



Türkiye’de Lâdinî (*nonreligious*) Arayışları Çalışmak: Dinden Uzaklaşma ve Ayrılma Eğilimlerine Dair Kavramsal Bir Çerçeve Önerisi

Studying the Nonreligious Quests in Turkey: A Conceptual Framework for the Tendencies of Disengagement and Departure from Religion

Önder KÜÇÜKURAL¹, Kurtuluş CENGİZ², Mehmet Ali BAŞAK³

Geliş Tarihi (*Received*): 10.12.2022

Kabul Tarihi (*Accepted*): 03.03.2023

Yayın Tarihi (*Published*): 30.03.2023

Öz: Dinden uzaklaşma meselesine odaklanan bazı yeni din sosyolojisi çalışmaları, İngiltere, Almanya, Kanada gibi Batı toplumlarında sekülerizmin nüfusun çoğunluğunun içine doğduğu, düşünmeden kabul ettiği, sıradan bir olgu haline geldiğini; hatta bu durumun kendine has bir alt kültür yarattığını; dinden uzaklaşmanın özgül beğeni ve davranış kalıplarının ve dine benzer ritüellerinin ortaya çıktığını iddia ediyorlar. Bu makalede önce Batı literatüründe “*nonreligion*” kavramı altında çalışılan ve bizim lâdinîlik olarak adlandırmayı önerdiğimiz din dışı arayışlar olgusunun kavramsal içeriğini, sonrasında ise Türkiye’deki gelişmeleri anlamak için bu kavrama ilişkin nasıl bir yaklaşım benimsenebileceğini tartışacağız. İşe neden lâdinî kavramını seçtiğimizi ve bu kavramı ne anlamda kullandığımızı söyleyerek başlayacak; literatürdeki lâdinîlik tartışmasını “*negatif*” ve “*pozitif*” olarak iki başlık altında ele aldıktan sonra meseleye “*ilişkisel*” açıdan yaklaşmanın en uygun yol olduğunu iddia edeceğiz.

Anahtar Kelimeler: Ateizm, Deizm, Lâdinîlik, Laiklik, Sekülerizm

&

Abstract: Recent sociology of religion studies focusing on the issue of disengagement from religion argue that in Western societies (i.e. UK, Germany and Canada) secularism is an ordinary phenomenon that everyone accepts without thinking and/or they are born into. This ordinary phenomenon has even created a subculture of its own. However, the move away from religion has its own taste and behavior patterns and rituals similar to religion. In the last two decades, there has been a scholarly interest to explore the newly emerged concept of nonreligion. In this article, first, we attempt to examine the conceptual framework of nonreligious beliefs, practices and experiences which is studied in the Western literature under the concept of nonreligion, and which we propose to call “*lâdinîlik*” in Turkish. Then we discuss what kind of approach can be adopted to understand the developments in Turkey with this concept. We begin with explaining why we have chosen the term ‘*lâdinî*’ and what we mean by this term. Then, after reviewing the discussions on “*lâdinîlik*” in the literature under two headings “*negative*” and “*positive*”, we argue that approaching the issue from a “*relational*” perspective is the most appropriate way to understand this complex issue.

Keywords: Atheism, Deism, Nonreligion, Laïcité, Secularism

Atıf/Cite as: Küçükural, Ö., Cengiz, K., Başak, M. A. (2023). Türkiye’de Lâdinî (*nonreligious*) Arayışları Çalışmak: Dinden Uzaklaşma ve Ayrılma Eğilimlerine Dair Kavramsal Bir Çerçeve Önerisi. *Abant Sosyal Bilimler Dergisi*, 23(1), 437-451. doi: 10.11616/asbi.1217040

İntihal-Plagiarism/Etik-Ethic: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/asbi/policy>

Copyright © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University, Since 2000 – Bolu

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Önder Küçükural, İbn Haldun Üniversitesi, onder.kucukural@ihu.edu.tr.

² Dr. Öğr. Üyesi, Kurtuluş Cengiz, Ankara Üniversitesi, kcengiz@ankara.edu.tr. (Sorumlu Yazar)

³ Doktora Adayı, Mehmet Ali Başak, University of Ottawa, mbasak@uottawa.ca.

1. Giriş⁴

Berger (1999) ve Luckmann (1967) gibi din sosyologları her ne kadar klasik sekülerleşme teorisinin çöktüğünü ve dinin yükselişte olduğunu vurgulasalar da durum görüldüğünden biraz daha karışıktır. Zira, onların varsaydığı dini canlanma ya da form değiştirmeye paralel bir biçimde dinden uzaklaşma olgusunun da yükselişte olduğuna; Batı toplumlarında sekülerleşme ve din dışı yaşamın artık neredeyse sıradan bir hale geldiğine ilişkin gözlemler yapılmaktadır (Baker et al., 2018; Baker & Smith, 2009; Berger, 2017; Stacey & Beaman, 2021). Örneğin İngiltere bağlamında bazı araştırmacılar, dinden uzaklaşma olgusu ve dinin kamusal hayattan çekiliyor olmasını “sekülerliğin banallığı/sıradanlığı (*banality*)” kavramı ile ele almaktadırlar (Bullivant, 2020; Cotter, 2020; Lee, 2012a).

Sekülerliğin durumunu bu açıdan bir miktar milliyetçiliğin serencamına benzetmek mümkündür. Fransız Devrimi sonrasında ortaya çıkan devrimci dalga özellikle 19. yüzyılda geniş halk kitlelerini özgürlük, eşitlik ve kardeşlik mottosu etrafında heyecanlandırmıştı (Keitner, 2012; Zimmer, 2017). Eugene Delacroix’ın *Liberty Leading the People* adlı tablosunda elinde bayrak, heyecanla özgürlüğe koşan insanlar görülmektedir. Günümüzde ise milliyetçilik, özellikle Batı Avrupa’da artık sıradan bir hale gelmiş; aynı millettten olma fikri üzerinden 19. ve 20. yüzyıllarda olduğu gibi bir heyecan dalgası yaratmak güçleşmiştir (Billig, 1995). Her ne kadar bazı toplumlar içerisinde itirazlar olsa da Avrupa Birliği’nin oluşma ve genişleme süreci Avrupa’daki bu dönüşümün kurumsal yansıması olarak okunabilir. Bu nedenle tozlu büstler ve bayraklar artık o eski milli hisleri yaratmaktan çok uzaktır. Yine de hâlâ devlet dairelerini büstsüz ve bayraksız hayal etmek güçtür. Milliyetçiliğin bu sembolleri aslında göz önündedir; ama birçok kişi için bunlar yaşam alanlarında kanıksadıkları sıradan kent mobilyalarına dönüşmüştür. Lois Lee ve Stephen Bullivant, Batı toplumları için bilim ve rasyonelite temelli sekülerizmin de aynı süreçten geçtiğini söylemektedirler (Bullivant & Lee, 2012:24). Dinden uzaklaşma meselesine odaklanan bazı yeni din sosyolojisi çalışmaları, İngiltere, Almanya, Kanada gibi Batı toplumlarında sekülerleşmenin nüfusun çoğunluğunun içine doğduğu, düşünmeden kabul ettiği, sıradan bir olgu haline geldiğini; hatta bu durumun kendine has bir alt kültür yarattığını; dinden uzaklaşmanın özgül beğeni ve davranış kalıplarının ve dine benzer ritüellerinin ortaya çıktığını iddia etmektedirler (Alexander, 2021; Cotter ve diğerleri., 2012; Quack, 2014). Peki, acaba çoğunluğu Müslüman olan Türkiye’de yapılacak bir çalışmada bu olgu nasıl ele alınmalıdır? Dinî olmayan alan Türkiye’de ne şekilde ortaya çıkıyor ve bu olgu sosyolojik olarak nasıl çalışılmalıdır? İşte hâlihazırda yürüttüğümüz ve bu makaleye temel teşkil eden alan araştırmasın⁵ esas problemini bu sorular oluşturmaktadır.

Çalışmamızda yukarıdaki büyük sorulara yanıt vermektense ziyade daha kavramsal bir tartışma yürütülecektir. Önce Batı literatüründe *nonreligion* kavramı altında çalışılan ve bizim lâdinîlik olarak adlandırmayı önerdiğimiz din dışı arayışlar olgusunun (Beyer, 2021; Bullivant, 2020; Cragun, 2016) kavramsal içeriğini, sonrasında ise Türkiye’deki gelişmeleri anlamak için bu kavrama ilişkin nasıl bir yaklaşım benimsenebileceğini tartışacağız. İşe neden lâdinî kavramını seçtiğimizi ve bu kavramı ne anlamda kullandığımızı söyleyerek başlayacak; literatürdeki lâdinîlik tartışmasını “negatif” ve “pozitif” olarak iki başlık altında ele aldıktan sonra meseleye “ilişkisel” açıdan yaklaşmanın en uygun yol olduğunu iddia edeceğiz. Ancak tartışmaya geçmeden önce bir sonraki bölümde hem dünyada hem de Türkiye’de lâdinîlik konusundaki genel durumu görmek için istatistiklere kısaca bir bakmanın açıklayıcı olacağını düşünüyoruz.

2. Sayılarla Batı’da ve Türkiye’de Lâdinîlik

İstatistiklere bakıldığında lâdinîliğin Kuzey Avrupa, Amerika ve Kanada’da ciddi bir yükseliş içinde olduğu görülmektedir (Abunuwara ve diğerleri, 2018; Baker & Smith, 2015; Coleman III ve diğerleri, 2018a). Örneğin PEW sonuçlarına göre ABD’de 1981 ile 1996 yılları arasında doğmuş olan Y kuşağının %

⁴ Makaleyi satır satır okuyarak özenle eleştiren ve değerli önerileriyle zenginleştiren hakemlere ve editörlere katkıları için çok teşekkür ederiz.

⁵ Bu metin, Türkiye Bilimsel ve Teknolojik Araştırma Kurumu tarafından 1001 Programı kapsamında desteklenen ve Dr. Öğr. Üyesi Önder Küçükural tarafından yürütülen 121K876 kodlu “Türkiye’de Lâdinî İnançlar ve Pratikler: Değişen Toplumsal Yapıda Din Dışı Arayışlar” adlı araştırma projesinin bir ürünüdür. TÜBİTAK’a projeyi desteklediği için çok teşekkür ederiz.

36’sı kendilerini “ateist”, “agnostik” ya da “dinim yok” şeklinde ifade etmektedir. Oysa aynı soru kendilerinden bir önceki X kuşağına 1970’lerde -yani onlar çocuklarının yaşlarında- sorulduğunda bu oran % 13 olarak bulunmuştur (Bengston ve diğerleri, 2018:259). Bu durum lâdinî eğilimlerin ABD’de bir kuşakta neredeyse üç kat arttığını göstermektedir. 2000’li yıllarda dünyadaki tüm inançlar skalasına bakıldığında lâdinîliğin dördüncü en büyük kategori olarak karşımıza çıktığı görülmektedir (Zuckerman, 2010:22).

Türkiye’de yapılan anketler ise kendilerini lâdinî inançlara yakın hissedenlerin oranlarına dair farklı ve çelişkili sonuçlar ortaya koymaktadır. Örneğin Ali Çarkoğlu ve Binnaz Toprak’ın 1999 ve 2006 yıllarında yaptıkları çalışmalarda dindarlık konusunda Batı’dakine ters bazı eğilimler ortaya çıkmıştır. Anketlerde 10’lu likert tipinde “hiç dindar değilim” ve “çok dindarım” seçeneklerinin işaretlenebileceği soruya 1999 yılında hiç dindar değilim şeklinde cevap verenler (0 ile 3 arasında tercih belirtenler) yüzde 12,3 iken bu sayı 2006 yılında yüzde 4,5’e gerilemiştir (Çarkoğlu, Toprak, 2006: 38). KONDA araştırma şirketi de aynı konuda düzenli araştırmalar yapmaktadır. “İnançsızlar daha görünür olmaya başlamış” yorumu ile karşılaştırmalı sonuçları açıklayan şirket, 10 yıl ara ile ilki 2008’den ikincisi ise 2018’den veri ile kendisini inançsız ya da ateist olarak tanımlayanların oranının % 2’den % 5’e çıktığını belirtmiştir (Ateistler % 1’den % 3’e, inançsızlar % 1’den % 2’ye) (Azak, 2018). Öte yandan, 3 Ekim 2020’de yapılan bir röportajda Ali Çarkoğlu, Uluslararası Saha Araştırmaları Programı (International Social Survey Programme, ISSP) kapsamında 2008 ve 2019 da gerçekleştirdikleri iki anket çalışmasının verilerini kıyasladıklarında dinden uzaklaşma olarak nitelenebilecek bir değişimin gözlenmediğini, Türkiye’nin genel muhafazakâr görüntüsünün değişmediğini ifade etmiştir.

Zübeyir Nişancı ve ekibinin 2022’de yaptığı Türkiye temsili ‘Türkiye’de İnanç ve Dindarlık’ adlı araştırmada ISSP (*International Social Survey Programme*) tarafından kullanılmış sorunun aynısı 2000’in üzerinde kişiye yöneltilmiş olup katılımcıların %1,5’i “Allah inancım yok,” %2,5’i “Allah’ın var olup olmadığını bilmiyorum ve bunu bilmenin bir yolu olduğuna inanmıyorum” ve %1,7’si “Allah’a inanmıyorum, ama bence doğüstü bir güç var” seçeneklerini işaretlemiştir. Buradaki birinci grup ateistleri, ikinci grup agnostikleri üçüncü grup ise dine uzak spiritüelleri ifade etmektedir. Bu üç grubun toplamı ise %5,7’lik bir oran oluşturmaktadır. Bununla beraber aynı ankette “Bazı şüphelerim olmakla beraber Allah’a inandığımı hissediyorum” diyenler katılımcıların %8,6’sını, “Allah’ın var olduğunu biliyorum ve bu konuda hiçbir şüphem yok” diyenler de katılımcıların %85,7’sini oluşturmaktadır. Dine mesafeli olanların toplumun genelindeki oranı %5,7 olarak görünmekle birlikte yaş ve eğitim değişkenlerine baktığımızda durum biraz daha netleşmektedir. Nitekim dine mesafeli olanların oranı 18-24 yaş kategorisi için %11, üniversite öğrencilerinde %13, yüksek lisans mezunlarında ise % 18’dir (Nişancı, 2023). Samuli Schielke (2013:647), Türkiye’deki dine mesafeli olanların oranını 2013 yılında yapılan Dünya Değerler Araştırması’na referansla %16,9 olarak rapor etmiştir. Volkan Ertit ise henüz yayınlanmamış bir araştırmasında şu sonuçların ortaya çıktığını söylemektedir:

“Size 4750 kişi ile gerçekleşen henüz yayınlanmamış kendi çalışmamın sonuçlarından bahsedeyim. Şüphe duymadan tanrıya inandığını belirtenlerin oranı %83. Ateist, agnostik, şüpheli inançlılar ve bu konu ile ilgili bir karara henüz varamamış olanların oranı ise yüzde 17. Yani %99’u Müslüman olan ülke ifadesi sanki artık Türkiye için çok uygun bir ifade olmayabilir” (aktaran Cengiz, Küçükural ve Gür, 2021:20).

Bu araştırmalardan çıkan sonuç Türkiye’de ne yazık ki mevcut anket verilerine bakarak bu konu hakkında net bir oran söylemenin mümkün olmadığıdır. Bunun nedeni daha sonra da tartışacağımız gibi sözü geçen anket çalışmalarının yetersiz olması değil, büyük ihtimalle dinden uzaklaşma olgusunun ne olduğunun farklı şekillerde anlaşılması ve ölçülmeye çalışılmasıdır. Ayrıca Türkiye bağlamında konunun hassasiyeti de büyük ihtimalle veri toplamayı güçleştirmektedir. Bu nedenle öncelikle lâdinîlik olarak çevirmeyi uygun gördüğümüz olgusunun ne olduğunun açıklığa kavuşturulması gerekmektedir.

3. Lâdinîliği Kavramsal Olarak Anlamak⁶

Tüm dünyada kurumsal dine yönelik tepkiler dinden uzaklaşmayı ve yeni etik arayışları beraberinde getirmiş olup yaşanan bu sürecin hangi kavram veya kavramlarla ifade edileceği üzerine de farklı öneriler geliştirilmiştir. Bu bağlamda son yirmi yılda bazı araştırmacılar “*irreligion*” (Campbell, 1971) ya da “*secular*” kavramlarına alternatif olarak “*nonreligion*” kavramını kullanmaya başlamışlardır (Bullivant, 2011; Lee, 2012a; Quack, 2014; Smith & Cragun, 2019). Biz de bu kavramın din alanında yaşanan değişim ve dönüşümleri anlamak için uygun olduğunu düşünüyor ve kavramı Türkçe literatürde “*lâdinîlik*” sözcüğü ile karşılamayı öneriyoruz. Elbette kavramı ilk kullanan biz değiliz. Esasen Arapça bir tamlama olan “*lâdinî*” (daha doğrusu *lâdinîyya*) kelimesi, tarihsel olarak Türkiye’de 20. yüzyılın başlarından itibaren “*laiklik*” kavramını ifade etmek için kullanılmıştır. Halide Edip Adıvar bu durumu şöyle ifade etmektedir:

1910’larda Gökalp tarafından “*laïque*” (laik) kavramına atıfta bulunmak üzere kullanılan ilk Türkçe kelime, dinî olmayan ya da din-dışı anlamına gelen “*la-dini*”dir. Bu kavram Şeyhülislam ve Sırat-ı Müstakim’de (daha sonra Sebülürreşad) yazan İslamcı yazarlar tarafından tanrıtanımla eş tutulduğu için yerini laik kelimesine bırakmıştır (Adıvar, 1947: 277’den aktaran Azak, 2019: 23).

Ziya Gökalp (2014:22) gibi Said Nursi (2010: 609, 2012:02) de bu kavramı “*laiklik*” anlamında kullanmıştır ve Cumhuriyetin ilk yıllarında laikliğin, yani kendi tabiriyle lâdinîliğin dönemin yönetimi tarafından halkı dinden uzaklaştırmak amacıyla dinsizlik olarak uygulandığını iddia etmiştir. Bununla birlikte son yıllarda Schielke (2012, 2013), Eller (2022), gibi bazı araştırmacıların da kavramı çoğunluğu Müslüman olan Orta Doğu ve Kuzey Afrika ülkelerinde yaşanan dinden uzaklaşma olgusunu ve daha çok da dini reddeden insanları ifade etmek için kullandıkları görülmektedir

Biz ise lâdinîlik kavramını dinsel olmayan ve din dışı inanç ve pratikleri de kapsayan daha geniş bir bağlamda kullanıyoruz. Zaten çağdaş literatürde “*lâdinîlik*” (*nonreligion*) kavramı tek bir fenomenen ziyade dine karşı kayıtsızlık (*indifference*), din yokmuş gibi yaşamak (*ignorance*), dine karşı aktif tavır takınmak (*active oppositions*), ateizm (*atheism*), deizm, dine uzak spiritüellik (*spiritual but not-religious*), bilinemezlik (*agnosticism*), inançsızlık (*disbelief, unbelief*), irtidat (*apostasy*) gibi bir çok kavramı altında birleştiren “*dinî olmayan*” birçok farklı duruşa verilen genel bir isim, bir tür şemsiye kavramdır (Lee, 2012b:139). Bu nedenle sadece kimliği değil, birtakım dinî olmayan pratik, davranış, konum ve görüşleri de içeren daha kapsayıcı bir olguyu ifade etmektedir (Alexander, 2021:98; Lee, 2012b:139; Quack, 2014:442, Zuckerman 2008; Zuckerman ve diğerleri, 2016).

İlerleyen sayfalarda ilk olarak kavramı “*negatif*” anlamda yani, dine inanmadığını söyleyenlere odaklanan ya da dinî olmayan bir durumu ifade etmek için kullanan yaklaşımlara değineceğiz. Sonrasında kavramı “*pozitif*” olarak yani dinî olmayan inanç ve pratikleri ortak paydada toplamaya çalışan ve bunların kendilerine özgü (dine benzeyen ama dinden farklı olan) eylem ve inanç biçimlerine odaklanan yaklaşımları tartışacağız. Nihai olarak ise meseleyi ilişkisel sosyoloji içinden değerlendiren yaklaşımlara değinecek, alandan bazı örneklerle kendimizi de burada konumlandıracağız.

3.1. Negatif Bir Kavram Olarak Lâdinîlik

Lâdinîlik konusu, literatürde öncelikle dinin olmadığı durumlar ile ilişkilendirilerek çalışılmıştır. Dinî olmayan ya da matematikteki ifadesi ile dinin değiline (*religion’s other*) odaklanan bu bakış açısını (Smith & Cragun, 2019) negatif yaklaşım olarak adlandırıyoruz. Meseleye böyle yaklaşanlar, özellikle nicel araştırmalarda ya da anketlerde sorulan sorulara verilen negatif yanıtlara odaklanan; yani kelimenin ‘*dini*’ kısmından ziyade “*la*” yani “*non*” ya da “*değil*” kısmına bakan kişilerdir (Cragun, 2016; Smith &

⁶ Bu çalışma, lâdinîlik (*nonreligion*) meselesini ekseriyetle Batı’da din sosyolojisi ve antropolojisi içerisinde gelişmiş literatüre atıfla tartışmaktadır. Farklı dinlerin din dışılık/dinsizlik konusuna ilişkin kendi kavramsal tartışmaları konuyu dağıtmamak ve odağı kaybetmemek amacıyla burada ele alınmamıştır.

Cragun, 2019). Batı’da din hakkında yapılan erken dönem çalışmalarda anketlere katılan katılımcılar kendilerini Protestan, Katolik, Anglikan gibi mezhepler ile değil de “hiçbiri” (*none*) şeklinde tanımladıklarında bu kategori lâdinî olarak ele alınmıştır. Önceleri küçük bir yüzdelik grup oluşturan bu insanlar, diğer azınlıklar gibi homojen bir topluluk gibi ele alınmış ve bunların kimlerden oluştuğuna ve ne gibi eğilimleri olabileceğine pek ilgi gösterilmemiştir. Nitekim Keysar’ın son dönemlerde yaptığı araştırmada da lâdinîlik ne olduğundan çok ne olmadığına bakılarak anlaşılma çalışılmış; ancak, Keysar (2014:4) konuyu biraz daha derinleştirmiş ve dindarlığı aidiyet (*belonging*), ibadet (*behaviour*) ve inanç (*belief*) olarak üç boyutuyla analiz etmiştir. Burada aidiyet bireyin herhangi bir dine mensup olup olmadığına; ibadet ve dinî ritüelleri yerine getirip getirmediğine; inanç ise Tanrıya inanıp inanmadığına karşılık gelmektedir. Bu analizde dinin yokluğu bu üç değişkende birden ele alınmıştır. Keysar’a göre bireyler hem aidiyet, hem ibadet hem de inanç noktasında dindar olabilirken, bazı kişiler bunların bazılarını ya da tamamını reddedebilirler. Örneğin bazı Yahudilerde olduğu gibi bir kişi kendini grubun dini ile özdeşleştirip, hatta grubun bazı davranışları dahi benimseyebiliyorken aynı zamanda Tanrı inancını reddedebilmektedir. Benzer bir şekilde bir başka kişi kiliseye gitmezken Tanrıya inanabilmektedir. Keysar buradan yola çıkarak dindarları sekiz gruba ayırmış; bu sekiz gruptan herhangi bir dine aidiyeti reddedenleri *nonreligious* yani lâdinî olarak tanımlamıştır (Keysar 2014:12; Cragun, 2019; Smith & Cragun, 2019). Bu noktada Fuller’ın (2001) spiritüel ama dindar değil (*spiritual but not religious*) şeklinde ifade ettiği; enerji dengeleme, yoga, meditasyon vb. pratikleri düzenli yaptığı halde kendilerini herhangi bir gruba ait hissetmeyen; aidiyeti reddettiği gibi Tanrı’ya da inanmayan ya da Tanrı’nın var olup olmayacağı konusunda bilinemezci (agnostik) bir tutum takınan bireyler de lâdinî olarak tanımlanmaktadır.

Esasen, anket verisinden yola çıkmak bize genel durum hakkında kısmi bilgiler verse de anketlerde katılımcılara sunulan “hiçbiri” değişkenini, içindeki farklılıkları hesaba katmadan analize girişmek meseleyi anlamakta başka bazı zorluklara yol açmaktadır. Bu şekilde bir kategorileştirme aynı küme içine birbiri ile alakası olmayan bireyleri dâhil etme sorununu yaratmaktadır. Örneğin, kurumsal dinlere karşı olup kendisini farklı ruhani arayışlar ile ifade eden bireyler de dinin bazı akidelerine inanmayıp bazılarını inananlar da kendilerini “hiçbiri” seçeneği ile ifade edebilirler. Bu da anketlerin analizinde çeşitli sorunlara yol açabilmektedir. Dinî olan ile olmayan arasındaki geniş gri alan (*fuzzy fidelity*) (Voas, 2009:157) ya da net olmayan, karışık, iç içe ara tutumlar (*woolly middle*) (Bagg & Voas, 2010:97) meseleyi tanımlamayı güçleştirmektedir. Dolayısıyla, lâdinî bireyler sadece ateistlerden oluşan bir grup olarak tanımlanırsa günümüz toplumlarının karmaşık ilişkilerinin ve var olma hallerinin anlaşılmasında güçlük çekilebilir. Bu açıdan bakıldığında lâdinîlik olgusunun bir kimlik mi, dünya görüşü mü, davranış biçimi mi, akıl yürütme şekli mi ya da bireyin var olma hallerinden biri mi olduğunu anlayabilmek için bu negatif perspektife eleştirel bir yerden yaklaşan keşfedici araştırmalara ihtiyaç duyulmuştur. Literatürde bu sınırlılığı tespit eden bazı araştırmacılar da bu nedenle lâdinîliği, dinin değil, dinî olmayan bir şey olarak görmek yerine bu olgunun kendisinin bizatihi ne olduğunu keşfetmeye yönelik “pozitif” bir yaklaşım geliştirmişlerdir.

3.2. Pozitif Bir Kavram Olarak Lâdinîlik

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi bu gruptaki araştırmacılar lâdinîliği dine referans ile yani onun varlığı, yokluğu ya da göreliliği üzerinden değil, bu olguyu kendine özgü yönleri, ona içkin özellikleri çerçevesinde ortaya koyarak anlamaya çalışıyorlar (Bullivant & Lee, 2012:2; Lee, 2015; Taves, 2018; Taves et al., 2018). Dinden uzak yaşayan gruplar üzerine yaptıkları etnografik araştırmalar çerçevesinde lâdinîliğin dini ikame eden özgün pratiklerine odaklanıyorlar; yani dine dair kutsalları, inançları reddeden bireylerin bunların yerine ne koyduklarını keşfetmeyi amaçlıyorlar. Beaman ve Stacey’nin (2021) dünyayı onarma adını verdikleri etkinlikler (*world repairing*), varoluşsal kültürler hakkında yapılan incelemeler (Coleman et al, 2013) ya da dünya görüşüne (*worldview*) odaklı çalışmalar (Taves 2018) bu yaklaşımlara örnek oluşturuyor. Bireylerin kendilerini İbrahimi dinlerden uzakta tanımlarken dini andıran ve onları derinden etkileyen başka anlamlı deneyimler (*profoundly meaningful experiences*) ya da

yatay aşkınlıklar (*horizontal transcendence*) (Coleman et al., 2013) yaşayabileceklerini öne sürüyorlar. Örneğin Lee (2015), Bullivant (2020) ve Taves (2018) gibi deist, ateist, humanist ve diğer din dışı alt kültürlerdeki varoluşa dair inanç ve bunlardan türeyen pratikleri bir şemsiye kavram olarak “*varoluşsal kültürler*” (*existential cultures*) olarak adlandırıyor. Bu araştırmacıları kabaca iki kategoriye ayırabiliriz: lâdinîliğin izlerini bireylerin akıl yürütmelerinde, hayatı anlamlandırma çabaları içinde bilişsel bir mesele olarak ele alanlar (Taves, 2018; Perez, & Vallières, 2019) ve bireylerin kendi yaşamları hakkındaki konuşmalarına ve akıl yürütmelerine daha şüpheli yaklaşan; lâdinîliğin izlerini duygular, performanslar ve günlük pratiklerde sürmek gerektiğini iddia edenler (Stacey & Beaman, 2021; Lee, 2016, 2012b).

Birinci gruptaki araştırmacılardan Taves, lâdinîliği bilişsel bir mesele olarak görmekte ve pozitif bir yaklaşım ile hem dinî olanı hem de dinî olmayanı aynı kümeye alabilecek, aynı paydada buluşturabilecek (*overarching rubric*) bir kavramsal çerçeveye ihtiyaç olduğunu iddia etmektedir (Lee, 2012a, 2012b, 2015). Ona göre spiritüelleri, paranormal şeylere inananları, batıl inançlara (*superstitious*) sahip olanları ya da din dışı şeylere inanan bireyleri ortaklaştıran kavram “*dünya görüşüdür*”. Din yerine bu kavramı öneren Taves’e göre dünya görüşü, bireylerin aşağıda sıralanan derin ve temel felsefi sorulara verdikleri cevaplarda ortaya çıkmaktadır: (1) Her şeyin temelinde ne var? (ontoloji), (2) Doğru nedir, yanlış nedir? (epistemoloji), (3) İyi nedir, kötü nedir? (*axiology*), (4) Ne yapmalıyım? (*praxeology*), (5) Var olan her şeyin sebebi nedir? (*explanation*), (6) Nereden gelip nereye gidiyoruz? (*prediction*). Taves’e göre dindar olsun ya da olmasın tüm insanlar öyle ya da böyle, açık ya da örtük kendi yaşamlarına anlam vermek için bu büyük sorulara cevap ararlar. Bu büyük sorulara cevap ararken yapılan tercihler de insanların dünyayı anlamlandırma sistemleri hakkında bize bilgi vermektedir. Öte yandan, bu gruptaki araştırmacılar bireyin entelektüel arayışı içinde ortaya çıkan şüphe ve sorgulamaları da lâdinîliğin ayırt edici özellikleri olarak görmektedirler. Bunlar arasında hem erken çocukluk döneminde ortaya çıkan “öldükten sonra ne olacak? Allah var mı?” gibi ötelenmesi güç sorular ve sorgulamalar hem de daha ileri yaşlarda eleştirel akıl temelindeki entelektüel arayışlar belirleyici olmaktadır (Baker ve diğerleri., 2018: 47; Manning, 2015:124; Perez & Vallières, 2019:7).

İkinci grubu ise yukarıda da belirttiğimiz gibi lâdinîliği, duygular ve performanslarda yani günlük pratiklerde aramak gerektiğini düşünen araştırmacılar oluşturmaktadır. Bu yaklaşıma göre lâdinîliğin entelektüel, dile yansıyan, bilişsel ya da argümantatif görünümünden ziyade sosyal, pratik, sembolik, estetik ve maddi boyutları daha ön plandadır (Lee, 2012b:136). Örneğin iki sevgilinin bir restoranda mum ışığında yaşadıkları romantik anları ya da benzer şekilde güneşin batışını izlerken hissedilen derin duyguları ne “dinî tecrübe” literatüründeki kavramlar ile ne de dinî terminoloji ile anlatmak mümkün değildir. Buna karşın, bu tür durumlarda tarifi güç hisler ve bir takım mistik deneyimlerin yaşandığı birçok kişi tarafından ifade edilmektedir. O zaman hem bir yandan sekülerliğin Lee & Bullivant’ın (2016) söylediği gibi sıradanlaştığını (*banality*) hem de Weber’in söylediğinin aksine dünyanın büyüünden pek de arınmadığı bir dünyada yaşıyoruz demektir. İşte lâdinîliği pozitif olarak tarif etmeye çalışan araştırmacılar da bu tip durumlara ve deneyimlere odaklanıyorlar. Örneğin Coleman ve arkadaşları, lâdinîliğe dair özellikleri tarif etmek için bireylerin yaşadıkları ne ruhani ne de dinî olarak tarif edilebilecek derin anlamı olan deneyimleri (*profoundly meaningful experiences*) yatay aşkınlık (*horizontal transcendence*) kavramı ile açıklamaya çalışıyorlar (Coleman III et al., 2018b). Trekking ya da doğa yürüyüşlerinde yaşananları, deniz kaplumbağalarını kurtarmak için girişilen çabaları (Stacey & Beaman, 2021), ya da hep birlikte aile albümüne bakarken ölenler hakkında yapılan konuşmaları (Lee, 2012b:146) lâdinîliğin somut ve performansa dayalı boyutları olarak değerlendiriyorlar. Stacey de benzer şekilde lâdinîliği doğayı korumak ya da toplumsal adaletsizlikler ile mücadele etmek gibi amaçlarla bir araya gelen grupların ritüellerinden yola çıkarak tarif etmeye çalışıyor. Düzenli olarak bir araya gelen insanların, bu tür toplantılarda yaptıkları duygusal konuşmaları; dinleyicilerin aynı konuşmayı defalarca dinlemiş olmalarına rağmen yine de gözyaşlarına kapılmalarını; küçük topluluğun hep beraber hissettiği vecd halini, dinî ayinlerde yaşananlara benzetiyor. Bu durumun ne din ile ne de dinsizlik ile anlaşılamayacağını; bunun yerine bu tür etkinliklerde ortaya çıkan ve dünyayı onarmayı (*world repairing*) amaçlayan tahayyüllere (*imaginaries*) (Woodhead 2016, Beaman 2017) dikkat etmemiz gerektiğini söylüyor;

bu topluluk buluşmalarında yapılan ritüelleri, birlikte yaşanan duygusal anları lâdinîliğin din gibi olan ama aslında dinî olmayan pozitif içeriği olarak örneklendiriyor (Stacey, 2021:90-91).

Benzer bir yaklaşımı Bullivant’ın (2015) çalışmasında da görüyoruz. Amerika Birleşik Devletleri’nin Montana Eyaleti’nde dine mesafeli bireylerce organize edilen yaz kamplarında etnografik bir araştırma yapan Bullivant, bu kişilerin çocukları için dine referans vermeden geliştirdikleri inanç ve değerleri gözlemlemiş ve onların inançsız olduklarına dair yaygın kaniye meydan okuyan bazı sonuçlar elde etmiştir. Ona göre dine uzak çocuk ve gençlerin bu kamplarda edindikleri; bilim, insani değerler, doğaya saygı, ifade ve vicdan özgürlüğü, yaşamın ve (şimdi ve burada) yaşanan anın önemi gibi lâdinî değerler, lâdinîliğin dinin ötekisi değil de kendine özgü inançları olan bir olgu olduğunu ortaya koymaktadır. Cimino ve Smith’in (2015) çalışması ise dinî olmayan toplantılar, ahlaki değerler üzerine yapılan sohbetler, duygu ve deneyimlerin paylaşıldığı terapatik buluşmalar ve çemberler, birlikte müzik yapmak için düzenlenen seanslar gibi son dönemde artarak ortaya çıkan bir dizi seküler ritüeli konu edinmektedir. Bunlar arasında lâdinî gençlerin pazar günü toplantıları, seküler kiliseler, Darwin günü (Lee, 2012b:146) ışık festivali gibi tatil, festival ve organizasyonlar, siyasi gündemli protesto ve buluşmalar, alternatif doğum, cenaze ve evlilik törenleri gibi geçiş törenleri (*rites of passage*) de bulunmaktadır. Tüm bu buluşmalar, olaylar ve organizasyonlar yeni oluşmakta olan lâdinî pratiklerin pozitif içeriği hakkında bilgi vermektedir. Hemming’e göre bu gibi etkinliklerde gözlemlenen lâdinî ritüeller, dinî olan ritüelleri andıran özellikler barındırmakta; spiritüelliğin bazı lâdinî formlarını oluşturmakta, lâdinî bir etik anlayışını geliştirmekte, kolektif kimliği ve cemaati (topluluğu) vücuda getirmektedir (2017:120).

Lâdinîlik, bir yandan bedene sinen pratikler, ritüeller, duygular ile öte yandan akli düzlemde din dışı dünya görüşleri ve argümanlarla ortaya çıkmakla birlikte; meselenin başka boyutları da bulunmaktadır. Lâdinî inançlar⁷, tutum ve davranışlar hem mekândan mekâna, hem de bireyin kendi hayat yolculuğu içinde zamansal olarak değişebilmektedir. Bu durumda “lâdinîliğin bireyin içinde bulunduğu bağlama göre ortaya çıkan ya da kaybolan bu değişken ve geçişli niteliğini nasıl ele almak gerekiyor?” sorusu ortaya çıkmaktadır. Başka bir deyişle: “Bir kimlik, ritüel, pratik, ya da bir mekânın mutlak olarak lâdinî olduğunu söylemek mümkün müdür?”. Kimileri için dünyevi, din dışı ya da seküler olarak algılanabilecek deneyimler, ötekiler için gayet kurumsal bir dinî pratik olarak algılanabilir mi? Öyleyse, “dinin içi ve dışı arasında sınır nasıl çizilebilir? Bu sınırı zamansal olarak mı, yoksa mekânsal olarak mı hayal etmemiz gerekir?” gibi başka sorular da gündeme gelmektedir. Dolayısıyla, pozitif bakış açısı bize konu hakkında somut ve özgün bir anlayış sağlamakla birlikte temelde bir sonraki bölümde tartıştığımız başka bir perspektife kapı aralamaktadır: “lâdinîliği bağlam ve ilişkiler dışında düşünmek mümkün olabilir mi?”.

⁷ Makaleyi değerlendiren hakemler, teolojideki inançla, yani doğa dışı varlıklara duyulan metafizik kaynaklı “inanç” ile bu makalede lâdinî değer ve inançları belirtmek için kullanılan “inancın” aynı kelime ile ifade edilmemesi gerektiğinin altını çizdiler. Bu makalede lâdinî “inanç” kelimesi ile ifade edilenlerin aslında seküler değerler, tutumlar ve davranış kalıplarına dair olduğunu vurguladılar. Örneğin insanların yaşam hakkı olduğunu düşünmenin; eğer bu düşünce kaynağını metafizikten almıyorsa bir “inanç” olmadığını ifade ettiler. Buradan yola çıkılır ise, tüm ideolojilerin öne sürdüklerinin de “inanç” kelimesi ile ifade edilebileceğini iddia ettiler. Özetle teolojinin “inancı” ile burada kullanılan “inancın” aynı şey olmadığını altını çizdiler. Evet bu iki inanç farklı içeriğe sahip olabilir; fakat biz bilimsel prosedürler ile gerekçelendirilmiş ya da gerekçelendirilmemiş tüm epistemik olguların inanç kapsamı içinde düşünülebileceği kanaatindeyiz. Bu nedenle farklı inançlar arasında özsel ya da tözsel bir ayırım yapmanın kavramsal olarak mümkün olmadığı kanısındayız.

3.3. İlişkisel Bir Kavram Olarak Lâdinîlik

Lâdinîlik meselesine ilişkisel bir biçimde yaklaşmaları daha iyi anlayabilmek için bu bölüme bazı örnekler ile başlamak daha iyi olacaktır. Bu yazıya kaynak teşkil eden araştırma sırasında ve önceki alan çalışmalarımızda “Elhamdülillah Müslümanım” diyen fakat yaşamlarında dine hiç yer vermeyen dine kayıtsız kişilerle karşılaştığımız gibi, dine mesafeli olduğunu söyleyip oldukça mistik deneyimler yaşayan, düzenli bir biçimde ibadetvari pratikler yapan veya yaşamda başlarına gelen olayları doğaüstü güçlere ya da Tanrıya bağlayan insanlar ile de karşılaştık. Bununla birlikte dinin bazı kurallarına karşı olup bazılarını kabul edenlere, yaşamlarında oynadıkları farklı rollere göre dinî inanç, tutum ve davranışlarını sürdürenlere ya da bunları geçici olarak askıya alanlara da denk geldik. Gittiği yoga salonunda oradaki diğer katılımcılar tarafından dışlanmamak için başörtüsünü çıkaran bir kadın ile de ateist olduğunu söyleyip başörtüsü takan bir kadın ile de görüştük. Tüm bu karmaşık durumlar, dinî olan ile dinî olmayan arasındaki sınırı çizmenin ne kadar zor olduğunu göstermektedir. Elbette bu durum lâdinîlik için de geçerlidir. Bu nedenle bazı araştırmacılar, tözcü (*substantialist*) yaklaşımların aksine sınırların zamana, mekâna ve ilişkilere göre değiştiğine dikkat çekerek meseleyi ilişkisel sosyolojinin sunduğu imkânlar içinden tartışıyorlar (Cotter, 2017; Lee, 2012a; Quack, 2014:448; Quack & Schuh, 2017). Lâdinîliği kara madde (*dark matter*) olarak tanımlayan Beaman ve Beyer’in (2017) yaklaşımı buna güzel bir örnektir. Kendilerinin de dikkat çektiği gibi kara kendi başına bir renk olmamakla birlikte, kara ve karanlık ancak renklerin yokluğunda ortaya çıkarlar. Bu nedenle karayı renk ile ilgili bir terminoloji kullanarak anlamaya çalışmak yersiz olur. Karanın ortaya çıkışını anlamak için bir başka değişken olan ışığın yüzeyler ile girdiği ilişkiye bakmamız gerekir. Bu yaklaşım bize lâdinîliği sadece din için kullanılan kavramlar ile anlamamanın mümkün olmadığını, olguyu ortaya çıkaran değişkenlerin din ile ilgili alanda ne şekilde ve hangi ilişkiler içinde görüldüğüne bakmamız gerektiğini söylemektedir.

Bu yaklaşımın önde gelen temsilcilerinden Quack, Bourdieu’nün din ile ilgili alan (*religion related field*) kavramından (Bourdieu ve Wacquant 1992:94-114; Martin 2003’den aktaran Quack, 2017:195-196) ve onun metodolojik ilişkiselseliliğinden esinlenmiştir. Quack’a (2014) göre lâdinîlik, dinî olarak kabul edilmeyen ancak önemi az ya da çok dinî alanla ilişkiye bağlı olarak belirlenen fenomenleri ifade etmektedir. Burada kullanıldığı şekliyle “alan” kavramı, neyin içeride ve neyin dışarıda olduğunun net sınırlarla birbirinden ayıramayacağı bir yerde (Cotter, 2016: 22) aktörlerin birbirleri ile sanki savaş alanındaymışçasına kapışma içinde oldukları bir zemini anlatmaktadır. Aktörler ağırlıkları, etkileri ve farklı güç konumları ile birbirleri ile mütemadiyen ilişki içindedirler. Alanda sınırlar, konumlar ve ilişkiler sürekli olarak tartışılmakta, yeniden müzakere edilmekte, neyin ne olduğu aktörlerin güç ilişkileri içinde birbirleri ile girdikleri rekabetlerde ve kimi zaman zımnî olarak kabul gören kural ve yasalar içinde yeniden belirlenmektedir.

Bu çerçevede lâdinîlik, din ile ilgili alanda dinin içinde ve dışında olduğu düşünülen konumlar arasında çeşitli ilişkilerin kurulduğu ve siyasi etkilere ve güç dengelerine göre rekabet içinde yeniden tanımlandığı bir olgu olarak ele alınmakta; öyle ya da böyle din ile ilgili alanda din ile ilişki üzerinden ve dine dair belirgin söylemler üzerinde anlam kazanmaktadır (Quack, 2014: 446). Örnek verecek olursak 2010’larda gündemde olan nüfus cüzdanlarındaki din hanesine ilişkin tartışmalar, insan embriyosu üzerinde yapılan araştırmalar ya da helal gıda sertifikası gibi kamusal tartışmalarda lâdinîlik, temel bir kurucu öteki pozisyon olarak ortaya çıkmaktadır. Örneğin 5N1K programında helal gıda sertifikası üzerine 2010 yılında yapılan bir tartışmada Gıda Mühendisleri Odası Marmara Şubesi Başkanı, TSE belgesinin yanına bir de helal gıda sertifikasının getirilmesi görüşüne karşı: “Henüz (ülkemizde) güvenli gıda üretilemezken, gıda güvenliği Tarım Köy İşleri Bakanlığı’ndan ne yazık ki yetkin ve etkin şekilde yapılamazken, helal gıda sertifikasyonunun sadece teknik bir konu değil politik bir konu olduğunu düşünüyoruz” şeklinde lâdinî bir pozisyon almış; programa katılan ilahiyatçı ise kendisini şu şekilde ifade etmiştir: “Helal gıda konusu Müslümanlar için fevkalade önemli bir konudur. Yaradan yeryüzündeki bütün varlıkları bizler için yaratmıştır ve bizlerin şu veya bu şekilde yararlanabileceğimiz, ki bütün maddeler Kur’an dilinde rızık olarak sunuluyor, ama bu rızıklardan yararlanırken onların helal ve tayyip olması ön şartı ileri sürülüyor”. İşte lâdinîlik tam da bu gibi toplumsal karşılaşma anlarında, din ile alakalı alanlarda bir itiraz ortaya çıktığında ya da ilgili toplumsal sorunlar farklı şekillerde yorumlandığında ortaya çıkmaktadır. Bu anlamda sözü geçen tartışma, temelde

sertifikadan ziyade dinin toplumsal yaşamda olması gerektiği yer üzerinedir. Nitekim konunun hassasiyeti nedeniyle meselenin özü ancak tartışmanın ilerleyen aşamalarında dile getirilmiştir:

GMO Şube Başkanı: ...Bizim, ben yanlış anlattım ifadelerde sanırım ama din hiçbir şekilde herhangi bir şekilde Türkiye’de ya da dünyada gıdanın içerisine giremeyecek kadar üstte, giremeyecek kadar dışarıda kalması gereken bir öge. Çünkü (sözü kesiliyor)

GİMDES bilim kurulu üyesi: Giremediği bir yer yoktur dinin efendim yani böyle şey olur mu?

İlahiyatçı: Mümkün değil, din insan hayatıyla ilgili her alana müdahildir, içine alır. Meseleyi iyi kavramak meselesi.

Yukarıdaki örnekte Şube Başkanı, konunun hassasiyetini bildiği için açıktan din karşıtı bir argüman öne sürerek değil de “din gıdanın içine girmeyecek kadar üstte bir öge” diyerek dini, tartışmanın dışına çıkarmaya çalışmaktadır. İşte Şube Başkanı’nun bu görüşünü konumuz bağlamında lâdinî argüman olarak ifade edebiliriz. Dolayısıyla lâdinîlik negatif bakış açısında tartışıldığı gibi dinin olmadığı yerde değil, tam aksine Quack’ın (2014:446) işaret ettiği gibi din ile ilgili alanda karşımıza çıkmaktadır. İlişkisel olarak adlandırdığımız yaklaşım, bu nedenle dinî alandaki aktörlerin konumlarını anlamaya, konuların durumlara göre değişkenliğini hesap etmeye, bunu analizin içine almaya çalışmaktadır. Bu gibi durumlarda kişilere inançlarının olup olmadığını sormak, onların hangi dine mensup olduğunu sorgulamak anlamsızlaşmaktadır. Burada önemli olan bir toplumsal sorun karşısında benimsenen pozisyon ya da takınılan tavır ya da hissedilen duygulardır.

Yukarıda örnek oldukça bilişsel bir alandan gelse de literatürün de belirttiği gibi lâdinîlik yalnızca argümanlarda değil, performanslarda (Lee 2016) bedenlerde (Fadıl, 2011, Lee, 2012a), duygularda (Scheer, Johansen, Fadıl, 2019) tavır ve pratiklerde (Stacey, 2021) de gözlemlenmektedir. Birbirine karşı olan davranış, tutum ya da kimliklerin birbirlerinin konumlarını ne şekilde kurgulamakta olduklarına dair keşfedici bakış açısı bizlere olgunun ne olduğundan ziyade nasıl ortaya çıktığı, belli bir bağlamda nasıl görüldüğü hakkında bilgi vermektedir. Bu açıdan bakıldığında lâdinîlik statik bir madde, ya da ‘şey’miş gibi belli başlı özellikleri ile değil dinî olan (artık farklı bağlamlarda din nasıl algılanıyor ise) ile girdiği ilişki üzerinden anlaşılmalıdır (Cotter, 2016:11). Cotter’a göre de zaten dindar, spiritüel, seküler ya da lâdinî gibi kavramlarda ifadesini bulan kimlikler sabit, durağan ve dört başı mamur kimlikler değil bireylerin her defasında kendilerini yeniden özdeşleştirdikleri, yeniden kurguladıkları operasyonlardır (Bayart 2005:92 ve Hoesly 2015’te alıntılan Cotter 2016:21). Bu noktada lâdinîlik üzerine en kapsamlı araştırmaları yapan ekibin başında yer alan Lois Lee’ye de kulak vermekte fayda vardır. Akademik tartışmalarda lâdinîlik, kavram olarak sekülerlikten farkı üzerinden kendine yer edinmiş olsa da (Bullivant, 2020) Lee, lâdinîliği sekülerleşme tartışmaları içinden, onun tarihselliği çerçevesinde incelemektedir. Ona göre sekülerleşme, lâdinîliği ortaya çıkaran arka planı oluşturmaktadır (2012a). Lee’ye göre Batı ülkelerinde seküler yaşam tarzı tarihsel olarak hayatın tamamen içine sirayet ettiği, eğitimden sağlığa yaşamın her alanını kuşattığı için ona dair göstergeler, tavırlar ve davranışlar da sıradanlaşmıştır (Lee, 2015:88). Bu nedenle, sekülerliği artık açık seçik görmek mümkün olmayıp onu ancak ondan aks eden gölgeler aracılığı ile fark edebiliriz. Yukarıda Quack’ı tartışırken değindiğimiz gibi sekülerleşme Lee’ye göre bireylerin dini hayatlarından tamamen çıkartmaları ile değil, tam tersi “dindar öteki” ile farkını ortaya koyma telaşı içinde şekillenmektedir (Lee, 2015:4). Bunu görgül araştırmalar ile tespit eden Lee, lâdiliğin görsel, mekânsal, maddi ve bedenleşmiş görünümünü ve bunların farklı bağlamlarda ne şekilde ortaya çıktığını anlamaya çalışmaktadır (Lee, 2012a:145). Gençlerin taktıkları rozetlere, üzerinde din karşıtı semboller bulunan kolyelere, son dönemlerde İngiltere’de moda olan ve tabanlarında “ben ateistim” yazan ayakkabılara (2015:7) dikkat çekmektedir. Dine mesafeli bireylerin dünyasında lâdinîliğin aslında seküler yaşam tarzının tezahürleri olan örtünmemek, etek giymek ya da kamusal alanda romantik ilişkiler içine girmek gibi tutum ve davranışlarda ortaya çıktığını; böylece bu kişilerin kendilerinin dindarlardan farklı olduklarının altını çizdiklerini ifade etmektedir.

Türkiye'ye ve kendi araştırmamıza gelecek olursak, şu ana kadar yaptığımız gözlemler ve görüşmeler, literatürle bazı ortak noktalar taşısa da Batı Avrupa ve Kuzey Amerika bağlamında çok da zikredilmeyen farklı dinamiklerin lâdinilik bağlamında iş başında olduğunu göstermektedir. Türkiye'de lâdinilik meselesi öncelikle kadın bedeni ve özgürlüğü bağlamında ortaya çıkmakta ya da tartışılmaktadır. Yıllardır bitmeyen ve seçim öncesi Anayasa değişikliği bağlamında yeniden gündeme gelen başörtüsü ve LGBTİ + tartışmaları bu durumun en açık göstergesidir. Çoğunluğu muhafazakâr olan Türkiye toplumunda toplumsal cinsiyete dair meseleler lâdiniliğin su yüzeyine çıktığı en temel başlıkları oluşturuyor. Bunlar arasında özellikle içki, dövme, makyaj, evlilik öncesi cinsel ilişki, kılık kıyafet ve hareket özgürlüğü vb. yani kadın bedeninin kontrolü ve bedensel arzuların özgürce yaşanmasına ilişkin sürtüşmeler ön plana çıkmaktadır. Neredeyse her gün kadın cinayetlerinin yaşandığı bir ortamda bu durum çok da şaşırtıcı değildir. Bu nedenle aile içinde özellikle de kadını disipline etmeye çalışan uygulamaların dinî söylemler ile gerekçelendirilmesi, tüm bireyleri ama özellikle de kadınları hem devletle hem ataerki ile hem de din ile aynı anda karşı karşıya getirmektedir. Dolayısıyla, ön görüşme ve gözlemlerimizden Türkiye'de lâdiniliğin bir yönünün özellikle kadınlar açısından bedenlerde ve performanslarda özgürlük arayışı ve onu aileye ve topluma rağmen yaşayabilme talebi olarak ortaya çıktığını rahatlıkla söyleyebiliriz. İran'da son dönemde yaşanan gelişmelerle paralel bir biçimde özellikle uzun yıllar örtündükten sonra içinde yaşadıkları muhafazakâr toplumda başörtülerini çıkarmaya cüret ederek dini farklı yorumladıklarını gösteren kimi kadınların lâdinî pozisyonları, Türkiye'deki toplumsal değişimin niteliğini göstermesi açısından ciddiye alınması gereken bir kırılmaya işaret etmektedir. Öte yandan, Van'daki bir kadının başörtüsünü çıkardığında yaşadıkları ile İstanbul'daki bir kadının başörtüsünü çıkardığında yaşadıkları farklıdır ve lâdinî pratiklerin aynı ülke içinde değişkenlik gösterdiği unutulmamalıdır. Bununla birlikte, sorun yalnızca başörtüsüyle sınırlı da değildir. Görüşme yaptığımız birçok kişinin bedenlerine dövme yaptırdığını, saçını çeşitli renklere boyattığını ya da *piercing* taktığını da gördük. Bedene yansıyan bu ifade biçimleri din ile zorunlu bir ilişkili içinde olmasa da pekâlâ lâdinilik çerçevesinde yorumlanabilir; zira bu pratikler, eninde sonunda dinin de ciddi bir biçimde etkili olduğu mevcut toplumsallığın sınırlarını zorlama girişimleri olarak ortaya çıkmaktadırlar.

4.Sonuç

Batıda son yirmi yılda lâdinilik (*nonreligion*) kavramı sekülerlik kavramına alternatif olarak ortaya atılmış ve bu kavram etrafında yeni bir literatür oluşmaya başlamıştır. Bu makale bu literatürdeki temel kavramları ve tartışmaları tanıtmak, hâlihazırda yürüttüğümüz çalışmada nasıl bir kavramsal yaklaşım geliştireceğimizi tartışmak ve *nonreligion* kavramı için Türkçe'de lâdinî sözcüğünün kullanılmasını önermek amacı ile yazılmıştır.

Lâdinilik öncelikle literatürde dini olmamak, dinden uzak olmak ya da herhangi bir dine mensup olmamak gibi daha çok bireylerin benimsedikleri negatif bir kimliğe karşılık olarak, ekseriyetle de anketlerde ortaya çıkan bir olguyu anlamak amacıyla ele alınmıştır. Bu çalışmalar elbette önemli bir olguya ışık tutmaktadırlar. Yukarıda değindiğimiz gibi hem dünyada hem de Türkiye'de yapılan anketlerde herhangi bir dine mensup olmadığını söyleyen ve sayıları her geçen gün giderek artan ciddi bir kesim mevcuttur. Bu tarz araştırmalar bu tür eğilimler hakkında genellenebilir veriler elde etmeye imkân tanısa da lâdinilik olgusunun zamana, mekâna ve kişiye göre değişken niteliğini açıklamakta oldukça yüzeysel kalmaktadırlar. Bu nedenle, sorunu fark eden bazı araştırmacılar, özellikle bazı Batılı ülkelerde çoğunluk statüsüne ulaşan lâdinî pozisyonu anlamak için yeni bir perspektif geliştirmişlerdir. İşte lâdiniliğin ne olmadığından ziyade ne olduğunu anlamayı hedefleyen bu perspektifi pozitif tanımlama girişimleri olarak ele aldık. Bu yaklaşımı benimseyen araştırmacılar, onun izlerini din gibi olan, dini ikame eden pratiklerde, düşünme biçimlerinde, dünya görüşlerinde aramayı öneriyor; lâdinî bireylerin de dini andıran ve onları derinden etkileyen anlamlı deneyimler yaşayabileceklerini öne sürüyorlar. Bu nedenle de agnostik, deist, ateist, hümanist vb. diğer tüm din dışı arayışları, inanç ve bunlardan türeyen pratikleri lâdinilik şemsiyesi altında değerlendirmeye çalışıyorlar. Lâdiniliğin izlerini hem bireylerin akıl yürütme ve hayatı anlamlandırma çabaları gibi bilişsel alanlarda hem de duygular, performanslar ve günlük pratiklerde sürmeye çalışıyorlar. Öte yandan, lâdiniliğin ayrı bir olgu olarak tanımlanmak ve çalışılmak istenmesinin arkasında politik gerekçeler de var. Kanada ve İngiltere

merkezli araştırmalar 2010'lara kadar bu ülkelerin hukuk sistemlerinin dinî argümanları örtük olarak kabul ettiklerini, dinin eğitim ve sağlık hizmetlerinde verili kabul edildiğini öne sürmektedirler. Eğitim ve sağlıkta herkesin bir dine mensup olduğunu varsayan bu yaklaşımın hâkim olduğunu ileri süren araştırmacılar, ülkelerindeki çoğulcu ve demokratik sistemin sayıları giderek artan din dışı arayıştaki kişilerin talep ve beklentilerini ise karşılamadığını düşünmektedirler (Beaman, 2017).

Makalede son olarak ilişkisel sosyolojinin sunduğu imkânlar ile olguya yaklaşan araştırmacıların bakış açılarına değindik. Bu yaklaşımın herhangi bir kavramı dört başı mamur bir şekilde tanımlamak yerine kavramın değdiği olgunun farklı bağlamlarda ne şekilde ortaya çıktığını ve yaşandığını anlamaya ve keşfetmeye dönük araştırmalar yaptığını vurguladık. Biz de bu yaklaşımdan esinlenerek çoğunluğu Müslüman olan bir toplumda din ile ilgili alanda lâdinîliğin nasıl ortaya çıkabildiğini bir kaç örnek ile göstermeye çalıştık. Bununla birlikte, büyük çoğunluğun çeşitli düzeylerde dindar olduğu Türkiye’de dinin hala çok hassas bir konu olduğunu ve insanların birçoğunun lâdinî pozisyonlarını açıkça göstermekten çekiniyor olabileceklerini de vurguladık. Bu nedenle bu kişilerin dine ilişkin kendi pozisyonlarını açıkça göstermek yerine dinin kamusal hayattaki makbul yerini toplumsal olarak kabul görecektir başka bir zeminde sorguladıklarına işaret ettik. Bedene ve performanslara yansıyan ve özgürlük talep eden bazı açık lâdinî pratiklerin yanı sıra bu tür girişimlerin de lâdinîliğin Türkiye’de su yüzeyine çıkan özgün biçimleri olarak değerlendirilebileceğini belirttik.

Kavramsal tartışmaların ötesinde, şu ana kadar bahsetmemiş olsak da lâdinîlik meselesinin küresel, politik ve ekolojik boyutları da bulunmaktadır. İlgili literatür, iklim krizi ile beraber insan merkezli doğa anlayışının kurumsal dine ciddi eleştiriler getirilerek sorgulanmaya başladığını tartışmaktadır. Artık çeşitli alanlardan (çevre hareketi, insan hakları, hayvan hakları, kadın hakları, toplumsal cinsiyet vb.) aktivistler, bilindik çözümlere tepkili kesimler, dünyanın dinlerde vaaz edildiği gibi insanlara bahşedilmiş bir nimet olarak görülemeyeceğini ileri sürmeye başladılar. Lâdinî yaklaşımlar, özellikle son dönemlerde dine tepkisel ekolojik söylemlerle de dillendirilmeye başlanmıştır. Ek olarak, kadın özgürlüğünü temel alan ve özellikle gençler arasında hızla yayılan feminist yaklaşımlar da hem ataerkiye hem devlete hem de dine eleştirel bir perspektif getirerek lâdinî görüş, tutum ve performanslara güçlü bir dayanak oluşturuyorlar. Türkiye için lâdinî inançlara sahip insanların sayısı dindar insanlara göre daha sınırlı olsa da hâlihazırda kamusal alanda güncel sorunlarla ilgili yapılan tartışmalarda lâdinî perspektiften çok ciddi ve güçlü eleştiriler geldiğini unutmamak gerekiyor. Bu nedenle lâdinîlik gibi alternatifler ülkemizde de yakından araştırılmayı hak ediyor. İlişkisel sosyolojinin sunduğu imkânların bu gibi hassas konuları çalışırken farklı bilme biçimlerini gündeme getirebileceğini düşünüyoruz. Dinle ilgili meseleleri durağan, katı, sınırları belli olgular gibi ele almaktansa onların farklı bağlamlarda hangi pozisyonları aldıklarını görmek, yaşadığımız dünya hakkında keşfedici yeni içgörüler kazanmamıza vesile olabilir.

Son olarak alan çalışmasından edindiğimiz bazı hislerden bahsetmekte fayda görüyoruz. Yukarıda Batı’da yapılan tartışmalarda sekülerliğin net bir biçimde Batı’nın toplumsal hayatının arka planını oluşturduğunu ve artık sıradanlaştığını iddia eden araştırmacıardan bahsetmiştik. Bu konu, alan araştırmasını yürüten araştırma ekibimiz içinde de büyük bir tartışmaya yol açtı. Bazı ekip üyeleri eğitimden sağlığa, mahkeme salonlarından dizi filmlere kadar biri sürü farklı bağlamda seküler imgelemlerin, düzenlemelerin ve argümanların Batı’daki gibi hâkim olduğunu ileri sürdüler. Ekibin diğer üyeleri ise Türkiye’de sekülerliğin değil, tersine dinin sıradanlaştığını iddia ettiler. Birçok insanın vaktini ezana göre ayarlamasını, bireylerin kişisel izinleri alınmadan sünnet ettirilmesini, inanmayan insanlar için bile gusül abdestinin çok önemli olmasını, kadınların çoğunun başlarını örtmesini, dini nikâhın çok yaygın olmasını, ramazanda oruç tutmayanların istisna olmasını ve benzeri birçok örneği dinin artık sıradanlaşmış bir olgu olduğunun işareti olarak ileri sürdüler. Lois Lee, sekülerizmi onun apaçık olan görüntülerinde değil, daha örtük, zımni, performatif göstergelerinde aramamız gerektiğini

yani kendisine değil gölgesine bakmamız gerektiğini söylüyordu. Acaba Türkiye için durum nedir? Din mi yoksa seküler hayat mı daha bariz bir biçimde yaşanıyor? Hangi bağlamlarda, nerelerde ve ne zamanlarda biri ötekenden daha fazla öne çıkıyor, hangisi daha çok gizlenmek zorunda kalıyor? Acaba Türkiye özelinde sıradanlaşan şey nedir? Bu soruları sorarak ve yanıtlarını araştırmanın sonunda vermeyi umarak yazımıza noktayı koyalım.

Finansman/ Grant Support

The author(s) declared that this study has received financial support from TÜBİTAK (The Scientific and Technological Research Council of Türkiye) 1001 Programme. The Project code is 121K876.

Bu çalışma, Türkiye Bilimsel ve Teknolojik Araştırma Kurumu tarafından 1001 Programı kapsamında desteklenen ve Dr. Öğr. Üyesi Önder Küçükural tarafından yürütülen 121K876 kodlu “Türkiye’de Lâdinî İnançlar ve Pratikler: Değişen Toplumsal Yapıda Din Dışı Arayışlar” adlı araştırma projesinin bir ürünüdür. TÜBİTAK’a projeyi desteklediği için çok teşekkür ederiz.

Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest

Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.

The authors have no conflict of interest to declare.

Yazarların Katkıları/Authors Contributions

Çalışmanın Tasarlanması: Yazar-1 (%40), Yazar-2 (%30), Yazar-3 (%30)

Conceiving the Study: Author-1 (%40), Author-2 (%30), Author-3 (%30)

Veri Toplanması: Yazar-1 (%40), Yazar-2 (%30), Yazar-3 (%30)

Data Collection: Author-1 (%40), Author-2 (%30), Author-3 (%30)

Veri Analizi: Yazar-1 (%40), Yazar-2 (%30), Yazar-3 (%30)

Data Analysis: Author-1 (%40), Author-2 (%30), Author-3 (%30)

Makalenin Yazımı: Yazar-1 (%40), Yazar-2 (%30), Yazar-3 (%30)

Writing Up: Author-1 (%40), Author-2 (%30), Author-3 (%30)

Makale Gönderimi ve Revizyonu: Yazar-1 (%40), Yazar-2 (%30), Yazar-3 (%30)

Submission and Revision: Author-1 (%40), Author-2 (%30), Author-3 (%30)

Açık Erişim Lisansı/ Open Access License

This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC).

Kaynaklar

- Abunuwara, K., Cragun, R. T., & Sumerau, J. E. (2018). Complicating Marginalisation: The Case of Mormon and Nonreligious College Students in a Predominantly Mormon Context. *Journal of Beliefs & Values*, 39(3).
- Alexander, N. G. (2021). Rethinking histories of atheism, unbelief, and nonreligion: An interdisciplinary perspective. *Global Intellectual History*, 6(1), s.95–104.
- Altemeyer, B. (2010). Atheism and Secularity in North America. In P. Zuckerman (Ed.), *Atheism and Secularity – Volume 2: Global Expressions* (s. 1–21). Praeger.
- Azak, Umut “*Secularism and Atheism in the Turkish Public Sphere*”, Turkish Policy Quarterly, 21 Mart 2018. <http://turkishpolicy.com/article/902/secularism-and-atheism-in-the-turkish-public-sphere> Erişim Tarihi 20.07.2020.
- Bagg, S., & Voas, D. (2010). The Triumph of Indifference: Irreligion in British Society. In P. Zuckerman (Ed.), *Atheism and Secularity: Volume 2 – Global Expressions* (Vol. 2, s.91–112). Praeger.
- Baker, J. O., & Smith, B. G. (2009). The Nones: Social Characteristics of the Religiously Unaffiliated. *Social Forces*, 87(3), s.1251–1263.
- Baker, J. O., & Smith, B. G. (2015). *American Secularism: Cultural Contours of Nonreligious Belief Systems*.
- Baker, J., Stroope, S., & Walker, M. (2018). Secularity, religiosity, and health: Physical and mental health differences between atheists, agnostics, and nonaffiliated theists compared to religiously affiliated individuals. *Social Science Research*, 75, s.44–57.

- Beaman, L. G. (2017). Living Well Together in a (Non)Religious Future: Contributions from the Sociology of Religion. *Sociology of Religion*, 78(1), s.9–32.
- Beaman ve Beyer (2017) Reframing Assisted Dying: Nonreligion and the Law, Blog yazısı https://thensrn.org/2017/09/14/reframing-assisted-dying-nonreligion-and-the-law/#_edn2, erişim, 11 Kasım 2022.
- Beaman, L. G., & Stacey, T. (Eds.). (2021). *Nonreligious Imaginaries of World Repairing*. Springer International Publishing.
- Bengtson, V. L., Hayward, R. D., Zuckerman, P., & Silverstein, M. (2018). Bringing up nones: Intergenerational influences and cohort trends. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 57(2), s.258–275.
- Berger, P. 1999. *The Desecularization of the World, Resurgent Religion and World*.
- Berger, P. L. (2017). *Dinin Sosyal Gerçekliği*. İnsan Yayınları
- Billig, M. (1995). *Banal Nationalism* (1st edition). SAGE Publications.
- Beyer, P. (2021). Theoretical and Methodological Background to Understandings of (Non)religion. In L.G. Burchardt, M. (2017). Is Religious Indifference Bad for Secularism? Lessons from Canada. In J. Quack & C. Schuh (Eds.), *Religious Indifference: New Perspectives from Studies on Secularization and Nonreligion* (pp. 83–99). Springer.
- Bourdieu, P., & Wacquant, L. J. D. (1992). *An Invitation to Reflexive Sociology*. University of Chicago Press.
- Bullivant, S. (2011). Teaching Atheism and Nonreligion: Challenges and Opportunities. *Discourse*, 10(2), s.93–110.
- Bullivant, S. (2020). Explaining the rise of ‘nonreligion studies’: Subfield formation and institutionalization within the sociology of religion. *Social Compass*, 67(1), s.86–102.
- Bullivant, S., & Lee, L. (2012). Interdisciplinary Studies of Non-Religion and Secularity: The State of the Union. *Journal of Contemporary Religion*, 27(1).
- Campbell, C. (1971). *Toward a sociology of irreligion*. Macmillan.
- Cengiz, K., Küçükural, Ö., & Gür, H. (2021). *Türkiye’de Spiritüel Arayışlar Deizm, Yoga, Budizm, Meditasyon, Reiki vb.* İletişim Yayınları.
- Cimino, R., & Smith, C. (2015). Secularist Rituals in the US: Solidarity and Legitimization. In L. G. Beaman & S. Tomlins (Eds.), *Atheist Identities – Spaces and Social Contexts* (s. 87–100). Springer International Publishing.
- Coleman, P., Koleva, D., & Bornat, J. (2013). *Ageing, Ritual and Social Change* (New edition). Ashgate.
- Coleman, T. J., III, Hood, R. W., Jr., & Streib, H. (2018a). An introduction to atheism, agnosticism, and nonreligious worldviews. *Psychology of Religion and Spirituality*, 10(3), s.203–206.
- Coleman, T. J., III, Hood, R. W., Jr., & Streib, H. (2018b). An introduction to atheism, agnosticism, and nonreligious worldviews. *Psychology of Religion and Spirituality*, 10(3).
- Cotter, C. R. (2017). A Discursive Approach to ‘Religious Indifference’: Critical Reflections from Edinburgh’s Southside. In J. Quack & C. Schuh (Eds.), *Religious Indifference: New Perspectives From Studies on Secularization and Nonreligion* (s. 43–63). Springer International Publishing.
- Cotter, C. R. (2020). *The Critical Study of Non-Religion: Discourse, Identification and Locality*. Bloomsbury Publishing.

- Cotter, C. R., Aehtner, R., & Quack, J. (2012). *Non-Religiosity, Identity, and Ritual Panel Session*. Hungarian Culture Foundation.
- Cragun, R. T. (2016). Sociology of Nonreligion and Atheism. In D. Yamane (Ed.), *Handbook of Religion and Society* (s. 301–320). Springer
- Çarkoğlu, A. (2020, 3 Ekim). Genç nesiller dinden uzaklaşıyorlar mı? *Yetkin Report | Siyaset, Ekonomi Haber-Analiz, Yorum*. <https://yetkinreport.com/2020/10/03/genc-nesiller-dinden-uzaklasiyorlar-mi/>. Erişim tarihi: 11 Temmuz 2022
- Fadil, N. (2011). Not-/unveiling as an ethical practice. *Feminist review*, 98(1), s.83-109.
- Eller, J. D. (2010). Atheism and Secularity in the Arab World. In P. Zuckerman (Ed.), *Atheism and Secularity – Volume 2: Global Expressions* (s. 113–137). Praeger.
- Eller, J. D. (2022). A Quiet Tsunami: Nonreligion and Atheism in the Muslim World. *Secular Studies*, 4(2), s.117-139.
- Gökalp, Z. (2014). *Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak*, Ötüken Neşriyat.
- Halafoff, A., Shipley, H., Young, P., Singleton, A., Rasmussen, mary lou, & Bouma, G. (2020). Complex, Critical and Caring: Young People’s Diverse Religious, Spiritual and Non-Religious Worldviews in Australia and Canada. *Religions*, 11
- Hemming, P. J. (2017). Childhood, youth and non-religion: Towards a social research agenda. *Social Compass*, 64(1), s.113–129.
- Keitner, C. I. (2012). *The Paradoxes of Nationalism: The French Revolution and Its Meaning for Contemporary Nation Building*. State University of New York Press.
- Keysar, A. (2014). Shifts Along the American Religious-Secular Spectrum. *Secularism and Nonreligion*, 3(1).
- Küçükural, Ö, Shkreli E. (2021) “Pandeminin Örgün Eğitim Sisteminde Yarattığı Kırılganlıklar” Salgın Halleri Covid-19 ve Toplumsal Eşsizlikler, Bahar Aykan, Onur Bilginer (Editörler), Nika Yayınları, İstanbul.
- Lee, L. (2012a). *Being Secular: Toward Separate Sociologies of Secularity, Nonreligion and Epistemological Culture* [Unpublished PhD Thesis,]. University of Cambridge.
- Lee, L. (2012b). Locating Nonreligion, in Mind, Body and Space: New Research Methods for a New Field. *Annual Review of the Sociology of Religion*, 3, s.135–158.
- Lee, L. (2015). *Recognizing the Non-religious: Reimagining the Secular*. Oxford University Press.
- Lee, L., & Bullivant, S. (2016). *A Dictionary of Atheism*. OUP Oxford.
- Luckman, T. 1967. *The invisible religion*. New York: Mac-milla
- Lövheim, M., & Stenmark, M. (Eds.). (2020). *A Constructive Critique of Religion: Encounters between Christianity, Islam, and Non-religion in Secular Societies*. Bloomsbury Publishing.
- Manning, C. J. (2015). *Losing Our Religion: How Unaffiliated Parents Are Raising Their Children*. NYU Press.
- Nişancı, Z. (2023). *Sayılarla Türkiye’de İnanç ve Dindarlık*. Mahya Yayıncılık.
- Nursi, B. S. (2010). *Tarihçe-i Hayatı: Bediuzzaman Said Nursi*. Sözler Neşriyat , İstanbul
- Nursi, B. S. (2012). *Mektubat*. Sözler Neşriyat, İstanbul
- Perez, S., & Vallières, F. (2019). How Do Religious People Become Atheists? Applying a Grounded Theory Approach to Propose a Model of Deconversion. *Secularism and Nonreligion*, 8(1)
- Quack, J. (2017). Bio-and Ethnographic Approaches to Indifference, Detachment, and Disengagement in the Study of Religion. In *Religious Indifference*, (eds)Quack, J., & Schuh, C. (s.193-217). Springer.

- Quack, J. 2014. Outline of a Relational Approach to ‘Nonreligion’. *Method & Theory in the Study of Religion* 26(4–5), s.439–469.
- Quack, J., & Schuh, C. (2017). Conceptualising religious indifferences in relation to religion and nonreligion. In *Religious Indifference* (s. 1-23). Springer.
- Şahin Kaya, G. (2021). Helal Gıda Sertifikası Türkiye iç pazarında uygulanmalı mıdır?: Helal Gıda Sertifikası’na politik söylem analizi yöntemi ile bir bakış. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). İbn Haldun Üniversitesi Medeniyetler İttifakı Enstitüsü, İstanbul.
- Schielke, Samuli. 2013. “The Islamic World,” in *The Oxford Handbook of Atheism*, ed. Stephen Bullivant and Michael Ruse (Oxford: Oxford University Press), s.638–650.
- Schielke, Samuli. 2012. “Being a Nonbeliever in a Time of Islamic Revival: Trajectories of Doubt and Certainty in Contemporary Egypt.” *International Journal of Middle East Studies* 44 (2), s.301–320.
- Scheer, M., Fadil, N., & Johansen, B. S. (Eds.). (2019). *Secular bodies, affects and emotions: European configurations*. Bloomsbury Publishing.
- Sherkat, D. E. (2008). Beyond belief: Atheism, agnosticism, and theistic certainty in the United States. *Sociological Spectrum*, 28(5), s.438–459.
- Sherkat, D. E., & Ellison, C. G. (2007). Structuring the Religion-Environment Connection: Identifying Religious Influences on Environmental Concern and Activism. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 46(1), s.71–85.
- Smith, J. M., & Cragun, R. T. (2019). Mapping Religion’s Other: A Review of the Study of Nonreligion and Secularity. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 58(2), s.319–335.
- Stacey, T., & Beaman, L. G. (2021). Introduction. In L. G. Beaman & T. Stacey (Eds.), *Nonreligious Imaginaries of World Repairing* (s. 1–15). Springer International Publishing.
- Taves, A. (2018). What is Nonreligion? On the Virtues of a Meaning Systems Framework for Studying Nonreligious and Religious Worldviews in the Context of Everyday Life. *Secularism and Nonreligion*, 7(1)
- Taves, A., Asprem, E., & Ihm, E. (2018). Psychology, meaning making, and the study of worldviews: Beyond religion and non-religion. *Psychology of Religion and Spirituality*, 10(3), s.207–217.
- Voas, D. (2009). The Rise and Fall of Fuzzy Fidelity in Europe. *European Sociological Review*, 25(2), s.155–168.
- Watts, G. (2021). None of the Above: Nonreligious Identity in the US and Canada. *Religion*, 51(1), s.140–144.
- Woodhead, L. (2016). Why ‘no religion is the new religion. *Presentation to British Academy, January, 16*.
- Zimmer, O. (2017). *Nationalism in Europe, 1890-1940*. Bloomsbury Publishing.
- Zuckerman, P. (2010). *Society without God: What the Least Religious Nations Can Tell Us about Contentment*. New York University Press.