 2025)
- Kocatürk, U. (2007) Atatürk'ün Fikir ve Düşünceleri, Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Atatürk Araştırmaları Merkezi, Ankara.
- Koçak, B. (2019). Cumhuriyetin Kökenleri: Ondokuzuncu Yüzyılda Osmanlı Modernleşmesi. *İmgelem*, 3(5), 207-238.
- KONDA. (2007). *Gündelik hayatta din, laiklik ve türban araştırması*. <https://konda.com.tr/rapor/163/gundelik-yasamda-dun-laiklik-ve-turban-arasturmasu> (Erişim tarihi: 28 Mayıs 2025)
- Kongar, E. (2006). *21. yüzyılda Türkiye: 2000'li yıllarda Türkiye'nin toplumsal yapısı* (38. bs.). Remzi Kitabevi.

- Kozanoğlu, H. (1996). “80’lerde Gündelik Hayat”, Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi. C.13, İletişim Yayınları.
- Kömürcüoğlu, H. (2015). Y kuşağını anlamak: Bir Gezi Parkı araştırması. Doğu Kitabevi.
- Köse, A. (2014). Sekülerleşme teorileri bağlamında Türkiye’de din ve modernleşme. A. Köse (Ed.), *21. yüzyılda dinin geleceği: Kutsalın dönüşü* içinde (ss. 171–181). Timaş Yayınları.
- Kupperschmidt, B. (2000). Multigeneration employees: Strategies for effective management. *The Health Care Manager*, 19, 65–76
- Kurt, A. (2011). Din Sosyolojisi. Bursa: Dora Yayınevi.
- Lefebvre, H. (1987). The everyday and everydayness. *Yale French Studies*, 73, 7–11.
- Lefebvre, H. (2007). Modern dünyada gündelik hayat (I. Gürbüz, Çev.). Metis Yayınları.
- Lefebvre, H. (2012). Gündelik hayatın eleştirisi I (I. Ergüden, Çev.; 2. bs.). Sel Yayıncılık.
- Lewis, B. (1998) Modern Türkiye’nin Doğuşu, (Çev. Metin Kıratlı), Türk Tarih Kurumu, Ankara.
- Luckmann, T. (2016). Görünmeyen din: Modern toplumda din sorunu (A. Coşkun, F. Aydın ve O. Coşkun, Çev., 2. bs.). İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Lukes, S. (2013). Emile Durkheim’s life and works: Timeline 1858–1917 & Suggestions for further reading. In E. Durkheim, *The division of labour in society* (W. D. Halls, Trans.; 2nd ed., pp. xlvii–li). Palgrave Macmillan. (Original work published 1893).
- Mardin, Ş. (1992). Din ve ideoloji. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (1992). *Türk modernleşmesi: Makaleler 4* (2. bs.; der. M. Türköne & T. Önder). İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (2021). *Türkiye, İslâm ve sekülerizm* (7. bs.). İletişim Yayınları.
- Martin, D. (1969). The religious and the secular: Studies in secularization. New York: Schocken Books.
- Martin, D. (1978). *A general theory of secularization*. New York: Harper & Row Publishers.
- Martin, D. (2005). On secularization: Towards a revised general theory. Aldershot, England: Ashgate Publishing.

- Martin, D. (2006). Evangelical expansion and “progressive values” in the developing world. In L. E. Harrison & J. Kagan (Eds.), *Developing cultures: Essays on cultural change* (pp. 117–136). New York: Routledge.
- Martin, D. (2014). Sekülerleşme sorunu: Geçmiş ve gelecek (Çev. A. Köse) (ss. 116–128). İçinde A. Köse (Ed.), 21. yüzyılda dinin geleceği: Kutsalın dönüşü. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Marx, K. (2009). Hegel’in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi (Çev. Sevan Nişanyan). Ankara: Sol Yayınları. (Orijinal eser 1844’te yayımlanmıştır).
- McCrindle, M., Wolfinger, E. (2010). Generations defined. *Ethos*, 18(1), 8-13.
- Mcguire, M. B., 2008. *Religion: The Social Context*, Waveland Pr Inc., 432s.
- Momen, M. (1999). *The phenomenon of religion*. Oneworld.
- Mutlu, K. (1989). Bir dindarlık ölçeği - Sosyolojide yöntem sorunu üzerine bir araştırma. *İslami Araştırmalar*, 3(4), 194–199.
- Nijk, A. (1968). *Secularisatie. Over het gebruik van een woord*, Rotterdam: Lemniscaat.
- Nişancı, Z. (2023). *Sayılarla Türkiye’de inanç ve dindarlık araştırması*. Uluslararası İslam Düşünce Enstitüsü, Mahya Yayıncılık, MEDAR, Marmara Üniversitesi Nüfus ve Sosyal Politikalar Uygulama ve Araştırma Merkezi, İbn Haldun Üniversitesi. <https://uuut.org/wp-content/uploads/Turkush-Fauth-and-Reluguosuty-un-T%C3%BCrkuye.pdf> (Erişim tarihi: 08 Şubat 2025).
- Norris, P., Inglehart, R. (2004). *Sacred and secular: Religion and politics worldwide*. Cambridge University Press.
- Oğuz, M. Ö., Oral, Z. (2004). Türkiye’de 2004 yılında yaşayan halk inanışları: nesneler ve uygulamalar. <http://www.thbmer.gazi.edu.tr/yayinlar/pdf/inanis.pdf>; (Erişim: 10. 10.2025)
- Okumuş, E. (2006). Gösterişçi dindarlık. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 6(3), 17-35.
- Onay, A. (2002). Dini yönelim ölçeği- Ölçek geliştirmede yöntem: Teorik altyapı, geçerlilik ve güvenilirlik. *İslamiyat*, 5(4), 181–192.
- Orrante, J. (2008). Religion generates individual and social control: Focusing on values, beliefs, morals, sex, and marriage. *California Sociology Journal*. (1),40-43.
- Ortaylı, İ. (2004). İmparatorluğun en uzun yüzyılı (19. bs.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ostwalt, C. E. (2003). *Secular steeples: Popular culture and the religious imagination*. Harrisburg, PA / London: Trinity Press International.

- Ostwalt, C. E. (2014). Seküler an kuleleri (ev. A. Köse). İçinde A. Köse (Ed.), 21. Yüzyılda dinin geleceği: Kutsalın dönüşü (ss. 182–201). İstanbul: Timaş Yayınları.
- Otto, R. (2014). *Kutsal'a Dair* (S. Ghaffari, ev.). İstanbul: Altıkırkbeş Yayınları.
- zay, M. (2006). Günümüz sosyolojisinde modernleşme-sekülerleşme-din ilişkileri (Doktora tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü). Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi.
- Öztürk, A. (2022). Türkiye'de toplumsal güvenin boyutları (Doktora tezi, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü). YÖK Ulusal Tez Merkezi. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/>
- Palese, A., Pantali, G., Saiani, L. (2006). The management of a multigenerational nursing team with differing qualifications: a qualitative study. *The Health Care Manager*, 25(2), 173-183.
- Poloma, M., (1982). “The Pentecostal Movement”, *Christian Millenarianism: Themes and Perspectives*, ed. Stephen Hunt, New York University Press, 270s.
- Robertson, R. (1969). *Sociology of religion*. Penguin Books.
- Roof, W. C. ve Mckinney, W., (1987). *American Mainline Religion: Its Changing Shape and Future*, Rutgers University Press, 240s.
- Sancak, R. (2023). Halk inançlarının bireyler üzerindeki etkileri: Batıl inanışlar rneği. *Uluslararası Dorlion Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi (DASAD)*, 1(2), 176–199.
- Savaş, S., Karataş, S. (2019). Z kuşaağı öğrencisini tanımak. 3. Uluslararası Bilimsel Araştırmalar Kongresi, Ankara, Türkiye.
- Sayers, R. (2007). The right staff from X to Y. *Library Management*, 28(8/9), 474–487.
- Seyhan, B. Y. (2015). Dini şuur leği: Geçerlik ve güvenirlik alışması. *EKEV Akademi Dergisi*, (61), 399–414.
- Shiner, L., (1967). The Concept of Secularization In Empirical Research, *Sociology of Religion*, *JSSR*, C. VI, No. 2, Sonbahar, 207-20.
- Silik, C. E., Ilgaz, B., & Dündar, Y. (2020). COVID-19 sonrası turist davranışlarının kuşak farklılıkları açısından çoklu uyum analizi (MCA) ile değerlendirilmesi. *İğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 24, 341–372.
- Smith, G. (2008). *A Short History of Secularism*, Newyork: I.B.Tauris.
- Smola, K.W., Sutton, C. D. (2002). Generational differences: Revisiting generational work values for the new millennium. *Journal of Organizational Behavior*, 23, 363–382.

- Stark, R. (1999). Secularization, R.I.P. *Sociology of Religion*, 60(3), 249–273.
- Stark, R., Bainbridge, W. S. (1985). *The future of religion: Secularization, revival, and cult formation*. University of California Press.
- Stark, R., Finke, R. (2000). *Acts of faith: Explaining the human side of religion*. Berkeley, Los Angeles, & London: University of California Press.
- Strauss, W., Howe, N. (1991). The Cycle of Generations. *American Demographics*, Vol. 13, No. 4; pp.24-33 and 52.
- Strauss, W., Howe, N. (1991). *Generations: The history of America's future, 1584 to 2069*. New York, NY: Quill William Morrow.
- Subaşı, N. (2002). Türk (üye) dindarlığı: Yeni tipler. *İslamiyat*, V(4), 17–40.
- Subaşı, N. (2004). *Gündelik hayat ve dinsellik*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Subaşı, N. (2020). *Din sosyolojisine giriş*. (2. baskı). İstanbul: Dem Yayınları.
- Swatos, W. H., Christiano K. J. (1999). “*Secularization Theory: The Course of a Concept*”, *Sociology of Religion*, 60 (3), Fall, ss. 209-228.
- Şahin, M. M. (2024). *Max Weber'i Friedrich Nietzsche ile birlikte okumak: Sosyal bilimlerin "metodoloji" sorunu* (Doktora tezi, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü). Ulusal Tez Merkezi. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>
- Şan, M. K. (2012). Baskıcı bir laiklik modeli olarak Türk laikliğinin anatomisi. *Akademik İncelemeler Dergisi*, 7(2), 1-26.
- Şan, M. K. (2021). Sekülerleşme karşısında Türkiye gerçeği. *Tezkire*, 30(77), 79–115.
- Şengül, F. N., Aydınalp, H. (2022). Sekülerlik ölçeği geçerlik ve güvenilirlik çalışması. *Maarif Mektepleri Uluslararası Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi*, 5(1), 25–37.
- Tan, H.N., Yıldız, M. (2022). “‘Manevi İyi Oluş’ Kavramının Ortaya Çıkışı ve Tanımlanması”, *Dini Araştırmalar* 25/63:447-476.
- Taplamacıoğlu, M. (1962). Yaşlara göre dini yaşayışın şiddet ve kesafeti üzerinde bir anket denemesi. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10(1), 141–151.
- Tataroğlu, M. (2017). Cumhuriyetten günümüze Türk bürokrasisi. İçinde M. Zencirkıran (Ed.), *Dünden bugüne Türkiye'nin toplumsal yapısı* (ss. 161–191). İstanbul: Dora Yayıncılık.
- Tavşancıl, E. (2002). *Tutumların ölçülmesi ve SPSS ile veri analizi*. Nobel.
- Taylor, C. (2014). *Seküler Çağ* (1. Baskı), (D. Körpe Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

- Tolbize, A. (2008). Generational differences in the workplace. Research and training center on community living, 5(2), 1-21.
- Toruntay, H. (2011). *Takım rolleri çalışması: X ve Y kuşağı üzerinde karşılaştırmalı bir araştırma* (Yüksek lisans tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü). Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi. <https://tez.yok.gov.tr>
- Trigg, R. (2007). *Religion in Public Life : Must Faith Be Privatized?*, Oxford University Press.
- Tuncer, M. C., Öktik, N. (2021). Kuşaklararası tüketim ilişkilerine sosyoekonomik bir bakış. *OPUS International Journal of Society Researches*, 17(37), 4352–4375.
- Tutgun-Ünal, A., Deniz, L. (2020). Sosyal Medya Kuşaklarının Sosyal Medya Kullanım Seviyeleri ve Tercihleri. *OPUS International Journal of Society Researches*, 15(22), 1289-1319.
- Twenge, J. M. (2024). *Altı neslin portresi* (M. Sakal, Çev.). Kaknüs Psikoloji.
- Tylor, E. B. (1920). Primitive culture: Researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art and custom (Vols. 1–2). London: John Murray.
- Vincett, G. Vd., (2008). “Women, Religion and Secularization: One Size does Not Fit All”, *Women and Religion in the West Challenging Secularization*, Kristin Aune, Sonya Sharma and Giselle Vincett, New York: Ashgate Publishing.
- Warner, R. S. (1993). Work in progress toward a new paradigm for the sociological study of religion in the United States. *American Journal of Sociology*, 98(5), 1044–1093.
- Weber, M. (1946). From Max Weber: Essays in Sociology (H. H. Gerth & C. W. Mills, Trans. & Eds.). New York: Oxford University Press.
- Weber, M. (1951). *The Religion of China: Confucianism and Taoism*. Glencoe, IL: Free Press.
- Weber, M. (1952). Ancient Judaism (H. H. Gerth & D. Martindale, Trans.). Glencoe, IL: Free Press.
- Weber, M. (1958). The Religion of India: The Sociology of Hinduism and Buddhism (H. Gerth, D. Martindale, Trans.). New York: Free Press.
- Weber, M. (2002). The Protestant ethic and the spirit of capitalism (T. Parsons, Trans.). London: Routledge. (Original work published 1905).
- Weber, M. (2012). *Din sosyolojisi* (L. Boyaa, Çev.; P. B. Mut, Ed.). İstanbul:Yarın Yayınları.

- Weingarten, R.M., (2009), Four Generations, One Workplace: A Gen X-Y Staff Nurse's View Of Team Building In The Emergency Department, *Journal Of Emergency Nursing*, 35(1), 27-30.
- Wentworth, W. M., (1989). "A Dialectical Conception of Religion and Religious Movements in Modern Society", *Secularization And Fundamentalism Reconsidered, Religion and the Political Order Volume III*, Edited by Jeffrey K. Hadden and Anson Shupe, Paragon House, New York, ss. 45-63.
- Wernick, A. (2001). *Auguste Comte and the Religion of Humanity The Post-Theistic Program of French Social Theory*, USA: Cambridge University Press.
- Wilcox, C., (1992). *God's warriors: The Christian Right in Twentieth-Century America*, The Johns Hopkins University Press, 272s.
- Wilson, B. R. (1969). *Religion in secular society: A sociological comment*. Baltimore, MD: Penguin Books.
- Wilson, B. R. (1982). *Religion in sociological perspective*. Oxford University Press.
- Wilson, B. R. (2015), "Sekülerleşme", (Çev. M. A. Kirman), Kirman, M. A., Çapcıoğlu, İ. (Ed.), *Sekülerleşme: Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*, Ankara; Otto Yayınları.
- Woodhead, L. (2009). Old, new and emerging paradigms in the sociological study of religion. *Nordic Journal of Religion and Society*, 22(2), 103–121.
- Wuthnow, R. (1976). Recent patterns of secularization: A problem of generations? *American Sociological Review*, 41(5), 850–867.
- Wuthnow, R. (1994). *God and mammon in America*. The Free Press.
- Wuthnow, R., (1976). *The Consciousness Reformation*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, 320s.
- Yamane, D. (1997). Secularization on trial: In defense of a neosecularization paradigm. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 36(1), 109–122.
- Yavuz, M. H. (2003). *Islamic political identity in Turkey*. Oxford University Press.
- Yıldız, R., Emecen, S. (2019). Hayatı anlamlandırmada ailenin rolü: Üç kuşak karşılaştırmalı analizi. *Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi*, 5(11), 359–382.
- Yiğit Seyfi, Ü. (2016). X ve Y kuşaklarının ruhsal zeka özellikleri ile çalışma algıları üzerine bir analiz (Doktora tezi, Celal Bayar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü)

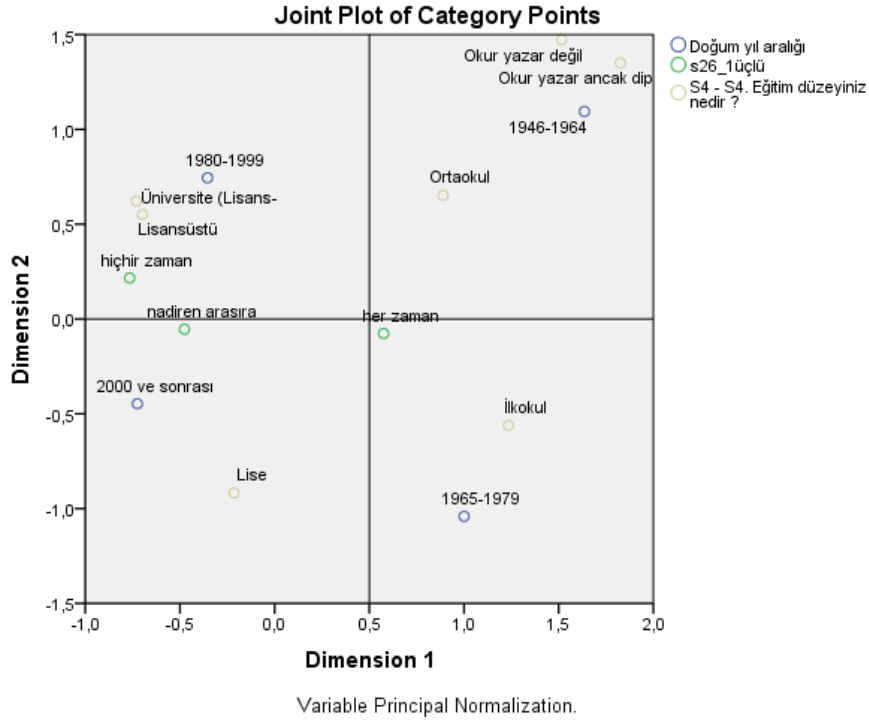
Ulusal	Tez	Merkezi
https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp		
- Zuckerman, P., Şahin G. (2005). "Sekülerleşme: Avrupa-Evet, Amerika- Hayır: Sekülerleşme Neden Amerika Birleşik Devletleri'nde Ortaya Çıkmadı da Batı Avrupa'da Ortaya Çıktı? Teoriler ve Araştırmalar Üzerine Bir İnceleme". Ankara

Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 46, sy. 1: 223-29.
https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000000370.

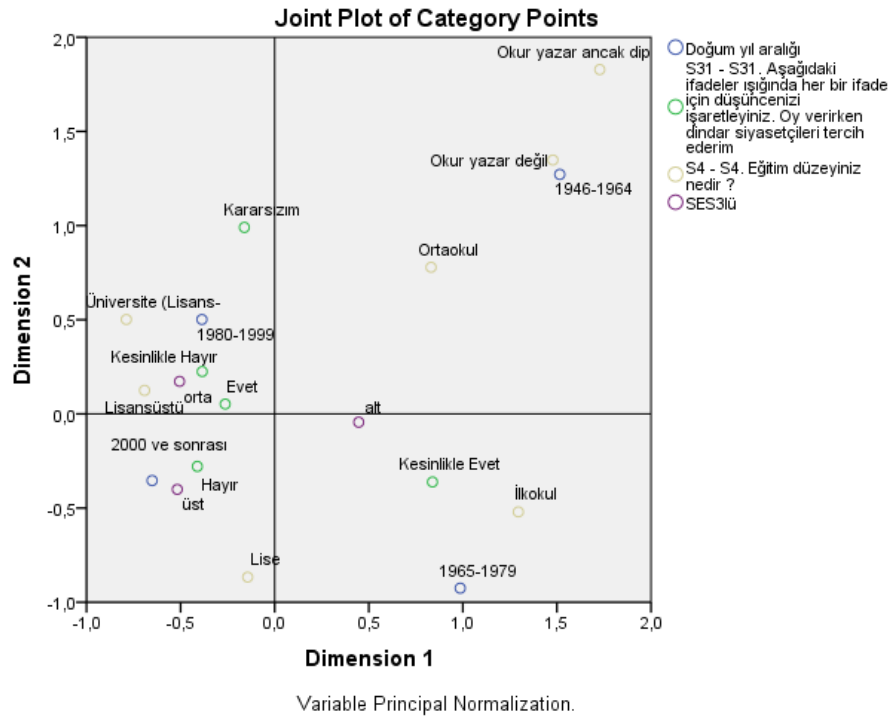


EK

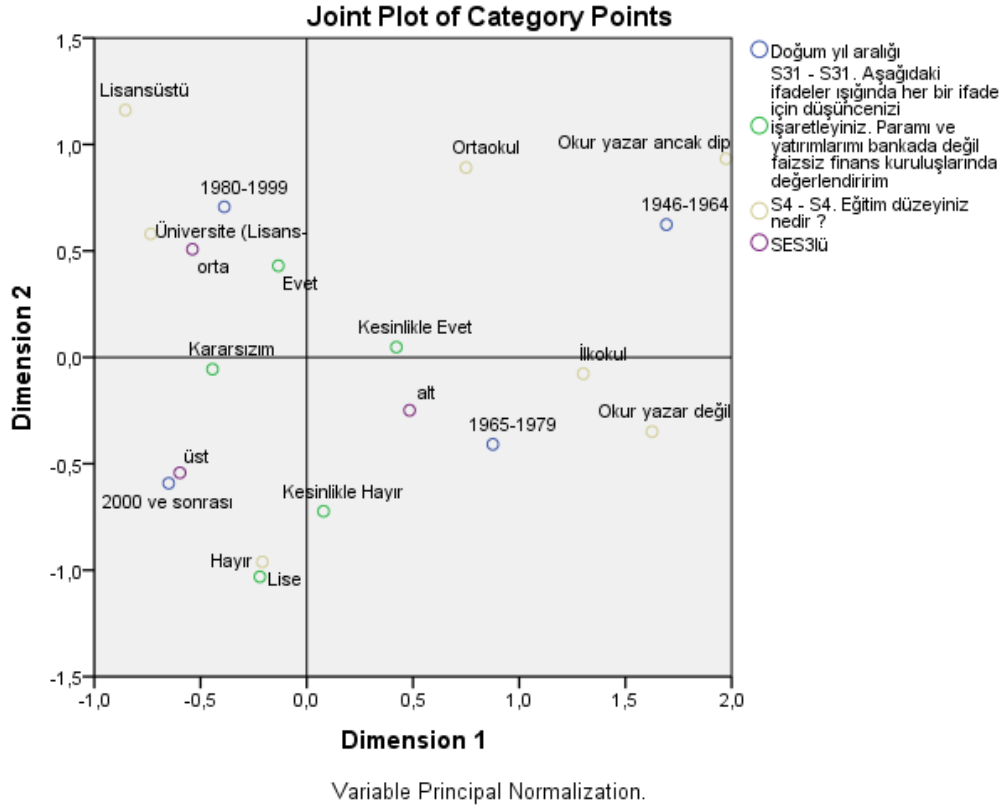
Ek 1: Kuşaklara Göre 5 Vakit Namaz ve Eğitim İlişkisini Gösteren Çoklu Uyum Analizi



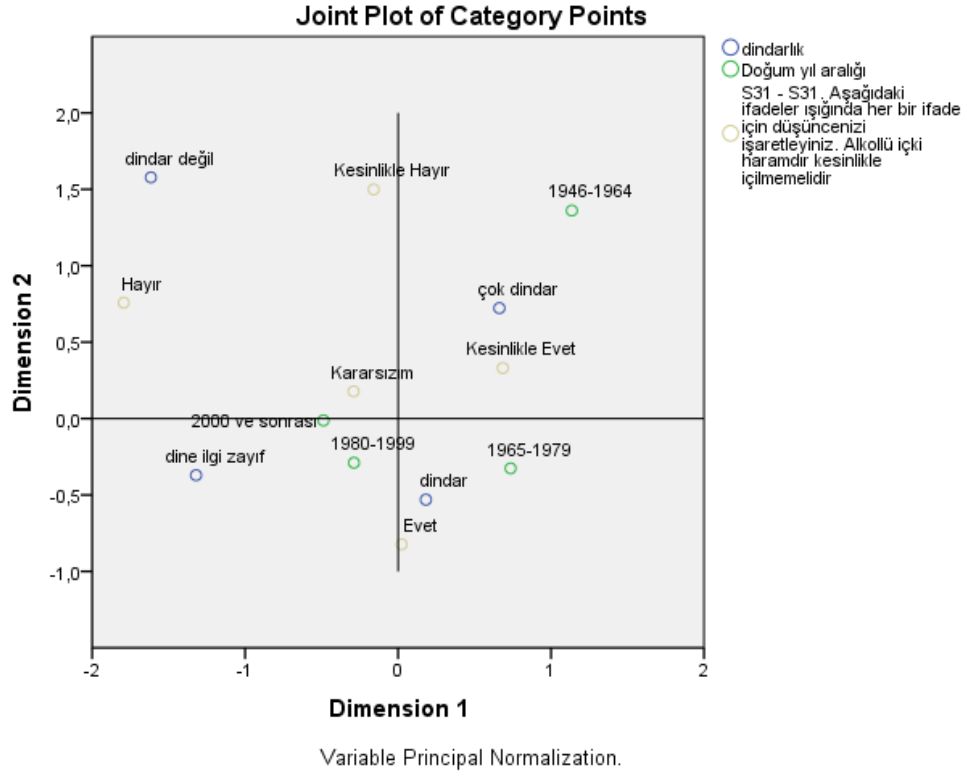
Ek 2: Kuşaklara Göre Dindar Siyasetçi, Eğitim ve Gelir Grubu İlişkisini Gösteren Çoklu Uyum Analizi



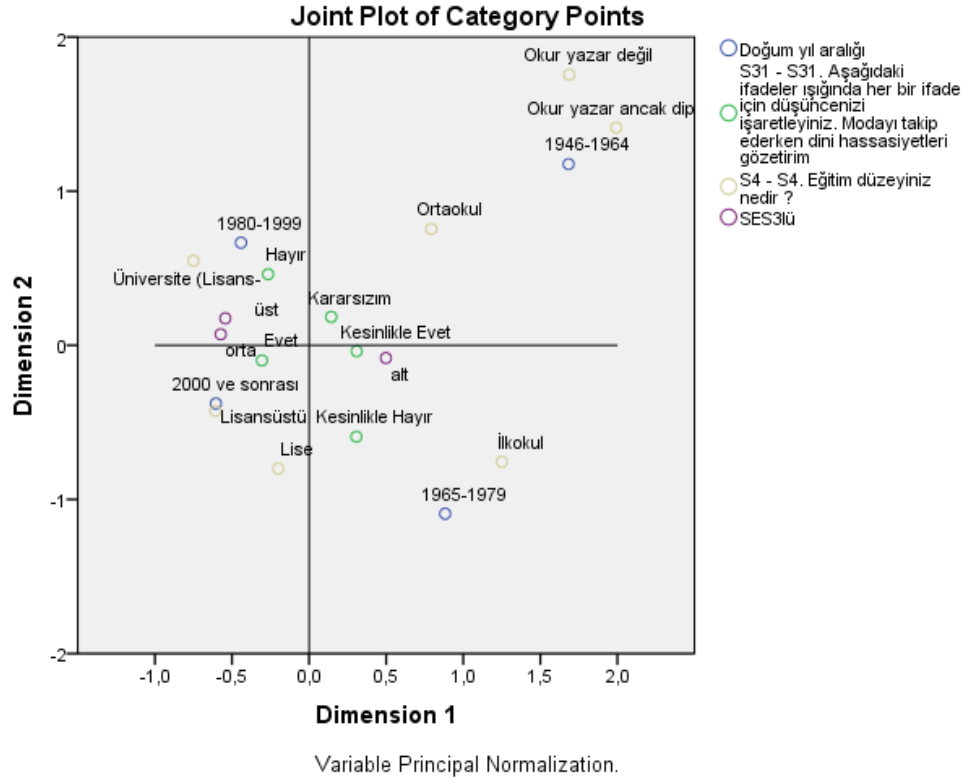
Ek 3: Kuşaklara Göre Finansal Hassasiyet (Faiz), Eğitim, Gelir Grubu İlişkisini Gösteren Çoklu Uyum Analizi



Ek 4: Kuşaklara Göre İçecek Tüketimi (Alkol), Dindarlık İlişkisini Gösteren Çoklu Uyum Analizi



Ek 5: Kuşaklara Göre Moda ve Din, Eğitim ve Gelir Grubu İlişkisini Gösteren Çoklu Uyum Analizi



Ek 6: Anket Soru Formu

ANKET SORU FORMU

Sayın katılımcı,

Bu anket formu, Hüsna HACİEYÜPOĞLU’nun doktora tezi kapsamında “*Gündelik Hayat Pratiklerinde Din ve Sekülerleşme (Kuşaklararası Karşılaştırma)*” adlı çalışma için hazırlanmıştır. Araştırmada sizden elde edilen bilgiler bilimsel amaçlar için kullanılacaktır. Anket içerisinde yer alan sorulara vereceğiniz yanıtların doğruluğu, araştırmanın doğruluğuna doğrudan etki edecektir. Bu sebeple anket sorularını cevaplarırken ilgili durumu göz önüne almanızı önemle rica eder, katkılarınızdan dolayı şimdiden teşekkürlerimizi sunarız.

Prof. Dr. Mustafa Kemal ŞAN

Hüsna HACİEYÜPOĞLU

1- Cinsiyetiniz: () Kadın () Erkek () Diğer (.....)

2- Yaşınız:

3- Doğum yıl aralığınız nedir işaretleyiniz

- a) 1946-1964
- b) 1965-1979
- c) 1980-1999
- d) 2000 ve sonrası

4- Eğitim düzeyiniz nedir ?

- a) Okur yazar değil
- b) Okur yazar ancak diploma yok
- c) İlkokul
- d) Ortaokul
- e) Lise
- f) Üniversite (Lisans-Önlisans)
- g) Lisansüstü : (Belirtiniz)

5- Annenizin eğitim düzeyi nedir ?

- a. Okur yazar değil
- b. Okur yazar ancak diploma yok
- c. İlkokul
- d. Ortaokul

- e. Lise
- f. Üniversite (Lisans-Önlisans)
- g. Lisansüstü : (Belirtiniz)

6- Babanızın eğitim düzeyi nedir ?

- a) Okur yazar değil
- b) Okur yazar ancak diploma yok
- c) İlkokul
- d) Ortaokul
- e) Lise
- f) Üniversite (Lisans-Önlisans)
- g) Lisansüstü: (Belirtiniz)

7- Şuan Yaşadığınız Şehir: (.....)

8- En uzun süre yaşadığınız yerleşim yeri aşağıdakilerden hangisidir ?

- a) Köy/Kasaba
- b) İlçe
- c) İl
- d) Büyükşehir

9- Mesleğiniz:

() Memur () İşçi () Esnaf () Özel sektör () Serbest meslek () Tüccar () Sanayici () İşsiz

Ev Hanımı () Emekli () Öğrenci ()Freelance () Diğer

10- Aylık ortalama geliriniz (Maaş, kira vb. dahil).....

11- Kendinizi aşağıdaki sosyal sınıf gruplarından hangisinde görüyorsunuz?

- a) Alt gelir grubunun altı
- b) Alt gelir grubu
- c) Orta gelir grubunun altı
- d) Orta gelir grubu
- e) Orta gelir grubunun üstü
- f) Üst gelir grubu
- g) Üst gelir grubunun üstü

12- Aşağıdaki ideoloji ve dünya görüşlerine kendinizi en yakın hissettiğiniz şıkkı işaretleyiniz?

(üç seçenek işaretleyiniz)

Atatürkçü () Demokrat () Dindar () Irkçı () İslamcı () İslamcı () Kapitalist ()
Komünist () Laik () Liberal () Milliyetçi () Muhafazakar () Sosyal Demokrat ()
Sosyalist () Hümanist () Anarşist () Çevreci () İnsan Hakları Savunucusu ()
Lgbt+Hakları Savunucusu () Deist () Ateist () Feminist ()

13- Allah inancına dair aşağıdaki görüşlerden size uygun olanı işaretleyiniz

- a) Allah'ın var olduğunu biliyorum ve bu konuda hiçbir şüphem yok
- b) Bazı şüphelerim olmakla beraber Allah'a inandığımı hissediyorum
- c) Allah'a inanmıyorum ama bence doğa üstü bir güç var
- d) Allah'ın var olup olmadığının bilinemeyeceğini düşünüyorum
- e) Allah inancım yok

14- İnançınızla ilgili aşağıdaki seçeneklerden size uygun olanı işaretleyiniz

- a) Çok dindarım
- b) Dindarım
- c) Dine ilgim zayıf
- d) Dindar değilim
- e) Hiç dindar değilim

15- Annenizin inancını değerlendirdiğinizde aşağıdaki seçeneklerden hangisi uygundur işaretleyiniz

- a) Çok dindar
- b) Dindar
- c) Dinle ilgisi zayıf
- d) Dindar değil
- e) Hiç dindar değil

16- Babanızın inancını değerlendirdiğinizde aşağıdaki seçeneklerden hangisi uygundur işaretleyiniz

- a) Çok dindar
- b) Dindar
- c) Dinle ilgisi zayıf
- d) Dindar değil

e) Hiç dindar değil

17- Dinin yasakladığı bir şeyi yaptığınızda içinizden pişman olur üzüntü duyar mısınız

- a) Çok pişman olur tövbe ederim
- b) Pişmanlık duyarım
- c) Pişmanlık duymam
- d) Diğer (.....)

18- Evleneceğiniz kişide dikkat ettiğiniz/edeceğiniz unsurlar nelerdir (Sizin için önem derecesine göre 1,2,3 şeklinde üç seçenek işaretleyiniz)

- () Ahlaklı ve güvenilir bir insan olması
- () Modern ve çağdaş bir insan olması
- () Eğitimli bir insan olması
- () Maddi durumunun iyi olması
- () Yüksek statülü bir mesleğinin olması
- () Güzel/yakışıklı olması
- () Dindar olması

19- Nikahla ilgili aşağıdaki seçeneklerden size uygun olanı işaretleyiniz

- a) Sadece dini nikah yeterlidir
- b) Dini nikah ve resmi nikah ikisi de olmalı
- c) Sadece resmi nikah yeterlidir
- d) Sevgi ve güven yeterli nikah olmasa da olur

20- Misafir olarak bir yere gittiğinizde ya da size gelindiğinde konuklarınızla nasıl bir ortam içinde bulunmayı tercih edersiniz

- a) Kadın erkek ayrı otururuz (Haremlik-Selamlık)
- b) Ortamına göre değişir
- c) Benim için fark etmez
- d) Kadın erkek ayrı oturmayız

21- Evlilik öncesi kadın erkek ilişkilerinde size uygun olanı işaretleyiniz

- a) Evlilik öncesi romantik ilişkileri uygun bulmuyorum
- b) Birlikte gezmekte ve dolaşmakta bir sakınca görmem
- c) Karşılıklı olarak yakınlaşmakta (el ele gezmek vb.) bir sakınca görmem

- d) Evlilik öncesinde evlenmeyi düşündüğüm kişi ile cinsel yakınlaşmada bir sakınca görmem

22- Serbest zaman aktiviteleriniz içerisinde aşağıdaki seçeneklerden hangisi yer almaktadır

	Her Zaman	Sık sık	Aras ıra	Nadiren	Her Zaman
Kitap okumak					
Dijital yayın platformlarından dizi, film izlemek					
Instagram, Twitter, Facebook gibi sosyal medya hesaplarında dolaşmak					
Alışveriş yapmak					
Gezmek					
Telefondan/ bilgisayardan oyun oynamak					
Spora gitmek					
Televizyon izlemek					
Kültür ve sanat etkinliklerine katılmak					
Dini gelişimim için araştırmalarda bulunmak					
Dini sohbetlere gitmek					
Arkadaş ve dostlarla buluşmak					
Kişisel gelişim seminerlerine katılmak					

23- Serbest zaman aktivitelerinize günde ortalama ne kadar süre ayırırsınız, belirtiniz (..... saat)

24- İnternet aktivitelerinize günde ortalama ne kadar süre ayırırsınız, belirtiniz. (..... saat)

25- Gündelik işlerinizi gerçekleştirirken vakit namazı kılamadığınız olur mu?

- a) Zaman ayırıp vakit namazımı kılarım
- b) Zaman ayıramayıp vakit namazı kılmadığım olur
- c) Vakit namazı kılmak aklıma gelse de kılmam
- d) Vakit namazı kılmak aklıma gelmez
- e) Zaten namaz kılmıyorum

26- Aşağıdaki ifadeler ışığında her bir ifade için düşüncenizi işaretleyiniz

(Bireysel İbadet Düzeyi)	Her Zaman	Sık sık	Ara Sıra	Nadiren	Hiçbir Zaman
Vakit namazlarını 5 vakit düzenli kılarım					
Bayram namazına giderim					
Cuma namazına giderim					

Gündelik yaşantımda dua ederim					
Kuran okumaya özen gösteririm					
Vakit namazlarını camide kılmaya çalışırım					
İmkanım olduğunda sadaka veririm					
Üzerimde zekat düşecek mal mevcut ise zekatımı veririm					
İmkanım olduğunda kurbanımı ya keserim ya da bağışlarım					
Farz ibadetlerin dışında nafile ibadetleri de yaparım					
İmkanım olursa Hacca gitmek isterim					

27- Aşağıdaki ifadeler ışığında her bir ifade için düşüncenizi işaretleyiniz.

(Dinsel Pratikler)	Her Zaman	Sık sık	Ara Sıra	Nadiren	Hiçbir Zaman
Aşure ayı geldiğinde aşure dağıtırım					
Türbe ziyaretinde bulunmak benim için önemlidir					
Bir işin olması için adak adarım					
Rüyalara inanırım ve yorumuna bakarım					
Okunmuş yiyecek içecek tüketirim					
Muska veya cevşen taşırım					
Nazar boncuğu taşırım					
Şifa bulmak için hocaya giderim					
Fala inanırım ve fal baktırmayı severim					
Totem yaparım					
Meditasyon yapmayı seviyorum					
Büyü bozdurmak için hocaya gitmem gerekirse giderim					
Yoga yaparım					

28- Aşağıdaki ifadeler ışığında her bir ifade için düşüncenizi işaretleyiniz.

(İnanç Boyutları)	Kesinlikle İnanıyorum	İnanıyorum	Ne İnanıyorum ne İnanmıyorum	İnanmıyorum	Kesinlikle İnanmıyorum
Ahiret ve hesap gününün var olduğuna.....					
Cennet ve cehennemin var olduğuna.....					
Peygamberlerin olduğuna.....					
Meleklerin var olduğuna.....					
Nazara.....					
Cinlerin varlığına.....					
Mucize diye bir şeyin olduğuna.....					

Kerametlerin olduğuna.....					
Burçların etkisinin olduğuna.....					
Büyünün var olduğuna.....					
İlahi adaletin var olduğuna.....					

29- Aşağıdaki ifadeler ışığında her bir ifade için düşüncenizi işaretleyiniz.

(Kader İnancı)	Kesinlikle Evet	Evet	Kararsızım	Hayır	Kesinlikle Hayır
Kadere inanıyorum					
Allah'ın verdiği ömrü kimse değiştiremez					
Musibetleri imtihan olarak görürüm					
Rızkı verenin Allah olduğuna inanırım					
Evleneceğim kişinin Allah tarafından yazıldığına inanıyorum					
Afetleri Allah'tan gelen uyarı ve ceza olarak görüyorum					
Dünyayı ahiret için bir sınav yeri olarak görürüm					

30- Aşağıdaki ifadeler ışığında her bir ifade için düşüncenizi işaretleyiniz.

(İnanç Algısı ve Tutumlar)	Kesinlikle Evet	Evet	Kararsızım	Hayır	Kesinlikle Hayır
Yaşım ilerledikçe dine olan ilgimin arttığını/artacağını düşünüyorum					
Dindar insanlara güvenim daha fazladır					
Dindarlıktan daha önemli olan kalp temizliğidir					
Dini cemaatlere ve tarikatlara güvenirim					
Mutlu olacağımı düşünüyorsam Müslüman olmayan kişi ile de evlenebilirim					
Çocuğumun dindar olması benim için önemlidir					
Çocuğumun ahlaklı olması benim için önemlidir					
Dindar aileler dindar olmayanlara kıyasla daha mutludurlar					

İlkokula başlamadan önce çocuklara dini eğitim verilmesini uygun buluyorum					
Çocuklara Kuran okumayı öğretmek gereklidir.					
Çocukların namaz surelerini ezberlemeleri önemlidir					
Din dersi okullarda zorunlu olmalıdır					

31- Aşağıdaki ifadeler ışığında her bir ifade için düşüncenizi işaretleyiniz.

Gündelik Hayatta Dinin Tercihlerdeki Etkisi	Kesinlikle Evet	Evet	Kararsızım	Hayır	Kesinlikle Hayır
Oy verirken dindar siyasetçileri tercih ederim					
Siyasi partiler dini yaşam tercihlerine saygı duymalıdır					
Devlet din olgusu karşısında tarafsız olmalıdır					
Diyanet İşleri Başkanlığının çalışmalarını başarılı buluyorum					
İhtiyaç halinde bankadan faizli kredi alabilirim					
Cuma namazı vaktinde alışveriş yapmam					
Alkollü içki satılan yerlerden alışveriş yapmam					
Dinen haram sayılan işlerde çalışmam (Bira Üreten fabrikada işçi, club'da barmenlik vb.)					
Helal para kazanmak benim için önemlidir					
Paramı ve yatırımlarımı bankada değil faizsiz finans kuruluşlarında değerlendiririm					
Modern bir dış görünüm benim için önemlidir					
Modaya uygun giyinmeyi severim					
Modayı takip ederken dini hassasiyetleri gözetirim					
Alkollü içki haramdır kesinlikle içilmemelidir					
Sarhoş olmamak kaydıyla içmekte bir sakınca yoktur					
Düğün ve özel günlerde biraz alkollü içki tüketmekte bir sakınca görmem					
Alkol alınan toplantılarda, restoranlarda ve mekanlarda bulunmam					
Yerken içerken haramı helali gözetirim					

Yediğim yiyeceklerde domuz ve katkıları olmamasını gözetirim					
Et ürünlerinde helal kesime önem veririm					
Tatil için otel ve yer seçiminde kişisel zevklerim belirleyicidir					
Dini açıdan mahsurlu sayılan ortamlarda tatil yapmam (Karışık plaj, disko-gazino vb aktivitelerin olduğu yerler)					
Otel tercihimde önceliğim İslami otellerdir					
Kadın ve erkek birlikte spor yapılan ortamlarda spor yapmam					
Tiyatro, sinema ve konser gibi aktivite seçimlerimi dini inancım değil kişisel zevklerim belirler					
Müzik tercihlerimde dini inancımın etkisi yoktur					
Serbest zaman etkinliklerimde dini hassasiyetlerimin etkisi yoktur					
İnternet içerik tercihlerimde dinen mahsurlu içerikleri takip etmemeye çalışırım					
Sosyal medyada fotoğraf ve video paylaşıırken dini hassasiyetlerim etkilidir					
“+18 cinsellik ve çıplaklık içerir” uyarılı film ve dizileri izlemem					
Cinsel yaşantı içerisinde dini sınırlara dikkat edilmesi gerektiğini düşünüyorum					
Gusül abdestsiz dolaşmam					

32- Aşağıdaki ifadeler ışığında her bir ifade için düşüncenizi işaretleyiniz.

(Gündelik Hayat ve Dini Hassasiyetler)	Hiçbir Zaman	Nadiren	Ara sıra	Sık Sık	Her Zaman
Yemek yemeğe başlamadan evvel besmele çekmeye özen gösteririm					
Sağ elle yemek yemeye çalışırım					
Suyu üç yudumda içerim					
Sadakanın belayı önlediğine inanırım ve sadaka veririm					
Uyurken sağıma yatmaya özen gösteririm					
Besmelesiz yeni bir işe başlamam					
Arabaya veya taşıtlara binerken besmele çekmeye özen gösteririm					
Ayakta su içmem					
Evden sağ ayak ile çıkarım					
Gün içerisinde salavat getiririm					

Gün içerisinde” inşallah, Allah kısmet ederse, nasipse ” gibi kelimeler kullanırım					
Gün içerisinde bir aksilik olduğunda “bunda da vardı bir hayır” inancını taşıyım					
Ezan okunurken hareketlerime dikkat ederim					
Mezarlıkların yanından geçerken dua okurum					
Bir şeye çok sevindiğimde Allah’a şükrederim					
Gün içerisinde çaresiz ve güçsüz olduğumu hissettiğimde Allah’a dayanmak beni rahatlatır					
Oynamalı ve çalgılı düğüne dini kabullerimden dolayı katılmayı tercih etmem					
Kadın erkek ayrımı yapmadan tokalaşırım					
Kadınlarla erkeklerin karşılaştıklarında sarılarak selamlaşmalarında bir mahsur görmem					
Bir iş veya isteğim için gerekli çabayı sarfettikten sonra gerisini Allah’a bırakırım; tevekkül ederim					
Temizliğin imandan geldiğine inanırım					

Ek 7: Etik Kurul

Evrak Tarih ve Sayısı: 07.04.2022-122405



T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ REKTÖRLÜĞÜ
Etik Kurulu



Sayı : E-61923333-050.99-122405
Konu : 44/04 Hüsna HACİEYÜPOĞLU

07.04.2022

Sayın Hüsna HACİEYÜPOĞLU

İlgi : 09.03.2022 tarihli ve E--000-0 sayılı yazınız.

Üniversitemiz Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurulunun 06.04.2022 tarihli ve 44 sayılı toplantısında alınan "04" nolu karar ile Hüsna HACİEYÜPOĞLU'nun başvurusu **uygun** görülmüş ve karar örneği ekte sunulmuştur.
Bilgilerinizi rica ederim.

Prof. Dr. Bayram TOPAL
Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurulu
Başkanı

Ek: Karar Yazısı (1 Sayfa)

Bu belge, güvenli elektronik imza ile imzalanmıştır.

Doğrulama Kodu: BSN5R2ZEPS Pin Kodu: 89892

Adres: Esentepe Kampüsü 54187 Serdivan SAKARYA / KEP Adresi:
sakaryauniversitesi@hs01.kep.tr
Telefon No: 0264 295 50 00 Faks No: 0264 295 50 31
e-Posta: ozelkalem@sakarya.edu.tr Elektronik Ağ: www.sakarya.edu.tr

Belge Takip Adresi : <http://turkiye.gov.tr/ebd?eK=5783&eD=BSN5R2ZEPS&eS=122405>

Bilgi için: Hanife Babacan
Unvanı: Birim Evrak Sorumlusu



ÖZGEÇMİŞ

Ad Soyad: Hüsna HACİEYÜPOĞLU	
Eğitim Bilgileri	
Lisans	
Üniversite	Sakarya Üniversitesi
Fakülte	Fen Edebiyat Fakültesi
Bölümü	Sosyoloji ve Sosyal Hizmet (ÇAP)
Yüksek Lisans	
Üniversite	Sakarya Üniversitesi
Enstitü Adı	Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	Sosyoloji Anabilim Dalı
Programı	Bütünleşik Doktora
Makale ve Bildiriler	
1. Şan, M. K., & Hacıyüpoğlu, H. (2018). Türk Toplumunda Öteki İle Karşılaşmak Suriyeli Mülteciler Örneği. Presented at the Göç Mültecilik ve İnsanlık Kartepe Zirvesi . 2. Şan, M. K., & Hacıyüpoğlu, H. (2018). Çokkültürlülük Politikaları Kapsamında Mültecilik Olgusu Adalet ve Kalkınma Partisi Dönemi. Presented at the Milli ve Manevi Değerler: Anane ve muasırlık, Bakü. 3. Şan, M. K., & Hacıyüpoğlu, H. (2020). Analysis Of Qualified Syrian Migrant Labour Networks İn Terms Of Social And Human Capital Bursa Province Case . Presented at the The Migration Conference, Tetova. 4. Şan M.K. Akyiğit, H. Vd. “118K329 Türkiye'deki Nitelikli Suriyelilerin Sosyo-Ekonomik Entegrasyonunun Sosyal ve Beşerî Sermaye Yönünden Analizi” TÜBİTAK 1001 PROJESİ (Bursiyer).	