Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

İletişim Bilimleri Anabilim Dalı

TEVAFUKTAN TESADÜFE, BEŞ VAKİTLİ GÜNDEN VAZGEÇMEK: MÜTEDEYYİN ERKEKLERİN DİNİ TERK ETME PRATİKLERİ VE SEKÜLERLEŞME SÜREÇLERİ

Furkan DİLBEN

Doktora Tezi

Ankara, 2023

TEVAFUKTAN TESADÜFE, BEŞ VAKİTLİ GÜNDEN VAZGEÇMEK: MÜTEDEYYİN ERKEKLERİN DİNİ TERK ETME PRATİKLERİ VE SEKÜLERLEŞME SÜREÇLERİ

Furkan DİLBEN

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

İletişim Bilimleri Anabilim Dalı

Doktora Tezi

Ankara, 2023

KABUL VE ONAY

Furkan Dilben tarafından hazırlanan “Tevafuktan Tesadüfe, Beş Vakitli Günden Vazgeçmek: Mütedeyyin Erkeklerin Dini Terk Etme Pratikleri ve Sekülerleşme Süreçleri” başlıklı bu çalışma, 24.03.2023 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Prof. Dr. Menderes Çınar (Başkan)

Doç. Dr. Ayşe Nevin Yıldız (Danışman)

Prof. Dr. Tuğba Asrak Hasdemir (Üye)

Doç. Dr. Burcu Şimşek (Üye)

Doç. Dr. Kadir Dede (Üye)

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Prof.Dr. Uğur ÖMÜRGÖNÜLŞEN

Enstitü Müdürü

YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI

Enstitü tarafından onaylanan lisansüstü tezimin tamamını veya herhangi bir kısmını, basılı (kağıt) ve elektronik formatta arşivleme ve aşağıda verilen koşullarla kullanıma açma iznini Hacettepe Üniversitesine verdiğimi bildiririm. Bu izinle Üniversiteye verilen kullanım hakları dışındaki tüm fikri mülkiyet haklarım bende kalacak, tezimin tamamının ya da bir bölümünün gelecekteki çalışmalarda (makale, kitap, lisans ve patent vb.) kullanım hakları bana ait olacaktır.

Tezin kendi orijinal çalışmam olduğunu, başkalarının haklarını ihlal etmediğimi ve tezimin tek yetkili sahibi olduğumu beyan ve taahhüt ederim. Tezimde yer alan telif hakkı bulunan ve sahiplerinden yazılı izin alınarak kullanılması zorunlu metinleri yazılı izin alınarak kullandığımı ve istenildiğinde suretlerini Üniversiteye teslim etmeyi taahhüt ederim.

Yükseköğretim Kurulu tarafından yayınlanan ***"Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge"*** kapsamında tezim aşağıda belirtilen koşullar haricince YÖK Ulusal Tez Merkezi / H.Ü. Kütüphaneleri Açık Erişim Sisteminde erişime açılır.

- Enstitü / Fakülte yönetim kurulu kararı ile tezimin erişime açılması mezuniyet tarihimden itibaren 2 yıl ertelenmiştir. (1)
- Enstitü / Fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile tezimin erişime açılması mezuniyet tarihimden itibaren ….. ay ertelenmiştir. (2)
- Tezimle ilgili gizlilik kararı verilmiştir. (3)

31/03/2023

Furkan DİLBEN

1"Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge"

*(1) Madde 6. 1. Lisansüstü tezle ilgili patent başvurusu yapılması veya patent alma sürecinin devam etmesi durumunda, tez **danışmanının** önerisi ve **enstitü anabilim dalının** uygun görüşü üzerine **enstitü** veya **fakülte yönetim kurulu** iki yıl süre ile tezin erişime açılmasının ertelenmesine karar verebilir.*

*(2) Madde 6. 2. Yeni teknik, materyal ve metotların kullanıldığı, henüz makaleye dönüşmemiş veya patent gibi yöntemlerle korunmamış ve internetten paylaşılması durumunda 3. şahıslara veya kurumlara haksız kazanç imkanı oluşturabilecek bilgi ve bulguları içeren tezler hakkında tez **danışmanının** önerisi ve **enstitü anabilim dalının** uygun görüşü üzerine **enstitü** veya **fakülte yönetim kurulunun** gerekçeli kararı ile altı ayı aşmamak üzere tezin erişime açılması engellenebilir.*

*(3) Madde 7. 1. Ulusal çıkarları veya güvenliği ilgilendiren, emniyet, istihbarat, savunma ve güvenlik, sağlık vb. konulara ilişkin lisansüstü tezlerle ilgili gizlilik kararı, **tezin yapıldığı kurum** tarafından verilir *. Kurum ve kuruluşlarla yapılan işbirliği protokolü çerçevesinde hazırlanan lisansüstü tezlere ilişkin gizlilik kararı ise, **ilgili kurum ve kuruluşun önerisi** ile **enstitü** veya **fakültenin** uygun görüşü üzerine **üniversite yönetim kurulu** tarafından verilir. Gizlilik kararı verilen tezler Yükseköğretim Kuruluna bildirilir.*
Madde 7.2. Gizlilik kararı verilen tezler gizlilik süresince enstitü veya fakülte tarafından gizlilik kuralları çerçevesinde muhafaza edilir, gizlilik kararının kaldırılması halinde Tez Otomasyon Sistemine yüklenir.

***** Tez **danışmanının** önerisi ve **enstitü anabilim dalının** uygun görüşü üzerine **enstitü** veya **fakülte yönetim kurulu tarafından karar verilir.***

ETİK BEYAN

Bu çalışmadaki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, kullandığım verilerde herhangi bir tahrifat yapmadığımı, yararlandığım kaynaklara bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu, tezimin kaynak gösterilen durumlar dışında özgün olduğunu, **Doç. Dr. Ayşe Nevin YILDIZ** danışmanlığında tarafımdan üretildiğini ve Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Yönergesine göre yazıldığını beyan ederim.

Furkan DİLBEN

TEŞEKKÜR

Gönüllerindeki güzellikten bana da pay verdikleri, bu uzun ve meşakkatli süreçte bana sabrettikleri ve beni her zaman destekledikleri için kıymetli aileme, canım anneme ve babama, sevgili kardeşlerim Talha ve Ahmet Emin'e teşekkür ederim.

Yaşadığım her zorluğa ve aynı zamanda her güzelliğe müşterek olan, eşliğini ve eşitliğini her an hissettiğim, yıllar yılı mülaki olduğumuz pek kıymetli tez danışmanım Doç. Dr. Ayşe Nevin Yıldız'a teşekkür ederim.

Hem yeterlikte hem de tez jürimde bana çok önemli katkılar sağlayan Doç. Dr. Kadir Dede'ye, tez savunmamda bulunan ve kıymetli yorumlarda bulunan sayın hocalarım Prof. Dr. Menderes Çınar'a, Prof. Dr. Tuğba Asrak Hasdemir'e ve yollarımızın her zaman kesiştiği Doç. Dr. Burcu Şimşek'e çok teşekkür ederim.

Yeterlik jürimde bulunan, kendisine her zaman danışma fırsatı tanıyan sayın hocam Prof. Dr. Suavi Aydın'a ve yüksek lisanstan beri sürdürmüş olduğumuz iletişim için Dr. Öğr. Üyesi Şengül İnce'ye teşekkür ederim. Ayrıca, Marmara Üniversitesi'nin son senesinde tanıdığım ve benim için her şeyin çok farklı olmasını sağlayan Doç. Dr. Alparslan Nas'a çok teşekkür ederim.

Yıllar yılı bana hem abilik hem kardeşlik eden muhterem Mehmet Batur'a yüzlerce vakit borçluyum. Bana ayırdığı vakit için, içten şekilde "kardeş" dediği ve kardeş gibi hissettirdiği için…

Can dostlarım, Özge'ye, Ozan'a ve Umut Yener'e, kocamanların dünyasında çocuk gibi içten arkadaşlarım olduğunuz için …

Birbirine yaslı iki duvardan ötesini paylaştığımız Duygu ve Bertlam'a, canım her sıkıldığında bana +1 can oldukları için…

Fatih Serdar'a ve Semih'e. Ankara'nın ayazını, pandeminin yalnızlığını, içtiğimiz çayı çorbayı ve yılların fazlasını paylaştığımız için...

Metin'e ve İsmail'e, çok uzaklardaki ağaçlara, yabancı patika yollara, akan ırmağa ve güzel manzaralara bakarken beni andıklarını bildiğim için...

Mustafa'ya, uzun süren sessizlikleri paylaşmamıza müsaade etti için...

Kimsesiz ve şikeste eşliği için Ertan Yadigâr'ın hem varlığına hem yokluğuna…

Bana Ankara'da bir yuva oldukları için Ela Abla'ya ve Melisa'ya, sayısız denklem içinde ilerleyen her sohbetimiz için Gökhan'a, güzel yüreği için Merve'ye, kendine has bilgeliği için Bestami'ye, yıllardır birbirimizin anlayışına kucak açtığımız için Burak'a, dünyaya bakışındaki nezaket için Karaca'ya, geçirdiğim günleri güzel yâd ettiğim Minerva zamanlarına ve insanlarına, Hacettepe İletişim koridorlarında karşılaştığımız herkese…

Bu çalışmaya katılım gösterip hayat hikayelerini paylaşan ve bana güvenen görüşmecilere…

İsmini anmak istediğim çok insan olsa da bu sayfanın sınırlılıklarından ötürü burada yâd edemediğim, adını burada görmeyi uman, bir kere bile olsa birlikte yürüyüp dertleştiğimiz, gayesi sükunetle anlamak olan yolumuzun kesiştiği herkese…

Benim için çok çeşitli zorluklara sebep olan bu süreçte artık yan yana olamadığımız, belki sarılmayı beceremeyip helalleşemeden yollarımızı ayırdığımız herkese paylaştığımız geçmiş için…

…teşekkür ederim.

ÖZET

DİLBEN, Furkan. *Tevafuktan Tesadüfe, Beş Vakitli Günden Vazgeçmek: Mütedeyyin Erkeklerin Dini Terk Etme Pratikleri ve Sekülerleşme Süreçleri,* Doktora Tezi, Ankara, 2023.

Bu çalışma, dindar ailelerde/çevrelerde yetişmiş ve yıllarca dini pratikleri yerine getirmiş fakat sonrasında farklı süreçlerden geçerek dini yaşayışı terk etmiş erkeklerin gündelik hayat pratiklerine ve sekülerleşme süreçlerine odaklanmaktadır. 25 erkek katılımcı ile derinlemesine görüşmeler içeren çalışma, Pierre Bourdieu'nün habitus kavramı ile Henri Lefebvre'nin ritimanaliz yöntemini bir arada düşünerek dini habitusun ritim ve rutinlerini ortaya koymayı amaçlar.

Bilindiği gibi mütedeyyin bireyler için gündelik hayatta inanç önemli bir yer kaplamaktadır. İslamiyet'e göre bireyin hayatı belli zamanlara bölünmüştür. Bu taksim gündelik olarak namaz vakitlerine göre "sabah, öğle, ikindi, akşam ve yatsı" şeklinde beşe bölünerek yapılır. Haftanın belli günleri diğerlerinden daha kıymetli, senenin bazı zamanları diğerlerinden daha önemlidir. Dindar bir çevrede yetişen bireyler zamanın bu bölünmüş haline gerek ev içi gündelik inanç pratiklerinden gerekse sosyal hayatın kendisinden ötürü aşinadır. 2000'lerle birlikte Türkiye'de çeşitlilik kazanan sekülerleşme ve desekülerleşme tartışmalarına ritimanalistik bir yaklaşım getirme gayesinde olan bu çalışma, poliritmik sekülerleşme ve aritmik sekülerleşme gibi konsept denemesiyle dini yaşayışı terk etmiş eski dindar erkeklerin sekülerleşme süreçlerini dönüşen ritim ve rutinleri ile habitusları üzerinden tartışır. Gündelik hayatın sıradanlığına odaklanan çalışma, sıradan karşılaşmaların meydana getirdiği büyük dönüşümlerin sekülerleşme özelinde ne gibi pratikleri ortaya koyduğunu göstermeye çalışır.

Anahtar Sözcükler

Sekülerleşme, İslami Habitus, Ritimanaliz, Gündelik Hayat, Erkeklik, Dindarlık

ABSTRACT

DİLBEN, Furkan. *From Tawafuq to Coincidence, Renounciation of Five Daily Prayers: Experiences of Abandoning Religion and Secularisation Processes of Religious Men*, PhD Dissertation, Ankara, 2023.

This study focuses on the everyday life routines and secularization processes of males who were raised in Muslim families and communities, engaged in religious activities for several years, but later gave up their religious way of life. The study, which includes in-depth interviews with 25 male participants, intends to shed light on the rhythms and rituals of religious habitus by taking into account both Henri Lefebvre's rhythmanalysis approach and Pierre Bourdieu's habitus notion.

As it is well known, pious people place a high value on their religious beliefs on their daily lives. According to Islam, an individual's life is divided into certain times. This is made by dividing the day into five parts according to the prayer times, “dawn, noon, mid-afternoon, sunset and night prayers.” Certain days of the week and some periods of the year are more precious than others. Those who grew up in a religious setting are accustomed with this divided time through both daily religious routines in the home and their social life. This study discusses the secularization processes of former religious men abandoned their religious lifestyle through their changing rhythms, routines and habitus with the conceptual attempts such as polirhythmic secularization and arrhythmic secularization and aims to bring a rhythmanalytic approach to the debates on secularization and desecularization that have become more diverse in Turkey with the 2000s. Briefly, the study aims to demonstrate what practices the great transformations caused by ordinary encounters reveal in terms of secularization by focusing on the ordinariness of daily life. Briefly, the study aims to demonstrate the practices in terms of the huge alterations of secularization caused by ordinary encounters by focusing on the banality of daily life.

Keywords

Secularization, Islamic Habitus, Rhythmanalysis, Everyday Life, Masculinity, Religion

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY i
YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI ii
ETİK BEYAN iii
TEŞEKKÜR iv
ÖZET vi
ABSTRACT vii
İÇİNDEKİLER viii
GİRİŞ 1
1. BÖLÜM: SÜREÇ OLARAK SEKÜLERLEŞME 17
1. 1. KAVRAMIN KÖKENİ VE GELİŞİMİ 19
1. 1. 1. *Seaculum*, Seküler, Sekülerleşme ve Sekülerizm 20
1. 2. SEKÜLERLEŞME TEZLERİ 23
1. 2. 1. Klasik Yaklaşımlar: Büyüsünü Kaybeden Dünya 24
1. 2. 2. Çağdaş Yaklaşımlar: Kutsalın Serüveni 28
1. 3. TÜRKİYE'DE MODERNLEŞME VE SEKÜLERLEŞEN DİNDARLIK 32
1. 3. 1. Kutsal Dünyeviye Karşı (mı?): Dindar-Muhafazakâr Topluluklar ve Sekülerleşme 38
1. 3. 2. Değişmez Kutsal ve Değişen Kapital 41
1. 3. 3. Türkiye'de Gündelik Hayatın Seküler ve Seküler Olmayan Ritmi 51
2. BÖLÜM: YÖNTEM: DİNDAR EVİN SEKÜLERLEŞMESİ 55
2. 1. SAHA DENEYİMİ 60
2. 2. SAHAYA YAKLAŞIM VE YÖNTEM 68
2. 3. DİNİ TERK ETME VE MÜRTET OLMA DENEYİMİ 73
3. BÖLÜM: KÜLTÜR, SINIF, HABİTUS 81
3. 1. SIRADANLIK VE SOSYAL ALAN 81
3. 2. İSLAMİ HABİTUS: AŞİNA OLUNAN BEŞ VAKİTLİ GÜN 105
3. 2. 1. "Herkesi Dindar Sanmak": Dindar Bir Ailede Büyümek 108
3. 2. 2. "Herkesin Evinde Olan Dini Tablo": Mutatlaşan Estetik 114
3. 2. 3. Evin ve Ailenin Sıradan Zamanı 122
3. 3. RİTİM VE RUTİN 133
3. 3. 1 Ritimanaliz: Poliritmik ve Aritmik Sekülerleşme 137
3. 3. 2. Ritimanaliz'e Göre Dindar Habitus Şeması 140
3. 3. 3. Ritim ve Fark: Dindar Ritmin Sekülerleşme Süreci 144
4. BÖLÜM: İSLAMİ HABİTUSU TERK EDEREK SEKÜLERLEŞMEK 151

4. 1. FİTNEYE MAHAL VERMEK: GÜNDELİK HAYATTA SEKÜLER KARŞILAŞMALAR 160
4. 1. 1. Çatışma: Dışarısı ve İçerisi 162
4. 1. 2. “Bizden Başka Aileler” 166
4. 1. 3. Eve Giren Yabancı: Kültür Ürünleri ile Sekülerleşme 168
4. 2. BİLGİ KAYNAĞINDAKİ DEĞİŞİM VE İNTERNETİN “BÜYÜSÜ” 171
4. 2. 1. İnternette Ateist ile Karşılaşmak 173
4. 3. MEKÂNSAL HAREKETLİLİK 182
4. 3. 1. Eğitim, Yeni Çevre ve Dönüşüm 187
4. 4. POLİTİZE OLMAK VE SEKÜLERLEŞME İLİŞKİSİ 193
4. 5. SEKÜLERLEŞMENİN TOPLUMSAL CİNSİYET SEYRİ 202
4. 1. Tutumlar ve Değişim 205
4. 2. Eşcinsellik ve Dindar Habitus Tecrübesi 213
4. 6. KENDİNİ GİZLEMEK VE TAKTİK: İNANMADAN İBADET ETMEK 218
5. BÖLÜM: DEĞİŞİM VE SONRASI: EZBERİ UNUTMAK 226
SONUÇ 244
KAYNAKÇA 258
EK 1. Görüşmeci Listesi 269
EK 2. Yarı Yapılandırılmış Sorular 270
Ek 3. Orijinallik Raporu 273
Ek 4. Etik Kurul/Komisyon İzni Ya Da Muafiyet Formu 275

GİRİŞ

> Hakikat aramakla bulunmaz; ancak bulanlar arayanlardır.
>
> Bâyezîd-i Bistâmî

> Kimsenin yaşantısını beğenmedim, kendime uygun bir yaşantı da bulamadım.
>
> Oğuz Atay, Tutunamayanlar

Rahmetli dedem her fırsatta torunlarını etrafına toplar ve dini konular hakkında konuşmalar yapardı. Bazen konuşmalarının arasına şu cümleyi sıkıştırırdı: "Sadece bu dünyayı değil öteki dünyayı da düşünerek yaşa. Unutma, tek kanatla kuş uçamaz." Dedem bu öğüdü verirken, torunlarına doğru bildiği dünyayı göstermek istiyordu. Doğru olan ise, bu dünyanın geçici olması ve biz insanların var oluş amacının "ahiret" olması idi.

Akademik bir çalışmaya dindar dedenin öğüdüyle başlamak sıra dışı gözükebilir fakat bu ifadenin bu çalışma için üç önemli karşılığı vardır: İlkin, dedemin bu cümlesi aslında sekülerleşme kavramının kökenine gidildiğinde ortaya çıkan fakat kavramı yeterince karşılamayan dünyevi ve kutsal olanın geriliminin gündelik hayatta kurulmuş sıradan bir ifadesidir. İkinci olarak özünde bu çalışma dedemin öğüdüne karşı gelen, literatürde çoğunlukla *ex-Muslim,* İslami ıstılahta *mürtet* olarak tanımlanan erkeklerin dini habitusu terk ederek sekülerleşme süreçlerini tartışmayı amaçlamaktadır. Üçüncü olarak da gerek Diyanet İşleri Bakanlığı tarafından gerek dindar yazarlar ya da gazeteler tarafından gerekse İslami çevre dışındaki pek çok yazar, araştırmacı, gazeteci ve akademisyen tarafından gündeme getirilen Türkiye'de son yıllarda artışa geçtiği iddia edilen deizm ve ateizm tartışmalarıdır. Bu üç maddeyi ilerleyen bölümlerde sırası gelince detaylıca açacağız.

Dedemin öğüt olarak verdiği bu cümlenin inançlı biri tarafından ifade edilmesi öncelikle bir zihin dünyasını ve davranış kalıplarını, yani bir habitusu gösterir. Bu habitus, dünyanın geçiciliğine vurguda bulunan, Allah'ın emirlerini yerine getirmeyi talep eden ve bu dünyayı dinin doğruları ile yaşamayı gerektiren bir habitustur. Ben bu

çalışmada, bu zihin dünyasını İslami habitus kavramı ile karşılamaya çalışacağım. Çalışmanın odağına bu habitusta yaşamış ancak sekülerleşerek sahip olduğu dini habitusu terk etmiş erkeleri ve onların bu "terk ediş" süreçlerini alacağım. Bu zihin dünyasından ve davranış kalıplarından uzaklaşma süreci olarak ise sekülerleşme kavramını kullanacağım. Ortaya çıkan bu değişim sürecini habitusun dönüşümü ve sekülerleşmenin yanı sıra, "ritim" ve "rutin" kavramı ile, yani ritimanaliz ile tartışmaya çalışacağım. Ritimanaliz kavramlarından, yeri gelince açıklayacağım poliritmi ve aritmi kavramını, hem habitusların uyumunu/uyumsuzluğunu anlatırken hem de sekülerleşme biçimlerini tartışırken bir konsept denemesi olarak "poliritmik sekülerleşme" ve "aritmik sekülerleşme" kavramsallaştırmasını kullanacağım.

Dedemin yukarıda verilen analojisi, dindar ailede büyüyen insanlar için gündelik ve aşina olunan bir ifadedir. Bu tez de gündelik hayatta "sıradan görünenin" peşindedir ve sıradan olanı önemli bulur. Zira çalışma kapsamında görüştüğüm "benzer dindar habituslarda büyümüş" 25 erkek de kendilerine buna benzer öğütler verildiğini sıklıkla tekrar etmektedir: "Bu dünya eğlence yeri değildir, ben bunu öğrendim", "bu dünyaya öteki dünya için geldiğimiz öğretildi bize", "burası geçicidir, kalıcı olan ahireti düşünmek lazım düşüncesi ile büyüdüm", "üç günlük dünya için sonsuz olan ahireti harcamamak lazım, ben buna geçmişte çok inandım" ve "bu dünya bir sınav yeridir, nasıl ki bir şeyler için sınava çalışırsın, bu dünyadaki imtihana da çalışmak lazım, ben buna çok inanıyordum." Demek ki dedemin verdiği öğüdü bir düşüncenin temsili olarak görebiliriz. Zira yalnızca dindar aileler değil, hemen her aile çocuğuna kendi doğrularını öğretmenin yollarını arar, bu öğretiler ileriki bölümlerde tartışacağım gibi habituslar ile aktarılır. Dindar aileler de doğal olarak çocuklarını buna göre eğitir. Kaldı ki iman[1] eden kişi için buna benzer pek çok ayet ya da hadis bulunmaktadır. Bu ve buna benzer öğüdüyle dindar bir ebeveyn, kendisi gibi yetiştirmek istediği çocuklarına bu dünyanın geçiciliğini hatırlatıp ahiretin önemini vurgulamak ister. Bir insanın yalnızca bu dünyayı düşünerek yaşaması aslında tek kanatlı bir kuş haline getirir onu ve yaşamı anlamsızlaştırır. Çift kanatla uçabilecek olan kuşun tek kanadını terk etmesi, yani (sonsuz olan ahirete karşı) yalnızca bu dünyayı tercih edip din ve onun yaşayış biçimlerini terk etmesi, sekülerleşmenin din ve dini yapılar karşısındaki yıkıcı

[1] Çalışma boyunca "iman" İslam'ın esaslarını kabul etmek ve buna uygun yaşam sürmek anlamında kullanılacaktır. İman, İslam'da Allah'a, meleklere, kitaplara, peygamberlere, ahirete ve kadere imanı kapsayan altı ana esasın kabul edilip, "Kur'an'da inanılması ve kabul edilmesi gereken her şeye inancı" içermektedir (Gündüz, 1998, s. 189).

konumunu ifade edebilir. Sekülerleşme teorisyenlerinin uzun yıllar savunduğu, modernleşen dünya karşısında dinin kaybedeceği savına tekabül eder bu düşünce. Bu yüzden bu öğüdün düşünsel zemininde dünyanın öteki taraf için var olduğu görüşü yatar, haliyle bu öğüdün barındığı dini habitusa göre din yaşamın temelidir ve insanı düzenleyen yegâne yaşam tarzı dini yaşam tarzıdır. Sekülerleşme bölümü olan 1. bölümde bunu detaylıca tartışacağım ve sekülerleşme kavramını nasıl kullanacağıma değineceğim.

Dini yaşayış biçimleri geçmişe göre sekülerleşmiş olsa da dini habitusun temelinde bağlı olunan dinin kurallarının ve anlayışının yatması mecburidir. Yani bu çalışma sekülerleşmeyi sadece dünyevileşme olarak ele almaktan ziyade dini habitusa ait olan ile karşısında olanın girift bir ilişkisi gibi bir arada düşünür. Çünkü dini habitus ya da mütedeyyinler sekülerleşmekte olabilir, bir toplum geçmişe göre daha dindar ya da daha seküler olabilir, bir cemaatte günümüzde TV izlemekte sorun yokken geçmişte TV izlemek haram sayılmış olabilir. Hatta TV artık seküler bir medya olarak görünmüyorken, internet bir tehdit olarak algılanıp sansüre maruz kalabilir. Seküler biri her cuma günü, cuma namazına gidiyor olabilir, inançsız biri gündelik yaşamında dini sözcükler kullanabilir ve dindar çağrışımı olan bir ismi olabilir, vd. Bu ne o dini cemaatin "inançsız" olduğunu gösterir ne de dini çağrışımı olan sözcükler kullanan kişinin (örneğin bir ateistin) dindar olduğunu gösterir. Bu çalışmada sekülerleşmeyi keskin ayrımlardan kaçınarak kullanacağım. Keskin ayrımlardan ziyade iç içe geçmiş karmaşık ilişki biçimlerinin var olduğunu düşünmek, sekülerleşme sürecinde poliritmik bir ilişki olduğunu düşünmek ve ayrıca Volkan Ertit'in (2019, s. 64) ifade ettiği gibi sekülerleşme/desekülerleşme süreçlerini doğrusal değil de dönemsel/döngüsel olarak düşünmek bize çalışma boyunca çok daha makul bir tartışma zemini sağlayacaktır. Ertit'in (2017; 2019; 2020) ortaya attığı sekülerleşme tanımını esas alacak olan bu çalışma, sekülerleşmeyi bir toplumdaki belli bir zaman dilimini referans alarak kullanacak ve sekülerleşme ilişkisinde doğrudan dini değil, dinimsi yapıları da gözetecektir. Çalışmada bu anlamda sekülerleşme kavramını, Henri Lefebvre'nin toplumların ritimlerini anlatırken kullandığı poliritmi ve aritmi kavramlarıyla da birlikte kullanacağım. Bu anlamda, iki yeni kavram denemesi yapacağım: "Poliritmik sekülerleşme ve aritmik sekülerleşme." Çalışmada Türkiye'nin poliritmik sekülerleşme deneyimlediğini, yani iç içe girmiş deneyimlerin yaşandığını iddia edeceğim. Poliritmik sekülerleşme ile ne uhrevi olanın seküler olanı yok ettiğini ne de dini olanın seküler

olanı yok ettiğini iddia edeceğim. Aksine, Türkiye'de sekülerleşme ile desekülerleşme arasında diyalektik bir ilişki olduğunu fakat dinin geçmişle kıyaslandığında biçimsel olarak değişim yaşadığını tartışacağım. Esas olarak bu çalışmaya dahil olmuş görüşmecilerin deneyimlediği gibi poliritmik sekülerleşmenin aritmik sekülerleşmeye nasıl dönüştüğünü ortaya koymaya çalışacağım. Bu dönüşüm, ilerleyen bölümlerde tartışacağım habitusların da dönüşmesi anlamına gelecek. Aritmik sekülerleşmeyi, habitusu dönüşüme zorlayan, radikal yaşamsal değişimleri barındıran bir sekülerleşme süreci olarak tanımlayacağım. Kısaca değinmek gerekirse, Lefebvre'ye (2017, s. 40) göre bütün toplumların ve dönemlerin kendine has ritmi vardır. Bu ritimlerden olan poliritmi, toplumların ritimlerindeki uyumu ifade eder. Ezan okunurken bir mekânda müziğin kısılması, ezan bittikten sonra tekrar açılması, bir çatışma ya da ahenksizlik (*discordance*) olmadan poliritmidir. Bunun örneklerini ilerleyen bölümlerde detaylandıracağım. Aritmi ise iki ayrı yaşam ritminin birbiriyle uyumsuz hale gelmesi ve birbirini dışlamasıdır. Bu çalışmaya dahil olan görüşmeciler, önce belli bir süre poliritmik sekülerleşme tecrübe etmiş, daha sonra aritmi yaşayarak dindar yaşamlarını terk etmiş ve aritmik olarak sekülerleşmişlerdir. Bunlara hem genel olarak Türkiye özelinde hem de çalışmaya katılan eski dindarlar özelinde değineceğim.

Belirtilen noktalar dışında, bu çalışmanın iki önemli ayrımı vardır. İlki, çalışmanın odağında mürtetlerin, yani eski dindarların olması; ikincisi ise çalışmanın kadınlara değil erkeklere odaklanmasıdır. Her iki durumun kendi başına ayrıca önemi vardır. İlk ayrıma bakalım: Son dönemlerde Türkiye'de kamuoyunu özellikle de mütedeyyin çevreleri meşgul eden ve belki de Türkiye tarihinde ilk kez[2] muhafazakâr kesimin arasında da dini inançların sorguladığı görüşünü ayyuka çıkaran, dindar ailelerin inançsız bir yaşam sürmeye karar veren çocuklarıdır (Cengiz, vd., 2022, s. 19). Bu kapsamda çalışmamız, doğrudan mütedeyyin çevrelerde yetişmiş 25 erkeğin biyografik yaşam öyküsünü alır. Çalışmanın kapsamının kendisini ateist, deist, agnostik (vd.) olarak tanımlayan erkeklerden ziyade, "eskiden beş vakit namazında olan, dini pratiklerini yerine getiren, dindar bir ailede dindar olarak büyümüş ve bilinçli biçimde

[2] Yaşar Değirmenci'nin Yeni Akit'te yayınlanan "İslâm güzel de biz neden güzel değiliz?" başlıklı yazısı için ayrıca bkz: https://www.yeniakit.com.tr/yazarlar/yasar-degirmenci/islam-guzel-de-biz-neden-guzel-degiliz-16987.html Yazar, yazısında İslamiyet'in güzelliklerinin pratikte görülmemesine yönelik eleştiride bulunuyor. Benzer bir metin için ayrıca bkz: https://www.lacivertdergi.com/dosya/2021/05/26/genclik-neyi-protesto-ediyor Furkan Vakfı tarafından yazılan bir diğer yazı için bkz: https://furkanvakfi.org/akpnin-14-yillik-iktidari-ve-islami-acidan-analizi-1.html [Erişim tarih 02.02.2023]

bu şekilde yaşamış" mütedeyyin erkeklerdir. Bu çalışmanın kapsamındaki görüşmeciler kendilerini buna benzer şekillerde tanımlar. Dini habituslarını (çalışma kapsamınca İslami habituslarını) bir sekülerleşme süreci içerisinde terk etmiş olan bu 25 kişi, kişisel birer vaka olarak, kişisel olanın aynı zamanda çoğul yapısal bir soruna tekabül etmesi (Mills, 2016) ve şahsinin ardındaki gayri şahsinin keşfi (Bourdieu, 1990) açısından ortak süreçlerin anlatısına sahiptir. Üstelik çalışmaya dahil edilen bu 25 kişi ekonomik-kültürel sınıf, kentte-köyde yaşama ya da cemaat biçimleri-cemaatlerden uzak dini yaşayış açısından karma bir dağılıma sahiptir. Buna karşın anlatılardan ortaya çıkan dinin ritim ve rutinlerinin bir habitus içinde biçimlenmesi (3. bölümde detaylandıracak), hem sekülerleşme süreçlerindeki teorik anlatılarda ortaya kent, teknoloji, toplumsal cinsiyet, bilgiye (dini yahut bilimsel kaynaklara) erişim gibi benzerliklerin pratikte de ortaya çıkması hem de sekülerleşerek dini habitusu terk etme biçimleri benzer anlatıya sahiptir.

Bir diğer ifade ile çalışma, seküler olmayan bir ailede dini öğretilerle büyümüş fakat daha sonra çeşitli sebeplerle imansızlaşmış[3] erkekleri odağına alır. Görüşmecilerin geçmişlerinde mümin olmaları, geçmişlerinde kendilerini mütedeyyin ya da takva sahibi tanımlamaları bu çalışmada, benzer konumdaki kişilerin İslami habitus pratiklerini sorgulama olanağı verecektir. İslami habitus pratiklerini ortaya koyma şansı verecektir. Yani yalnızca sekülerleşme süreçlerini görmek değil aynı zamanda "dindar bir evde/mahallede büyüme pratiğini" de ortaya koyma fırsatı tanıyacaktır. Bu bağlamda 25 erkek ile detaylı görüşmeler yaptım ve biyografik anlatılara yer verdim. Çalışmaya katılan görüşmecilerin dini habituslarını ortaya çıkartabilmek için bazı görüşmecilerin aile fotoğraf albümleri inceledim, geçmişte ailelerin evlerine ait fotoğraflarda göze çarpan duvardaki tablolara, afişlere, resimlere görüşmecilerle birlikte inceledik. Büyüdükleri evde dinlenen ilahilerin ya da şarkıların neler olduğu konuştuk. Büyüdükleri evde izlenen TV kanallarının neler olduğu, hangi radyo kanallarının evde sürekli dinlendiği, ev içinde ailenin pratiklerinin neler olduğu gibi konuları konuştuk. Bir nevi görüşmecilerin hatıralarında, o hatıraları oluşturan metaların anlamsal değerlerinde, şekillerinde, his dünyalarında, yaşadıkları evlerin içlerinde gezindik. Görüşmecilerin eğer varsa dini cemaatlerle kurdukları bağlara baktık, dini öğretileri

[3] Çalışma boyunca "imansızlık, imansızlaşma, inançsız olma, dini terk etme, dinden çıkma, mürtet olma" gibi ifadeler İslam'ın esaslarına dair sorgulamaya giren ve dini yaşayışı bir süreç dahilinde kendi istekleri ile-bilinçli biçimde reddetmiş kişiler için kullanılacaktır. Bilhassa "dinden çıkma" ve "dini terk etme" ifadeleri görüşmeciler tarafından sıklıkla kullanılmıştır.

ailede, cemaatte, mahallede ne şekilde öğrendikleri konuştuk. Görüşmecilerin ilkin ne sebeplerle "dini pratikleri aksattıkları"[4] ya da bu pratikleri sorguladıkları konuştuk. Bazı görüşmecilerin çocukluklarına dair aile albümlerine birlikte baktık, bu albümlerden, çalışma kapsamına alınacak ve İslami habitusa örnek olacak bazı fotoğraflara yer verdim. Çalışma uzun bir zaman dilimine yayıldığı için bazı görüşmecilerle mümkün mertebe tekrar iletişime geçtim. Çalışmamız gündelik olana odaklandığı için, dindar bir yaşayışın sıradan anlarına yönelik pek çok detay yakalanmaya çalıştım. Görüşmecilerin ailelerinin hangi dini cemaatin mensubu olduklarıyla ilgilenilmek yerine, bir cemaat içerisinde olmanın sıradanlığına odaklanmaya çalıştım. Örneğin cemaatler arası giyim kuşam farklarından ziyade, bedene yönelik ortak algının ne olduğu ya da dininin belirlediği zamanın dindar bir bireyi nasıl organize ettiğine odaklandım. Görüşmecilerin bu konularda anlattıklarında nelerin ortak olduğunu ya da ne gibi farklar olduğuna, görüşmecilerin bunları nasıl değerlendirdiğine odaklandım. Görüşmecilerin bağlı bulundukları dini cemaatlerde sıradan bir günün nasıl geçtiği, evlerinde hangi nesneleri sergiledikleri, alışveriş biçimleri ya da kadın erkek ilişkileri gibi gündelik hayatla ilişkilenme biçimlerine odaklandım.

Kavramsal çerçeveyi oluştururken sekülerleşme, habitus, (kültürel-sosyal) sermayeler ve ritimanaliz kavramlarını bir arada kullanarak yeni bir yaklaşım geliştirmeye çalıştım. Ayrıca sekülerleşme yalnızca görüşmecilerin kendilerini artık "inançsız" olarak tarif etmelerinde değil, ailelerinin ve dahası üyesi olunan dini toplulukların -geçmişe göre- sekülerleşme ya da desekülerleşme sürecini de kapsamaktadır. Yarı yapılandırılmış saha sorularında görüşmecilerin ailelerine yönelik sorular da bulunmakta ve görüşmeciler ailelerindeki -genel yatkınlık olarak- sekülerleşme süreçlerinden de bahsetmektedir. Zaten saha deneyimimi, görüşmecilere sorulmasa dahi dini eğitimlerinin ve kökenlerinin ailelerinden ve bağlı bulundukları topluluktan geldiğini göstermektedir.

Tez için önemli olan ikinci ayrıma gelirsek, çalışmanın sahasının erkeklerle sınırlandırılmış olmasının önemli bir sebebi vardır. Bunun sebebi, kadının sembolik bir gösterge olarak, giyim, kuşam, tesettür modası, başörtüsünü açma gibi bağlamlar üzerinden tartışılmasına karşın erkeğin Michel De Certeau'nün "taktiklerini" daha kolay bir zemin üzerinde gerçekleştirebilmesiyle alakalıdır. Görüşmecilerin tamamı,

[4] "Dini pratikleri aksatma" bu çalışmada Henri Lefebvre'nin *Ritimanaliz: Mekân, Zaman ve Gündelik Hayat* isimli çalışmasında kullandığı "fark" kavramına karşılık gelmektedir. Fark kavramı bu çalışmada bir mümin için sekülerleşmeye götüren sebepler anlamına gelmektedir. Bu konuyu 3. 3. Ritim ve Rutin bölümde detaylıca işleyeceğim.

yaşadıkları değişimi "bir kadın olarak" yaşasalardı, kendilerini gizlemenin bu derece kolay olmayacağını sıklıkla vurguladı. Sekülerleşme sürecinde eş zamanlı olarak ilerleyen dini terk etmenin bir pratiği olarak bedensel göstergeler de (giyim, bedensel değişiklikler, avret[5] yerlerinin gösterilmesi, vd.) değişime uğramaktadır. Bu konuda değişimin somut izlerini erkeklere göre kadınlardan izlemek daha kolaydır (Aslan, 2014, s. 4; Ekinci, 2022, s. 164). Erkek görüşmecilerin çoğu dini yaşayışı terk ettikten sonra uzun yıllar boyunca bilhassa bedensel olarak kendilerini gizlemek için görece az taktiğe başvurduklarını, örneğin aile yanında dinen uygun görülmeyen diz üstü şort yerine diz altı şort giyerek kendilerini gizlediklerini ya da aileleriyle ve çevreleriyle çatışmaya girmekten kaçındıklarını ifade etmişlerdir. Ancak kadınlar için sekülerleşmenin ve dini yaşayışı terk etmenin bir süreci olarak başörtüsünü açma deneyimi somut olarak gözle görülebildiği için çoğunlukla tartışma nesnesi haline getirilebilmektedir. Ancak erkeğin bu noktada avantajı, bedensel olarak çok daha az değişime zorunlu olmasıdır. Bu sebeple çalışma boyunca, görüşmecilerin de ortak ifadesiyle erkek olmanın avantajlı halleri tartışılacaktır. Ancak bu avantaj hallerine karşın, bu çalışmadaki 25 görüşmecinin yalnızca 4'ü ailesine ya da çevresine artık inançsız olduklarını açıklamıştır. Kalan 21 görüşmeci, inanmadıkları halde, ailelerinin yanında ibadet ediyor gibi yapmaktadır. Yani "-mış gibi ibadet etme (Ekinci, 2022, s. 162)" eskiden dindar olan görüşmeciler için bir çeşit kendini gizleme mekanizması olarak işlemektedir. Bu konuya ilerleyen bölümlerde değinilecektir.

Din her ne kadar ölçütleri sabit bir kategori olmasa da (Asad, 2006, s. 38), saha oluşturulurken görüşmecilerin ailelerinin birbirine benzer dindar habitusa sahip olmasına özen gösterilmiştir. Yani bu çalışma içerisinde var olan görüşmecilerin içine doğdukları aile, büyüdükleri çevre ve etkileşimde oldukları topluluklar da mütedeyyindir. Bu sayede aslında görüşmecilerin ekonomik ya da kültürel sermayelerinin farklılığına karşın ortak bir dini habitusa sahip olmaları hususuna dikkat edilmiştir. Din sabit bir kategori olmamasına karşın sekülerleşme bu çalışmanın yaklaşımına göre mekânsal ve zamansal referans noktaları ile bir süreci tanımlar (Ertit, 2019, s. 63). Yaşanan bu sekülerleşme sürecinde bilhassa gündelik hayatın izi sürülmüştür ve görüşmecilerin geçmiş deneyimleri ile bugüne kadar neler yaşadıklarını anlattıkları bir görüşme biçimi tercih edilmiştir. Bu bağlamda sekülerleşme başlığında

[5] Bir fıkıh terimi. Kadın için ayrı erkek için ayrı olarak bedenin kapatılması gereken yerleri örtmek anlamına gelir.

sekülerleşmeye kaynaklık ettiği iddia edilen internet, teknoloji, kentleşme gibi sebeplerin yanı sıra, gündelik hayata dair kültürel öğeler ve dünyevi-uhrevi-zamansal (Manzoor, 2008, s. 140) gerilimler ön planda tutulmuştur. Çalışmanın sahasından, yaşanan bu dönüşümde Türkiye'de dinin siyasallaşmasının önemli bir yeri olduğu sonucu ortaya çıkmıştır. Görüşmecilerin istisnasız hepsi AK Parti iktidarının politikalarına karşın dini yaşayışı da eleştirmeye başlamışlardır. Bu durum, "1. 3. Türkiye'de Modernleşme ve Sekülerleşen Dindarlık" başlığında detaylıca tartışılacak ve sahanın detayı da "4.4. Politize Olmak ve Sekülerleşme İlişkisi" başlığında verilecek. Ayrıca bilindiği gibi, Türkiye'deki dindarlık biçimleri ve dindar ailelerin çocukları ya da İmam Hatip Liseli öğrencilerin dini yorumlama biçimleri son dönemde Türkiye'de kamuoyunu sıklıkla meşgul etmektedir. Bu konuya yönelik bazı yaklaşımlar, bu değişimin nedenini mevcut iktidarın politikalarına yormaktadır. Çalışmanın sahası bu görüşü açık biçimde desteklese de durumun yalnızca AK Parti iktidarının politikalarıyla sınırlı olmadığını da iddia etmek durumundayım. Çünkü bunu kabul etmek, Türkiye'deki sekülerleşmenin müsebbibini bütünüyle AK Parti iktidarı olarak görmek anlamına gelecektir ve diğer sekülerleşme yaklaşımlarının (kentleşme, kapitalizm, gündelik hayat, bilgi kaynağı, vd.) görülmemesine sebep olacaktır. Gündelik hayat içerisindeki basit farklılıklar ya da seküler olanla karşılaşma biçimleri de dindar ailede büyüyen çocuklar için kimi çatlaklara neden olmaktadır. Bu sebeple çalışmada büyük anlatılar yerine Henri Lefebvre'nin (2015, s. 137) yaklaşımıyla insana dair karmaşayı basitlik içerisinde bulmayı ve Pierre Bourdieu'nün (1990, s. 54) deneyimin önemine yaptığı vurgu ile şahsi olanın gayri şahsiye çıkmasına özen gösterilmiştir. Lefebvre'nin basitliğe yaptığı vurgu, bu çalışmada, dindar birinin sevdiği bir şarkıda geçen "sevişmek" sözcüğünde yer alır. Bourdieu'nün deneyime yaptığı vurgu, bu çalışmada, görüşmecilerin ortaklıklara çıkan anlatılarında, örneğin görüşmecilerin hepsinin dini sorgularken ve dini yaşayışı terk etme kararı alırken yaşadıkları var oluş sorunlarında yer alır. Bir örnek vermek gerekirse, görüşmecilerden Burhan (d. 1991), dini terk etme sürecinin kendinde açtığı yaranın halen iyileşmediğini ve iyileşmesinin mümkün olmadığını söylemiş, benzer ifadeleri pek çok görüşmeci de ortaklaşır gibi ifade etmiştir. Yani çalışma boyunca ortaya koyulan sekülerleşme biçimi, bir anda başlayıp biten bir tecrübe gibi değil, süreç dahilinde devam eden bir mefhum olarak düşünülmelidir.

Ezcümle her ne kadar dini habitusu terk ederek sekülerleşme seyri görüşmeciler için büyük bir değişim sancısına işaret etse de bunun belirgin nedeninin sekülerleşen gündelik hayat ile dini yaşayış arasındaki "basit görünen" gerilimlerin yarattığı sıradan anlar olduğunu, bunun ise bir domino etkisi ile büyük anlatıya (dini yapıya, iktidara, habitusla örülmüş yaşamın kendisine) yönelik sorgulamanın daha sonra getirdiğini iddia edilmektedir. Bir diğer ifade ile çalışma gündelik olanın değişim yaratma potansiyelinin kuvvetli olduğunu (Lefebvre, 2017, s. 36) ortaya koymaktadır.

Şimdi dedemin, bu teze tezat olan hikayesine dönerek çalışmada konu edindiğim habitusa dair birtakım süreçleri açmak istiyorum. Dedem, çok geç yaşında İslamiyet'le tanışmış, aslında İslamiyet'le tanışana kadar da kendi düşüncesine göre "tek kanatla" uçmaya çalışmış, geçmişinde İslami yaşamdan uzak biriydi. Yaşam tarzını tamamen değiştirip İslamiyet'i hayatının merkezine alarak yaşamaya başladıktan sonra da, 1990'larda dindar bir cemaatle yakın ilişkide bulundu ve uzun süre bu cemaatte önemli görevler üstlendi. Ben bunlar olurken henüz çocuktum ve 1990'ları bu çevrede büyüyerek deneyimledim. Çocukluğumda TV'de gördüklerimin, radyoda işittiklerimin ya da başka sınıflarla-yaşamlarla temas etmemin dışında, dini örgütlenmenin dışında bir yaşam biçimi ve başka bir gerçek görmedim. Çünkü ya dini konularda hassasiyete sahip okullarda okudum ya da dini çevrelerde yaşadım, tıpkı bu çalışmaya dahil olan diğer 25 erkek gibi. Ancak büyürken hem bu dini çevrenin hem de bu dini çevrede yetişmiş insanların -uzun yıllara varan- değişimlerine tanık oldum. Bütün popülist iddialara rağmen, Türkiye'nin muhafazakâr olamadığını ve Türkiye'de din temelli muhafazakârlık atfedilen bu dini toplulukların çok büyük değişiklikler yaşadığını çalışma sürecinde iddia edeceğim. Zira ne o dindar ev (cemaat/topluluk) aynı kalmıştı ne de o mahalle ve onun içindekiler aynıydı. Çocukluğumun geçtiği o evler kentsel dönüşüme girdi, tarihi camilerin çevresi ya da silüeti değişti, günah olan televizyonun boyutu büyüdüğü gibi evlerin salonlarında baş köşede yerini aldı. Din aynıysa da dindarların dili -zaman zaman değişmekle birlikte genel olarak- sekülerleşti. Türkiye, bu değişim ve bazı metamorfoz deneyimine kimimiz uzaktan kimimiz de daha yakından şahit oldu. Bu şahitlik sürecinin bir parçasını akademik bir çerçevede ve sınırlılıkta bu çalışmada tartışmayı amaçlıyorum.

Bu tezin ele aldığı son 30 yılda, din aynı din olsa da aynı dine inanan aynı topluluklar büyük bir hızla değişim yaşadı. Akademik bir çalışmanın girişinde kişisel duran bir hikâye anlatıyor gibi gözüktüğümün farkındayım fakat tekil konuşsam da tezin

genelinde bu tekilliğin aslında çoğula işaret ettiğini iddia edeceğim ve bu iddiayı gerek saha ile gerekse kavramsal çerçeve ve gündelik hayat ile destekleyerek detaylandırmaya çalışacağım.

Bahsi geçen 30 senede değişen şeylerin bazılarını bir akış içinde öz-düşünümsel olarak ele almak istiyorum. Buradaki anlatının bütün görüşmeciler tarafından da farklı parçalarının deneyim edildiğini vurgulamayı gerekli görüyorum. Bunlar şahsi görünen fakat şahsi olmayıp bir toplumsal gruba dair anlatılardır. Bu nedenle bu anlatının ve hatta bu çalışmanın, Bourdieu düşünüşüyle şahsinin ardındaki gayri şahsi olduğunu düşünmek gerekiyor. Şimdi, saha görüşmelerinin ardından aldığım karma notlardan sonra yazdığım bu cümleleri, şahsi duran ancak gayri şahsi bir anlatı olarak düşünerek genel sürecin bir resmini çizmeye çalışayım: 28 Şubat yaşandı. Bu dönemlerde aile fertlerimle birlikte kimi büyük kitlesel eylemlere katıldım. Henüz çocuktum ve çoğu şeyi anlamıyordum ancak kendimi bilmeye başladığım zamanlarda da bu toplulukların gençleriyle birlikteydim. Dini sohbetler benim için ilk-ortaokul ya da lise fark etmez, bir okul etkinliği gibiydi. Ancak bizler, ailesi 28 Şubat'ı yaşamış, ailesinden kimi kadınlar başörtüsü yüzünden okula girememiş, "laik eğitim sistemi" sebebiyle eğer ekonomik durumumuz uygunsa kimimiz İslami anlayışa sahip özel okullarda eğitim görmüş "hemen sonraki kuşak", bir önceki kuşak olan ailemizden farklı olarak dini sohbetlere gitsek de müzik dinlemeyi çok sevdik. Üstelik bu şarkıların içinde müstehcen ifadeler rahatlıkla kullanılıyordu, ezberlemek ve eşlik etmek istemesek de ezberliyor ve eşlik ediyorduk. Üstelik kasetçalardan, CD çalara, mp3 oynatıcıdan telefon teknolojisine doğru bunu yapmamız gitgide daha zahmetsiz hale geldi ve dindar evlerin içerisinde isyan içeren, küfürlü sözlerin olduğu yerli ve yabancı şarkıları dinlemek sıradanlaşmaya başladı. (Buradaki anlatıyı, "1. Bölüm: Süreç Olarak Sekülerleşme" başlığında bir sekülerleşme pratiği olarak ele alan teorisyenler olacak.) Fırsat bulduğumuzda önce televizyon kanallarından ya da daha sonra internet kafelerden video klipler izliyorduk. Üstelik çıplaklığın anormal olmadığı kliplerdi bunlar. Elbette pişman oluyor, tövbe ediyorduk. Tatile gidenimiz varsa, kadınlara ve erkeklere ayrı hizmet sunan "muhafazakâr tatil" bölgelerine gidiyordu ailesiyle. Tekelden alışveriş yapmak bir yana, önünden dahi geçmeyi doğru bulmuyorduk ki o dönemlerde yaşadığımız mahallelerde Tekel sayısı, şimdiye göre çok daha azdı ve hatta, örneğin bu teze katılan görüşmecilerden Ebubekir'in (d. 1994) yaşadığı yer olan Sultanbeyli gibi bazı bölgelerde Tekel bayii dahi yoktu. Kimilerimiz bazı cemaatlerin televizyon bir şeytan

kutusudur fetvasıyla evinden TV'nin kaldırıldığını gördü. Çok zaman geçmeden, o TV, gene o TV'yi kaldıran baba tarafından geri kuruldu. Hatta belki öncesine göre evin daha merkezine yerleşti o şeytan kutusu. Zira şeytan kutusu hayırlı bir işe vesile olacaktı artık, çünkü radyolarda olduğu gibi TV'lerde de İslami yayınlar başlamıştı. İlahiler, sohbetler izlenebilirdi, hem de kitlesel olarak. Ve hatta uydu aracılığı ile Kâbe bile izlenebilirdi artık. Öte yandan dindarların ellerinde artmaya başlayan sermaye çeşitleri kendine yeni alanlar yaratmaya başladı. (Buradaki anlatı, "1.3. Türkiye'de Modernleşme ve Sekülerleşen Dindarlık" başlığında, Türkiye'de dinin liberal ekonomi ile sekülerleşmesi olarak ele alan tartışmalar olacak.) Dindar moda anlayışı ortaya çıktı, yeni örtünme biçimleri tartışılırken, başörtüsü tartışması halen gündemdeydi. Kimi dindarlar yeni İslami görünürlük biçimine direndi, itiraz etti. Yeni İslam anlayışını tartıştı, yazılar yazdı ya da sohbetler yaptı. Bunların çok daha fazlasının yaşandığı ailelerde yetişen bireyler olarak bunları takip ettik, anlamaya ya da kendimize yeni yollar bulmaya çalıştık. Yeni bir yol bulmak kolay olmuyordu. Yazları muhakkak Kur'an kurslarına gidiyorduk ya da yatılı olarak zaten bu kurslarda kalıyorduk. Tabi Kur'an öğrenirken, cebimizdeki cep telefonuna SMS olarak gelen -Türkiye'nin yarı finale yükseldiği- 2002 Dünya Kupası gol sonuçlarına heyecanlanıyorduk. Belli ki anne-babalarımıza göre dikkatimizi dağıtan çok daha fazla şey vardı. Belli ki dünya büyük bir hızla değişiyordu ve bu hız büyük bir değişime işaret ediyordu. (Buradaki anlatı, "3.2. İslami Habitus: Aşina Olunan Beş Vakitli Gün" başlığında tartışılacak, İslami habitusun kapsamına bakılacak.)

Bilindiği gibi 2002'de Türkiye'de iktidar değişti. TV değişti. Gündelik hayat tartışılmaya devam etse de hayat çoğunlukla değişti. Kimi insanlar, yeni iktidara dair kaygılarını çok öncesinde dile getirmeye başlamıştı[6]. Türkiye'deki bazı kesimler için bu yeni iktidar bir kaygı sebebiydi, özel yaşama müdahale edecekti ve Kemalizm'in değerleri ile çatışma halinde idi. Hızla değişen bu yeni dünyanın aslında kimseye vereceği huzur yoktu: Kâbe'ye gidip gelirken, havaalanlarında açık kadın vücudunun sergilendiği reklamlar tartışma konusuyken, şimdi biliyoruz ki, aynı dindar kanallarda, o dönem namahrem olan reklamların şu an sergilenmesi gayet olağan. 15-20 yıl önce

[6] TRT'nin 1994'te yaptığı meşhur sokak röportajına bakılabilir. Bu röportaj sabit bir kaynakta bulunmadığı için, internette aranarak bulunabilir. 1994 yılında yapılan İstanbul Büyükşehir Belediyesi seçimleri ile ilgili olan bu röportajda konuşan kişiler, Türkiye'de güçlenen Refah Partisi hareketinin, röportajda geçtiği şekilde "açık kişilere" yönelik baskı uygulayacağını ve bundan kaygılandıklarını ifade etmektedir.

yalnızca dini sohbetler ve dini yayınlar izlenen televizyonlarda, ailecek *Çarkıfelek, Var Mısın Yok Musun, Survivor* gibi yarışmalar izlenmeye başlandı. Teknoloji değişti. İnternetin içine doğan *(digital native)* yeni kuşaklar internetten bazı şeylere çok rahat erişebilmeye başladı. Kâbe'nin çevresi değişti. Artık ticaretin gölgesinde kalan Kâbe'nin etrafı lüks otellerin betonları ve camlarıyla sarıldı. Buna karşı yeni İslami anlayış geliştirildi ya da bunu eleştiren anti-kapitalist değerlere sahip İslami topluluklar politikleşti. Beğeniler değişti. Dindar kuşaklar arasında büyük farklılıklar meydana geldi. Müzik değişti, dinleyici değişti, ilahi değişti. Kültür değişti. Kimlikler tartışıldı. Din ve dini yaşam tarzları yeniden tartışıldı. Kimin kime baskı yaptığı ya da yapacağı tartışıldı. Başörtüsü kamusal alanda özgürlüğüne kavuştu. Başörtüsü değişti. Pek çok lise İmam Hatip Lisesi'ne dönüştürüldü, yenileri açıldı. Türkiye'nin daha dindar olup olmadığı, daha da dindar olup olmayacağı tartışıldı. Özel yaşam ve ona müdahale tartışıldı. Akşam 10'dan sonra içki satışı yasaklandı ve buna uyulup uyulmadığı tartışıldı. Eğitim müfredatı değiştirildi. Diyanet'in araştırmasında Türkiye'nin neredeyse tamamının Müslüman olduğu verisi açıklandı. İmam Hatiplerin sayısı gölgesinde modern ifadesinin altı çizilerek vurgulanan dindar gençlik hayal edilirken dindar çevrelerce Türkiye'de gençler arasında deizmin çığ gibi büyüdüğü iddiaları tartışma yarattı.

Bütün bunlar ve dahası yaşanırken, dini çevrelerde doğmuş, yaşamış, dini vecibelerini yerine getirmiş bazı insanların bu yaşayışlarını tamamen terk ettiklerini gördüm. Üstelik, cemaatlerde büyümüş, Kur'an kurslarına gitmiş, beş vakit namaz kılmış, oruçlarını tutmuş, hayatta var olma amacını öteki taraf için kabul etmiş, dini eğitim almış, dünyada tek kanat kuş olmayı reddetmiş kişilerdi bunlar. Ancak sonunda kendi ifadeleriyle inançlarını terk etmiş bu eski-müminler, dini yaşayıştan vazgeçmiş ve çeşitli sebeplerle dinden çıkmayı tercih etmişlerdi. Bilindiği gibi bu mesele Türkiye'de son dönemlerde -bilhassa 2020'den sonra- genellikle (cenah fark etmeksizin) gazete araştırmalarında gündeme geliyor. Bu çalışma da son dönemde Türkiye'de sıklıkla gündeme gelen, dindar ailelerin çocuklarının ne şekillerde İslami yaşayışı terk ettikleri sorusuna cevap arıyor ve bu deneyimleri bazı kavramlarla tartışmaya açıyor. Bunu yaparken de büyük anlatıların değil, gündelik olanın, kültürel alanın, basit karşılaşmaların yarattığı büyük değişimlerin peşinden gidiyor. Bu çalışmanın sahasına Pierre Bourdieu düşünüşüyle yaklaşarak, tekil görünen ancak çoğula işaret eden ifadeler olarak bakacağım. Yani aslında bu noktaya kadar yukarıda çizdiğim tarihsel sürece

işaret eden ifadeler, çalışma esnasında görüştüğüm ve tezin ilerleyen kısmında aktaracağım yaşam öykülerinin bir zihin haritasıdır. Tezde buna sıklıkla yer vereceğim zira buradaki şahsi anlatılar mahremin ardına gizlenen gayri şahsi ifadelerdir (Bourdieu & Wacquant, 2014, s. 40) ve bize büyük olan anlatının (siyasi partilerin, liderlerin, toplumsal olayların, toplumsal olanın) yanında sıradan olan anlatının (toplumsal olayların içindeki kişisel deneyim parçalarının) çok fazla şeyi barındırdığını gösterecektir. Gündelik hayatın gücü burada, basit olanda ve kişisel olanda saklıdır. Ve bu basit olan karşılaşmaların büyük değişimler yaratacağını, yeni kavramlar, yeni yaklaşımlar ve yeni tartışmaları ortaya koyacağını düşünüyorum.

Bourdieu (2004), *Bir Otoanaliz İçin Taslak* isimli bir çeşit otobiyografi kitabının girişine "bu bir otobiyografi değildir" notunu düşer. Bu ifade ile Bourdieu, insanın bir dönemi ve birbirini tam olarak tutmayan bir günü üzerine tek bir söz söylemenin mümkün olmadığını işaret etmektedir. Bu sebeple bu çalışma da yekpare bir cümle kurmayı amaçlamaz ve aksine dağınık bir toplamın peşine düşer. Bu bağlamda çalışmanın sahası da yalnızca kişisel görünen ancak kişisel olan anlatılar değildir. Bu nedenle araştırmamız sahasıyla birlikte, toplumun küçük parçalarından yola çıkarak toplumun kendisine dair büyük ipuçları yakalama peşinde olduğu bir yaklaşım sergilemektedir (Simmel, 2008, s. 50).

Bilindiği gibi Türkiye'de -dindarlık iddiası olanın muktedir olduğu dönemde tezat biçimde- imansızlaşma tartışması geçmişe göre daha gündemde olan bir meseledir ve elbette bunun tersi tezahür de mümkündür. Dindar olan çevrelerde doğmuş ve hayatını dindar olarak sürmeye devam etmiş, ailelerinin geleneklerini sürdürmüş, onları yeniden yorumlasa da hayatını inançlı olarak sürdürmeyi devam etmiş kişilerin sayısı kesinlikle çoğunluktadır. Hatta bu tezin tam tersine, girişin ilk cümlesinde dedemden örnek verdiğim üzere, "hidayete eren" insanların, inançsız bir çevreden gelip inanmaya başlamış kişilerin deneyimleri de akademik olarak araştırılmaya değerdir. Pekâlâ sorulabilir, bu çalışma neden "hidayete erenleri" değil de "imansızlaşanları", dindarların sekülerleşme ve bu sekülerleşme neticesinde de kendi ifadeleriyle dinden çıkma deneyimlerini odağa almaktadır? Bunun cevabı, dini inancını terk edenlerin, Michel de Certeau'nun kullandığı anlamıyla bir "homurtu" ile bunu dillendirmeleri daha doğrusu çoğunlukla kendilerini gizlemeleridir. Daha basit bir ifade ile dini çevrelerde doğup büyümüş insanların çoğunlukla kendilerini gizlemek zorunda kalmaları ve hatta yaşamsal kaygı taşımalarıdır. Hâsılı bu çalışma, bazı görüşmecilerin ifade ettiği gibi

kendilerini gerçekten ifade edemeyen, kendilerini ailelerine, büyüdükleri çevreye -büyük çoğunlukla- açamayan, gerçek kimliklerini gizleyen, ailelerine "ben artık inançsız biriyim" diyemeyen ve sanki inançlıymış gibi rol yapmak zorunda kalanların homurtularını tartışmaya açmaktadır. Bu tez aslında, hangi görüşe sahip olursa olsun, iktidarların amaçları ne olursa olsun, gündelik hayatın en küçük parçalarına sızmanın pek de kolay olamayacağını iddia etmektedir. Faruk (d. 1988) isimli, İstanbul Üsküdar'da dindar bir ailede doğup büyümüş, şu an ailesinden ayrı olarak yaşayan görüşmeci bu durumu genel olarak özetlemektedir:

> Ne annem ne babam biliyor benim inançsız olduğumu. Halen cemaatten arkadaşlarım var çocukluktan kalma, İstanbul'a gidince görüşüyorum, onlar da bilmiyor ama onlar da eskisi kadar dindar değil zaten. Bayramlarda ailemin yanına gidince namaz kılıyorum, bazen annemin iyi hissetmesi için özellikle dini günlerde arıyorum. Mutlu oluyor, o mutlu olunca ben de iyi hissediyorum. Ya ama bu insanı ikiye bölen bir durum kesinlikle. İki kişi gibi yaşıyorsun hayatı. Çünkü ben onların tahmin ettiğinden apayrı bir hayat yaşıyorum. Aslında ben onların tanımadığı bambaşka bir insanım. Bu hiç kolay değil. Ben bile kendimi zor kabul etmiştim, artık dindar olmadığımı kabul etmem yıllarımı aldı, bu değişim beni bile yıprattı, onları mahveder. Hiç gerek yok. Bazen onların cenazesini düşünüyorum, o cenazede namaz kılarak dürüst davranmayacağımı biliyorum. Ama ben ölürsem de onların cenazemde namaz kılacaklarını ve bunun onlar için çok önemli olduğu biliyorum. Ölümden sonramı bile düşünüyorum, benim ben olmadığım bir cenaze olacak bu sanırım. Çok zor, gerçekten benim kim olduğumu bilmiyorlar. Yeni biri olmak da bir o kadar zor (Faruk, d. 1988).

Bu şahsi bir anlatı gibi dursa da bu anlatının bir gayri şahsi hafızası olduğunu, benzer ifadelere -inançsız olduklarını ailelerine açan çok az sayıda görüşmeciye rağmen- bütün görüşmecilerde göreceğiz. Ayrıca bu tezin sahasını tezin bütününe yayılmış halde kavramsal çerçeveyle birlikte kullanacağım. Bu yüzden sahanın tezin genelinde aktif olarak kullanılacağını söyleyebilirim.

Tezin bölümleri ve başlıkları şu şekilde işleyecektir: "1. Bölüm: Süreç Olarak Sekülerleşme" başlığında sekülerleşme kavramı üzerine tartışacağım zira bu tezde ele alınan görüşmeciler, kendilerini deist, ateist ilan eden kişiler olmaktan ziyade, kendilerini "eski dindar" olarak tanımlayan ve artık seküler olarak yaşadıklarını ifade insanlardır. Yani seküler yaşayış, dini tanımlamaya göre daha ön planda durmaktadır ve sekülerleşme tartışmaları bu geçişte önem arz etmektedir. Sekülerleşme tartışılırken, Türkiye'deki sekülerleşme ya da tezat olarak görünen de-sekülerleşme tartışmaları da yapacağım ve Türkiye'de cereyan eden sekülerleşme ve de-sekülerleşme örneklerini

gündelik hayat pratikleri üzerinden çeşitlendireceğim. Ardından "2. Bölüm: Yöntem: Dindar Evin Sekülerleşmesi" bölümde teze yaklaşımın ne olduğunu giriş ve sekülerleşme bölümü biraz daha açarak yapacağım; sahayı nasıl oluşturduğumu, sahadaki kişiler ve kullanılacak kavramlara giriş yapacağım. Yöntemsel yaklaşımımı burada detaylandıracağım. Ardından tezin kavramsal pergelindeki önemli bir ayağa, habitus kavramına "3. Bölüm: Kültür, Sınıf, Habitus" başlığında değineceğim. Habitus kavramı çok yüklü bir kavram olduğundan, burada habitus kavramının ne olduğu, bu tezde nasıl düşünülmesi gereken bir araç olduğu tartışacağım ve İslami habitus kavramını ortaya çıkartabilmek için sahadan örnekler vererek kavramı işlemeye çalışacağım. Ardından habitus pergelinin bir diğer ayağı olan ritim ve rutin meselesine "3. 3. Ritim ve Rutin" başlığında geçeceğim. Her habitus biçiminin doğal bir yapısı olarak kendine has ritimlere sahip olduğunu, bilhassa İslami habitusun kendine has belirgin bir ritim ve rutinlerden oluştuğunu iddia edeceğim. Bu tezin kendine has vurgularından biri olarak ritim mefhumu, İslami yaşayışta var olan ritmin habitus ile bağını göstermesi açısından oldukça önemlidir ve bunu sahadan çıkarttığı verilerle destekleyecektir. İslami yaşayışı terk etmenin, kişinin yaşamında yalnızca dinsel ve kültürel olarak ortaya çıkarttığı farkları değil, bir yaşayışın değişen ritmini göstermesi açısından bize sıra dışı pek çok veri sağlayacaktır. Burada amaç tezin kavramsal çerçevesinde, sekülerleşme, habitus ve ritim kavramlarını birleştirip sahaya varmaktır. Bu sayede, saha verileriyle oluşturulmaya çalışılan bir İslami habitus, yani İslami yaşayış biçimi ve sonrasında onu terk etme biçimleri ortaya çıkacaktır. Bu habitus şeması, ritim ve rutin üzerinden gösterilecek; ardından bunun değişimi bir metamorfoz deneyimi olarak ortaya koyulacaktır. Bu noktada daha evvel yan yana getirilmeyen ritim, rutin, döngüler ve İslami ya da seküler habituslar ve bu habitusların ritimsel (aritmik) dönüşümü, Pierre Bourdieu'nün kültürel sermayeleri ve Henri Lefebvre'nin ritimanaliz (*rhythmanalysis*) mefhumları ile birbirlerini tamamlayacak biçimde bir araya getirilecektir. Yani öncesinde bu tezin amacının, sorunsalının ne olduğu ve bunu ne biçimde ele aldığı, dinden dönmenin yani mürtet olmanın ne olduğunu tartışacağım; ardından sekülerleşme, habitus ve habitusu oluşturan parçalardan biri olan ritim yani düzen kavramını ortaya koyacağım. Bunlar yapılırken görüşmelerden elde edilen verileri, kimi zaman kavramsal anlatıyı bölmek pahasına da olsa kullanacağım. Din ile habitusu, habitus ile ritmi, daha sonra bunların toplamı ile pratik edilen din ve bunun nüvelerini ortaya koymayı amaçlıyorum. Yani birbiriyle alakasız duran bazı kavramları ve bazı ifadeleri bu çalışmada bir arada düşünmeye çalışacağım ve bunları sahanın

verileri ile ortaya koyacağım. “3. 2. İslami Habitus: Aşina Olunan Beş Vakitli Gün” başlığına kadar çoğunlukla görüşmecilerin dindarlık biçimlerini, ailelerini, çevrelerini, çevrelerinin neden aslında bir çeşit geniş bir aile gibi olduğunu ve kendilerini dindar olarak tarif ettikleri dönemki pratiklerini işleyeceğim. Ve neticede görüşmecilerin dinden çıkış biçimlerini ve anlatılarını “5. Bölüm: Değişim ve Sonrası: Ezberi Unutmak” başlığında ele alacağım. Son başlık olan “Sonuç” başlığında ise görüşmecilerin habituslarının değişim süreçlerini, habitusun dönüşümünü, yaşamsal ritmin yeni bir ritme sahip olmasını ve bu habitus değişim sürecinde yaşanan deneyimleri tartışacağım.

1. BÖLÜM: SÜREÇ OLARAK SEKÜLERLEŞME

Hulu platformu tarafından 2019 senesinde yayınlanan *Ramy* isimli dizi, New Jersey'de yaşayan Mısırlı Müslüman bir aileyi ve bu aile üzerinden Amerika'da yaşayan Müslüman bir çevrenin gündelik hayatını konu alıyor. Akademik bir ilgiyle bu diziye bakarsak, aslında dizi modern kent hayatı içerisinde, sekülerlik atfedilen kimi eylemlerle, bazı sekülerleşme teorilerinin iddia ettiği dinin yok oluşu ile modern seküler bir toplumun gerilimini görebiliriz. Basit bir ifadeyle bu dizi 21.yüzyılın modern dünyasında dini hayatın zorluklarını mizahi bir dille anlatıyor. Diziye de ismini veren Ramy isimli erkek karakter domuz eti yemiyor ya da içki içmiyorken beyaz kadınlarla[7] sevişiyor ve çoğunlukla bundan pişmanlık duyup tövbe ediyor. Ramazan ayının geldiği bir bölümde, Ramy ve Yahudi sevgilisi sevişmek üzereyken Ramy kız arkadaşını durduruyor ve Ramazan ayında zina yapmaması gerektiğini anlatıyor ve bu süreçte kendisini günahtan uzak tutabilmek için Ramazan sonuna kadar görüşmemelerinin doğru olacağını söylüyor. Sevgilisiyle görüşmeyi kesiyor, Ramazan ayında dininin gerektirdiği eylemleri yapma kararı alıyor, düzenli olarak camiye gidiyor, sürekli yaptığı bir alışkanlığı olan porno izlemekten kendini uzak tutmaya çalışıyor. Buna rağmen kent hayatı içinde hızlıca-plansız biçimde gelişen basit bir olayın neticesinde Müslüman ve evli bir kadınla kendini aynı yatakta buluyor. Dizi çoğunlukla bu karakterin yaşadığı din ve onu dinden uzaklaştıran gündelik hayat pratiklerinin geriliminde var olmaya çalışan bir Müslüman'ın hikayesi gibi gözükse de aslında amaç Ramy'nin çevresindeki Müslümanların ya da diğer dine mensup bireylerin modern toplum içinde din ve seküler gündelik yaşam gerilimini göstermek. Örneğin, dizinin 6. bölümünde, Ramy'nin babası Farouk ile kız kardeş Dena'nın arasında, Dena henüz ergenlik çağına girmişken şöyle bir sahne geçiyor:

> Dena, seninle çok önemli bir konu hakkında konuşacağım. O yüzden beni anlamaya çalış. Bir odada, bir kadın ve bir erkek hiçbir zaman gerçekten yalnız kalamaz. Odada her zaman üçüncü biri vardır: Şeytan! Ve şeytan da onlara hep yapmamaları gereken şeyleri yaptırır. Mesela, şeytan onlara seks yaptırır. Ve şeytan, kadınla erkek Allah'ın huzurunda evlenene kadar oradan gitmez. Bu dünyada evlenmeden önce seks yapmaktan büyük günah yoktur. Eğer evlenmeden seks yaparsan [...] hayatın boyunca Allah seni affedecek mi korkusuyla yaşarsın. (Baba eline bir kola şişesi alıyor.) Bu kola şişesi gibi olursun. (Kolayı açıyor.) Kolayı bir kere açarsan, ertesi gün hiçbir işe yaramaz.

[7] Dizide bu ifade Müslüman olmayan kadınlar için kullanılıyor.

> Tamam… Konuşmamız gereken çok önemli bir konu daha var. Çok fazla *Pokemon Kart* alıyoruz (Dabis, 2019).[8]

Sekülerleşmeyle ilgili bir metne neden bu diziyi anlatarak başladığım sorgulanabilir elbette. Hatta bu girizgaha, *Ramy*'den bir sene sonra 2020'nin son çeyreğinde Netflix Türkiye tarafından yayınlanan *Bir Başkadır (Ethos)* dizisine de değinmeden geçmek istemiyorum. *Bir Başkadır*, yayınlandığı tarih olan 12 Kasım 2020'de ve sonraki birkaç gün içerisinde medyada büyük bilgiyle karşılandı ve kısa zaman içerisinde hakkında pek çok şey tartışıldı. Bu bölümün amacı bahsi geçen diziler üzerine yazmak değildir; lakin birazdan tartışılacağı üzere sekülerleşme tezinin somut bir anlatısı olarak sorular sormak ve ardından sekülerleşmeyi tartışmaktır. Bu diziler birer kurgu olsa da toplumsal olan için tamamen boş gösterene sahip değildir.

Bir Başkadır ve *Ramy* arasında coğrafi ve kültürler farklılıklar olmakla beraber iki dizinin de ortaklığı, modernleştiği iddia edilen coğrafyalarda dini pratik eden bireylerin yaşadıkları deneyimlerdir. Bu çalışma İslami habitus, modernleşmeye bağlı sekülerleşen gündelik hayat ve farklı habitusların karşılaşmalarını akademik olarak ele alma gayesi taşımaktadır. Burada örnek verilen diziler de bu tez konusunun farklı birer kültürel formlarıdır ve metne giriş yaparken anlatıyı güçlendirmek için tercih edilmiştir. *Bir Başkadır* isimli dizide, yalnız yaşayan bir erkeğin evine temizliğe giden, kimi zaman onun odasına girerek onu uyandıran tesettürlü Meryem karakterinin yaşadığı gerilim, *Ramy* ile biraz yukarıda alıntıladığım diyalog üzerinden düşünülebilir. Bunların gerçek hayatta da cereyan eden sıradan anlar olduğunu söylememiz de mümkündür. Dizilerin ve çalışmanın arasındaki ortaklık, inandıkları dinin kurallarıyla yaşamak isteyen bireylerin, kapitalizmin, şehirleşmenin, dini kamusallıklardan tamamen kopmasa da seküler kamusallıklarla bezeli gündelik hayatın, salt bir dini gündelik hayat yaşayışının mümkün olmadığını yahut en basitinden bir gerilim içerisinde tecrübe edildiğini göstermektir. *Ramy* dizisinde kızına "zina yapmaması" konusunda öğüt veren babanın, hemen ardından kapitalist bir meta-kültürel çıktı olan *Pokemon Kart*'a geçiş yapması ya da *Bir Başkadır* dizisinde başörtülü bir kadın karakterin yalnız yaşayan bir erkeğin

[8] Burada aslında halvet yasağıyla ilgili bir hadis aktarılmaktadır. Yani karakterin ifade ettikleri dizi için yaratılmış bir kurgu değil, hadistir. Kadın ve erkek arasında cinselliğe imkân tanımak olarak düşünebileceğimiz fıkıh terimi olan halvet haline bazı kurallar getirilmiştir. Mütedeyyin bireyler de bu kurallara uymakla yükümlüdür. Ancak günümüzde gündelik hayat içerisinde, iş yerlerinde, dükkanlarda, apartmanlarda vd. yabancı bir kadın ve erkek örneğin dışarıdan görünmeyen asansöre baş başa binmeyecekken, dışarıdan görünmeyen bir odada baş başa kalamayacakken gündelik hayat içerisinde pek çok sebeple bu durum aşılmak zorunda kalmakta ve halvet haliyle ilgili güncel fetvalar ortaya atılmaktadır.

evine temizliğe gitmesi, aslında her biri sekülerleşme teorilerinin teorik zeminlerinin pratik karşılıklarıdır. Evet, muhtemelen çoğu Müslüman aile için, çocuklarının evlenmeden seks yapmaması gereklidir (çünkü zina yapmak dinen zaten yasaktır) ancak aynı şekilde dinle alakası olmayan başka şeyler de -örneğin *Pokemon Kart*'a çok fazla para harcanması da- bir o kadar önemlidir. Peki bu durumun yalnızca kapitalist süreç içerisinde kentleşme ve modernleşme süreçlerini yaşamış günümüz toplumlarında olduğunu iddia etmek mümkün müdür? Yani bu durum sekülerleşmeye bir kanıt mıdır? Farazi bir örnekle, bundan 500 sene evvel çocuğuna dini konuda öğüt veren bir aile ferdi aynı zamanda yaşadığı çağın sorunlarından da benzer derecede bir önemle bahsediyorsa, bu durum yaşadıkları toplumun sekülerleştiğine bir kanıt mıdır?

1. 1. KAVRAMIN KÖKENİ VE GELİŞİMİ

Sosyal bilimlerde kullanılan pek çok kavramın anlamını sabitlemek bir hayli zordur. Hem kavramların hangi bağlamda kullanıldığı hem de kavramların dönemselliği çoğu kavramın sabit anlamda kullanılmasını zorlaştırır. Bir karışıklığa yol açan bu durum aynı zamanda akademik bilgi birikimi için bir zenginliğe de işaret eder; zira hemen her mefhum yaşayan bir organizma gibi çevresinde cereyan eden her şeyle etkileşim halindedir. Bu etkileşim aslında dünyanın yaşadığı dönüşümü görmemizi sağlar çünkü kavramlarla düşünür, kavramların gösterdikleriyle dünyayı anlarız. Haliyle kavramların anlamlarının gösterdiği değişim dünyanın da değişimine işaret eder. Georg Simmel (2015, s. 55-56), kültür kavramını izah ederken başvurduğu hayat tanımında, ortaya çıkan her yeni kavramın kendi zamanı içinde işlevsel olduğunu; ancak zamanla sabitlendiğini, sabitlendikçe de kavramın bir çatışma yaratıp yeni bir forma dönüştüğünü ifade eder. Yani bir kavram ortaya çıktığında yaşanan hayatla uyumlu olabilir; ancak hayat durmaksızın akmaya devam eder ve her yeni varoluş formu, o formun kalıcılığıyla ya da zamandan bağımsızlığıyla çatışır hale gelir. Sosyal bilimlerde yaygın bir fenomen haline gelen ve anlamının çoğulluğuna vurguda bulunmamız gereken, Simmel'in ifadesiyle düşünürsek, hayatla form ve içerik olarak çatışma içinde olan kavramlardan biri de sekülerleşmedir. Esasında sekülerleşme kavramı standart bir tanımdan yoksundur (Wilson, 2015, s. 11) ve kavram tarihsel süreç içinde farklı bağlamlarda kullanılmıştır. Kavrama yönelik geliştirilen teorilerle beraber sürekli kavramın anlamı genişlemiş ya da bağlamı içerisinde daralmıştır. Sekülerleşmenin bu sabitlenemez yapısı 1960'lardan sonra sorgulanıp eleştiriye tabi tutulmuştur. Buna

rağmen sosyal bilimlerde uzun süreçlere yayılan tartışmalara sebep olmuş, 19. yüzyılın bilim anlayışında vazgeçilmez yaklaşımlarından biri haline gelmiştir ve modernleşmeyle birlikte anılmıştır. Bu çalışmada, önce kavramın kökenine bakılacak, ardından sekülerleşme tezleri tartışılacak -bu tartışma yapılırken sekülerleşme tanımlanmaya çalışacak- en sonda da sekülerleşmenin Türkiye serüveni kültürel çıktılar ve toplumsal dönüşüm üzerinden incelenecektir.

1. 1. 1. *Seaculum*, Seküler, Sekülerleşme ve Sekülerizm

Sekülerleşmenin neyi karşıladığını ve üzerine geliştirilen teorilere değinmeden önce, kavramın kökenine bakmakta ve bazen birbirinin yerine kullanılmasına karşın tanımlama yapmakta yarar var. Bir köken arayışı yapmaya giriştiğimizde, dünyevi ve kutsal ayrımı yapan ancak bundan fazlasına tekabül eden ve farklı tarihsel süreçlere işaret eden dört kavramdan bahsedebiliriz. Bunlar sırasıyla: Kavramın Latince kökeni olan *Seaculum*, seküler, sekülerleşme ve sekülerizm.

Bu kavramlar temelde birbirleriyle ilişki içerisindedir ancak farklı tarihsel süreçlerden geçerek farklı anlamlara tekabül etmektedir. Seküler epistemik bir kategori, sekülerizm ise modern Avrupa ve Amerika menşeili siyasi bir doktrindir (Asad, 2006, s. 11). Seküler, zaman içerisinde çeşitli kavramların, pratiklerin ve duyarlılıkların bir araya gelmesiyle oluşmuştur (s. 28). Sekülerizm ise siyasal bir öğretidir ve aslında modern yaşamın çoğunluğunu oluşturmaktadır. Sekülerizm "normal" olanı belirler; on dokuzuncu yüzyılda sabit (ve üstün) görünen bir "insan doğası" görüşü, "normallik" bağlamında değerlendirilebilecek bir değer dünyasını tahayyül eder ve geçmişin hurafelere dayandırılan "anormalliğinden" kurtulmuş bir toplumsal hayat talebi oluşturur. 19.yüzyılın liberal siyasi ve hükümet öğretisi olarak sekülerizm, aslında ne kendisinden önceki dinin devamıdır ne de bundan basit bir kopuş anlamına gelir. Yani ne kutsal bir kökenin son aşamasıdır ne de kutsal olanı dışlayan bir özdür. Seküler de modern yaşamdaki bazı davranışları, alışkanlıkları, bilgi ve hassasiyetleri karşılayan ortak bir kavramdır (s. 37). Sekülerleşme ise dinin gündelik hayattaki etkisiyle ilişkisini, sanat pratikleriyle, cinselliliği ve rasyonel değişimin katık olduğu uzun vadeli toplumsal süreçleri karşılar (Göle, 2012, s. 46).

Sekülerleşme kavramı, Avrupa dillerinde ilkin 1648'de Westfalya Barış Antlaşması ile yazılı olarak bir kaynakta yer almıştır. Ancak bu antlaşmaya kadar, kavramın *secularis*

biçimiyle daha önceleri yürürlükte olan bir başka kullanımı daha vardır. Bu kullanım da esasen Hristiyan doğaüstü anlayışıyla dünyevi olan her şeyin farklılığını göstermek için, çoğunlukla da kutsal olanın dünyevi olandan üstün olduğunu vurgulamak için kullanılmıştır (Wilson, 2015, s. 9). Kavramın Latince kökeni *saeculum,* "asır, devir" gibi anlamlara gelmektedir (Emiroğlu & Aydın, 2020, s. 937). Dördüncü ve beşinci asırlardan itibaren "bir dönemin ruhu" anlamına gelerek "dünya" kavramını da kapsar. Hristiyan dualarının sonunda yer alan "ebedi dünya, ebediyen" gibi tabirler Latince *saecula saeculorum* kelimelerinin tercümesidir ve bu şekilde "sonsuza kadar, sonsuz zaman" anlamına da gelir. Benzer şekilde, "dış dünya" anlamını da ifade eden "seküler", manastırda dış dünyadan soyut bir hayat yaşayan papazlarla dış dünyada görev yapan papazları ayırt etmek için de kullanılır. Bu bağlamda, Tanrı'yla uyuşmayan bir hayatı da tarif eden seküler kavramı, insanları Tanrı'dan uzaklaştırma ihtimali olan seküler dünya hayatına işaret eder; bundan kaçınmak için manastır hayat tarzının disiplinini edinmek, seküler olmayan manastıra kapanmak gerekir (Swatos & Christiano, 2002, s. 211-212). Bu kullanım biçimiyle manastır dışında bir bölgenin dini liderliğini yapan rahiple, manastırda aynı görevi yapan rahip arasında seküler bir tanım çizgisi olur ve manastır içerisi ile manastır dışında seküler bir ayrım oluşur (akt. Durmuşoğlu, 2019, s. 85). Bu sürecin devamında aslında seküler kavramı manastır düzeni dışındaki hayat anlamını kapsamaya başlar. Her ne kadar, rahiplerin yaptığı görev aynı olsa da manastır dışı dünyanın kuralları daha farklıdır ve dış dünya her zaman günaha açıktır. Görüldüğü gibi kavramın halen Hristiyan kökenle bağlantısı aşikârdır. Gene de bu şekliyle bile, seküler kavramının zamanla ve mekânla ilişkisi önem arz etmektedir. Zamanla ilişki şimdiyi, bu şimdiyi kapsayan "devrin ruhunu" taşır. Mekânla ilişki, manastır içinde "dünyadan elini eteğini çekmiş" olmakla, manastır dışında Tanrı'nın talep ettiği yaşantıdan uzak olma riskini-potansiyelini taşıyan dünya mekânını tarif eder. Metnin ilerleyen kısımlarında tartışmaya tekrar açacağımız sekülerleşme kavramının mekânla ve zamanla ilişkisi, kavramın izlerinin sürüldüğü bu ilk zamanlarda dahi ortaya çıkmaktadır.

Kutsala olan inancın çöküşü, aslında kutsalın otoritesinin çöküşüyle başlamıştır. Avrupa'da cereyan eden dini reform hareketleri ve uzun yıllar süren din savaşları, krallar ve papalar arasında yaşanan egemenlik mücadelelerin neticesi kiliseye olan bağlılığa da yeniden tartışmaya açmıştır. 1648'de imzalanan Westfalya Anlaşması'yla beraber, kilisenin otoriter gücünü destekleyen mülklerine el koyulmuş, sivil hukukla

kilise hukuku, kilisenin mülkiyetiyle sivil mülkiyet birbirinden ayrılmış hukuken din ve sivil yaşam arasında ayrışma sağlanmıştır (Asad, 2006, s. 229-300). Bu dönemde seküler kavramı bu ayrışmanın ve değişimin gösterini olarak kullanılmıştır. Kiliseye karşı yapılan bu mücadelelerin kazanımı, Avrupa'da seküler devlet sistemine doğru atılan ilk adımlardır (Sözer, 1995, s. 168).

Modernleşmeye bağlı olarak gelişen sekülerleşme teorisini formülize etmek için şu tarihsel süreçlerin sıralanması mümkündür: 15. yüzyıl Rönesansı, 16. yüzyıl Protestan Reformu, 16. ve 17. yüzyıllarda ortaya çıkan mutlak monarşiler ve Bilimsel Devrim, 18. yüzyılda tecrübe edilen Aydınlanma Çağı, ardından Sanayi Devrimi ve 19. yüzyılda yaşanan kentleşme süreçleri (Ertit, 2019, s. 119-120). Rönesans, toplum üzerinde dinin etkisinin kaybına işaret edip kiliseye karşı yeni bir güçler oluştururken, Protestan reformu dine yönelik bir hayal kırıklığına işaret eder. Avrupa'ya hâkim olan Aydınlanma düşüncesi hem kendinden sonra daha rasyonel bir dünya anlayışı sunacak hem de hayata bakıştaki hurafeyi tamamen ortadan kaldırarak kiliseyi etkisiz hale getirecektir. 19. yüzyıl, rasyonelleşmenin ve toplumsal hayatın büyük bir dönüşüm yaşadığı dönemdir. Bu dönem geliştirilen sekülerleşme teorilerinde sekülerleşme tamamen ilerlemeyle eş anlamlı olarak kullanılır ve neticede dünyanın modernleşmeyle beraber sekülerleşmeye devam edeceği görüşü hakimdir. Avrupa'da yaşanan Rönesans, reform hareketleri ve din savaşlarıyla beraber toplumsal olarak dinin hurafelerle bireysel özgürlükleri kısıtladığı düşüncesi 19.yüzyıl sosyolojisinde egemen olmuş, dinin insanları hizaya getirme yolunda çocukları kandırır gibi kandırdığı düşüncesi yaygınlaşmaya başlamıştır (Bell, 1978, s. 29). 19. yüzyıla kadar düşüncede ve pratikte kutsallığın egemenliği, Reform ve Rönesans'la beraber yerini bilimin üstünlüğüne bırakmıştır. Bu düşünceye göre kutsalın kamusal baskınlığı, özel alan haricinde zamanla yok olacaktır.

Sekülerleşme kökenli tartışmalardan bahsedildiğinde aslında Batılı bir egemenlik dönüşüm hikayesi anlatıldığını fark etmemek oldukça zordur. Bu dönüşüm Avrupa'yla çok alakalı olsa da onunla sınırlı değildir. Yani insanlığın dinle kurduğu ilişki sekülerleşme tezinin yükseldiği Avrupa'yla sınırlandırılması düşünülemez. Din, neredeyse insan var olduğundan beri her zaman var olmuştur. İnsanlar, farklı nedenlerle bir arada yaşamaya başladıklarından beri aile hayatından toplumsal hayata varıncaya dek, bütün düzenleri bir egemenlik altında tutacak sistem yaratma gayesine girmişlerdir. Bu egemenlik düzeni önce kendilerini tabiat üstü veya ilahi güce sahip kuvvetler olarak

gösteren bir ruhban sınıfına verilmiştir. Egemenliğini doğaüstü inanışlardan alan sınıfın gücü belirli aşamalarla gelişen devlet kurumu için önemli bir yere sahip olmuştur. Devletin tam anlamıyla ortaya çıkışıyla birlikte halen iktidardan pay alan bu sınıf, zaman zaman sağladığı destekle zaman zaman da siyasi otoritenin din unsuruna dayanmasıyla (Eski Mısır'da firavunların tanrı olarak kabul edilmesi, Osmanlı'da padişahlığın halifelik gücü ya da Papa II. Leo'nun taç giydirme töreni örneklerindeki gibi) etkili olmuştur. Ancak zaman içinde toplumda yeni sınıfların ortaya çıkması ya da menfaat gruplarının artması gibi nedenlerle siyasi otorite ile dini otoritenin karşı karşıya geldiği ve çatışmaların cereyan ettiği pek çok dönem yaşanmıştır (Sözer, 1995, s. 163-164). Avrupa'da sekülerleşmenin ortaya çıkışının hikayesi de aslında böyle cereyan etmiştir; fakat diğer coğrafyalardan farklı olarak Avrupa'da bu farklılaşmanın bir tezi ortaya atılmıştır ve Avrupa aydınlanması dinin kaybına, seküler düşüncenin kazanımına yardımcı olmuştur (Casanova, 2006, s. 12). Dahası Avrupa'da Aydınlanma temelli sekülerleşme düşüncesi, dini toplumsal hayattan yok oluşuyla idealize ettiği için, gelişmiş toplum düşüncesini bütünüyle birbirine katık etmiştir.

Sekülerleşmeyi tanımlamak için "temelde dünyevi ve kutsal olanın birbirinden uzaklaşması ya da bunların karşıtlığı" ifadesini kullansak da sekülerleşme bundan çok fazlasıdır. Sekülerlik hem Batı deneyimi hem de Batı dışı sekülerliğin farklı tarihsel deneyimleri nedeniyle kendine has oluş biçimlerine sahiptir. Farklı uluslar, farklı kültürel ve dinsel bağlamlarla sekülerleşmeyi birbirlerinden farklı biçimde deneyim etmiştir. En basitinden bu şekilde bakıldığında bile sekülerleşme pek çok anlama gelmektedir (Göle, 2012, s. 11).

Bu çalışmada din ile gündelik hayatta girilen ilişkiler dikkate alınacağı için sekülerleşme kavramı üzerinden yapılan tartışmalar ele alınacak, gündelik hayatla, toplumsal olanla girilen girift kavramsal yaklaşımlar tartışılacaktır.

1. 2. SEKÜLERLEŞME TEZLERİ

Kabaca iki ana başlık altında yapılan sekülerleşme tartışmaları, klasik ve çağdaş sekülerleşme tezleri olarak ele alınabilir. Klasik sekülerleşme teorisi düşünürlerine göre toplumların modernleşmesiyle birlikte din büyük bir yenilgiye uğramış ve sosyal hayatta etkisini büyük oranda kaybetmiştir. Bu etki kaybı "işlev kaybı" ve "anlam kaybı" olarak ele alınarak tartışılmıştır. İşlev kaybı, dinin sosyal hayattaki gücünün

diğer modern yapılarca etkisinin azalması anlamına gelir. Bununla birlikte sosyal hayat hızla sekülerleşme süreci içerisine girer. Dinin etkisinin azalmasını "anlam kaybı" ile izah eden yaklaşıma göre ise modern dönem biçimsel olarak rasyonel doğaya sahiptir ve bireyci bir yapıdadır. Buna karşın din, insanları bir araya getirerek anlam üretmeyi amaçlar. Sosyal düzeni oluşturmak için kutsal değerlere atıfta bulunur. Ancak dinin efsanelere dayandırılan bu amacını akılcılarmış modern dünyada yerine getirmesi artık oldukça zordur. Bu nedenle din anlam kaybı yaşayarak sosyal hayattan hızla çekilmiştir. Gerek işlev kaybı gerekse anlam kaybı yaklaşımı, Avrupa'dan yükselen modernitenin deneyimi ile ilgilidir. Bu noktaya kadar çoğunlukla Batı Avrupa'ya özgü deneyim edilen, modernleştirici ve sekülerleştirici süreçler ifade edilmektedir. Sekülerleşme bu yönüyle Hristiyan dünyasına ait referanslarla doludur.

Çağdaş sekülerleşme teorisyenlerinin temel meselesi ise, modern dönemde dinin akıbetinin ne olduğu yönündedir (Şahin, 2019, s. 71). Modernleşme sekülerleşmeyi beraberinde getirse ve kimi coğrafyalarda daha fazla hissedilse de her coğrafyada farklı bir sekülerleşme biçimi ortaya çıkmıştır. Kimi coğrafyalarda yeni inanç ya da ibadet biçimleri ortaya çıkmış, bazen yeni kurumlara bazen de aşırı dini ifadelere dönüşerek bireylerin hayatında din yerini korumaya devam etmiştir (Berger, 2002, s. 13-14). Klasik sekülerleşme teorilerinin karşısında duran çağdaş sekülerleşme teorisyenleri, 1960'lardan sonra sekülerleşme tartışmalarına yeni yaklaşımlar getirmiştir. Çağdaş sekülerleşme bakış açısına göre din gündelik hayatta tezahürlerini yeniden arttırmakta, bir kimlik olarak yeniden inşa edilmekte, toplumlarda inanç ve dinsel pratiklerle yeni bir dönüşüm yaşanmaktadır (Şahin, 2019, s. 71). Geçmişte sekülerleşme teorisini savunan Peter. L. Berger gibi bazı düşünürler 2000'lere gelindiğinde kutsalın kaybolması bir yana, aslında hiç gitmeme ihtimalini de-sekülerleşme paradigması ile sorgulamaya başlamıştır (Köse A. , 2002, s. 7).

1. 2. 1. Klasik Yaklaşımlar: Büyüsünü Kaybeden Dünya

Sekülerleşmeden bahsedileceği zaman, Aydınlanma düşüncesinden, doğal olarak modernleşmeden, modern toplumlarda dini inanç ve ibadetlerin azalmasından, dinin bireyselleşmesinden, devlet, ekonomi ve bilim gibi seküler alanların ayrışmasından bahsedilmesi kaçınılmazdır (Casanova, 2006, s. 7). Bilindiği gibi Aydınlanma düşüncesiyle ortaya çıkan modernlik olgusu, temelde bilimin öncülüğünü kabul eden bir toplum tahayyülü sunmuştur. Buna bağlı olarak da dinin toplumsal hayatta etkisi

zamanla tamamen kaybolacaktır. Aydınlanma düşüncesine bağlı olarak gelişen sekülerleşme tezinin iddiası aslında gayet nettir: Modernleşme ile hem toplumsal alanda hem de bireyin bilincinde din gerileyecek, buna bağlı olarak bireysel alanda ve toplumsal yaşamda dinin gücü azalacaktır (Berger, 2002, s. 13). Klasik sekülerleşme teorisi düşünürleri, çoğunlukla Aydınlanma düşüncesini temel alarak rasyonelleşme tezi geliştirirler. Bu da Batı medeniyetinin girdiği yeni modern dönemin izah edilmesine yönelik bir gayedir. Mesele dinin ne olduğu ya da ne olacağından ziyade, Batı medeniyetinin kültürel gelişimi ve düzeninin biçimini tartışmaktır. Din genelde tali bir mesele olarak konu edinilmiştir (Şahin, 2019, s. 80). Bu sebepledir ki Weber, Durkheim, Tönnies gibi sosyolojinin kurucu isimleri sekülerleşme terimini ya hiç kullanmaz ya da kullanmaktan çekinirler. Bunun yerine Durkheim *farklılaşma,* Weber *akılcılaşma*, Tönnies *cemaat-topluluk* kavramlarına başvurur (Dobbelaere, 2015, s. 57). Sosyolojinin kurucu isimleri sekülerleşme kavramını nadiren kullanıyor olsa da katı olan her şeyin buharlaşacağı, kutsal olan her şeyin ayaklar altına alınacağı fikri (Marx & Engels, Komünist Manifesto, 2014, s. 33) kapitalist endüstriyelleşmeyle beraber kurucu bir öge olarak yeni toplum biçiminde sekülerleşmeye işarette bulunur.

Yukarıda bahsedilen klasik sekülerleşme teorisinin iki yaklaşıma geri dönelim: Birinci yaklaşım, Max Weber'in dini muhteviyat olarak ele aldığı, dinin ne olduğu ve ne anlam ifade ettiğine dair tartışmaların yapıldığı yaklaşımdır. İkinci yaklaşım ise, Emile Durkheim'in farklılaşma teorisi üzerinden ele alınan işlevselci yaklaşımıdır. Bryan Wilson, Peter L. Berger, Pippa Norris ve Ronald Inglehart gibi düşünürler Weber'in yaklaşımından yola çıkarak dinin anlamsal dönüşümüne; Thomas Luckmann, Karel Dobbelaere, Steve Bruce gibi düşünürler de dinin işlevsel dönüşümüne yönelik çalışmalar yaparlar. Bu düşünürlerden bazıları her iki yaklaşıma dair yorumlara sahip olmakla beraber, 2000'lere doğru kimisi kendi düşüncelerini sorgulamaya yönelik çalışmalar da yapmıştır.

Öncelikle Weber'in "dünyanın büyüsünden arındığı" görüşüyle gelişen dinin anlamsal değişimine bakalım. Weber modern dünyanın ortaya çıkışını sağlayan temel değişimin odak noktasını "eylemin rasyonelleşmesi" olarak tanımlar ve 16. yüzyıldan itibaren insanlığın yaşadığı olayları anlamak için insan aklına dayandırılmanın şart olduğunu söyler. Ona göre Batı medeniyeti hayatın pek çok alanında olayların izahı için bu dünyadaki tecrübelerine ve insan aklına müracaat edilmesi sonucunda, dünya kendine yeten nedensel bir yapıya dönüşmüştür. Artık dünya dışı açıklamalara gerek

duyulmamaktadır (Swatos & Christiano, 2002, s. 99). Modern toplumlardaki inançsızlığı izah etmek için demir kafes metaforunu kullanan Weber, rasyonel toplumlarda bireyin özgürlüğünü kaybetmesini de olası görmektedir. Artık bilime, akla, tekniğe, ampirizme yönelen insan özgürlüğünü bu demir kafes içine almıştır (Weber, 2003, s. 147).

Weber, modern toplumlarda dinin yok olacağı, ilerlemeyle aklın bir arada tutulduğu bu süreci "kapitalizmin ruhu" olarak adlandırır; Adorno ve Horkheimer (2010, s. 19) için de tamamen aydınlanmış insan efendiliğinde dünya, muzaffer felaket alametleriyle yüz yüze kalmıştır ve aydınlanma dünyanın büyüsünü bozmuştur. İşin özünde aydınlanmanın parlaklığı insanlığın gözlerini kamaştırmış ve insanlığın yeniden kör etmiştir. Weber için bu körleşme, dünyanın büyüsünü kaybetmesidir. Dünyaya dair izahat artık tecrübe dışı varlıklarla yapılmak yerine pozitivist kanıtlara dayandırılarak yapılmaktadır. Olguları açıklamaya, anlamaya, öğrenmeye, aktarmaya ya da üzerine düşünmeye dair yaşanan ve uzun bir sürece yayılan, sebep ve ilişkisini barındıran bir değişim olmuştur. Kısacası dünyada bilginin kaynağı değişmiştir. Modernleşme neticesinde sekülerleşme ile insan, kendini ve çevresini anlamak ve anlamlandırmak için kutsal referansından vazgeçmeye ve pozitivist bilgiden yararlanmaya başlamıştır. Yaşama yönelik sorunları dini otoriteler değil, yeni paradigmalar ve kurumlar çözmeye başlamıştır. Sekülerleşme kavramını pek az kullanan Weber, "*Science as a Vocation"* isimli makalesinde *entelektüelleşme* kavramını neredeyse sekülerleşme kavramıyla eş anlamlı olarak kullanmaktadır (Swatos & Christiano, 2002, s. 100). Aslında bu kullanım Weber'in sekülerleşmeyi toplumsal olarak nereden kurduğunun izahatını iyi yapmaktadır. Weber, yaptığı sosyolojik incelemelerinin amacının, dönemin gerçekliğinin kendine has özgüllüklerini kavramak olduğunu ifade etmiştir. Weber, büyü yitimi yaşayarak modernleşen Avrupa'nın tarihsel özgüllüklerini -yukarıda da bahsi geçtiği üzere- rasyonellik ve rasyonelleşme kavramıyla açıklamıştır. Onun tahayyülünde modern toplum bürokrasinin denetimi altına girerek, geçmişin geleneksel coşkun normlarını kaybetmiş ve bir nevi makine gibi işler hale gelmiştir. Makineleşen modern toplum, rasyonellik ve bürokratik örgütlenme ile doğa ve toplum üzerinde etkin bir denetime sahip olmuştur (Turner, 1997, s. 259-261). Doğal olarak aklın egemenliği altında kalan dini değerlerin gerilemesi gayet olağandır.

1960'larla beraber Bryan Wilson, Peter L. Berger ve Steve Bruce gibi düşünürler Weber'in akılcılaşmayla beraber dünyanın büyüsünün bozulduğu düşüncesinden

hareketle, sosyolojiye uzun dönem damgasını vuracak sekülerleşme teorilerini ortaya atarlar. Bu noktaya kadar anlatılan, temelini dünyanın bilgi kaynağının akılcılaşmasından alan klasik sekülerleşme tezi modernleşemeden ayrı düşünülemez. Wilson'a göre rasyonelleşmeye bağlı modernleşme toplumlarda dine erozyon yaşatacaktır. Sekülerleşme de tam olarak bu erozyonu ifade eder. Wilson, Peter ve Bruce'un bu düşünceleri 1960'lardan sonraki çağdaş sekülerleşme tartışmaları içinde yer alacaktır. Bu kısa değininin ardından şimdi tekrar klasik sekülerleşme teorilerine dönelim.

Weber'in çağdaşı Emile Durkheim'ın düşünceleri de dinin değerinin toplumsal hayatta giderek etkisinin azalacağı yönündedir. Öncelikle Durkheim, dinin temel işlevinin insanları bir arada tutmak olduğunu söyler. Ancak toplumsal düzenle bir uyum sağlayıp varlığını sürdürmesi için topluma ve zamana göre farklılık göstermesi gerekmektedir (Davie, 2006, s. 243-244). Durkheim'in farklılaşma teorisine göre toplumda iş bölümünün gerçekleşmesi, eğitim, siyaset, hukuk gibi alanların ayrışması dinin gücünün azalmasına sebep olmuştur. Thomas Luckmann, Karel Dobbelaere, Steve Bruce gibi düşünürler sekülerleşmenin sosyolojik açıklamasını Durkheim'in işlevsel farklılaşma düşüncesinden hareketle yaparlar (Norris & Inglehart, 2004, s. 2). Bu yaklaşıma göre, din diğer alt-sistemler gibi bir alt-sistem haline gelmiştir. Aslında bu değişim modern toplumun gelişimi için mecburidir ve bugüne kadar bütün toplumsal dönüşümler, ekonomi, yönetim şekli, bilim, eğitim gibi farklı sistemlerin geliştirilmesiyle meydana gelmiştir. Toplum, bu alt-sistemlerin her birine mecburdur, var olmak için sürdürmesi gerekir ve bunun için de alt-sistemlerin her biri kendine ait değerlere de sahip olmaktadır. Örneğin rekabet ve kazanç değerleri, eğitim anlayışı, güçler ayrılığı, hakikat gibi kurallar koyulmak zorundadır. Bu düzen içerisinde kilise ile devlet ayrılıp, bilime özerk bir bakış açısı kazandırılması mecburidir, buna bağlı olarak eğitim-öğretim kilise kontrolünden çıkmak zorundadır. Haliyle dinin diğer alt-sistemler üzerindeki hakimiyetinin kaybı, işlevsel akılcığın oluşmasına yol açmıştır. Sanayileşen toplumlarda profesyonelleşme, meslekler arası ayrışma, okul ve hastane gibi kurumların kilisenin hegemonyasından kurtulmasına sebep olmuştur (Dobbelaere, 2015, s. 59).

Bu noktaya kadar bahsedilen yönetimsel organizasyonların dinden uzaklaştırıcı dönüşümünü, Berger 1967'de yayınladığı *The Secret Canopy* isimli kitabında tartışmayı kültürel alana çeker. Bahsettiğimiz gibi sekülerleşme kilise ile devletin ayrılması, Hristiyan kiliselerinin gözetim altında tuttuğu alanların yeni kaynaklara tahliye edilmesi

anlamına gelir. Ancak sekülerleşmenin toplum ve kültür alanlarındaki dini kurumlar ve sembollerin egemenliğini kaybetmesi, toplumsal-yapısal bir süreçten daha fazlasını kapsar. Yani sanat, felsefe, edebiyat gibi alanlarda dini içeriklerin kayboluşu, bilimin özerkleşmesi, kültürel ve düşünsel hayatın tamamını etkisi altına almaktadır. Bu vesileyle daha da önemli olan, sekülerleşmenin özel bir yanının bulunmasıdır. Nasıl ki toplum ve kültürel alanda sekülerizasyon söz konusuysa, kültürel sahadaki bilincin de sekülerleşmesi söz konusudur. Modern Batı dini kaynaklara başvurmadan çevresini ve kendi öz yaşamını yorumladıkça, seküler tavra sahip bireylerin sayısı da artmaktadır. Daha basit bir ifadeyle, gerçekte gerileyen dinin toplumsal gücünden çok dinin bireysel olarak zayıflamasıdır (Berger, 2011, s. 33).

Tarihsel ve kültürel süreçlerde, Batı da dahil olmak üzere sekülerliğin farklı biçimlerde deneyim edilmesi nedeniyle farklı toplumlara tercümesi zihin karmaşasına yol açmaktadır (Çelik, Sekülerleşmenin Kuramsal Sosyolojik Serüveni, 2017, s. 210). Ayrıca sosyolojik bir olgu olarak da farklı kuramsal yaklaşımlar geliştirilmiştir. Batıda kilisenin toplumsal kurumlar üzerindeki hakimiyetinin azalması olarak deneyim edilen sekülerleşme, örneğin Türkiye'de daha çok kültür içinde dinin zayıflaması şeklinde pratik edilmektedir. Bu gibi nedenlerle sekülerleşme tezine geliştirilen eleştiriler, yeni tartışma alanları açmıştır.

1. 2. 2. Çağdaş Yaklaşımlar: Kutsalın Serüveni

Dinin tam zıttı dünya değil zamandır.

(Manzoor, 2008, s. 140)

1960'lara kadar sekülerleşme tezi sosyal bilimlerde temel varsayımlardan biri sayılırken; 2000'lere gelindiğinde bu varsayım hakkında farklı değerlendirmeler yapılmaya başlanmıştır. Hatta 1960'larda sekülerleşme tezini savunan kimi düşünürler, "kutsalın geri döndüğünü ve hatta kutsalın hiç gitmemiş olduğunu" iddia ettiler (Köse A. , 2002, s. 7). Sekülerleşme tezlerini destekleyen düşünürler için, dinin toplumsal gücünün mü gerilediği yoksa bireysel olarak dindarlığın mı azaldığı bir ihtilaf olsa da bu iki düşüncede de toplumsal yaşamda kutsal olanın gerilediği fikri her biçimde kabul görmüştür. 20.yüzyıla kadar sosyoloji disiplini için dinin yok oluşu kaçınılmazdır; hatta yalnızca sosyoloji için değil, dinin yok olduğu düşüncesi bütün sosyal bilimler için aydınlanmadan devralınan bir mirastır (Hadden, 2002, s. 123-124). Teologların dahi

Tanrı'nın ölümünü ilan ettiği sekülerleşen dünya fikri, 20.yüzyılda şaşılacak derecede uzlaşıya sahiptir. Sekülerleşme tezi üzerine oluşan bu uzlaşı o kadar güçlüdür ki, teori çok uzun süre test edilmeye gerek görülmez. 1960'lardan itibaren kimi ampirik çalışmaların sonuçları sekülerleşme tezinin iddia ettiğinin tersine veriler sunsa da sekülerleşme Avrupa sosyolojisi için egemen paradigma olarak kalır (Durmuşoğlu, 2019, s. 104-105). Klasik sekülerleşme teorisyenlerinin iddia ettiği gibi toplumda dini değerlere verilen desteğin azaldığını düşünüyorsak tarihi delillere ihtiyaç duyarız. Bir diğer ifadeyle eğer insanların geçmişe göre şimdi daha az dindar olduğunu söylüyorsak, geçmişte insanların ne kadar dindar olduğunu bildiğimizi iddia etmiş oluruz (Swatos & Christiano, 2002, s. 102).

Dünyanın 20.yüzyılın başında deneyim ettiği iki büyük savaş, bu savaşın yarattığı tahribat ve girilen yeni dönem krizler, pek çok sosyal bilimci için modernleşmenin ve sekülerleşmenin tekrar tartışmaya açılmasını gerekli kılar. Klasik sekülerleşme teorisinin önemli savunucularından Peter L. Berger (2011), bu dönem dinin değil, sekülerleşmenin bir kriz içerisinde olduğunu savunmaya başlar. Ayrıca Berger'in 1990'ların sonunda kaleme aldığı *Secularism in Retreat* metni, dünyanın farklı bölgelerinde farklı dini hareketlerin olduğuna işaret eder. Örneğin Türkiye ve Mısır gibi coğrafyalardaki muhafazakârlık biçimleri, İslam ve modernleşmenin taban tabana zıt olması gerektiğin düşünmeyen çok sayıda entelektüelin pratikleriyle, Suudi Arabistan'dan ya da İran'dan farklılaşır. Bu ayrışmanın sınırları farklı coğrafyalara gidildikçe daha da artar. Dünyanın en fazla Müslüman nüfusunu barındıran Endonezya'da demokrasi ve çoğulculuk yanlısı İslami hareketler gündemdedir. Bu gelişmeler Batı dışı dünyada ve Amerika'da farklı sekülerleşme süreçleri yaşandığını ortaya koymaktadır. Bu süreç farklılığına Avrupa da dahildir. Avrupa'da dini tanımlayan şeyin sekülerleşmeden ziyade kurumsallaşmış dinden kaçış olduğu söylenebilir. Berger (2002, s. 22) geçmişteki iddialarının tersine bu durumu Avrupa'da dinin bir yok oluş yaşamadığı, aksine yer değiştirdiği şeklinde yorumlar. Amerika için sekülerizmle kurulan ilişkide bambaşka bir durum söz konusudur: Avrupa'ya göre müspet bir farklılık gösteren ABD'de, Amerikalılar Avrupalılara nazaran daha dindardır ve kiliseye bağlılıkları daha fazladır (Berger, 2002, s. 22). 1960'lardan sonra dile getirildiği şekliyle dini inanç ve ibadetlerin bireyler arasındaki etkisinin azalmasıyla, dini kurumların toplumsal gücündeki düşüşü arasında bir fikir ortaklığı vardır. Avrupalı düşünürler için dini kurumların toplumsal olarak önemini kaybetmesiyle, dini inanç ve

ibadetlerin bireyler arasındaki azalması olarak özetlenebilecek bu gerçeklik, modernleşme sürecinin yapısal bir parçasıdır. Öte yandan Amerikalı din sosyologları ise sekülerleşme terimini daha dar ve güncel bir manada kullanarak, sekülerleşmeyi yalnızca inanç ve ibadetlerin bireyler arasında azalması şeklinde yorumlamışlardır. ABD zaten modern seküler bir toplum olarak meydana gelmiştir. Bu sebeple Amerika toplumu için dini inanç ve ibadetlerin düşüşü değil, tam tersine tarihsel bir gerçeklik olarak Amerika nüfusunun kiliseye katılımının artışı söz konusudur. Haliyle, pek çok Amerikalı din sosyoloğu için sekülerleşme teorisi Avrupa'ya has bir efsane olarak gerçekliğini korur ancak Amerika için sekülerleşmenin göstergeleri olan kiliseye katılımın sıklığı, dua etme, Tanrıya inanç gibi eylemlerde azalma eğilimi gözükmez (Casanova, 2006, s. 8).

Sekülerlik tartışmasında, tek başına iki coğrafyanın birbiriyle kıyaslanması elde edilen verilerin hatalı okunmasına sebep olmaktadır. Mekânsal kıyastan ziyade sekülerleşme tezi, bilhassa zamansal vurgu ile düşünüldüğünde daha tutarlı sonuçlar vermektedir. Bir toplum üzerinden sekülerleşme tartışması yapabilmek için, "zaman" ve "mekân" olarak referans noktalarına ihtiyaç vardır. Bu nedenle sekülerleşme bir durum betimlemesi değil bir sürecin tanımlamasıdır (Ertit, 2019, s. 63). Bütün bunlar bir arada düşünüldüğünde, Avrupa ve ABD sekülerliği arasındaki ihtilaf, sekülerliğin tartışmasını yapmak için neyin baz alınacağı, modernliğin zorunlu olarak inanç kaybı yaşatacağı inancı (Bruce, 2005, s. 235) ve gerçekten bir sekülerleşmenin olup olmadığı, yoksa sekülerleşmenin bir üst-anlatı mı olduğu sorgulaması, bunların neticesinde bütün beklentilere rağmen gerçekte dini hareketlerin oranının ve çeşitliliğin artması (Çelik, 2017, s. 218), doğal olarak din ve modernitenin gerçekten uyuşmadığı görüşünün sorgulanmasına yol açmıştır (Martin, 2002, s. 189). Sekülerleşmeyi tartışmaya açan ilk isimlerden biri olan David Martin sekülerleşmeyi savunan düşünürlerin varsayımlarının ampirik bir veriye dayanmadığı ve kavramın *epifenomenalist,* yani gerçekte karşıladığından başka bir anlamı ifade eden bir yönelimi olduğunu iddia etmiştir. Martin'e göre sekülerleşme konusunda pek çok fikrin kendi içinde tutarsız olması ve farklı düşünürlerin kendine göre bir kriter belirlemesi sonucunda ortaya çıkan bilgi yığınının, kavramın kendisini aşan yeni bir gerçekliğe yol açmaktadır (Martin, 2002, s. 189-190). Martin, her şeyden önce sekülerleşme kavramının sorgulanmaksızın kabul görmüş olmasının arka planında yatan ideolojik yüke karşı çıkar.

Sekülerleşmenin gölgesinin bir hakikat gibi sunulması nedeniyle (Durmuşoğlu, 2019, s. 107) gerçekte deneyim edilen tarih önce özümsenip, sonra tasnif edilir, daha sonra da sosyolojinin kendi varsayımları ve kavramlarıyla dağıtıma sunulur (Martin, 2002, s. 190). Örneğin, dini motiflerle milli motifleri birleştiren, Moldova, Ukrayna, Gürcistan, Azerbaycan, Ermenistan gibi pek çok bölgede bulunabilecek temelde milliyetçilikle karşılanması gereken pek çok hareket, keyfi şekilde Batı Avrupa'da yaşanan modernleşmenin dolaylı ifadesi olan sekülerleşme ile karşılanma eğilimindedir (2002, s. 190-191). Aslında sekülerleşmeye yüklenen bu güçlü anlam, klasik sekülerleşme teorisyenlerinin sekülerleşmeye yüklediği ilerici anlamla alakalıdır. En başta klasik sekülerleşme teorisyenleri sekülerleşmeyi küresel kabul etmişler, modernleşmeyle birlikte bütün dünyada benzer süreçlerin yaşanacağını ileri sürmüşlerdir (Berger, 2011, s. 169); ancak modernleşme de sekülerleşme süreci de dünyanın hiçbir yerinde aynı hızla deneyim edilmemiştir. Dahası Avrupa içinde dahi farklı sekülerleşme süreçleri yaşanmıştır. Ayrıca Avrupa Hristiyanlığı dışında, Latin Amerika, Kuzey Amerika, İslami Ortadoğu ve Kuzey Afrika gibi bölgelerin sekülerleşme tecrübelerine bakıldığında, Amerika ve Avrupa'daki farklılığı da ele alarak düşünen bir sosyoloğun, her toplumda böyle bir süreç yaşanacağı gibi keskin bir iddiada bulunması söz konusu olmamalıdır (Martin, 2002, s. 192-201).

Modernite ve sosyolojinin bir arada gelişimi, dinin toplum üzerindeki baskın konumunun ne olacağını, ister istemez modernite karşısında dinin konumunu sosyologların düşünmesini mecburi kılmıştır. İlerlemeci bir toplumda dinin buharlaşıp uçacağı fikrine olan inanış sekülerleşmeye yüklenen anlamın ağırlığını artırmıştır. Martin (1995, s. 296), Durkheim'in ve Weber'in sekülerleşmeyi ilerlemeci anlayış düşüncesinden kurduğunu iddia eder ve bir sekülerleşme paradigması eksikliğini ileri sürer. Sekülerleşmenin güçlü varsayımlarına rağmen ampirik çalışmaların eksikliği, somut verilerin yeterli olmayışı ve istatiksel verilerin kullanıldığı çalışmaların sekülerleşmeye dayanak gösterilmesi Martin tarafından eleştirilmektedir. İbadet oranı, kiliseye katılım oranı gibi veriler sekülerleşme süreci için yeterli bir gösterge değildir. Çünkü sanayileşmeyle birlikte yaşanan pek çok dönüşüm, makroda sayılarla ifade edilen durumun mikroda daha karmaşık olduğu gerçeğini değiştiremez.

Bütün bunların yanında, Batı dışı dünya için sekülerlik benliği, giyinme biçimlerini, karşı cinslerin birbiriyle sosyalleşme ve kamusal alan hareketliliğini kapsayan pek çok gündelik hayat pratiğine tekabül eder. Seküler alışkanlıklar, doğal ya da üstü örtük

olarak değil, asimilasyonu, Batı kültürünü, tepeden inmeciliği, zorunluluğu kapsayan bir modernlik projesine ve benlik siyasetine dönüşür (Göle, 2012, s. 20).

Görüldüğü gibi sekülerleşme tezine yönelik farklı yaklaşımlar mevcuttur. Ayrıca kavramla ilgili genel bir uzlaşı olmamasına rağmen (Thompson I. , 2004, s. 31) sekülerleşme her zaman açık biçimde dini olanın değerinin azalması anlamına gelmeye devam etmektedir (Swatos & Christiano, 2002, s. 101; Thompson, 2004, s. 31). Bu anlamda kavramsal bir lokomotif hayal edilirse, modernleşme ve sekülerleşme birbirini takip etmektedir. Ancak bu yaklaşıma da yukarıda belirtildiği gibi 1960'lardan sonra sıklıkla itiraz edilmekte ve bilhassa 1990'larla beraber sekülerleşmenin seyrine yönelik eleştirilerde bulunulmaktadır. Dinin gücünün toplumsal etkisi üzerinden analiz yapan Wilson sekülerleşmenin apaçık dinsizleşme olmasından ziyade dinin toplumsal işleyişinin öneminin kalmamasıdır (Thompson I. , 2004, s. 31). Benzer durum Türkiye'de de geçerlidir, sekülerleşme tartışmalarının çoğu dinsizleşme üzerinden yapılır (Ertit, 2013, s. 207). Kavramın geçirdiği bütün değişimlere, kavrama alternatifler getirilmesine ya da belirsizliklere rağmen kavramın ifade ettiklerinin ortak noktası -aynı zamanda kavramın birçok araştırmayı teşvik etmesi sebebiyle (Thompson I. , 2004, s. 32)- genel olarak sekülerleşme, bir şeyi açıklamak için yalnızca dinin değil, aynı zamanda doğaüstü açıklamalara başvurunun değerinin de alması anlamına gelmektedir (Wilson, 2015, s. 11).

Daha önce de belirttiğimiz gibi sekülerleşme tek yönlü değildir, zamansal referans noktaları önemlidir ve her coğrafyaya özgü seyir defterine sahiptir. Türkiye'nin bu açıdan sekülerleşme rotasının tartışılması önem arz etmektedir.

1. 3. TÜRKİYE'DE MODERNLEŞME VE SEKÜLERLEŞEN DİNDARLIK

Bu başlık altında hem çalışmamızda sekülerleşme kavramını ne şekilde kullanacağımıza hem de Türkiye'de sekülerleşme tartışmalarına bakacağız. Bir önceki başlıkta klasik ve çağdaş sekülerleşme tezleri tartışılırken bunlara getirilen eleştiriler de verildi. Rönesans, dini reformlar, Aydınlanma, sanayileşmeyle birlikte hızlı kapitalistleşme süreci ve kentleşme süreçleri her ne kadar Avrupa'yla bağlantılı olsa da bilimsel gelişmeler, endüstriyel kapitalizm ve kentleşme, yani bu üç büyük gelişme, 21.yüzyılda Avrupa dışındaki toplumların da gündelik yaşamına nüfuz etmiştir (Ertit, 2019, s. 120). Yani her

ne kadar sekülerleşme tezinin 21.yüzyılda bir çöküş yaşadığı tartışılsa ve yüzlerce yıl öncesine göre 2000'lerde tecrübe edilen inanma pratiği değişmiş olsa da günümüzde yukarıda sıralanan üç büyük olgu dünyanın geneli için kaçınılmazdır. 1990'larla beraber yapılan pek çok çalışma dünyada dinlerin tamamen yok olmadığı iddiasını desteklemeye başlamış ve hatta dünyanın olabildiğince dini bir dönem yaşadığını ifade etmiştir (Berger, 2002, s. 13). Berger'in bu ifadesi dönemi için karşılık bulmuş olsa da artık inancın da sekülerleşmesi söz konusudur. Söz gelimi Charles Taylor'a göre (2014, s. 17) 1500'lerde Tanrı'ya inanmakla artık 2000'lerde Tanrı'ya inanmak aynı şeyler değildir. *Seküler Çağ* (2014, s. 5) kitabında Taylor, non-teizmin neredeyse imkânsız olduğu bir toplum düzeninden, dinin bir tercih olarak sorgulanabilir olduğu günümüz dünyasının yaşadığı süreç esasında din kaybından ziyade Tanrı'ya, metafiziğe, dinimsi yapılara ya da aşkın duygulara olan yaklaşımın değişimi olduğunu öne sürer. Taylor ibadet etme pratiklerindeki azalmayı bir sekülerleşme verisi gibi sunsa da bunların oransal verisi sekülerleşmenin boyutunu izah etmek için yeterli değildir. İbadet pratiklerinin verisi makro düzeyde gösterge olsa da gündelik pratikler için sekülerleşme pratikleri daha karmaşık bir yapıdadır (Bell, 1978, s. 232). Sekülerleşme göstergesi için bir yaklaşım sunan Volkan Ertit evrensel bir sekülerleşme tanımlaması peşine girişerek, kapsamlı bir yaklaşım sergilemeye çalışır. Sekülerleşme tartışmalarında merkeze alınan "din" kavramı yerine "doğaüstü" alanı koyar. Dünya coğrafyasında herhangi bir yerde bilimsel düşüncenin gündelik hayata nüfuz etmesi (s. 121), kapitalist ekonomik modelinin baskın olması ve geçmişe nazaran kentleşmenin büyük oranda artmış olması, o toplumun sekülerleşme içerisinde olduğunu ileri sürer. Ertit'in sekülerleşme kavramına kapsamlı bakış açısıyla, klasik sekülerleşme düşünürlerince iddia edilen bilimsel düşüncenin dini tamamen yok ettiği bir sekülerleşme sürecinden ziyade farklı bir sürecin işlemesi, dinin değil dinimsi yapıların – içine pek çok kavramın ekleneceği doğaüstü alanın geçmişle kıyaslandığında azalması sürecidir. Buradaki geçmişe kıyas ve bir referans noktası belirleme ifadesi önemlidir. Zira bir topluma yönelik sekülerleşme tartışması yapabilmek için zaman ve mekân olarak referans noktalarına ihtiyaç duyulur. Bu iki konseptin olmadığı çalışmalar sekülerleşme sürecinin anlaşılabilmesi için eksik kalabilir. Ertit'in getirdiği yaklaşım önemlidir zira din ile sekülerleşmenin taban tabana zıt biçimde karşı karşıya getirilmesinin iki taraflı çıkmazı vardır: Aydınlanma düşünürlerinin "gerici" olarak gördüğü dinin karşısında sekülerleşmeyi ilerlemeci bir olgu olarak görmesi gibi, geleneksel inançların da moderniteyi mücadele edilmesi gereken bir düşman olarak görmektedir (Berger, 2002, s. 14). Bu da ortaya aşılması güç

antagonistik bir yapı çıkartmaktadır. Benzer antagonistik yapıyı Besim F. Dellaloğlu'nun ifadeleriyle Türkiye özelinde şu şekilde tecrübe edilmektedir

> Dinin siyasallaşması başlı başına bir sekülerleşmedir zaten. Dünyevi iktidar seküler bir taleptir. Bunu isteyenler Müslüman olsa bile! Namaz kılmanız seküler olmadığınız anlamına gelmez. Biz genelde sekülerleşmeyi hep dinden bir çıkış olarak okumaya pek hevesliyizdir. Üstelik bu konuda Kemalistler ile İslamcılar pek farklı düşünmezler. Kemalistler olumlayarak, İslamcılar reddederek (Dellaloğlu, 2017, s. 105).

Türkiye'de sekülerleşme tartışmaları hem Türkiye akademisinde çok geç tartışmaya açıldı hem de kavram çoğunlukla yanlış biçimde dinsizleşme olarak kullanıldı. Yalnızca Türkiye için değil, İslam coğrafyası için kendi tarihsel deneyimiyle bağdaşmadığı için sekülerleşme kavramı çoğunlukla çok geç tercüme edilmiştir. Yahut Arapçada olduğu gibi, sekülerleşme kavramından ziyade laiklik kavramı "ateist", "materyalist" gibi küçümseyici anlamlar taşıyan "dehri" sözcüğüyle çevrilmiştir. Günümüzde popüler biçimde yanlış olarak kullanılan sekülerleşme, sekülerizm, seküler yerine "dünyevi işler" gibi anlamları taşıyan laiklik kavramı Türkçeye Fransızcadan geçmiştir (Küçükcan, 2005, s. 117). Aslında var olan, 2000'lere doğru sekülerleşmenin tek başına dinsizleşme olarak okunamayacağıydı, dinin var olduğu yerde de sekülerleşmenin olabileceği fikriydi. Bunun için en iyi örnek yukarıda ifade edildiği üzere ABD'nin deneyim ettiği sekülerleşme süreciydi. Buna Türkiye özelinde bir örnek verelim: Günümüzde Türkiye'de sıklıkla kullanılan kimi ifadeler, deneyimlenen pratiğin sekülerleşmeye ya da desekülerleşmeye sabitlenmesini çoğu zaman engeller. Örneğin yaşanan kimi bilimsel gelişmelerin Kur'an'da zaten var olduğu toplumsal olarak genel bir inanıştır. Hatta pek çok dini cemaatin hocası konuşmalarında buna vurguda bulunur. Dinin kendisi bilimsel gelişmelere karşı değildir; hatta Kur'an'ın içine gömülü biçimde ona kaynaklık da eder. Yani din ile bilimin çelişmediği dindarlar tarafından kabul gören bir olgudur. Buna rağmen bilimsel gelişmeler bir çelişkiyle kabul edilir yahut reddedilir. Örneğin dünyanın döndüğü zaten Kur'an'da yazan bilimsel bir kaynakken, evrim teorisi gibi kimi bilimsel gelişmeler Kur'an'a uyumsuz olduğu için genel olarak reddedilir.[9] Caner Taslaman (2017), "Bir Müslüman Evrimci Olabilir mi?" isimli kitabında bu konuyu derinlemesine ele alarak tartışır ve İslamiyet'le evrim teorisinin çelişmediğini, din ve bilim arasındaki ilişkiyi çeşitli boyutları ele alarak savunur. Fakat bu konuda böyle bir kitabın hazırlanmasının gereği dahi, genel inanışın evrimle İslamiyet'in

[9] Bu konuda haber kaynağına ulaşmak için bkz: https://140journos.com/evrim-cd274671cd47 (Erişim Tarihi: 02.01.2021)

çeliştiği düşüncesinden ileri gelir. Yani yazar bu konuda toplumdaki genel inanışın aksini savunsa da bu metnin amacı bu ilişkiyi sorgulamaktan ziyade toplumsal olanın bilgisine bakmaktır. Benzer örnek ABD'de yaratılışçılar ve evrimciler arasında da deneyim edilmektedir. Evrim örneği burada rastgele seçmedik. Tayfun Atay'a göre (2017, s. 199-200) evrim teorisi yakın dönem Türkiye tarihinin sık sık gündemine gelen, arada sönümlense de genelde gündem olan konulardan biridir. Karşısına yaratılış düşüncesi koyularak, toplumun dinsel duyarlılığıyla ilişkilendirilen ve genelde de siyasal yaptırımlarla aktif hale gelen bir konudur. 1970'lerde Milliyetçi Cephe koalisyonunda yer alan Necmettin Erbakan'ın başkanı olduğu Milli Selamet Partisi (MSP), okullarda evrim teorisinin öğretilmesine ve ders kitaplarında yer almasına karşı sesler çıkarır. Hükümet nezdinde bunun önüne geçilmesinin yolları aranır. Yaklaşık on yıl sonra, 1980 darbesi sonrasında ANAP hükümetiyle girilen yeni süreçte, ANAP'lı Milli Eğitim Bakanı Vehbi Dinçerler döneminde konu yeniden gündeme getirilir ve "Dinçerler Darwin'e Savaş Açtı" manşetleri gazetelerde görünür hale gelir (2017, s. 201). Konu belli bir zaman geçtikten sonra unutulmaya tekrar yüz tutmuşken, 1990'larda bu sefer daha sistematik ve donanımlı bir modern-İslamcı oluşumla, Adnan Oktar öncülüğünde (Harun Yahya mahlasıyla) Evrim Aldatmacası isimli yayın serilerinde tartışılmaya başlanır. Kuşe kâğıda basılı, zengin görsellere sahip kitaplar ücretsiz olarak basılır, pek çok yerde konferanslarla konu desteklenir (2017, s. 202). Günümüze gelindiğinde ise 18 Temmuz 2017 tarihinde Milli Eğitim Bakanı İsmet Yılmaz, evrim konusunun ilkokul müfredatından çıkarıldığını, üniversitelere bırakıldığını ifade etmiştir.

Günümüzde Türkiye'deki sekülerleşme deneyimine nereden bakılıyorsa, antagonistik biçimde oradan verileriyle birlikte bir sonuç çıkartmak ve yaklaşıma göre birbirini yok eden yeni sonuçlar çıkartmak mümkündür. Buna örnek olarak yukarda Türkiye'deki evrim teorisi tartışmalarını desekülerleşme olarak gösterebiliriz. Türkiye'nin geçmişe göre sekülerleştiğini ya da desekülerleştiğini iddia edeceğimiz zaman her iki açıdan da veri sağlayabilmemizin mümkün olduğunu görebiliyoruz. Siyasal alanda desekülerleşmeyi öne sürmemizde bir beis yoktur ancak bu kesin bir yargı olarak Türkiye'nin desekülerleştiğine dair yeterli bir analiz olmayacaktır. Ertit'in ortaya koyduğu biçimde geçmişe göre Türkiye'de sosyal hayatta evlilik dışı ilişkileri ya da yeni flört biçimlerini düşüldüğünde Türkiye'nin sekülerleştiğini söylemekte de bir beis yoktur (2013; 2019; 2020) fakat bu yaklaşım Türkiye'nin topyekûn sekülerleştiğine

yönelik de yeterli bir analiz değildir. Örneğin Binnaz Toprak (2012), *Türkiye'de Farklı Olmak: Din ve Muhafazakarlık Ekseninde Ötekileştirilenler* isimli çalışması Türkiye'de dindarlaşmanın arttığına ve sekülerleşen bireylerin dışlandığına yönelik verilerle bir çalışma ortaya koymaktadır[10].

Bunlara ek olarak, Türkiye'de yakın dönemde toplumun farklı kesimleri tarafından iki kaygı hali ortaya çıkmıştır. Bunlardan birisi Türkiye'nin muhafazakârlaştığı, diğeri de bütün çabalara ve kendine muhafazakârlık atfeden muktedire rağmen deizm, ateizm gibi "kaygıların" bastırılamıyor oluşu. Toplumun belli kesimi için muhafazakârlaşma kaygısı bilindiği gibi "Türkiye İranlaşıyor/İslamileşiyor/dindarlaşıyor mu?" ya da kabaca "irtica hortluyor mu?" gibi ifadelerle gündeme gelirken (Çınar, 2006, s. 469; Amman, 2010, s. 42) antagonistik biçimde, "Tanrı'nın Türkiye'de de ölmekte olduğunu", gençlerin bilhassa geçmiş kuşaklara göre daha seküler bir hayat tarzı seçtiğini gösteren (Ertit, 2018) ve "dindar kişiler olarak tanınan "muhafazakâr demokrat" bir partinin üst üste iki seçim kazanmasına rağmen (Amman, 2010, s. 43)" açık ve örtük sekülerleşmenin[11] yaşandığını ortaya koyan çalışmalar da mevcuttur. Buna kanıt olarak kentlerde doğmuş, büyümüş, üniversite okumuş, öğrenim görmüş, farklı sosyal ve kültürel çevrelerle yakın temas içinde bulunmuş yeni nesil insanlar artık ailelerinden farklı davranmakta, daha farklı bir dünya içerisinde yaşamakta, tüketim alışkanlıklarını değiştirmekte ve dahası eski gelenekleri sürdürmeyi reddetmektedir (Şentürk, Cengiz, Küçükural, & Akşit, 2012, s. 40). Buradaki anlatının bizi şuraya götürmesi mümkündür: Türkiye özelinde gündelik hayat, sekülerleşme ve din arasındaki ilişkiyi düşündüğümüzde bir "gerilim" halinin varlığından bahsedebiliriz. Bu gerilim

[10] Volkan Ertit, bu çalışmaya *Flu TV*'de katıldığı "*Dinden Uzaklaşan Türkiye*" isimli programda kitaptaki yöntem ve içerik hatasından bahseder. Kitapta, 2008 yılında Erzurum'da bir gençle görüşen araştırmacılar, bu gencin küpe taktığı için kendisine kötü gözle bakıldığına dair bir veri vardır. Bu ortaya koyulmuş bir veri olmasına karşın, sekülerleşmenin süreçsel olarak irdelenmemesi hatasına düşmektedir. Ertit, aynı gencin 1998 ya da 1988 senesinde, Erzurum'da nasıl bir gündelik hayata sahip olduğu verisinin boş olduğu ve zamansal referansın olmamasından ötürü bunun bir desekülerleşme olarak okunamayacağını ifade eder. Erişim link: https://youtu.be/nCNrjAjfEyQ [Erişim tarihi: 15.11.2022]

[11] Mehmet Tayfun Amman, 2010 senesinde *Aile ve Eğitim: Tartışmalı İlmî Toplantı* isimli toplantılar dizisinde yaptığı sunumda açık sekülerleşme kavramını Türkiye'de kendini "inançsız" olarak tanımlayan ve seküler bir yaşam kuran insanlar için kullanmıştır. Bu kavram tezime dahil olan katılımcıların güncel durumlarını tanımlamak için kullanılması mümkündür. Örtük sekülerleşme kavramı ile Amman, "inanç, ibadet ve sembol boyutlarıyla dini hassasiyetleri daha fazla olan toplum kesimlerinin gündelik hayatlarında görülen sekülerleşme temayülünü ifade etmek üzere" kullanmaktadır. "Bu kesim zihniyet boyutunda İslami değerlere sahip olmakla birlikte davranış boyutunda dinin tasvip etmediği eylemlerde bulunmaktadır (2010, s. 43)." Örtük sekülerleşme kavramı, bu çalışmaya dahil olan görüşmecilerin poliritmik sekülerleşme süreçlerine işaret etmektedir.

halleri kendini ibadet, inanç, ekonomi, siyaset, eğitim ve toplumsal cinsiyet gibi pek çok alanda gösterebilmektedir (Şentürk, Cengiz, Küçükural, & Akşit, 2012, s. 40). Bir diğer ifade ile, dinsel olanla seküler olan arasında sınırlar aşınmaktadır (Göle, 2012). Bir ilahiyatçı bakışıyla Vejdi Bilgin (2009, s. 30), dinsel olanla seküler olanın içine girdiği bu gerilim ve aşınma halini, gündelik hayatın referansını modernizmden aldığını ve bu sebeple Türkiye'de dinin nüfuz kaybettiğini ve bu kaybın bölünmüş bilinç yarattığını ifade eder. Abdullah Özbolat (2017, s. 275) benzer bir bakış açısı ile post-modern dünyada din kaybolmayıp varlığını sürdürmesine rağmen muhteviyatının derinliğini kaybettiğini ileri sürer. Ona göre dinin yüzeyselleşmesi söz konusudur. Gündelik hayatın sekülerleştirici yapısıyla gayrı gayrimuntazam bir ilişki içine giren din, aşınan sınırlar nedeniyle "iki arada bir derede" kalmaktadır.

Pekâlâ bahsedilen sekülerleşme-desekülerleşme gerilimi Türkiye'de ne gibi alanlarda ve ne şekilde ortaya çıkar? Yukarıda ifade edilen "Türkiye İranlaşıyor mu?" ifadesinin yanı sıra, farklı yaklaşımların bir zihin haritası olarak "Cumhuriyet", Türkiye'de farklı dönemlerde farklı anlamlara işaret ediyordu. Tayfun Atay, bu süreci kabaca şu üç başlıkta ifade eder: 1923'ten 1950'ye kadar "Yeter! Söz 'Cumhuriyet'in", 1950-1980 "Yeter! Söz 'Millet'in" ve 1980'den de bugüne "Yeter! Söz 'Kitle'nin." 1923'ten bu yana sosyopolitik ve kültürel olarak tartışılan Cumhuriyet deneyiminin en çetrefilli konularından belki de birincisi din olgusudur. Şüphesiz, Osmanlı'dan miras kalan din, toplumsal olarak değilse de Cumhuriyet seçkinleri tarafından reddedilmekteydi. Aslında bir reddiyeden ziyade, dine yeni bir bakış getirme amacı vardı. İslam'ın yerine getirilen "Türkiye İslamı" amaçlanmıştı (Atay T. , 2017, s. 97). Bunun neticesinde Kur'an'ın Türkçeye çevrilmesi ya da namazın Türkçeleştirilmesi gibi ulusallık kaydıyla siyasal pratikte ortaya çıkan erken tezahürler gözükmekteydi (s. 99). Osmanlı'da yaşanan siyasal reform hareketlerinin amacı var olan imparatorluğu sürdürme amacı taşırken, Cumhuriyet imparatorluk yerine bir grup sivil-asker seçkinin, Kemalist modernleşme hareketiyle, İslami değerleri bırakmaya henüz hevesli olmayan kitlelerin dönüşümünü sağlamayı amaçlamaktaydı (s. 110-111). Bunların neticesinde de Türkiye'de kimi zaman gerici, kimi zaman Atatürk düşmanı vd. olmakla suçlanan, dini yapıya talebi bırakmayan, zaman zaman muhafazakâr zaman zaman İslamcı olarak adlandırılan bir topluluk oluşmuştur. Günümüzde de sekülerleşme tartışmaları, homojen olmayan bu topluluklar ile bu topluluğun karşısında duran toplulukların yaşayış biçimleri üzerinden yapılmaktadır. Siyasi iktidarların durumuna göre de kimi zaman "Türkiye'nin

dindarlaştığı" kimi zaman da "ahlakın elden gittiği, Batı'nın ahlakının değil teknolojisinin alınması gerektiği" gibi ifadelerle söylemlerin tansiyonu değişmektedir. Şimdi bu iki ayrı görüş arasında Türkiye'nin dindarlaşma ve sekülerleşme seyrine bakalım.

1. 3. 1. Kutsal Dünyeviye Karşı (mı?): Dindar-Muhafazakâr Topluluklar ve Sekülerleşme

Türkiye'nin modernleşme sürecinde en hareketli toplumsal katmanlarından birini oluşturan muhafazakâr topluluklar "adalet", "eşitlik" ve "özgürlük" temalarıyla gelişen bir dizi talep etrafında etkisini göstermekteydi (Özet, 2019, s. 15). Değişimci ve hareketli bir sosyolojik tabana oturan, dinamizme sahip İslami tabanlı toplumsal katmanlar, siyasal ve toplumsal boyutlarla yakaladıkları iktidarla beraber günümüzde merkezileşme deneyimine sahiptir. Bu yeni değişimle birlikte modern zamanlarda aşina olunan muhafazakâr anlatının tersine açılan yeni sayfalar ile muhafazakâr topluluklar, kamusal politikalardan gündelik hayatın en ince detaylarına kadar uzanan yapısal bir dönüşüm de yaşamaktadır (s. 15). 1950'lerde başlayan, 1980'lerde yükselen bu varlık hareketi, 2002'den bu yana AKP'nin iktidar olduğu süreçte devam eden dönüşümlerin hiçbiri bir anda oluşmamakta; her biri bir tarihselliği izlemektedir.

İslamcılığın fikri-entelektüel, ahlaki-sosyal ve siyasi bir ideoloji olarak varlığını sürdürdüğünü ifade eden Ali Bulaç'a göre (2005, s. 48-49) üç farklı İslami kuşaktan bahsetmek mümkündür. İlki 1856-1924 arası, Islahat Fermanı (1856) ile başlayan dönem. Bu kuşak İslamcılar "kurtarıcı misyon", "İslam'a dönme" ve "İslamlaştırma" gibi terimlerle tanımlanabilir. Tamamen olmasa bile, İslamcılık ıslahatla birlikte ortaya çıkan aleyhteki konjonktüre karşı bir tepki olarak doğmuştur. 1924 tarihi ise İslamcıların Osmanlı Devleti'yle birlikte tasfiye edilmesine denk gelir. İran'da eşzamanlı olarak Pehlevi ailesi iktidara gelmiş; ortada kurtulacak bir İslam kalmamıştır. İslamcıların öne çıkarttığı "ihya, ıslah, tecdit" gibi argümanlar yerini devletin bir tercihi olan Batılılaşmaya bırakmıştır. Bu dönem İran'dan farklı olarak Mısır'da İhvan-ı Müslimin kurulsa bile, Bulaç'ın (s. 48-49) iddiasına göre neredeyse bütün İslam dünyası İkinci Dünya Savaşı'nın sonrasına kadar bir "fetret dönemi" yaşamıştır.

İkinci kuşak, 1950-2000 yılları arasındaki yaşayış biçimleri ve ortak siyasi kültürü ifade eden, "birey", "çoğulcu toplum" ve "İslamlaşma" gibi terimlerle ifade edilebilen kuşak.

Bu kuşak İslamcılar seleflerinden farklı olarak yalnızca kurucu bir amaçla ortaya çıkmamış; aynı zamanda İslami bir toplum kurma iddiasındadırlar. Türkiye'nin 1946'da çok partili hayata geçmesi, modern ulus devlet formatında Müslümanlar tarafından Pakistan'ın 1947'de kurulması, Mısır'da İhvan-ı Müslimin'ın politik bir kimlik kazanması, İran'da 1953'te Musaddık hareketinin yaşanması Müslümanların politik düşüncelerinde köklü bir değişim yaşanmasına sebep olmuştur. Bu dönemde bütün İslam dünyasında ve bilhassa sosyal göç hareketi yaşanmış; ülkelerin kırsal nüfusları büyük kentlere taşınmıştır. Haliyle sosyal yapı bir iç dönüşüme uğrayarak dönemin aktör profilini de etkilemiştir. Bütün kurumların toplumsal yapıların İslamileştirilmesini talep eden ikinci nesil İslamcıların fikri, siyasi ve toplumsal hareketlerini "İslami hareket" iyi biçimde ifade etmektedir (s. 49). Bu harekete rağmen, İslamileştirilme fikri, geçmiş kuşak İslamcıların yaklaşımları ile çoğunlukla çatışmaktadır.

2000 sonrası baskın biçimde AKP'nin politikalarıyla birlikte anılan İslami kuşak ise dini, hayat için bir amaç olarak ön plana çıkaran, argümanı politik merkeziyetçilik olmayan ancak politik ve kurumsal olanın önem kazandığı, bireysel tercihlerin ve yeni iradi cemaat yapılarının varlığıyla birden fazla kimliği ifade ve temsil çeşitliliğine fırsat tanıyan, sivil inisiyatif kullanımlı ve buna bağlı olarak aşağıdan yukarıya doğru gelişen hareketi temsil eden kuşaktır. Kentleşmenin doğal sınırlarına varılmış olması, Türkiye özelinde AB'ye üyelik süreci, küreselleşme (s.49-50) ve yeni nesil iletişim araçlarının dönüşmesi üçüncü nesil İslamcı kuşağı ilk iki kuşaktan ayırmaktadır.

Bütün bu süreçlere üstünkörü bakıldığında, neticede İslam dininin Türkiye Cumhuriyeti'ndeki siyasal ve toplumsal hareketliliğini iki dönemde ele almak mümkün görülmektedir: 1980 öncesine denk gelen ve çoğunlukla siyasal alan ve partiler üzerinden işleyen İslamcılık dönemi. 1980 ve 2000'leri ifade eden, siyasal alanın toplumsal olanla, bireylerin gündelik hayatlarında bir yaşam tarzına dönüşerek görünür olan, temsil biçimlerini ifade eden İslami hareket dönemi. 1980 öncesi dönemi "İslamcılık" dönemi olarak tanımlayan Avcı (2012, s. 54), "ne tür bir İslam yorumuna sahip oldukları önemli olmaksızın, siyasal pratiğin merkezine İslami değer ve kuralları koyan, Müslüman bireyi içine alan her türlü İslami oluşumun" İslamcılığı temsil ettiğini ileri sürmektedir. Yani 1980 öncesine denk gelen daha çok siyasal alan ve partileri temsil eden bu dönemde, Müslüman birey aynı zamanda modern yaşam tarzıyla beraber modernliği ve gelenekselliği bir arada yaşamaya başlamıştır. Mustafa Kutlu'nun bir zamanlar futbol yazıları yazması nedeniyle İslamcılar tarafından yadırganırken, bunun

yanı sıra İslamcı şair ve hikâyecilere verdiği desteğin nasıl anlaşılması gerektiğini soran Aktaş (akt. Avcı, 2012, s. 56), Sezai Karakoç, Necip Fazıl Kısakürek, İsmet Özel, Mustafa Kutlu, İsmail Kara gibi isimlerin İslam'a dair yeni yorumlamaları ve *Dergâh, Yedi İklim* ya da *Hece* gibi dergilerin bu dönemlerde ortaya çıkışları yeni bir kültürel zemine işaret olarak yorumlar. Türkiye'deki dinî grupların, İslam'ın yalnızca kişinin yaşamıyla alakalı olmadığı, aynı zamanda kamusal alanda da bulunması gerektiği iddiası, 1980'lerle birlikte İslam'ın kamusal alana taşınarak, kamusal alandaki kurumların İslami bir karaktere bürünmesi talebi artmıştır (Çaha, 2014, s. 477).

Dönemdeki İslami hareketleri, geleneğin geri gelmesinden ziyade modernleşmenin bir ürünü olarak okuyabiliriz. Bu dönem henüz Türkiye'de sekülerleşme tartışmalarından ziyade, bu gibi gerilimler çoğunlukla modernleşme üzerinden tartışılmaktadır. 12 Eylül Darbesi'nin ardından başa geçerek darbe sonrası ilk sivil hükümeti oluşturan Turgut Özal hem metropollerdeki seküler burjuvaziye hem de Anadolu'daki küçük şehirlerdeki dindar iş insanlarına seslenmeye çalıştı. Kentlerde genç profesyonellerin ortaya çıkmasıyla beraber yaşanan dönüşüm, İslami simgelerin-ürünlerin birer meta haline dönüşmesini kolaylaştırdı. Nakşibendi tarikatı ile güçlü bağları bulunan Özal, Müslüman kapitalistleri destekleyerek *Kuralkan Grubu, İhlas LTD*. gibi holdinglerin kurulmasını teşvik ediyor, *Kristal Kola* gibi markalardan sabunlara, keresteden deterjana kadar pek çok ürünün piyasaya sürülmesini sağlayarak rekabet ortamı yaratıyordu. Üstelik İslami değerlere uygun anlayışla satışa çıkarılan pek çok ürün helal gıdaya uygun, faize karşı, Ramazan ayına özel çalışanların iş koşullarının düzenlenmesi gibi bilgilerle kendilerini piyasaya takdim ediyorlardı. Örneğin *Ülker* bisküvilerinde domuz yağı kullanılmaz iddiası ile daha eski olan rakip marka *Eti*'yi rekabette geriye atmaya çalışıyorlardı (Navaro-Yaşın, 2005, s. 231-2).

İslami hareketi oluşturan olgulardan biri olan göçün yaşandığı, kentte modernleşmenin deneyim edildiği ve Müslüman bireyin kendini kamusallaştırmaya çalıştığı hem dinin hem de modernleşmenin birbirlerini aşındırarak var olmaya çalıştığı bir ortam söz konusuydu. 90'lara doğru ekonomik dönüşüm ile kendi haline terk edilen halk kesimi, sosyal adaleti, işsizliği, yoksulluğu, sosyal güvenlik gibi konuları gündeme getiren Refah Partisi'ni tercih ederek, yoksul kesimler o güne kadar merkez-sol ve merkez-sağ

partilerine verdikleri desteği çekmişlerdir[12]. 80'lerde Refah'ın seçmen tabanı kente göçmüş, şehrin kenar mahallelerine yerleşmiş, daha önceleri sosyal demokratlara oy veren geniş kitlelerdir (White, 2005, s. 206-7). Aynı zamanda, yükselen İslami burjuvanın kapitalizmle kurduğu ilişkinin de ayyuka çıktığı, TÜSİAD'a tavır alarak kurulan MÜSİAD[13], bilhassa 28 Şubat sürecinden sonra Siyasal İslam'dan koparak aslında 50'lerden itibaren başlayan bir dizi talebin dönüşmesi anlamlarına da gelmektedir. Sermaye güçlerinin değişmesiyle birlikte, günümüze değin dönüşen süreci anlamanın şüphesiz en iyi yolu gündelik hayata bakmaktır. Avcı'nın (2012, s. 58) da ifade ettiği gibi, "toplumsal hareketler bireysel eylemlerde temsil edildiğinden kamusal alanlar gündelik yaşam biçimini, oluşumunu ve dönüşümünü anlamak için önemli bir kilit noktasıdır." Bu sebeple öncelikle hem gündelik yaşamı düzenleyen kapitalizme hem de söz konusu İslami yaşamı biçimlendiren, kaynağı değişmesi bahsedilemez metin olan Kur'an-ı Kerim arasındaki ilişkiye bu ortaklıktan ötürü bakmayı yararlı görüyorum.

1. 3. 2. Değişmez Kutsal ve Değişen Kapital

Maxime Rodinson, *İslamiyet ve Kapitalizm* (1969) isimli kitabında, İslam ve kapitalizm arasındaki dünyevi ve uhrevi anlayışları üzerinden tartışma yürütür. Aslında Kur'an'a dayandırılan İslam bilgisinin, Hristiyanlıkta olduğu gibi farklılaşmamasının nedeni muhafazakârlığın İslami coğrafyada kurduğu bağlantının, İslamiyet'ten kaynaklı olarak bir farklılığa işaret etmesidir. Bilindiği gibi İslamiyet'in kutsal kitabı olan Kur'an-ı Kerim'in doğrudan doğruya Allah'ın kelamı (*kelâm-ı lafzî*) olarak kabul edilmesi sebebiyle çevirisinin değil mealinin yapılabileceği kabul edilmiştir. Allah'tan gelen uluhiyet (Hristiyanlıkta İsa'da bedenleşen) İslamiyet'te bir metinde cisimleşir. İslam cemaatine yaşamını nasıl sürdürmesi gerektiğini anlatan, ticareti nasıl yapması gerektiğini anlatan, kuralları koyan, gündelik yaşamın ritmini ve rutinini düzenleyen

[12] Dönemin Refah Partisi Genel Sekreteri Oğuzhan Asiltürk'ün ifadeleri: "Fakir halk tabakaları da bizi destekliyorlar, bunun da sebebi, bu topluluklar şu anda tatbik edilen kapitalist düzen içerisinde eziliyorlar. İstiyorlar ki kendilerine daha rahat bir hayat imkânları olsun. Ancak buna, bu sistem içerisinde kavuşamıyorlar." Erişim için: https://youtu.be/G5MNq-GpQdU?t=1064 [Erişim tarihi: 09.01.2020]

[13] Refah Partisi'nin yükseldiği 1990'lı yıllarda ciddi dönüşümler yaşayan İslami sermaye, neoliberal dönüşüm sürecinde ortaya çıkan fırsatlardan yararlanarak büyük sermaye dönüştüler. Bu dönem yaygınlaşan Anadolu Kaplanları terimi, 90'larda Müstakil Sanayici ve İşadamları Derneği (MÜSİAD), Türkiye Sanayici ve İşadamları Derneği'nin (TÜSİAD) temsil ettiği laik burjuvazi karşısında rekabet ederek İslamcı burjuvazinin temsilcisi oldu ve RP'yi destekledi.

Kur'an, Müslümanlar için kesin bir talimatnamedir. Böylece, diğer dinlerin kutsal metinlerine göre *meal farklılıklarının dışında* aslının sabit kalabilmesi düzen ile kelam arasında özdeşlik kurulmasına, dolayısıyla yaşamda düzenin sabitlenmesi gerektiğine inanılır. Bu nedenle İslam'daki düzenlemeler, diğer inançlardakine göre daha kendiliğinden ve daha yasa koyucudur (Mardin, Muhafazakarlık Üzerine, 2004, s. 95-96). Haliyle, yukarıda gündelik hayatın ve İslam'ın *uyumları* üzerine 1950'lerden bu yana açılım gösteren İslam ve hayat yorumu, özünde Kur'an'a uymak zorundadır. Buna rağmen sürekli İslami vurgunun var olduğu Türkiye coğrafyasında, kapitalizmle, yani aslında bu dünyanın derdiyle ilişki şu şekilde gerçekleşmiştir: 1980'lerle, 12 Eylül ile başlayan, 24 Ocak kararlarının alındığı, toplu iş sözleşmelerinin feshedildiği ve 80'lerin sonuna değin sermayenin karşı saldırısı olarak anılan bu dönemin ardından büyük değişimler yaşanmıştır. "Büyük düşün büyük kazan mantığıyla", Kozanoğlu'nun (1992, s. 15) "yırtma" sözcüğünü vurgulayarak kullandığı, 90'ların başından itibaren sermayenin önündeki tüm engellerin ortadan kalktığı, küresel ekonomiye eklemlenme çabalarının hayatın her alanına nüfuz ettiği bir diğer sürece geçilmiştir. Bu dönemin kapitalist pratikleri sorunsuz işliyor olsa da günümüzde de görüldüğü gibi aslında gündelik hayatta bir kırılmaya neden olmaktadır. Örneğin Necmettin Erbakan 1994'te Refah Partisi lideriyken, İstanbul Sheraton otelinde kızına organize ettiği gösterişli düğün, partiyi destekleyenler tarafınca dahi eleştiriye tabi tutulmuştu. Hatta Jenny B. White'ın (2005, s. 208) iddiasıyla belki de 1994'te, İstanbul'un en İslamcı semtlerinden biri olan Fatih'te Refah Partisi'nin yerel seçimlerini kaybetmesine neden olmuştu. Günümüzde de benzer tartışmalar AKP'nin bazı lüks harcamaları üzerinden tartışılmaktadır.

Kur'an (İslam) ve kapitalizmin kurduğu ilişkiye tekrar dönersek Rodinson, İslam'ın kaynağı olan Kur'an'ın bir ekonomi-politik temelli kitap olmadığını[14], bu sebeple bu tartışmaların buna dayandırılarak sürdürülemeyeceğini söyler. Rodinson'a göre (1969, s. 254), "[...] ekonominin Müslüman'ı, Hristiyan'ı, Katolik'i, Protestan'ı, Fransız'ı, Alman'ı, Arap'ı, Türk'ü olmaz. Bütün bunlar, olsa olsa, temel ekonomik seçmeleri renklendirmeye yarayabilir sadece. Milli karakteristikler, sistemlerin işleyiş tarzında ilginç bir çeşitlilik sağlayabilirler. Ama sistemlerin dayandığı temelleri tek başlarına değiştiremezler." Rodinson, İslam ve kapitalizm arasında, kaynak kitabın bir ekonomi-

[14] Buna rağmen İslam'ın ticarete yönelik kuralları, israfa yönelik uyarıları da göz ardı edilmemelidir.

politik kitap olmamasından ve üstelik özel mülkiyete de karşı çıkmamasından sebeple (s. 43), karşıt bir ikilik olmayacağını vurgulamaktadır. Bu tartışmayı yapmamın sebebi, Türkiye'de İslam anılarak yapılan muhafazakârlık ve sekülerleşme tartışmalarının aslında İslam'ın rehberinin yorumlanarak, muhafazakâr olmayan bir anlayışla, Kur'an ile çelişmeden de sürdürülebileceği daha doğrusu senelerdir pratik edildiği biçimde, sürdürülmüş olmasıdır. Aslında 80'lerin sonuyla birlikte Türkiye'nin dümeni liberal Batı ortamına kırmasıyla ortaya çıkan serbest ortamın dini ılıman iklime sürmesinde, İslami literatüre feminizm, kadın hakları, liberal İslam gibi kavramların girişinde, İslami tatil anlayışlarının gelişerek İslam'ın yüzünün süslenip *bronzlaşmasında* (Bilici, 2009), İslam'ın yeniden keşfedilmesinde bu tartışmanın sürdürülmesi, bu dönemlerin izahı açısından önemlidir. Bu bronzlaşma esasında Türkiye'nin "İranlaşıyor mu yoksa dinden uzaklaşıyor mu?" sorusunun sekülerleşme üzerinden tartışılmasına tekabül etmektedir.

Tayfun Atay (2012, s. 79-80), 90'larda Türkiye'de bir siyasal hareket sergilenmesinin yanı sıra, sahneye hâkim olan ana görüntünün "camiden çok ekrana rağbet" olduğunu ifade etmektedir. Türkiye'de İslam'ın siyasallaşmış bir söylem formuna dönüşüp, modernleşme dolayımı ile Türkiye'nin gündelik hayat pratiğinde ağırlıklı bir yer işgal etmesi, tesettür üzerinden yürütülen tartışmaların siyasal ağırlığının ötesine geçip moda-ticaret ağırlıklı cazibe biçimine dönüşmesi 90'larda deneyim edilen sekülerleşme için iyi bir örnek olarak gösterilebilir. Camiden çok ekrana dönen rağbet, örneğin İslami medya için –belki kendisinin de ummadığı- bir mecraya dönüştü. TGRT'nin Kur'an tilavetiyle açılan programlarından Mehmet Ali Erbil'in Çarkıfelek'ine, Kanal 7'nin, Samanyaolu'nun esneyerek dönüşmesi İslam'ın kâr getirdiğinin fark edilerek dindar olmayan kesimlere de *ısındırılma* çabaları (2012, s. 80) toplamda bu dönüşümü iyi özetlemektedir. Volkan Ertit, sekülerleşmenin Avrupa dışındaki toplumlarda da etki kazandığını söylediği kapitalistleşme (2014a) ve kentleşme (2014b), burada verilen örnekler açısından oldukça verimli tartışmalar ortaya koymaktadır.

İslam'ın bu dönem görünürlük kazanması sermayeyle birleşince, tüketim ve tüketimle birlikte yeni hayat tarzlarına rağmen/yeni hayat tarzlarıyla beraber yeni tezat ikiliği de İslami gruplar içerisinde tartışılmaya başlar. Burada esasında sekülerleşme üzerinden bir tartışma yürütülmese de İslam'ın sekülerleşmesi, İslam'ın farklı bir ton kazanmasıyla gerçekleştirilir: Bir yandan tatil mekânları İslamileştirilmeye çalışır ve *Tekbir* ya da *Haşema* gibi tesettür giyimleri İslam'ı moda yaparken öte yandan bunlara birbiriyle dirsek halindeki önderi Prof. Esad Coşan olan İskender Paşa Dergâhı gibi İslami

toplulukların yaptıkları İslami yayınlardan/etkinliklerden/söyleşilerden eleştiri/düzen ya da *kendine gelme* çağrısı yapılıyor.

1996 yılında, Aydın-Didim, Akbük Koyu'nda hizmete açılan beş yıldızlı *Caprice Hotel, casino* hizmetinin olmayışı, kadın-erkek ayrılmış plajları, büyük bir mescide sahip olması ve oteli saran ses sistemleriyle dini düzenini beş yıldızlı tatil konforuyla verilebileceği iddiasıyla döneme damgasını vurmuştu. *May Hotel* adıyla inşa edilen ancak daha sonra *JetPa Holding* kurucusu Fadıl Akgündüz tarafından satın alındı. Bu konuyla ilgili Akgündüz şu yorumda bulunmuştur:

> […] dünyanın en güzel sahillerine, en güzel koylarına sahip olan ülkemizde muhafazakâr Türk insanı, Allah'ın insanlara bahşettiği bu güzelliklerden yeterince faydalanabiliyor mu? […] muhafazakâr düşünceye mensup insanların da gönlünce tatil yapabileceği içkisiz, kumarsız, kadınlara ve erkeklere ayrı ayrı plajlarda denize girme imkânının sunulduğu lüks bir turizm tesisi Akbük Koyu'nda hizmete girdi (akt. Bilici, 2009, s. 224-5).

Caprice Hotel, döneminde hem seküler yaşam biçimleriyle simgesel bir rekabete girişmiş oldu, hem de İslamcı ideolojinin savunularınca mücadeleye girişmiş örnek bir sembol haline geldi (Bilici, 2009, s. 218). İslami kimliğin modernist tüketim kültürüne karşı yenilgisinin somut hali olarak algılanan otelle ilgili, *Yeni Şafak* gazetesinde "Kapris'ten Çeçenistan Görünüyor mu?" başlıklı yazı ile şu şekilde eleştirilmektedir:

> […] düşün ki tam havuza girmek için haşemaları giydin, o anda pencereden bir Çeçen mücahidin kurşun isteyen sesini işittin. Havuzun keyfi mi kalır? […] Aç kalan Müslüman'ın acısı, mazlum Müslüman'ın perişanlığı ne kadar yansıyor yüreğime? […] çok anlamı var Kapris'in. İçinde bulunduğumuz kuşatmayı içimize sindirmemize yarıyor Kapris… Kapris'te batmıyor bize yerli ve uluslararası sistemin hiçbir kuşatması… (akt. Bilici, 2009, s.219)

Aynı dönem diğer örnekler arasında da Mesture, Vahdet ve Tekbir gibi İslâmî tonlara sahip isimlerin markalaştığı, *Haşema, Adab Mayo* gibi yerel üreticilerin kadınların *Caprice Hotel* gibi yerlerde, erkeklere kapalı da olsa denize giren kadınların giydiği tesettür mayoları ürettiği giyim tarzları popüler olmaya başladı. "Kadınlar, İslam'ı uygulamaya kalktıklarında çuvala girmek zorunda kalacaklarını sanıyorlardı. Biz bu önyargıyı kırdık. […] Hocaların vaazları ile başaramadıklarını, biz mağazalarımız ve defilelerimiz ile aktardık." açıklamasını yapan Tekbir A.Ş.'nin kurucularından Mustafa Karaduman'ın bu açıklamaları aslında İslami modayla kurulan ilişkinin bir göstergesidir. Navora-Yaşın, *başı açık bir kadın olarak,* Tekbir'in 1994'teki bir defilesine gitme deneyimini anlattığı çalışmasında, Tekbir kıyafetlerinin artık İslami ahlakı sorunsuz şekilde temsil etmeleri gerekmediğinden, tesettür giyimin artık sadece

bir gösterene dönüştüğü, gösterilene gerek kalmadığını ifade etmiştir (Navaro-Yaşın, 2005, s. 254). Zira Tekbir'in defilesinde, haremlik-selamlık ayrıma rağmen, pratikte kadın ve erkeklerin mecburen yan yana gelerek, bu durumu sorun etmeden vücut hatları belli olan, yüksek topuklu mankenlerin "maşallah maşallah" diyerek izlemeleri, Navaro-Yaşın için şaşırtıcı bir deneyimdir. Elbette bu *şaşkınlık, Millî Gazete* ve *Yeni Şafak* gibi Refah Partisi ile ilişkisi bulunan İslami yayınlar tarafından farklı biçimlerde sunuldu. "Kapanan kadınların sayısındaki artış"a değinen bu gazetelerin yanı sıra, *Vakit* ve *Selam* gibi gazeteler ise "birbirimize İslam satacağız" diyerek durumu eleştirmekteydi (s. 250). Bu tartışmalar devam ederken, bu tartışmalar içerisinde İslami yayınlarla ve bir cemaat özelliği olan toplanmalar, konferanslarla düşüncelerini yayan İskender Paşa Cemaati önderi Prof. Dr. Esad Coşan'ın "İslam'da Siyasetin Yeri ve Önemi" isimli yazısında "Çok derviş olmalıyız […] bir taraftan çok dürüst ve idealist, diğer yönden de fevkalade pratik bir pragmatik olmamız gerekiyor" dedikten biraz sonra, İslam'ın kamusal yeni yüzlerinin ve dönüşümlerinin ardından, *İslam* dergisinin 1990 Ağustos sayısında şu ifadeleri dönemdeki dönüşümü göstermesi açısından vurucudur: "Her şey değişti, bu da normal. […] Şimdiki zamanın dervişi kot pantolon giyiyor, kısa gömlek giyiyor, üniversitelerde okuyor, yüksek tahsil yapıyor… (akt. Çakır, 2014, s. 49)" Coşan'ın ifade ettiği bu dönüşüm modernleşmeye bağlı sekülerleşme göstergesi olarak okunabilir ve Steve Bruce'un ABD sekülerleşmesini tartışırken yaptığı dini söylemlerin sekülerleşmesine örnek olarak gösterilebilir. Bruce (akt. Ertit, 2019, s. 88) ABD'de yaratılışçılığı savunan Hristiyanların okul müfredatında yer alma talebini "çünkü Tanrı öyle istiyor" şeklinde savunamadığını söylemektedir. Bunun sebebi yaratılışçılık düşüncesinin evrim teorisinin tezleriyle çelişmesidir, Tanrı'nın kelamını kullanmak yerine yaratılışçılığın bilimle çelişmediğini savunarak, dini söylemi sekülerleştirerek aktarmaktalar. Amerika'daki benzer bir dönüşüm Türkiye'de de Prof. Coşan'ın "zamanın dervişlerinin giyimi" üzerinden yaptığı analizle okunabilir. Volkan Ertit, günümüzde Türkiye'de tartışılan kürtaj, zina, alkol, eşcinsellik gibi konularda dini tınısı olmayan seküler bir tartışma dilinin kullanıldığını iddia etmektedir. Örneğin kürtaj tartışmalarında, Türkiye'de hem dindarların hem de politikacıların Kur'an'dan ayetler vererek dini atıflar yapmak yerine bireyin yaşam hakkına vurguda bulunmaktadır (2019, s. 88-89). Fakat bu durumun siyasal iktidarların tutumuna ve günün koşullarına göre değiştiğini de belirtmekte yarar var. Bu durumun bu şekilde değişebilir olması dahi bir sekülerleşme göstergesi olarak okunabilir.

Bu metnin bu satırları yazıldığı sıralarda *Yeni Şafak* yazarlarından Yusuf Kaplan'ın 25 Aralık 2020 tarihli, *Felâketin çan sesleri: İslâm'ın terkedilmesi tehlikesi!*[15] başlıklı bir yazı yayınlıyor. İstanbul Büyükşehir Belediyesi'nin düzenlediği bir etkinlikte bazı ayetlerin ve ezanın Türkçe okutuluyor. Yusuf Kaplan konuyla ilgili şunları dile getiriyor:

> Açıkça söylüyorum: Toplum, İslâmî duyarlıklarını yitiriyor, İslâm'ı terk ediyor hızla... […] İslâm'ın bireysel bir inanç meselesine indirgenmesi, İslâm'ın ölüm fermanının verilmesi demektir. Çünkü İslâm'ın kilisesi yoktur; İslâm'ın kilisesi olmadığı için de İslâm'ın hayattan uzaklaştırılması durumunda, İslâm'dan boşalan boşluğu laisizm, kemalizm kılıfı altında, genç kuşakları celladına âşık eden popüler kültür formları, teknopagan postmodern dindışı kutsallıklar gibi ideolojiler, oluşumlar, deizm ve nihilizm biçimleri alır. […]
>
> Çok ürpertici gelebilir ama açıkça gördüğüm şey, toplumda deizmin çığ gibi yayıldığı, insanların İslâm'ı, İslâmî duyarlıkları hızla terk ettikleri yakıcı gerçeğidir. […]

Bu haberin yayın tarihinden daha önce, benzer pek çok haber, farklı tarihlerde gündeme gelmekte. Gene aynı yazar, *Başörtüsü mücadelesini kazandık ama tesettürü kaybettik*[16] ve *İddialarımızı ve gençliği yitirirsek, geleceği de kaybederiz!*[17] başlıklı yazılarında başörtüsünü açma trendinin yaygınlaştığından, 28 Şubat sürecinden sonra başörtüsünün bir kazanım olarak geri dönmesine rağmen toplumda gençler arasında artık türbanın itikat olarak değerinin azaldığından ya da tamamen kadınların açılmasından, daha doğrusu bütün bunların birer tehdit olarak çığ gibi yayılıyor olmasından bahsediyor. 5 Haziran 2020'de gündeme gelen bir diğer haber ise, Din İşleri Yüksek Kurulu üyesi Prof. Dr. Cağfer Karadaş tarafından kurulan "öğrenciler, Kur'an mealini okumaya başlayınca ateizm ve deizme yöneliyor" ifadesiyle ilgili[18]. Benzer içerikli haberler bulmak oldukça mümkün. Bir örnek daha vermek gerekirse, 2018'de Konya Milli Eğitim Müdürlüğü'nün "Gençlik ve İnanç[19]" başlıklı çalışma, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi okuyan, İmam Hatip Lisesi Meslek Dersi öğretmenlerinden oluşan 50 kişilik

---

[15] Haber kaynağına ulaşmak için bkz: https://www.yenisafak.com/yazarlar/yusufkaplan/felketin-can-sesleri-islmin-terkedilmesi-tehlikesi-2057160 (Erişim tarihi: 01.01.2021)

[16] Habere kaynağına ulaşmak için bkz: https://www.yenisafak.com/yazarlar/yusufkaplan/basortusu-mucadelesini-kazandik-ama-tesetturu-kaybettik-2049511 (Erişim tarihi 02.01.2021)

[17] Haber kaynağına ulaşmak için bkz: https://www.yenisafak.com/yazarlar/yusufkaplan/iddialarimizi-ve-gencligi-yitirirsek-gelecegi-de-kaybederiz-2055895 (Erişim tarihi 02.01.2021)

[18] Haber kaynağına ulaşmak için bkz: https://www.yeniakit.com.tr/haber/laikci-egitimin-faturasi-yuce-kitap-kuranin-mealine-kesilmemeli-diyanet-uyesinden-ateizm-ve-deizmle-ilgili-uzen-sozler-1278594.html (Erişim tarihi: 25.10.2020)

[19] Çalışma sonuçlarına erişmek için bkz: https://www.ikdam.org/genclik-ve-inanc-calistayi-sonuc-bildirisi/ (Erişim tarihi: 01.01.2021)

katılımcı öğretmenin beş grup halinde yaptığı görüşmeler sonucunda şunlar ortaya çıkmıştır:

- Gençlerde, özellikle deizm ön plana çıkmakta.
- Din ve bilimin çeliştiği düşüncesi gençler arasında baskın gelmekte. Hurafeler din olarak addedilmekte.
- Gençler eşcinsellere karşı ılımlı davranmakta, eşcinselleri sempatik görmekte, bunu çalışmada geçen ifadeyle bir sapkınlık olarak değil cinsel tercih olarak nitelendirmekte.
- Hiçbir kaidesi olmayan, hiçbir sınır tanımayan, tek yönlü özgürlük anlayışına sahip popüler kültürün, inanç ve ahlakı hiçe sayarak, haz merkezli yaşamı özendirmesi. (…)

Ertit, Türkiye'nin sekülerleştiğini iddia ettiği çalışmalarında, Türkiye'nin geçmişe göre daha seküler bir konumda olduğuna dair bir gösterge olarak ibadet etme oranlarının azalması, nikahsız birliktelikler, modernleşmeyle etkisi azalan halk inançları gibi maddeleri sıralarken, bunların içine eşcinselliğe yaklaşımdaki değişimi de ekler. Buna kanıt olarak İstanbul'da 2003 yılında 10 kişi ile gerçekleştirilen onur yürüyüşünün 2013'e gelindiğinde 100 bine yakın insanla gerçekleşmesini gösterir (Ertit, 2020, s. 74).

Bütün bunlara bakıldığında toplumda sekülerleşmeye dair göstergelerin baskınlığının daha fazla olduğunu söylemek mümkün olabilir. Bunların tersine görünen gelişmeler bulmak da mümkündür. Diyanet İşleri Başkanı Ali Erbaş, Ramazan ayının ilk cuma günü verdiği hutbede şunları söyledi:

> Ey insanlar. İslam, zinayı en büyük haramlardan kabul ediyor. Lutiliği, eşcinselliği lanetliyor. Nedir bunun hikmeti? Hastalıkları beraberinde getirmesi ve nesli çürütmesidir bunun hikmeti. Yılda yüz binlerce insan gayrimeşru ve nikahsız hayatın İslami literatürdeki ismi zina olan bu büyük haramın sebep olduğu HIV virüsüne maruz kalıyor. Geliniz bu tür kötülüklerden insanları korumak için birlikte mücadele edelim.[20]

Bu hutbenin üzerine, pek çok sivil toplum örgütü ya da pek çok kullanıcı *Twitter* üzerinden tepki gösterdi. Bu tepkilerin artmasına karşın Cumhurbaşkanlığından, Fahrettin Altun'dan, İbrahim Kalın'dan ve pek çok *Twitter* kullanıcısından, Ali Erbaş'ı savunmak amacıyla *#AliErbaşYalnızDeğildir* etiketli gönderiler paylaşıldı.

Türkiye'nin, geçmişe göre günümüzde sekülerleşip sekülerleşmediğine dair tersine kanıtlar sunmak da mümkün. Örneğin, bu metin yazıldığı sıralarda, Türkiye'de yaşanan kuraklık nedeniyle Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından 11 Aralık 2020 günü Cuma

[20] Haber kaynağına ulaşmak için bkz: https://www.dw.com/tr/diyanetin-eşcinsellikle-ilgili-sözlerine-beştepeden-destek/a-53255583 (Erişim tarihi 02.01.2021)

namazında dua edilmesiyle ilgili *Su: Hayat ve Şifa Kaynağımız*[21] isimli hutbe yayınlandı. Hutbenin son cümlelerinde şu ifadeler yer almakta: "Bildiğiniz gibi, son zamanların en kurak yılını yaşadığımız bu günlerde ülkemizde suya ve yağmura ihtiyaç duyulmaktadır. Siz kıymetli cemaatimizi, Cuma namazının farzından sonra yapacağımız yağmur duasına katılmaya davet ediyorum."

Bu hutbenin yapıldığı günün sabahında Türkiye genelinde yaklaşık 5 günlük yağışlı döneme girileceği zaten meteoroloji verileri tarafından tahmini olarak sunuluyordu. Buna rağmen bu duaya pek çok katılım sağlandı.

Burada verilen örnekleri arttırmak oldukça mümkündür. Üstelik hem Türkiye'nin sekülerleşme sürecine destekte bulunacak veriler, hem de aksini ifade edecek veriler öne sürebiliriz. Örneğin AK Parti'nin iktidar olduğu dönemlerde Türkiye'nin her geçen gün daha da dindarlaştığına yönelik bir gösterge olarak İmam Hatip Okulları'nın sayısı ya da liselerin İmam Hatip'e dönüştürülmesi gösterilir. Bu durum tıpkı cumhuriyetin ilk dönemlerindeki tepeden inmeci yaklaşıma benzetilebilir. Bu çabaya tezat olarak kimi çalışmalar İmam Hatip Lisesi öğrencilerinin popüler kültür ürünlerine öykünmeleri, seküler yaşam tarzına uzak olmamaları gibi sonuçlara varmıştır (Aksu, 2018; Kanburoğlu, 2011)[22]. Bütün bu örneklerden de görülebileceği gibi, aslında gündelik hayatta pratik edilen din anlayışı ile siyaseten talep edilen din arasında farklılık söz konusudur. Bu kendini bilhassa gündelik hayatta farklı bağlamlarda gösterir. Kimi zaman sekülerleşme kendisini farklı konseptler içerisinde gösterir. Örneğin, Ensar Çetin tarafından yazılmış olan *Türkiye'de Gündelik Hayatın Tanziminde Din ve Sekülerizm* isimli makalede yazar Türkiye'nin toplumsal yaşantısında geçmişten beri gündelik hayatını belirleyen temel ögenin din olduğu ve pratik edilen yaşamın mahalleden önce gündelik hayatın evde seyrettiği öne sürmektedir (2014, s. 265). Bu düşünceye göre, daha önce de belirttiğimiz gibi modernleşmeye bağlı olarak sekülerleşen Türkiye'nin gündelik hayatında din mefhumunun sağladığı "bir arada olma" hali ortadan kalkmakta, dini yapıların çevresinde buluşmanın sağladığı "sıcaklığın" kaybı yaşanmaktadır. Bu sıcaklaşmadan uzaklaşmanın sonucu olarak mahalle ve evin güvenli bir yer olmaktan uzaklaşarak bunalımlı, yüksek riskli ve krizlerle dolu bir hayata neden olduğu (s. 283)

---

[21] Metne ulaşmak için bkz: https://www.diyanet.gov.tr/tr-TR/Kurumsal/Detay/30046/cuma-hutbesi-su-hayat-ve-sifa-kaynagimiz (Erişim Tarihi: 11 Aralık 2020)

[22] Ayrıca medyada yer alan birkaç örnek için bkz: https://youtu.be/pmVjfAupDOY ve https://youtu.be/kPf_VvPe8K4 veya https://youtu.be/6WrT1Ygzvdo (Erişim tarihleri: 23.05.2020)

iddia edilmektedir. Burada sekülerleşme evin Batılılaşma ile sıcaklığını kaybetmesi ve hatta mahallenin yitimine kadar gitmektedir. Bu bağlamda Türkiye'de gündelik hayat ile din ilişkisi üzerine dini bir perspektifle yazılmış metinlere bakıldığında iki ana hat olduğunu görmekteyiz.

Birincisi batılılaşma iken ikincisi ise geleneksel olana bağlı kalmaktır. Hatta genel bakış açısı, modernleşmenin ve dünyevileşmenin birbirini zorunlu kıldığı üzerinedir. Bu anlamda Türkiye'de sekülerleşme de genel olarak iki perspektifle çalışılmaktadır. Bir yaklaşım, burada "batılılaşma" olarak ifade edilen Türkiye'nin sekülerleştiğini ortaya koyarken, diğer yaklaşım ise bilhassa son 20 yıllık AK Parti hükümetinin döneminde de-sekülerleştiğini ortaya koyar. Modernleşme, modern batılı eğitim, modern özellikler, batının tekniğini alıp ahlakından kaçınma çabaları birbiriyle temas halinde düşüncelerdir. "Batı'nın gönüllü alıcısı (Bilgin, 2009, s. 30)" olarak görünen Türkiye'nin 2000'li yıllarla yükselen "Türkiye dindarlaşıyor mu" sorusuyla karşı karşıya geldiğinde, ilahiyatçı Bilgin, "bölünmüş bilinç" kavramını kullanarak Türkiye toplumunda bilinç düzeyinde gittikçe artan bir dünyevileşme süreci yaşadığını iddia etmiştir (s. 31). Yani görünürde dindar çevrelerce siyasi iktidarda muhafazakârlaşma söz konusu olsa da gündelik hayatın sekülerliği bu muhafazakârlaşmanın karşısında durmaktadır. Hatta dindar çevreler için bunun bir kaygı unsuru olarak görüldüğünü söylememiz mümkün. Bu nedenle AKP iktidarıyla birlikte yükselen muhafazakâr seyrin nasıl kavramsallaştırılacağından bahsetmemiz gerekiyor.

Türkiye'de muhafazakârlık denince akla gelen, temellerinin dayandığı basamaklardan biri olan İslamiyet'in bu dünyayı geçici olarak görmesiyle[23], modernleşmenin dünyevi yapısı birbirine doğal olarak tezat oluşturmuştur. Tabiatıyla kapitalist düşüncenin yaşanan dünya ile kurduğu ilişki ile İslam'ın –imtihan alanı olan, geçiciliğe vurgu yapılan- bu dünya ile kurduğu düşünce taban tabana zıttır. [24] Son dönemlerde muhafazakâr lüks yaşam ve tüketim tarzlarının ortaya çıkması, gece kulüplerini andıran içkisiz eğlence mekânları, biçimsel olarak İslami öğelerin kullanıldığı ancak İslam'ın riyâ (gösteriş) anlayışına ters düşen şatafatlı düğün eğlenceleri gibi pek çok örnek

[23] Örneğin Bakara ve Nisa surelerinde "Dünya hayatı geçici ve önemsiz, ahiret hayatı ise kalıcı ve değerlidir" ve "Önce dünya, diyenler dünya karşılığında ahireti satanlardır" benzeri pek çok ifade yer almaktadır.

[24] Bu konudaki ilk tartışma tez içerisinde Maxime Rodinson üzerinden yapılmıştır. Burada ifade edilmek istenen, İslami lüks yaşama gelen tepkilerin muhafazakârlık üzerinden seyretmesinin hatalı olduğuna yöneliktir. "Hiç ölmeyecekmiş gibi dünyaya çalış, yarın ölecekmiş gibi de ahirete çalış" gibi hadislerin varlığı buradaki iddiayı sarsabilmektedir.

sermayenin el değiştirmesiyle birlikte görünür olmaya başlamıştır. İslam'ın öğretilerine ters görünen ve İslami hareket içerisinde yer almış *eski nesil* kimi İslamcılar tarafından da –geçmişte olduğu gibi- eleştirilen (Aktaş, 2007, s. 57) bu dönüşüm elbette toplumsal bir değişime, İslam'a ve İslam'ı yaşayan kişiler tarafından bir çeşit yorumlamaya işaret etmektedir. 1980 öncesi siyasal bir ideoloji olan, daha sonra toplumsal bir harekete dönüşen İslamcılığın Cumhuriyet tarihindeki ve günümüzdeki yerini anlamak, İslami değerlerin ve kuralların siyasetle iç içe geçişini, farklı siyasal ve toplumsal süreçleri kapsayan makro ve mikro düzeydeki dönüşümleri görmek açısından önemlidir (Avcı, 2012, s. 51).

İslamcılık ya da İslami hareket olarak tanımlanan İslami düşünce ve yaşayış biçimleri Cumhuriyet tarihi boyunca farklı aşamalardan geçmiş ve her aşamada yeni bir siyasi boyut kazanmıştır. Liberal ekonomi piyasasıyla iş dünyasında artan İslami sermayenin çeşitliliği, medya kuruluşlarının hâkimiyeti ve özerkliği, eğitim alanında yapılan reformlar ve bu gibi farklı pek çok alanda dönüşüm yaşanmıştır. Bu süreçlerin daha iyi anlaşılabilmesi için geçmişin anılmasında yarar var. Zira İslamcılığın geçirdiği süreçler, bu süreçlerde ortaya çıkan kamusal figürler ve yaşanan kültürel dönüşümler İslami habitusun her kuşaktaki benzerliğini ve farklılığını göstermektedir. Bir nevi dönemlerin ethosları yaşanan makro gelişmelerle kendine beden bulurken, mikro dönüşümler de bu gelişmelerden farklı şekillerde payını almaktadır. Çok geriye gitmeden bir önekle durumu açıklamaya çalışalım: İstanbul Fatih'te dindarların Cihangir'i[25] olarak anılan, pek çok mekânın olduğu At Pazarı Meydanı'nda, kadın-erkek dindar kesimden pek çok genç-yaşlı vakit geçirmektedir. 1990'ların sonunda bu meydanda vakit geçiren dindar bir genç ile (o dönemler kadın ve erkeğin burada ortak zaman geçirmesi mümkün değil idi) 2022'de aynı mekânda vakit geçiren dindar bir gencin (baba-oğul ilişkisi olduğunu var sayalım) yaşayış biçimi tamamen farklı olacaktır. Kendini tanımlaması farklı olacaktır, kullandığı kavramların işaret ettikleri farklı olacaktır. Örnek gösterdiği giyim biçimi ile beğenisi, çizdiği Müslüman imajı ve kendi giyimi farklı olacaktır. O dönemki dindarlar ile şimdiki dindarların beğenileri, hatta müzik dinleyip dinlememeleri bile

[25] İstanbul'un Beyoğlu ilçesinde bulunan Cihangir, gerek Beyoğlu'nda bulunması nedeniyle alkollü mekanları barındırması ve sanatçıların bu bölgeye rağbet göstermesiyle seküler bir bölge olarak tarif edilebilir. At Pazarı ile ilgili "dindarların-İslamcıların Cihangir'i" ifadesini, bizzat At Pazarı'nda vakit geçirirken çevreden duyduğumu ve bu meselenin zaman zaman bir eleştiri konusu olduğunu söyleyebilirim. Konuyla ilgili bir yazı için bkz: http://blog.milliyet.com.tr/kafe-islamciligi--islamcilarin-cihangir-i/Blog/?BlogNo=394519 [Erişim tarihi: 08.03.2022]

farklı olacaktır. Eğer yaşadıkları ev gene Fatih'te ve kentsel dönüşüm bölgesinde ise, evinin yıkılmış olma ihtimali de yüksektir. Evlerinde, koltukların yüzünün televizyona dönük olup olmaması bile farklı olacaktır. 90'larda evlerinde televizyona dönük bir yerleşim/koltuk düzeni yoksa, muhtemelen 2000'lerle birlikte tersi olacaktır. Bu da elbette kolayca İslami kesimin medyada örgütlenmesi ve sermaye sahipliğiyle açıklanabilir; ancak kesinlikle bundan fazlasıdır. Muhafazakârlık tanımlamalarına bakıldığında, bu kadar büyük değişim ve dönüşümler muhafazakârlık anlatısının tersinedir. Kaldı ki "İslamcı" kullanımı da İslamcı olarak tanımlananlar tarafından uzun süre kabul edilmemiş; onun yerine basit biçimde "Müslüman" gibi isimler yeğlenmiştir.[26] Ancak zamanla İslamcılık kavramına yönelik anlam kıymete binerek, "İslam'ı dava eder durumda bulunmayı" ifade etmeye başlamış ve kullanımı yaygınlaşmıştır (Bora, 2017, s. 415). Gene de bir tanım yapmaya çalışırsak, İslamcı, aidiyetlerini ve mensubiyetlerini bu din aracılığı ile kuran, İslam'dan hareketle modern dünyanın bir tür okumasını yapan, okumuş, eğitimli, politik zümreler veya sosyal çevreleri olan Müslümanlardır (Bulaç, 2005, s. 50). İslamcılık belli bir tarihte ortaya çıkıp tarihe intikal eden siyasi ve ideolojik bir akım değildir; aksine her yeni durumda işleyen ve kendini üreten bir süreçtir (s. 51). Ancak muhafazakârlık, Fransız Devrimi sonrasında gelişen pek çok modern siyasal ideolojiler gibi, batıdan doğuya doğru gelişim gösteren, batılı bir ideolojidir. Batı'nın muhafazakârlık anlayışı modern olmayı dışlamayan, modern olurken kendi geçmişiyle kurduğu bir ilişki biçimidir. Tam bu anlamda tarihselliğinden kopartılıp soyutlaştırılarak kullanıldığı için, Türkiye'de mevcut bir muhafazakâr anlayış olup olmadığı şüphelidir (Dellaloğlu, 2017, s. 228). Gündelik hayattaki hızlı değişim, örneğin biraz evvel verilen kentsel dönüşüm ve 90'lardaki mütedeyyin ailenin evinin içi ile şimdiki düzeni arasındaki farklar dahi buradaki sekülerleşmeyi göstermektedir.

1. 3. 3. Türkiye'de Gündelik Hayatın Seküler ve Seküler Olmayan Ritmi

Din kendi etkisini bazı ritüellerle, kılık kıyafet ve habitus kalıplarıyla bedenler üzerinde tezahür etmek ister; siyaset ise bu ilişki içerisinde söz söyleyen olarak iktidar olmak

[26] 2001 yılında 32. Gün Programı için yapılan bir röportajda, "kendinizi İslamcı olarak nitelendiriyor musunuz?" sorusuna o dönem İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanı olan Recep Tayyip Erdoğan "şöyle tarif edeyim, ben kendimi Müslüman olarak tarif ediyorum. Olay bu. Yani ben (...) elhamdülillah Müslüman'ım diyenden ne anlıyorsanız, ben o olmaya çalışıyorum." yanıtını veriyor (Akar, 2001, s. 34.20).

ister. Gündelik hayatta tezahürü görülecek bu durum bir tür gerilim ve çatışma olarak ortaya çıkar (Aktay, 2015, s. 161). Seküler ile dinsel olanın çizdiği ilişki tek yönlü olmayıp, diyalektiktir. Yani, bugün halen dindar olduğu var sayılan bir toplum, geçmiş yaşayışına göre daha seküler var sayılabilir. Bunun için -yukarıda tartışıldığı üzere- kimi düşünürler sekülerleşme tanımlarını yaparken, sekülerleşmenin bir toplumun/bireyin/durumun geçmişle kıyaslayarak yapılması gerektiğini savunmuşlardır. Neticede birey, seküler ile dinsel olanın evrensel değil de tarihsel ve toplumsal olduğu süreç arasında sürekli bir gerilim içerisindedir (Doğan, 2012, s. 88).

Türkiye'de sekülerleşme teorisi Batılı anlamda tarihsel bir seyre sahip olmasa da günlük hayat pratikte dünyevi ve dinsel ayrışmasını dikte etmektedir (Akşit, vd., 2012, s. 240). Gündelik hayatta kendisini inançlı olarak tanımlayan bireylerin, gündelik hayatın akışı ve temposu içinde dini vecibelerini yerine getirememesi bir gerginlik nedenidir (Akşit, vd. 2012 s. 206; Özbolat, 2017, s. 274). Kur'an açısından ibadet, insanın var olmasının sebebidir. Allah insanların yaratılma nedenini kendisine ibadet edilmesi olduğunu belirtmiştir (akt. Tekin 2012, s. 193). İslam için ibadet yalnızca oruç ve namaz gibi ritüelleri kapsamaz, insan hayatındaki tüm davranışları, gündelik davranış ve tutumlarını da ihtiva eder. İslamiyet bu açıdan Hristiyanlıktan ayrılmaktadır. Sekülerleşme kavramının ilk kullanımlarından sekülerin mekân vurgusunu da kapsayan "dünyevilik/çağ" ayrımı bu noktada İslam'da bulunmamaktadır. Örneğin İslam'da var olan "cami Allah'ın evidir ancak her yerde de namaz kılınabilir" anlayışı, ibadete dair ritüellerle alakalıdır. Bu sebeple, gündelik hayatın herhangi bir parçası ya da dilimi kutsal sayılabilir. Ancak Türkiye'de deneyim edilen dini pratikte iş hayatının önceliği, *kariyerizm*, türbe gibi mekanların kutsallaştırılması ve ibadetin bir parçası haline gelmesi, bundan ortalama 50 sene öncesine göre gündelik hayatta var olan dini referanslı sözcüklerin azalması, seküler ve dini ritüellerin birbirinden ayılarak (örneğin "namazımı da kılarım orucumu da tutarım ama içkime de kimse karışamaz" benzeri ifadelerin) dünya ve ahiret bağları kopmuştur. Bütün bu örnekleri vererek ve bunlardan yola çıkarak Mustafa Tekin (2012, s. 193-194) Türkiye'de ibadetler ve dine dayalı ritüellerde sekülerleşmenin yaşandığını ifade etmiştir.

Pekâlâ, şimdiye kadar verilen örneklerde Türkiye'de din, gündelik hayat içerisinde bazı gerilimlerle karşılandığı ifade edilmektedir. Aynı zamanda bu örneklerin yanı sıra Türkiye'de Cuma namazlarının cami içine sığamayacak kadar kalabalık bir cemaatle kılınması kimi durumlar da söz konusudur. Dinen bir kutsiyet atfedilen cuma günü, aynı

zamanda seküler yaşayış için de kapitalist düzenin zaman algısıyla hafta sonu tatilinin başlangıcı olduğu için kent hayatında bir eğlence zamanının başlangıcıdır. Aynı gün içerisinde iki ayrı ritmin hareketi söz konusudur. Uzaktan, dini yaşayış ve gündelik hayat pratiğine bakılıp bir fotoğraf çekilmeye çalışılsa Türkiye'nin çıktısı olan fotoğraf şunu gösterir: Cuma günleri öğlen vakti camilerden taşan cemaatin yaşadığı Türkiye ve akşamları içki içilen eğlence mekânları dolup taşan Türkiye. Burada ortaya çıkan kent fotoğrafında, bir tezat olup olmadığını iddia etmekten ziyade, iki ya da daha fazla farklı ritmin olduğunu öne sürebiliriz. Bu açıdan seküler ve seküler olmayan ritmin, poliritmik yani birden fazla düzenin iç içe geçişi mevcut. Bu açıdan ritim, "zamanı gösteren ve anları birbirinden ayıran niceliksel özellikler ve unsurlar ile bütünlükleri ilişkilendiren, bütünlüklerden ortaya çıkan niteliksel özellikleri ve unsurları birleştirir (Lefebvre, 2017, s. 33)."

Ensar Çetin (2014, s. 265), Türkiye toplumunun geçmişten beri gündelik hayatını belirleyen temel ögenin din olduğu ve mahalleden önce gündelik hayatın evde yaşandığını belirtir. Aynı çalışmada, modernleşmeye bağlı olarak sekülerleşen Türkiye'nin gündelik hayatının din mefhumunun sağladığı *sıcaklıktan* uzaklaşmasının sonucu olarak mahalle ve evin güvenli bir yer olmaktan uzaklaşarak bunalımlı, yüksek riskli ve krizlerle dolu bir hayata neden olduğu (s. 283) ifade etmektedir. Türkiye'de gündelik hayat ve din ilişkisi üzerine dini perspektiften yazılmış metinlere baktığımızda, ana eksenin batılılaşma ile geleneksel olana bağlı kalmak üzerinden gittiğini söyleyebiliriz. Genel bakış açısı, modernleşmenin ve dünyevileşmenin birbirini zorunlu kıldığı üzerinedir. Modernleşme, modern batılı eğitim, modern özellikler, batının tekniğini alıp ahlakından kaçınma çabaları birbiriyle temas halinde düşüncelerdir. Yani görünürde dindar çevrelerce siyasi iktidarda itibari muhafazakârlaşma söz konusu olsa da gündelik hayatın sekülerliği bu muhafazakârlaşmanın karşısında durmaktadır. Yukarıda da ifade edildiği gibi dindar çevreler için bunun bir kaygı unsuru olarak görüldüğünü söylememiz mümkündür. Bu nedenle, habitus, sermayeler, kültürel sınıf kavramlarının dışında bir de gündelik hayatın kavramlarını Türkiye'deki sekülerleşme pratikleriyle ele almak gerekmektedir. Bu nedenle Türkiye'de deneyim edilen İslami habitus ve seküler habitus biçimlerine bakmak, bu ikisi arasındaki ilişkiyi görmek gereklidir. O halde, bu noktaya kadar tartışılan uhrevi ve dünyevi dünya anlayışının uyumu ve uyumsuzluğu ile ilgili habitus kavramına giriş yapmak üzere, önce bu çalışmanın odağındaki bireyleri (ex-Muslim, mürtet, eski dindar vd.) ve geçmişlerini ele

alalım. Ardından bir sonraki başlıkta burada bahsi geçen sekülerleşme ve de-sekülerleşme tartışmalarında pratik edilen deneyimleri derinleştirmek üzere bir sonraki başlığa doğru çalışmayı açalım. Çalışmada ele alınan sahayı tartışmaya açalım ve bu çalışma için sekülerleşme neticesinde "mürtet olmak" ne demek tartışalım.

2. BÖLÜM: YÖNTEM: DİNDAR EVİN SEKÜLERLEŞMESİ

Sosyal bilimleri bir marangoz atölyesine benzetirsek, marangoz atölyeye girdiği anda üzerindeki günlük sivil kıyafetlerini çıkararak, kirlenmesinden çekinmeyeceği iş kıyafetini giyer. Atölyedeki her alet, örneğin basit bir testere dahi aslında tarihsel bir sürece işaret eder. Testere bile –değişime açık olan- son haline bir birikimle kavuşmuş bir üründür. İster birini yaralamak ister bir şey inşa etmek için evvelce icat edilmiş olsun, ortaya koyulacak belli bir ürün için belli amaçlarla kullanılır. Testereyi kültürel bir mefhum olarak düşünürsek, bu anlamda testerenin hangi bağlamda ne için kullanılacağı yaklaşımımızı belirler. Aslında nasıl ki bir marangoz ortaya bir ürün koymak için alet takımına ve belli başlı malzemelere ihtiyaç duyuyorsa, sosyal bilimci de ortaya koyacağı her çalışma için kavram setlerine ihtiyaç duyar. Benzer şekilde araştırmacının kullanacağı kavramlar da son hallerine birtakım dönüşümlerle birlikte gelmiştir ve gene araştırmacının bağlamına göre dönüşüme uğrayabilir.

Araştırmacı ortaya koymak istediği ürüne kirlenmesinden çekinmeyeceği önlüğü, yani aslında –istese de istemese de- ortaya koyduğu kimliğiyle girer. Buradaki analojiyi sosyal bilimlerde sıklıkla tartışılmakta olan çalışılan alana mesafe meselesi, içeriden ya da dışarıdan olmak durumu, organik ya da inorganik bağlar ve kendi çalışacağım konuyla bağlantılı olarak kuruyorum. İster Henri Lefebvre'nin gündelik hayatın analizi için kullandığı "eleştirel mesafe" diyelim, ister Loic Wacquant'ın (2014, s. 4) araştırmacının kendi habitusunu deneyimlerini de tartışmaya açtığı "çıraklık deneyimi" diyelim; çalışılacak alanla araştırmacının arasındaki ilişki hiç şüphesiz önemlidir.

Bu ilişkiyi bir başka analoji ile detaylandıralım. Bilindiği gibi insan gözünün görmesiyle ilgili basit bir gerçek vardır, bu gerçek fotoğraf tekniğinde de geçerlidir: Bir obje göze yahut objektife olması gerekenden fazla yakınsa, onu net olarak görmek mümkün değildir. Bu obje örneğin bir parmak olsun, göze ya da objektife çok yakınsa bir bulantı olarak gözükür. Net görüntü alabilmek için bir miktar uzaklaşmak gerekir yahut makro fotoğraflar için özel olarak üretilmiş lensler kullanmak gerekir. Görünür, anlaşılır bir fotoğraf çekmek neticede olanı yansıtmak gibi görülse de aslında fotoğrafın çekildiği açı çeken kişinin duruşuyla ideolojik bir bütüne bürünür. Yani fotoğrafın çekildiği konum, tarafsızlık iddiası olsun olmasın, mecburen bir tarafa işaret etmektedir. Fotoğrafı çeken bir göz yerine geçeceğim bu çalışmanın araştırmacısı olarak, göze yakınlaşarak çok uzaklaşan/bulanıklaşan o parmak ele aldığım meseledir. Bu sebeple

kuracağım mesafe oldukça önemli olacaktır. Bir zamanlar doğal olarak içinde olduğum bu mesele ile ilgili çalışmak beni araştırmacı olarak zaman zaman duygusal bir git-gelin içine sürükleyecektir. Zaman zaman metinsel olarak fotoğrafını çekeceğim mesele, bana kendimle karşılaşma deneyimi yaşatacaktır zira kurcaladığım ve ritmini görmeye çalıştığım dindar habituslar kendi çatıştığım her iki habitus sınıfının, gündelik hayatın ve geçmişte çevremde şahit olduğum bu deneyimlerin de benzer biçimde yaşandığı mikro meseleler olacak. Bir diğer deyişle, İslami habitusun içerisinden çıkıp dinin etkisinin olmadığı bir habitusla kurulan ilişkilere bakıldığında, aslında kendi yaşam seyrimi de görmüş olacağım. Bu da bir marangozun kirlenmesinden çekinmeyeceği önlüğü gibi, kimliğin işin içine girmesine ve haliyle beraberinde kişisel bir zorluğu da getirecektir. Lefebvre, "insanın yapıtı kendisidir" diyerek modern eleştiri içerisinde gündelik hayatta yabancılaşmaya vurguda bulunur. Bu yabancılaşmayı aşmak için Lefebvre, bireyin kendi gündelik hayatını bir yapıt gibi tasarlaması gerektiğinden söz eder (Köse, 2018, s. 309). Benzer şeyi, araştırmacının ortaya koyacağı akademik metinlere duyduğu ilgi ve alaka için, yani örülecek olan bu çalışma için söyleyebiliriz. "Coğrafya kaderdir" veciz ifadesini biraz daha mikroya çekerek "coğrafyanın kader olduğunu kabul ediyor isek, içine doğduğumuz çevre kader gibi gömülü/teslimiyetçi bir habitusa işaret eder mi?" sorusuyla düşünelim ve meseleyi bir parça hikâye ederek bir evin içine götürelim. Bu soru, bir habitusta edinilen yatkınlıkların, içselleştirilmiş davranışların, dünya görüşünün, bedene işleyen refleks halinin dönüşüm hikayesine tekabül eden ve çalışmanın en sonuna doğru kademe kademe açacağım cevaplara sahip olacaktır. Bu esnada, Pierre Bourdieu'nün "anlamak, önce, kendisiyle ve kendisine karşı yaratıldığımız alanı anlamaktır (2004, s. 14)" ifadesini de aklımızda tutalım.

İstanbul'da halen dini cemaatlerin varlığını sürdürdüğü, İslami gündelik hayatın, İslami habitusun doğalında seyrettiği Fatih'in Çarşamba semtinde doğdum ve bazı akrabalarım sebebiyle çocukluğumun bir kısmını burada geçirdim. Daha sonra taşındığım başka bir semtte çocukluğumun kalanını geçirdiğim ev kat kat yükselen bir gecekondudan bozma eski tip apartman idi. Ailem bu apartmanın bazı katlarını Kur'an kursu olarak kullanıyor, gençlere ilim irfan, Kur'an öğretiyor, bir katında sadece kadınların girdiği çarşaflı kız talebelerine dini dersler veriyor… 1990'ların İstanbul'u… Evin erkekleri İslami hareketi savunmak için yaptığı eylemlerde polis tarafından saldırıya uğruyor, sokağa çıktıklarında bazı bölgelerde sakallı-şalvarlı oldukları için hakarete uğruyor, çoğu herhangi bir üniversite eğitimi görmemiş olsa da başörtüsünü savunmak için

İstanbul Üniversitesi'nin önünde toplanıp eylem yapıyor… Sadece belli zamanlarda haberleri izlemek için açılan -hane içinde ve bağlı bulunduğumuz cemaatte giriş bölümünde de değinildiği gibi "şeytan kutusu[27]" diye anılan- televizyondan Refah Partisi, Necmettin Erbakan'ın konuşmaları izleniyor… Gün beş vakte bölünüyor; sabah, öğlen, ikindi, akşam, yatsı… Bağlı bulunduğumuz cemaat bu evde dini toplantılar yapıyor, zikirler çekiliyor, ilahiler söyleniyor… (Bunların her biri sonraki bölümlerde anlatılacak olan Lefebvre'nin kavram setinde bir ritim döngüsüne tekabül ediyor.) Cuma günleri bir tarikatın önemli isimlerinden bir hocanın hutbesini erkekler cami içerisinde, kadınlar ise camilerin avlusundan dinliyor… Ziyarete gidilen akrabaların semtlerinde sürekli camii inşaatları var, camilerin henüz ufak bir kısmı tamamlanmışken, kullanılabilir alanlar, henüz camı-kapısı tamamlanmamış odalar kalın naylonlarla kapatılıp Kur'an kursu olarak kullanılıyor… Şeyhin yönlendirilmesiyle evde toplanılan günlerde çember yaparak bağdaş kurup oturuluyor; Mekke'den getirilen ve manevi değer atfedilen taşların pirinç kâseye atılırken, her taşın pirinç kâseye atıldığı esnada Allah'ın isimleri sayılıyor, taşların kâseye çarparken çıkarttığı ses aşina olunan İslami habitusu tarif eden, gündelik hayatın sıradan ritmi içinde kaybolup sıradanlaşıyor. Yani buradaki anlatı bir ritmin ve düzenin içerisinde yaşanıyor. (Bu düzen ve ritim hali, bu tezin habitus ve ritimanaliz bölümlerinde daha detaylıca açıklanarak akademik olarak çerçevelenecek.) Ancak bütün bunlara rağmen, Kemal Sunal'ı izlemek yasak[28] olsa da[29], bir şekilde izleyebilmiş arkadaş grubuyla küfürlü espriler yapılıyor, Reha Muhtar'ın[30] cinsel içerikli haberleri –aile hızla televizyonu kapatsa da izlenebildiği kadarıyla- arkadaşlar arasında muhakkak konuşuluyor, futbolcu fotoğraflarının olduğu kartlarla aileler "kumar bu günahtır" demesine rağmen, sokağın bir köşesinde gizlice oynanıyor… Mahallenin az ötesine çıkıldığında, üzeri siyah

---

[27] Arif (d. 1991) isimli görüşmecinin ailesi TV'ye "şeytan aleti", Fahri (d. 1988) isimli görüşmecinin ailesi ise "aptal kutusu" olarak tanımlamış.

[28] Bu konuda net bir kaynağa ulaşamasam da Kemal Sunal filmlerine kimi dindar çevrelerce şüphe ile yaklaşılırdı. Kemal Sunal filmlerinin dine ait bazı kavramların suistimal edilmesi (Albay, 2020, s. 859) iddiasını savunan bu yanına bakmak mümkün: https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/1015827 [Erişim tarihi: 09.03.2022]
Bu konuda güncel olarak yazılmış Yeni Akit'te yer alan "İslam'a en büyük zararı Kemal Sunal verdi" isimli yazıya da ulaşılabilir: https://www.yeniakit.com.tr/haber/islama-en-buyuk-zarari-kemal-sunal-verdi-191144.html [Erişim tarihi: 08.03.2022]

[29] Arif (d. 1991) yaşadığı benzer deneyimi şöyle aktarıyor: "Yani gerçekten televizyon radyo falan şarkı dinlemek yoktu hayatımda. Bildiğin, nasıl diyeyim, ortaokula gittiğimde arkadaşlarım bir şeylerden konuşurken, Banu Alkan dedikleri zaman mesela, ben Banu Kalkan demiştim de dalga geçmişlerdi sen ne diyorsun diye. O zamanlar baya meşhur bir kadındı."

[30] Burada ismi geçen ünlü kişiler ayrıca görüşmecilerin sıklıkla ifade ettiği isimlerdir.

ambalajla kapatılmış porno dergileri bir şekilde büfelerden alınıyor, bu dergiler mahalledeki tenhaların bir köşesinde, tuğlaların arasında saklanıyor. Bu görsellere bakarken yaşanan her pişmanlık, günah işlediğini düşündüren her an kışkırtıcı biçimde kendini öteki dergilerin satın alınmasına bırakıyor; akşam kılınan namazın ardından göz zinasının tövbesi yapılıyor… Bu ortamda büyümüş erkek[31] çocukları, bir şekilde gittikleri üniversitelerde ilk defa Nietzsche[32] duyuyor, ilk kez bir ateistle, bir feministle karşılaşıyor, cemaat evlerinde kalınsa bile bir şekilde ilk kez "dün geceki alkol muhabbetine maruz kalıyor"[33], yeni müzik grupları keşfediyor ve bu müzik grubunu dinleyen insanlarla hayat görüşlerinin arasındaki uçurumla karşılaşıyor…

Burada yazan her bir örnek, görüşmecilerin dindarken tecrübe ettikleri, sekülerleşme ve dini yaşayışı terk etme sürecindeki deneyimleridir. Bu anlatının sebebi meseleyi çalışılacak kavram setine bağlarken, geçilen süreçleri kabaca gösterebilmektir. Yapılacak bu tip çalışmaların, mesafe sorunu aşıldığı anda bir parça da düşünümsellikten güç alacağını, tekil duran bu anlatıların çoğula tekabül ederek güçlendiğini söyleyebilirim. Bourdieu, bireysel olandaki toplumsala, mahremin ardında gizlenen gayri şahsiye, özelin en derinlerine gömülmüş evrensele vurgu yapar. Fakat Bourdieu, araştırmacının kendisini sorgulamaktan kaçındığını ifade eder (Bourdieu & Wacquant, 2014, s. 40). Böylece bu kaçış, nesneyi araştıran özne için, araştırmacının kendine biçtiği rolün tanımını da kurmuş olur. Bu durum bize bir bilgi verir: Nesneyi ele alanın kendini ne derece nesneleştirdiğini soran Bourdieu, araştırmacının da nesneleşmesine vurgu yapar (2014, s. 29). Bana, herkesin evinde-mahallesinde "zaten bunlar oluyordur" hissiyatı veren bu hikâye[34], aslında Türkiye'de 1980'lerde –ileride iktidara gelecek kesimin temellerini oluşturan- dindar bir çevrede doğmuş, 1990'ları deneyim etmiş bir çocuğun *(çocukluk evreninin)* 2000'lerde AK Parti iktidarını gören

[31] Çalışmada neden kadınların değil erkeklerin ele alındığı, giriş bölümünde tartışıldığı gibi farklı bölümlerde tartışılmaya devam edecektir.

[32] Görüşmeciler sıklıkla Friedrich Nietzsche ismini zikrettiği için örnek olarak yazıldı.

[33] Bu ifade, görüşmecilerin genel olarak alkolün tadına bakmadan önce alkol tüketen insanlarla arkadaş oldukları için kullanılmıştır. Görüşmecilerin ifadelerinin genel özetidir.

[34] Bu anlatıyı görüşmecilerin bazıları farklı şekillerde ifade etmişlerdir: Harun (d. 1992), hayatında ilk kez Ramazan Bayramı'nda oruç tutmayan resim hocasını görmüş ve oruç tutmamasına oldukça şaşırmıştır. Ona göre herkes kendi çevresindeki gibi oruç tutmaktadır. Faruk (d. 1988), liseye kadar (Türkiye'de) herkesin dindar olduğunu sanıyormuş, üniversiteye geldiğinde ateist, deist vd. insanların olduğunu görünce ve bunların rahatlıkla tartışıldığını fark edince oldukça şaşırmış. Emin (d. 1985), tanıdığı herkes dindar olduğu için herkesin dine bağlı olduğunu düşünüyormuş ancak o da lisede etrafında namaz kılmayan insanların olduğunu görünce şaşırmış, üniversitede de çevresinde hem politik hem de yaşayış olarak çok farklı insanlarla yakın arkadaş olmuş.

dindar yaşayışın habitusuna tekabül eder. Fakat bu bireyin içine doğduğu ve gençliğini yaşadığı Türkiye ebeveynlerinkinden farklı olacaktır. 1990'larda "şeytan kutusu" denerek şüphe ile yaklaşılan televizyonun bulunduğu evin, şu an merkezinde televizyon olması belli ki kültürel, ekonomik ve sınıfsal pek çok dönüşüme işaret ediyor.

Kentlerde doğup büyümüş, kent okullarında görece karma yapıda bir eğitim almış, farklı sosyal ve kültürel çevrelerle temas etmiş yeni nesiller, ailelerininkinden farklı ve hatta yeni gelenekleri yaşamaya başlamışlardır (Şentürk, vd., 2012, s. 40). Elbette habitusların bireysel olarak kendine has yönleri olduğu, habitusların özel bireysel boyutları olduğu da iddia edilebilir fakat habituslar ne tam olarak bireysel süreçlere indirgenebilir, ne de eyleyicilerin içinde işleyen yapılandırıcı bir mekanizma olduğu reddedilebilir. Yani dış yapıların (çevrede edinilen duygu, düşünce, inanç gibi iç içe geçmiş karmaşık sistemlerin tamamının) içselleştirilmesi sonucu olarak habitus, genelde birbirleriyle tutarlı sistematik bir tepkiye dönüşür (Bourdieu & Wacquant, 2014, s. 27). Yani burada anlatılan ev ve o evin çevresini ören mahalle, gündelik hayatın küçük anlarının yansıması olsa bile dönemin konjonktürünün ve ethosunun içini gösterir. Bu ethosun barındığı ev ve o evde büyüyen bir çocuğun habitusu kökleşmeye meyillidir. Bourdieu'ya göre habitus "el yazısı" gibidir (Swartz, 2011, s. 155), çocuklukta oluşmaya başlamış ve daha sonra değiştirmenin hiç de kolay olmadığı bir mefhumdur. Bu sebeple buradaki anlatı, tekil bir örnekten ziyade çoğul bir örneğe işaret eder. 80'lerdeki/90'lardaki bu evin içine, şu an 2000'lerde tekrar bakmak oldukça gereklidir. Bu dönüşümün bize anlatacağı bir hikâye vardır ve bu tezin amacı kesin bir yargıda bulunmadan bu hikâyeyi tartışmaktır, bahsi geçen bu evin içine bakmaya çalışmaktır. Burada bahsettiğimiz İslami habitusa sahip evin ve mahallenin içine bakış için bu çalışmada derinlemesine görüşme yöntemi kullanılmış ve görüşmecilerin biyografik anlatılarına yer verilmiştir. Görüşmecilerin şahsi anlatılarından ortaya çıkan, genellikle analoji yaparak ifade ettikleri anlam dünyası çalışma boyunca ortaya atılan kavramsal ile eşleşmiştir. Çalışmaya dahil olan 25 kişinin biyografik anlatısı aynı zamanda çoğula işaret ederek şahsi ile gayri şahsinin arasında durmaktadır (Mills, 2016, s. 19; Bourdieu, 1990). C. Wright Mills'e göre bireyin deneyimleri ve aktardığı biyografisi yalnızca içinde yaşadığı muhitler ya da çocukluk tecrübesiyle bağlantılı değildir. Çevre ile kurulan ilişkiyi kavramamız, bu yapısal çevrenin dönüşümünü hesaba katmamız gerekir:

> Kişisel durum ve tecrübelerle bağlantılı olan toplumsal yapı ve değişmeleri anladığımızda, bireysel davranış ve duyguların insanların kendi özgül ortamları içerisinde farkına varamadıkları sebeplerini anlamaya muktedir oluruz. Belirli bir insan tipine ilişkin bir kavrayışın uygunluğunun sınanması, bu tipe giren kimselerin bu kavrayıştan hoşnut olup olmamalarına, bu kavrayışı kendilerine ilişkin tahayyülleriyle uyumlu bulup bulmamalarına dayanamaz. Hayatlarını kendi dar muhitlerinde sürdürdüklerinden, insanların kendi koşullarının bütün sebeplerini ve öz benliklerinin bütün kısıtlılıklarını bilmeleri beklenmez ve beklenmemelidir. Kendilerine ve kendi toplumsal konumlarına ilişkin olarak tamamen uygun bir anlayışa sahip olan gruplar gerçekten de seyrek bulunur (Mills, 2016, s. 212).

Bu nedenle genellikle makro meseleleri gündeme alınarak tartışılan din olgusu, gündelik hayatın içerisindeki seyrinde daha az bilinebilir ya da daha az keşfedilebilir bir yapıya sahip olduğu için aslında biraz önce gösterilen örnekteki gibi odağımızın çok dibinde durduğu için bulanık bir alana sahiptir. Türkiye'deki din olgusunun eleştirel yaklaşımlar çerçevesinde yapılan çalışmalar, gündelik hayat bağlamında çoğunlukla kısıtlı kalmıştır (Şentürk, vd., 2012, s. 39). Hâlbuki İslami çevrelerce dahi bir kaygı unsuruna dönüşen (sekülerleşme bölümünde örnekleriyle tartışıldığı üzere) gündelik hayat mütedeyyin biri için aşina olunan beş vakitli günün[35] ne şekilde yaşandığı ve bu deneyimlerin ampirik verilerle gündeme getirilmesi önemlidir ve çalışmamız bunun için ampirik verilere sahiptir. Şimdi meseleyi saha deneyimine getirelim.

2. 1. SAHA DENEYİMİ

Bu çalışma için öncelikle pilot görüşme olarak 2019 senesinin sonu ve 2020 senesinin başında 5 kişiyle görüştüm. Ardından kalan 25 görüşmenin 15'ini 2021'de, kalan 5 kişiyle de 2022 senesi içerisinde yaptım. Covid-19 pandemisi yüzünden görüşmeler 3 senelik bir sürece yayılmak zorunda kaldı. 3 senelik geniş bir görüşme aralığı nedeniyle, çalışma içerisinde karışıklık olmaması için görüşmecilerin yaşları değil doğum tarihlerini yazmaya karar verdim. Ayrıca görüşmecilerin bir kısmıyla konuyla ilgili konuşmak üzere sıklıkla iletişim halinde kaldık. Kimi görüşmeciler kimliklerinin gizliliğine önem verdiği için bazı bilgilerle ilgili tekrar teyit aldım. Örneğin dedesi Diyarbakır müftüsü olan Yakup'un (d. 1984) verdiği bu bilgiyi gizlemek isteyip istemediğiyle ilgili tekrar haberleştik.

Çalışma için 1977'den 1997 arasında doğmuş kişilerle görüştüm. En son sınır olarak 1997 doğum sınırında anlatı olarak arada büyük farklar yaşanma ihtimali ve kuşak

[35] Bu ifade İslami habitusa ile ritim kavramları birleştirilerek ileriki bölümlerde tartışılacaktır.

farkları yüzünden bu doğum tarihinde karar kıldım. Yani doğum tarihi olarak ilk görüşmeci ile son görüşmecinin doğum tarihi arasına 20 yıllık bir fark mevcut. Bunda da 1977 doğumlu tek bir görüşmeci olduğu gibi 1997 doğumlu tek bir görüşmeci kararlaştırdım. Görüşmecilerin çoğunlukla 1980 ve 1995 arasında tuttuğu görülebilir ancak bir farklılık olup olmadığı gibi bir meraktan ötürü 1977'li ve 1997'li birer görüşmeci de ekledim.

Öncelikle, bütün görüşmecilerin isimlerini anonim olarak kullandım. Kazım (d. 1997), Tuğrul (d. 1995), Musa (d. 1992) ve İsmail (d. 1992) ad-soyadlarının açık açık kullanılmasında bir sakınca olmadığını ifade etse de hiçbir görüşmecinin ismi açık açık kullanılmadı. İki görüşmeci hariç görüşmecilerin yaşadıkları yerler, çocukluklarını geçirdikleri yerler vd. değiştirilmeden olduğu gibi aktarıldı. Arif (d. 1991) doğduğu ve çocukluğunun geçtiği yerin ismini gizli tutmak istedi, benimle de paylaşmadı. "Ege Bölgesi" ifadesini kullandı. Muhsin hem doğduğu yeri hem de şu an yaşadığı yeri gizledi, "Akdeniz Bölgesi" ifadesini kullanmaya birlikte karar verdik. Anonim isimler dışında görüşmecilerin bulundukları cemaat isimleri çoğunlukla kullanılmadı. Zira kimi görüşmecilerin başından geçen bazı olaylar, görüşmeciler artık bunları önemsemiyor olsa da araştırmanın kapsamını genişleteceği için kullanılmadı. Yani cemaat isimleri tezde çoğunlukla açık açık yer almamakta. Süleyman (d. 1994), İsmail (d. 1992), Bekir (d. 1993) ve Ömer (d. 1993) bulundukları cemaatlerde yaşadıkları bazı şeylerin aktarılmamasını istedikleri için bu kısımları teze eklemedim. Ayrıca hayatının büyük bir bölümü cemaat yurtlarında geçen Süleyman'ın deneyimlediği bazı olaylar yüzünden psikolojik destek alması ve halen bunları atlatamamış olması nedeniyle görüşme esnasında da kimi zorluklar yaşadık. Görüşmenin bu kısımları sıklıkla bölündü ve Süleyman'ın yaşadığı sinirlilik hali yüzünden görüşme 3-4 saate kadar yayıldı. Muhsin de bilhassa görüşmelerin bu kısımlarında tedirginlik hissettiğini, bazı konularda konuşmak istemediğini belirtti. Arif ise ne ailesinin bağlı olduğu cemaati ne de kendi bulunduğu cemaatlerin ismini vermek istemedi. Ancak bunun dışında Tuğrul (d. 1995), Kazım (d. 1997), Semih (d. 1988), Murat (d. 1977), Hasan (d. 1995), Burhan (d. 1991) ve aslında diğer pek çok isim cemaat yurtlarında kaldıkları süreçlerin şu an hayatlarında pek önemi olmadığını aktardı. Cemaatlerle ilgili düşüncelerin tersine genel olarak dini yaşayışı terk etme süreçleriyle ilgili çoğu şeyi açık açık anlatan görüşmeciler bunların tezde kullanılmasında bir sakınca görmedi. Yani görüşmecilerin bir kısmı için cemaatte kalmak çok sancılı bir süreç olarak deneyim edilmişken, diğer bir kısmı için bir çeşit

"askerlik anısı" gibi hatırlanıyor. Görüşmecileri çoğunlukla internete çeşitli ilanlar vererek buldum. *Instagram, ekşisözlük* ve *Twitter* ilan verdiğim üç platform oldu. "Dindar bir çevrede doğup büyümüş, kendisini geçmişte mütedeyyin/inançlı/ibadetlerini harfiyen yerine getiren bir Müslüman olarak tanımlayan, 1977/1997 tarihleri arasında doğmuş erkek görüşmecilerle akademik bir çalışma için görüşme yapmak istiyorum" gibi ifadelerle çeşitli ilanlar verdim. Burada ilanımı paylaşanlar sayesinde farklı şehirlerde yaşayan insanlarla temas kurma fırsatı yaşadım. Bu üç platformda anonim bir hesap kullanıyor olmam sebebiyle görüşmecilerle ilk temasta kimi zaman güven problemi yarattı. Bunun aşılması için ilkin telefonla konuştuk, kendi açıkça tanıttım. Görüşme sözü alsam da görüşme yapamadığım pek çok kişiyle de karşılaştım. Bazı görüşmeciler ise bu platformlarda ekli olduğum ortak kişiler sayesinde yahut "arkadaşın arkadaşı" gibi bir dolaylı tanışıklıkla güven ilişkisi kurabildim.

Ekşisözlük platformu görüşmeci ararken kullandığım bir diğer platform oldu. Bu platformda, "ateist olma nedenleri", "yazarların[36] ateist olma hikayeleri", "aileye ateist olduğunu itiraf etmek", "ateist olduğunu gizlemek", "muhafazakâr bir ailede büyüyüp ateist olan insan", "mürted", "muhafazakar erkek", "anne üzülür diye ateist olduğunu söyleyememek" ve "ateist olduğunu ailesinden gizleyen insan" ve benzeri -halen aktif olan- başlıklarda yorum yapan *(entry giren)*, kendi kişisel hikayelerini anlatan insanlara ulaştım. Ayrıca aynı platformun *ekşi duyuru* isimli bölümüne de başlık açtım.

Görüşmecilerin bahsettiği kendileri gibi "dindar ailenin inançsız yaşamayı seçen" arkadaşlarıyla da haberleşerek bir çeşit kartopu örneklemi de elde etmek istedim fakat bunu genel olarak gerçekleştirmek mümkün olmadı. (Yalnızca Süleyman (d. 1994) arkadaşı olan İsmail'le (d. 1992) görüşmeme vesile oldu.) Bu yüzden her bir görüşmeci aslında birbirinden bağımsız şekilde bulundu. Görüşmeciler ses kaydı alınmasına izin verse de ses kaydı sebebiyle gerginlik yaşayan görüşmeciler de oldu. Muhtemelen bu sebeple görüşmeler bittikten sonra, konuştuğumuz konularda tekrar konuşan, eklemeler yapan görüşmeciler de oldu. Sırf ses kaydı yüzünden görüşme yapmayı kabul etmeyen ve reddeden insanlar da oldu. Bu durum bize insanların inançsız olduklarını gizleme konusunda ne kadar hassas davrandığını gösterebilir.

[36] Ekşisözlük platformu, kişilere yazı yazma hakkını üye oldukları an vermiyor. Bu platformda yazı yazabilmek, yani yazar olabilmek için 10 ayrı konu hakkında doğru yazı yazabilmek (sitede entry girmek olarak tanımlanıyor) ve ortalama 2 sene kadar beklemek gerekiyor. Bekleme süresi uzayıp kısalabiliyor. Yazarların pek çoğu anonim kimliklerle platformu kullanıyor.

Çalışmanın temel soruları 2019'da yılında yapılan ilk pilot görüşmelere dayandırılsa da saha sürecinin başında sorular çeşitlendi. Ayrıca görüşmecilerin vurguda bulundukları, önemli görünen konular soruya çevrilerek, önceki görüşmecilere de tekrar soruldu. Yani var olan bazı sorular görüşmecilerle ortaya atıldı denebilir. EK 2 başlığında yarı yapılandırılmış sorular bulunsa da görüşme sorularının mantığı şu şekildeydi: Her görüşmeci ile öncelikle telefonda konuştuk. Bu konuşmanın amacı önce kendimi tanıtmam ardından da çalışmayı anlatmamdı. Görüşmecinin çalışmaya uyup uymadığını anlamak için de biraz sohbet havasında geçen ilk telefon konuşmaları bazen 30-40 dakika kadar sürüyordu. Bazı görüşmecilerle bu noktada görüşmemeye karar verdim. Bu konuda birkaç örnek vererek bu konuyu açabilirim. Görüşme ilanı verdiğimde telefonla konuştuğumuz bazı kişiler eskiden dindar olduğunu söylüyordu ancak hiçbir zaman beş vakit namaz kılmadığını, ibadetlerinin çoğunu aksattığını ya da cumadan cumaya camiye gittiğini ve alkol tükettiğini ancak babasının/annesinin kendisine göre "daha" inançlı olduğunu ifade ediyordu. Bu gibi durumlarda görüşmelere devam etmemeye tercih ettim zira sahada temel olarak ibadetlerini tam olarak sürdüren kişilerle görüşmekle sınırlandırmıştım. Bu durum, aslında dindar tanımının Türkiye'deki kategorizasyonu ile ilgili de bir tanım tartışmasını da gerekli kılabilir.[37] Bu tez çalışması boyunca da din ve dindar tanımını yapmak yerine sahanın kavramlarla bir arada ve tutarlı olabilmesi için görüşmecilerin benzer İslami habitus çerçevesi çizen kişilerden oluşmasına özen gösterdim.

Görüşmeye karar verip buluştuktan sonra, görüşmeciye öncelikle genel olarak kendisini anlatmasını istedim. Muhtemelen bu konunun bağlamından ötürü, kişiler kendini anlatırken geçmiş dini – yeni inançsız yaşamlarına vurguda bulunarak konuştular.

[37] Bu tezin savunması olan 24 Mart 2023 tarihinde, aynı gün *Sayılarla Türkiye'de İnanç ve Dindarlık* isimli Zübeyir Nişancı (2023) yürütücülüğünde Türkiye'nin tüm bölgelerini kapsayan detaylı bir rapor yayınlandı. Rapordaki sonuçlardan inanç kategorisine göre Türkiye'nin çoğunluğu %94 oranında kendini inançlı olarak tanımlıyor iken, düzenli olarak namaz kılanların oranı %39 (s. 43) hiçbir zaman namaz kılmayanların oranı ise %41 (s. 43) olarak çıkmaktadır. Çalışma bu durumu sekülerleşme özelinde, daha önce benzer bir kesit çalışması bulunmadığı için değerlendirmenin mümkün olamayacağını (s. 201) ifade etmektedir fakat bu oranların birbirine göre kıyaslanması dahi oldukça önemli bir veridir. "Ana Akım Dindar, Muhafazakâr Mütedeyyin, Laik – Müslüman ve Laik – İnançsız" tipolojisi olarak kesit sunması ve geniş dağılımı açısından kıymetli olan bu rapora karşın, hazırlamış olduğum bu tez çalışması pratikler özelinde bu gibi değişimlerin meydana çıkarttığı – bireyi dini pratiklerden uzaklaştıran "farkları" sekülerleşme olarak değerlendirmekteyim. Dini pratiklerden uzaklaşmayı Lefebvre'nin ritimanalizde kullandığı "fark" kavramı ile "3.3. Ritim ve Rutin" başlığında detaylıca açıklayacağım.

Ancak görüşmecilerin çok büyük bir bölümü zaten yaşadıkları bu dönüşüm hikâyesini yakın arkadaşlarıyla da çok sık gündeme getirdiklerini, kimisi kültürel olarak kimisi de yapısal olarak zaten din üzerine konuştuklarını ya da bu konuda çeşitli yayınlar, haberler, *Youtube* programları vd. takip ettiklerini anlattı. Burada kastedilen kültürel ve yapısal şu anlama gelmektedir: Örneğin Ebubekir (d. 1994) artık inançsız olsa da halen kültürel olarak kimi pratiklere sahip olduğunu belirtiyor. Yahut bir bar işletmecisi olan Bilal (d. 1980), aktif olarak alkollü bir mekânı işletiyor olsa da halen ramazan aylarında birkaç gün oruç tuttuğunu, inançsız biri olsa da bundan halen vazgeçemediğini ve kültürel olarak sürdürmekten hoşlandığını söylüyor.[38] Kendini ateist olarak tanımlayan Burhan (d. 1991) halen ara sıra kendisini Allah'a sığınırken bulduğunu, Fahri (d. 1988) bazen içinden namaz kılmak geldiğini ancak yapsa da bunun anlamsız olacağını ifade ediyor. Görüşmecilerin bu örnekleri çoğaltılabilir ancak elbette her görüşmeci bu şekil, kendi ifadelerince kültürel olarak dindarlığın bazı nüvelerini hatırladıklarını söylemiyor. Örneğin Yakup (d. 1984), Süleyman (d. 1994), Arif (d. 1991) ya da Kazım (d. 1997) için kültürel olarak dahi İslami herhangi bir eylem hayatlarında bulunmuyor. Hatta Arif, inşallah yerine umarım demek için kendince bir çaba içerisinde olduğunu ifade ediyor. Yapısal olarak ise, görüşmecilerin pek çoğu, İslamiyet'i, İslamiyet'in kaynaklarını ve dinin kendisini sıklıkla arkadaşlarıyla tartıştıklarını belirtiyor. Bunun dışında arkadaş çevrelerince, görüşmecilerin eskiden dindar bireyler olmaları ilgi çekici bir mesele ve hatta tanımlama konusu. Örneğin Murat (d. 1977), Bilal (d. 1980), Mehmet (d. 1985), Ebubekir (d. 1994), Arif (d. 1991), Salih (d. 1993) ya da Faruk (d. 1988) arkadaşlarıyla sıklıkla dini tartışmalar içine girdiğini belirtiyor. Özetle, görüşmecilerin çoğu için dini yaşamdan kopmuş olmaları gündemlerinde olan ve sıklıkla arkadaşlarıyla tartıştıkları

[38] Çalışma boyunca bunun gibi pek örneğe denk geleceğiz. 3. bölümde habitus kavramı özelinde detaylıca tartışacağımız bu davranışlar, sekülerleşme kısmında tartıştığımız gibi ikili bir yapıdan ileri gelmektedir. Bu sebeple birkaç davranışa bakılarak kişinin tamamen seküler bir yaşam sürdüğünü yahut Türkiye'de genel eğilimin tek başına desekülerleşme olduğunu iddia etmek sorunlu olmaktadır. Çalışmamıza dahil olan görüşmecilerin yaşamlarında dinin egemenliği artık olmasa da örüntü davranış olarak dine dair davranışlar sürmektedir. Örneğin Bilal, ramazan aylarının ilk birkaç gününde halen oruç tutmasını şu sebeple açıklamaktadır:

> Diyorum ya ailemin her biri bir yerde çalışıyor, babam uzakta çalışıyor, biz tarlada, birimiz koyunda. Aileyi tek bir arada tutan şey iftar sofrası. Bu beni o kadar çok mutlu ederdi ki... Yani ailemin bana bir mirası gibi, dinin bir öğretisi değil de ailenin bir mirası gibi. Aileni bir arada tutmak istiyorsan en güzel seçenek gibi geliyor bana. Hala da yapıyorum. Diyet gibi düşün, aileden sana devrolmuş bir gelenek gibi düşün... Yani din dışındaki bütün seçenekleri düşün. Ama din için yapmıyorum. Şunu demiyorum, "niyet ettim Allah rızası için oruç tutmaya" demiyorum. Çok güzel bir öğreti diyorum ve mesela şey, orucumu tutuyorum, birayla oruç açıyorum. Dediğim gibi, aile dağınık olduğu için, babam bile bizi göremezdi (Bilal, d. 1980).

bir mesele. Aslında bu tezde yer alan görüşmeciler için dini yaşamı terk etmiş olmak üzerine düşünülmesi gereken ihtimamlı bir mesele. Görüşmecilerle görüşme bittikten sonra neden benimle bu konuyu konuşmak için vakit ayırdığını sorduğumda pek çoğu bu konunun araştırılması gereken bir konu olduğunu, kendileri gibi inançsızlığını gizlemek zorunda kalan pek çok insan olduğunu ve Türkiye'de bu durumun yaygın bir hale geldiğinden bahsetti.

Ardından görüşmecilerin çocukluğu hakkında sorular sordum ki bu sayede içine doğdukları çevre hakkında bilgi almaya çalıştım.[39] Görüşmecilerin her birinin çocukluğu hakkında genel sorular sorarak, çocukluğunu geçirdiği çevre hakkında bilgi almaya çalıştım. Çocukluğunun nasıl bir yerde geçtiği, anne ve babasının yaşayış biçimi, dine olan ilgileri, evlerindeki düzen, televizyon hakkında sorular, ailesinin bağlı bulunduğu bir dini topluluk olup olmadığı ve yaşadığı mahallenin genel yapısı hakkında bilgi edinilmeye çalıştım. Görüşmeciler, görüşmenin ilk yarısı diyebileceğim bu kısımda çoğunlukla geçmişe dair yaşadıklarını, konuştukça ve yeni sorularla konu açıldıkça hatırladı. Ardından görüşmecilerin ilk gençlik dönemleri, bu dönemlerde dinle kurulan ilişkiler, ergenlik halleri, günah ile karşılaşma ve buna karşı verilen tepkileri konuştuk. Ortaokul ya da lise eğitimi sırasında görüşmecilerin neredeyse hepsi dini cemaatlerle temas kurmuş, kimi bazen onların evlerinde ya da yurtlarında kalmış,

- Süleyman (d. 1995), Yakup (d. 1984), Murat (d. 1977), Burhan (d. 1991), Şahin (d. 1987), Fahri (d. 1988), Faruk (d. 1988), Muhsin (d. 1989), Arif (d. 1991), İsmail (d. 1992), Hasan (d. 1995), Kazım (d. 1997) ortaokulda, lisede ya da üniversitede uzun süre dini eğitimin de verildiği cemaat yurtlarında kalmış.

Buna karşın Emin (d. 1985), Ömer (d. 1993), Mehmet (d. 1985) ve Ebubekir (d. 1994) isimli görüşmecilerin aileleri diyanete karşı olmak ya da kendi ailesi içinde ya da mahallede dini yaşamak gibi sebeplerle çocuklarını yurtlara yollamamış. Örneğin Emin

[39] Çalışmanın ilerleyen kısımlarında görülecektir, örneğin her görüşmecinin ailesi için televizyon bir şeytan kutusu değildir ya da bazı görüşmecilerin evinde yalnızca ilahi gibi din temelli şeyler değil ayrıca müzik de dinlenir. *Televole*'ye bir bakılabilir ya da Reha Muhtar'ın haberleri izlenebilir. Yani bazı görüşmecilerin ailelerinin evlerinde bir diğerine göre daha seküler bir yaşayış hali de hakimdir. Buna karşın, örneğin 8-9 yaşındayken babasını çok da dindar hatırlamayan Salih (d. 1993), babası imam olan Burhan'a (d. 1991) göre daha yoğun bir dini eğitimden geçmiştir. Burhan zaten babasının imam olması sebebiyle daha çok evde dini eğitim alabilmişken, Salih ayrıca kendisi de istekli olduğu için Kur'an kurslarında kalmıştır. Çalışmadaki aile tiplerini salt değişmez bir aile tip olarak düşünmemek ya da stereotipleştirmemek gerekir fakat anlam dünyalarındaki ortaklıklar temel zemini oluşturmaktadır.

(d. 1985) “cemaat yurdunda kalmamak için 3,5 sene, Polatlı'dan, üniversiteye gelip gittim. Sabah 8.30'daki derse gelmek için 06:45 otobüsüne biniyordum” şeklinde ifade ederken, aynı zamanda okula başlamadan önce mahallede Kur’an kursuna gittiğini ve dindar bir yaşayış sürdüğünü söylüyor. Görüşmecilerden Muhsin (d. 1989) ve Ömer (d. 1993) hafız olarak yetiştirilmiş. Ayrıca bir müezzin olarak da yetiştirilen Ömer (d. 1993) ise yaşadıkları yer olan Hakkâri Şemdinli’de dini grup ya da tarikatlarla hiçbir bağları olmadığını ifade ediyor. “Örneğin o dönemler Fetullahçıların bile giremediği yerlerden biriydi orası. Kaldı ki zaten çok dindar bir yerdi. Bize cemaatlerin dini anlatmaya ihtiyaçları yoktu. Zaten biz onun tekelinin bizde olduğuna inanıyorduk (Ömer).”

Geçmişi hatırlarken ya yaş vererek ya da eğitim durumunu hatırlayarak anlatan görüşmeciler, bu dönemi çoğunlukla dini sorgulamalarla geçirse de buna rağmen dini yaşamla bağlarını tam olarak kopartmamışlar. Çocuklukta da kimi sorgulamalar yaşasalar da lisedeki sorgulamalar biraz daha karmaşık bir hale gelmiş zira lisede çoğunlukla hepsi gündelik hayata daha çok dahil olmuş, kendi yaşayışlarından farklı ailelerden gelen insanlarla genellikle bu dönemlerde daha çok karşılaşmışlar.[40] Fakat Burhan (d. 1991), Murat (d. 1977), Kazım (d. 1997) ve Muhsin (d. 1989) örneğin (Burhan ve Murat henüz 18 yaşını bitirmeden) dini sorgulamalardan ötürü büyük varoluş sorunları yaşayıp intihar etmeyi dahi düşünmüşler. Görüşmenin ikinci safhası diyebileceğim bu kısımda, görüşmecilerin sorgulama süreçlerini ele aldım. Örneğin dindar olmalarına rağmen, bir bar ortamında bulunmaları, bazen bu ortamdan çıkıp tövbe etmeleri, yaşadıkları pişmanlıklar, günah olduğunu bilerek cinsel ilişkiye girmeleri ve pişmanlık duymaları çoğunlukla bu kısımlarda konuşuldu. Çoğu görüşmeci bu dönemi farklı ifadelerle ikilemlerin en yoğun olduğu zaman olarak tarif etti. Zira bu dönemlerde aslında lisenin bitmesi, üniversitenin başlaması ya da iş hayatına atılma, aileden farklı bir şehre taşınma, cinselliğin keşfedilmesi, seküler yaşam biçimlerine sahip insanlarla arkadaş olunması, farklı felsefi kaynaklara erişmek, internete erişimin kolay hale gelmesi, konsere gitmek, ilk defa alkol almak gibi radikal değişimler pratik edilmiştir. Burada bahsi geçen gündelik hayat pratikleri, ilerleyen bölümlerde kavramsal olarak çerçevelenecek.

[40] Bu durumun bazı istisnaları var ve ilerleyen bölümlerde aktarılacak.

Görüşmecilerin dini yaşamı tamamen terk etmelerinin konuşulduğu üçüncü kısımda bunun genel sebepleri, inançsızken bunu ailelerine anlatıp anlatmadıkları, şu an kendilerini nasıl tanımladıkları gibi meselelere buralarda girdik. Kadınlığa ve erkekliğe bakışla ilgili konular da bunun hemen ardından konuştuk. Son olarak, yaşadıkları deneyimi nasıl tanımladıkları, son hallerinden ötürü ne hissettikleri, hayatlarında yaşadıkları bu sürece dair fikirlerini öğrenmeye çalıştık.

Belki sıra dışı bir veri olarak, görüşmecilerden yalnızca Burhan (d. 1991), Arif (d. 1991), İsmail (d. 1991), Süleyman (d. 1994) ve Kazım (d. 1997), yani 25 görüşmeciden 5'i kendisini ateist olarak tanımlıyor. Bunun dışında kalan görüşmeciler genel olarak kendilerine herhangi bir dini tanım yapmak istemiyor ya da yeni arayışlar içerisindeler. Zaten bu çalışmanın odağında salt olarak kendini ateist, deist ya da diğer inanç kategoriyle kendilerini tanımlayan kişiler bulunmuyor. Bu çalışma, kendi ifadeleri ile "Müslüman bir ailede doğup büyüyen ve çeşitli sebeplerle sekülerleşen" ve bu sekülerleşme süreçleri içerisinde çeşitli zamanlarda dini sorgulayan ve dini yaşayışı terk eden kişilere odaklanıyor ve bu çalışmanın ayırt edici özelliklerinden biri budur. Ateist, deist ya da agnostik gibi diğer örneklem grubunu ele almaktan ziyade, mütedeyyin çevrelerde yetişmiş ve inancını terk etmiş, kendi geçmişlerinden farklılaşmış kişilerin hikayelerine odaklanıyorum. Bir çeşit metamorfoz deneyim edinmiş (yahut edinmeye çalışmış) eski-Müslümanlar bu çalışmanın odak noktasındadır. Zaten dinin içinde, dini yaşayışın-habitusun içinde olmayan bir kimse için dinden çıkmak ifadesini kullanmak mümkün değildir. Bu sebeple burada dinin kendisini değil, dindar birilerinin dinden çıkma deneyimleri ön plandadır. Bu amaçla çalışmanın kimi yerlerinde ve en başında, dindar bir kişi, dinin gerekliliklerini yaşamda yoğun biçimde ön planda tutmuş ve buna göre davranmış kişi olarak tanımlanmıştır. Çalışma dindar olup sekülerleşmeyi inançsız olarak var saymamakta ve hatta bununla ilgili bir yargıda bulunmamaktadır. Zira dindar biri geçmişe göre seküler olabilirken, seküler biri de geleneksel olabilir. Ancak dindar bir ailede doğup, bir süreç dahilinde en başta belki bilinçsiz bir sürüncemede, daha sonra ise bilinçli bir şekilde dini terk etmek bambaşka bir anlama gelmektedir.

Bu değişimin akademik bir çalışmada ne şekilde işlendiğini izah etmem gerekiyor. Bu çalışmada ifade ettiğim biçimiyle dinden çıkmak yalnızca İslami habitusu ve onun ritimlerini terk etmek anlamına gelmez. Bu sürecin çok zor olduğunu ifade eden görüşmeciler, İslamiyet'e göre bunun nasıl bir anlama geldiğinin de bilincinde oldukları için ayrıca zorluk yaşamışlardır. Yani dini terk etmek bir çeşit kabuğunu değiştirmeyi,

metamorfoz yaşamayı mecbur kılan bir eylemdir. Zira bu başkalaşım hem dini çevrede var olmayı zorlaştırır hem de yaşayıştaki tezatlıklar bireyi oldukça zor duruma sokarak bir çeşit var oluş sorununa iter. Öncelikle irtidât etmeyi, yani İslamiyet'e göre, bilinçli biçimde dini reddetmenin neden bir zorluk olduğunu görüşmecilerin tecrübe ettikleri sekülerleşme sürecini anlayabilmek için tartışalım. Görüşmecilerin yaşadıkları ve genel olarak var oluş sorunu, zorluk süreci, arada kalma ya da bunların tersine özgürleşme şeklinde adlandırdıkları karmaşık süreçleri ise çalışmanın ilerleyen kısımlarında tartışacağım.

2. 2. SAHAYA YAKLAŞIM VE YÖNTEM

Din kutsallık fikrine dayanan bir inançlar, semboller ve pratikler birliği olsa da (Marshall, 2009, s. 156) gündelik hayatta karşımıza bireyi aşarak toplumsal hayata katılıp onunla hareket eder (Arslan, 2012, s. 655). Bu "birlikte hareket" zaman zaman dini yaşam tarzı ile ve seküler yaşam tarzını karşı karşıya getirir. Bu karşı karşıya kalınma anlarını, habitus gibi kişinin kendi kimliğini ortaya koymaya müsaade eden kavram setleri ile gündelik hayat içerisinde etnografi yöntemi ile ortaya koymak hem içeriyi hem dışarıyı gösterebilen bir çalışma yapılmasını sağlayabileceğini düşünüyorum. Çukurambar'da AK Parti ile birlikte oluşmuş *muhafazakâr* sınıf üzerine çalışma yapan ve seküler bir hayat tarzına aşina olan Aksu Akçaoğlu, alana girmekte zorlandığını belirtmiştir. Bu süreci Loic Wacquant'ın yaşadığı bir sürece benzer şekilde aştığını ifade eder. ABD gettolarında siyahilere yönelik ırksal tahakkümü araştıran beyaz bir sosyolog olan Wacquant, alana "siyahi olmadığı için" giremez. Ta ki siyahilerin yaşadığı mahalledeki boks salonuna kaydolana kadar… Bu salona kaydolması onu siyahilerin gündelik yaşamını içeriden görmeyi sağlar. Ringe çıkar, siyahilerden ders alır, ringde kazanır ya da kaybeder… Fakat neticede Wacquant bir beyazdır, bu boks salonuna üyeliği onu ringe kadar götürse ve gözlemci katılımcılık yeni bir aşamaya geçse de siyahi habitusun anlaşılması için bu yeterli bir sebep değildir; ancak çalışmanın sınırlılıkları buraya kadar çizilebildiği için yeterli olabilmektedir. Dini çevrelerde büyümemiş, organik bir bağı olmayan ve terminolojiye çok uzak olduğunu ifade eden Akçaoğlu, Çukurambar deneyimini de benzer bir bağlam ile sunar. Çukurambar'daki muhafazakâr kesimin habitusuna ancak semtteki bir ney kursuna giderek ve Mesnevi sohbetlerine katılarak girmeye çalışır. Kursa girerken nasıl selam vereceğini bilememesi, saçlarının şeklinden vücudunun bağdaş kurmaya alışık

olmaması, bedenine yansıyan habitusun izleridir ve çalışma için zorluk çıkartmıştır. Akçaoğlu, Wacquant'ın ringe çıkarak siyahi habitusla kurduğu ya da bir diğer ifade ile aştığı engeli bir kursa giderek aştığını ifade etse de açıkçası bir inanç ile örülen habitusun bir kursa dahil olarak çözülmesi pek mümkün gözükmemektedir. Elbette çalışma için bir sonuç verir fakat dini bir habitusa sahip olmayan kişi tarafında sıradan olunanı eksantrik gösterme riski taşır. Örneğin Akçaoğlu'nun çalışmada anlattığı sabah namazına gitme deneyimini eksantrik bir deneyim biçimi şeklinde aktarır[41]. Fakat dindar biri için sabah namazının bu pratiği şimdiye değin zaten binlerce kez yapılmıştır ve sıradanlaşmış bir eylemdir. Dinin gerektirdiği bütün pratikleri yerine getiren bir mümin için dini pratiklerin mutatlaşması gündelik pratiklere istikrar kazandırır (Berger & Luckmann, 2008). Bu tez çalışmasında şimdiye kadar görüşülen görüşmecilerin ortaklaştığı şey, giriş bölümünde ve bu bölümde anlatılanların dağınık kısımlarını parça parça deneyim etmişlerdir ve her biri için bu eylemlerin tekrarları var olan gündelik yaşamlarına işaret eder.

Bunlara ek olarak, Mehmet Akif Şen'in (2021, s. 178) de ifade ettiği gibi, 1990'lı yıllardan bu yana dindar-geleneksel yaşayış biçimine sahip insanların yaşam tarzındaki dönüşümlere kamusal alan, sekülerleşme, modernleşme, moda (çoğunlukla kadınlar üzerinden) (Navaro-Yaşın, 2005), örtünme biçimleri (Göle, 2000), ifade biçimleri, yeni kimlikler (White, 2005) ve cinsiyet temelli tartışmalar üzerinden yapılmıştır ve genellikle homojen gruplar ve belli mahalleler (Özet, 2019) üzerinden çalışılmıştır. Gene Şen'in (2021, s. 178-179) analiz ettiği gibi Türkiye'de dindar-geleneksel yaşam tarzının dönüşümü üzerine yapılan çalışmalarda, eğer ekonomik ve politik değişim üzerine odaklanılıyorsa çoğunlukla erkek katılımcılarla görüşülmüş ancak çalışma cinsiyet ve modernleşme üzerine yapılıyorsa çoğunlukla kadın katılımcılara odaklanılmıştır. Ayrıca Şen, kendi çalışmasının şimdiye kadar akademide yapılandan farklı olarak, dindar-geleneksel erkeklere değil de dindar-geleneksel ailelerde büyüyen genç erkeklere odaklanacağından bahsetmiştir. Buna ek olarak Şen'in çalışması ile bu çalışmanın ortaklaştığı bazı noktalar bulunmaktadır. Şen'in çalışmasında karşılaşmalara daha fazla müsaade eden Boğaziçi Üniversitesi tercih edilirken, görüşmecilerin hangi kentlerden olduğuna dair bir sınırlandırılmaya gidilmemiştir. Tıpkı bu tez çalışmasında olduğu gibi, temel gaye, dindar-geleneksel bir ailede büyümüş olmanın ne demek

[41] Dışarıdan bir göz olduğunu ifade eden Akçaoğlu için bu durum elbette bu çalışma için sorun teşkil etmez. Araştırmaya yakın olmak gibi, uzak olmanın getirdiği riskin, yakın olan tarafından dile getirilmesi olarak yorumlanabilir.

olduğuna odaklanılmaya çalışılmıştır. Ancak araştırılan alanlar açısından her iki çalışma arasında ayrım mevcuttur. Şen, dindar-geleneksel ailelerden gelen Boğaziçi Üniversiteli erkeklerin, geleneksel-seküler ailelerden gelen kadınlarla sevgililik pratiklerini ele almakta, kendileri gibi dindar-geleneksel ailelerden gelen kadınlarla sevgili olmak yerine neden geleneksel-seküler ailelerden gelen kadınlarla birlikte olduklarını araştırmaktadır. Haliyle, bu çalışma ile, dindar ailelerden gelen erkeklerin benzerlikleri ortaklık oluşturmaktadır. Ancak bu tez çalışması, dindar ailelerde büyümüş erkeklerin yaşadıkları dini hayattan vazgeçme süreçlerine odaklanırken, bir mahalle ya da belirli bir sınıf kategorisi çizmemektedir. 1977/1997 arası doğumlu erkeklerin dindar olarak sürdürdükleri hayatlarındaki ortaklıklarını bir habitus ile açıklamaya çalışırken, dindar yaşamdan vazgeçtikten sonra oluşturdukları yaşam tarzını da dinden uzak olması sebebiyle seküler habitus olarak tanımlamaktadır. Yani görüşmecilerin kendilerini nasıl tanımladıkları değil nasıl yaşadıkları, geçmişteki habitusu terk edip yeni habitus edinme biçimlerinin nasıl olduğu merak konusudur.

Görüşmeciler inançlarından vazgeçtikten sonra yeni bir inancın belirlediği bir yaşam tarzını seçmemiş, artık inancın olmadığı bir yaşama/habitusa dahil olmaya çalışmışlardır. Yani İslami habitus terk edilmeye çalışılırken, bir yaşam tarzı olarak seküler habitus edinilmeye çalışılmıştır. Görüşmelerde ortaya çıkan bazı ortak anlatılar da bu tercihin sebebi olarak gösterilebilir. Görüşmecilerin hiçbiri, dini yaşayıştan vazgeçtikten sonra herhangi bir dine mensup olmamış ya da herhangi bir dini yaşayış tarzını tercih etmemiştir. Kimi görüşmeciler kendilerini deist, ateist, agnostik vd. olarak nitelendirseler de bunlarla ilgili hayatlarında herhangi bir aktivizm ya da pratik sergilememektedir. Yani bu çalışma kapsamında yapılan görüşmelerde, görüşmeciler dini yaşam tarzından vazgeçtikten sonra herhangi bir dini görüşün belirlediği hayatı değil, dinin etkisinin olmadığı seküler bir hayatı tercih ettiklerini belirtmişlerdir. Bu süreci araştırırken de dindar bir ailede büyüyen erkeğin yaşam tarzının nelerle şekillendiğini ve aynı şekilde ne zaman ve ne şekilde kırılmalar yaşandığını görmek mümkün olacaktır. Yani çalışma hem İslami habitusu edinme sürecini hem de bundan vazgeçmeyi ve vazgeçtikten sonraki habitusun ortaya çıkmasına fırsat tanıyacaktır.

Şen'in çalışmasındaki benzerliği Özlem Avcı'nın çalışmasında da görmemiz mümkün. Avcı, *İstanbul'da Dindar Üniversite Gençliği: İki Dünya Arasında* (2012) isimli çalışması temelde İstanbul'da üniversite eğitimi gören kadın-erkek dindar gençlerin dine yaklaşımlarını, modern hayat ve dinle kurulan ilişkiyi dindar bireyler açısından ele

almakta ve dindar üniversite gençliğinin gündelik hayat pratikleri üzerine çalışmaktadır. Dindar birinin modern yaşamla kurduğu ilişkiyi öğrenmek isteyen Avcı'yla bu tezin sahasında ister istemez kimi ortak sorulara sahibiz.[42] Ancak Avcı'nın çalışması ile bu tez çalışmasının ayrıldığı noktaların, benzerliğinden daha önemli olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü "sahip olduğun dini bilgiyi ailenden mi aldın yoksa kursa gittin mi" gibi bir soru benzer konuda çalışan birilerinin kaçınılmaz sorusu olmak zorunda. Bu tezle Avcı'nın çalışmasındaki ayrımlardan ilki, Avcı'nın çalışması dindar gençlerin üniversite okurken edindikleri din ve dindarlık algısı ile ilgilidir. İkinci olarak, Avcı'nın çalışmasında görüştüğü gençler yaşamlarını halen dindar olarak sürdüren gençlerdir. Üniversite kazanmış olmaları dini görüşlerindeki sarsılmaz yapıları yerinden etmemiştir, belki esnetmiştir ya da tartışmaya açmıştır ancak köklü bir dönüşüm yaşayan olmamıştır. Yani Avcı'nın çalışmasında ele alınan dindar gençler, modern yaşamla dini yaşayış arasında kimi zorluklar yaşasa da hayatlarını dindar olarak sürdürmeye devam etmektedirler. Görüşmecilerden Burhan'ın ifadesiyle "doğduğundan beri inandığın dinden çıkıp yeni bir hayat arayışına girmek kendini yok etmektir aslında, yani ben kendimi yok ettim aslında, e sonra kendini yeniden yaratman gerekir, o da çok zor işte". Avcı'nın çalışmasındaki gençler halen İslam inancı içinde olan ve dini algılarına yönelik tamamen dönüşüm yaşamamış bireylerdir. Yazarın ifadesiyle İstanbul'da dindar üniversite gençlerinin yaşam biçimleri, dindarlık algıları ve yorumları ne gibi bir dönüşüm içine girdiği çalışmanın merak konusudur (s. 111). Bu tezin sahası ise kimi yönleriyle Avcı'nın görüşme yaptığı gençlerle (bu tezdeki görüşmecilerin geçmiş dindar yaşayışları düşünüldüğünde) bariz ortaklıklara sahip olsa da bilhassa artık kendini bir dini inanca göre tanımlamayan ve erkeklerle sınırlandırılmış bir alanı ele almaktadır. Avcı'nın çalışmasında bir görüşmeci, küçükken babasının kendisine ve kardeşine zorla namaz kıldırdığını, bunun zamanla bir baskıya döndüğünü ve kendisinin de kardeşinin bir yerden sonra namaz kılıyor gibi yaptıklarını söylemiştir. Küçük yaşta namaz kılma konusunda babasının baskısından bunalan ve rol yapan bu kişi, bir noktadan sonra babasının iyi ki böyle yaptığını eğer bu durumu "bizim keyfimize bıraksa [namazı, dini] asla öğrenmez ve iki rekât namaz kılmaktan, iki satır dua etmekten aciz insanlar olurduk" şeklinde ifade etmiştir (s. 117). Bu tez çalışması ise bu noktada benzer süreçleri yaşamış ancak Avcı'nın ele aldığı görüşmeci

[42] Örneğin dine bakışın nedir, kendi zamanını dine göre nasıl düzenliyorsun, gibi sorular bu çalışmada da mevcut. Bu sorular bu tezde elbette görüşmecilerin geçmişlerindeki durumu anlamak için soruluyor, Avcı ise güncel durumu öğrenmeye çalışıyor.

profiline tezat olarak artık "iki rekât namaz kılmayı, iki satır dua etmeyi bir kenara bırakan" erkeklerle ilgilidir. Bilhassa iki çalışma bu noktada ayrışmaktadır. Avcı'nın görüştüğü ve tanımladığı görüşmecilerin aileleri dindar, muhafazakâr ve milliyetçi insanlardır (s 113). Bu tez çalışmasında ele alınan görüşmeciler, hem ailelerinden hem de çocukluklarında gittikleri Kur'an kurslarından ve aileden dini eğitim alma, dini topluluk ya da cemaatlerden dini öğrenmiş olmaları noktalarında saha açısından ortaklığa sahip bir görüşmeci profiline sahiptir. Fakat Avcı, kendisini halen dindar olarak tanımlayan gençleri ele almaktayken, bu tez çalışması dini yaşayıştan vazgeçmiş mürtet erkekleri ele almaktadır. Bu noktada erkeklik meselesinin girmesi de önemlidir. Mütedeyyin kadınlar giyim kuşam yüzünden gösterge olmaları sebebiyle gerek akademik alanda gerek gündelik gerekse siyasi alanda zaten gündemde olmaktadır. Ancak bu çalışma tartışılmayan bir alana, gündeme getirilmeyen, dönüşen ve geçmişinden kopan "eskiden" dindar olan erkeklere, bu erkeklerin kendilerini nasıl kamufle ettiklerine, birçok görüşmecinin ifade ettiği şekliyle "kadınlara göre kendi avantajlı konumlarını" da araştırmayı amaçlamaktadır.

Şunu şimdiden ifade etmek gerekir ki, görüşmelerin tamamında, görüşmeciler neredeyse birbirini tamamlayan ve tekrar eden bir habitus tanımında bulunuyor ve bu sebeple bu çalışmanın içinde ifade edilen İslami habitus bir yaşayış ortaklığına işaret ettiği düşüncesi çıkarılabilir. Habitus kavramı çoğunlukla kendilerine geçmişte ait hissettikleri dindar çevre, dindar yaşam tarzı, dindar kültür ve dini alışkanlıklar kapsamında kullanıldı. Sözgelimi, habitusun içselleştirilmiş bir eğilimler bütünü olması, bireyin neye güleceğini, neyle eğleneceğini dahi belirlemektedir. Çalışmada kullanılan dini habitusun ve bunun karşısında durmayan ancak iç içe geçmiş bir kavram olarak kullanmak istediğim seküler habitusun ne olduğuna dair veriler de sahadan kavramsal çerçeveye taşıyarak kullanmak istiyorum.

Habitus kavramı sınıfı, eğitimi, alışkanlıkları, cinsiyeti, kültürü ve gündelik hayatı kapsayan referanslara sahiptir. Dindar yaşamdan kopuşunun/vazgeçişin kendisi için bir kültürel dönüşüm olduğunu aktaran Burhan (d. 1991) isimli görüşmecinin yaşadığı dönüşümün temel kaynağının kültür olduğuna dair şu vurguyu hatırlatarak habitus kavramının sınıf ve kültür bağlamını tartışmaya geçmek istiyorum: "Ben dinden koparak yaşadığım bu dönüşüme sebep olarak direkt kültür derim ya." Bu sebeple habitusun kapsamlarından olan kültür, sınıf ve yatkınlıklar kavramları da bir sonraki

bölümde tartışılacaktır. Şimdi bir sonraki bölüme geçerek çalışma sahası için önemli olan dinden çıkma ve mürtet olma deneyimi üzerine tartışalım.

2. 3. DİNİ TERK ETME VE MÜRTET OLMA DENEYİMİ

İslamiyet'e göre dinden vazgeçen veya başka bir dine geçen kişiye mürtet denir. Kavram en basit haliyle "bir kimsenin Müslüman iken dinden dönmesi" anlamına gelir ve "bu şekilde dinden dönen kimseye mürtet denir (Kahraman & Çağrıcı, 2006; Parlatır, 2017, s. 508)." Mürtet olmak, Diyanet İşleri Müdürlüğü'nün İmam-Hatiplere yönelik hazırladığı Dini Terimler Sözlüğü'nde (2009, s. 256) şu şekilde yer alır:

> Mürtet: 1. İslam dinini terk edip başka bir dine geçen, din değiştiren kimse. "Sizden her kim ki din değiştirip mürtet olur ve kâfir olarak ölürse onun dünya ve ahirette bütün *amelleri*[43] boşa gitmiştir." (Kur'an-ı Kerim 2/218) 2. İslam'ın kesin olan emirlerinden veya yasaklarından herhangi birini inkâr eden kişi.[44]

Yukarıda bahsi geçen Bakara Suresi'nde amel kavramı, dünyada yapılan bütün eylemleri kapsamına alan geniş kullanımlı bir sözcüktür. Yani İslamiyet'e göre mürtet birinin dünyadaki bütün eylemleri inançsız olmasından-inancı terk etmesinden ötürü dünyayı faydasız terk etmesine sebep olur. Bu sureye göre İslamiyet'i terk eden biri, terk ettiği inancın içinde bu eyleminin, terk ettiği dine göre onu "boşa yaşamış biri" durumuna sokacağını bilir. -Muhtemelen- artık inancını terk eden biri için bu önemli değildir ancak eskiden Müslüman olan bir kişi eğer çevresini tamamen terk etmemişse, ailesiyle halen görüşüyorsa ve o çevresi halen inançlı ise, düştüğü "mürtet halinin"

---

[43] Vurgu bana ait.

[44] Mürtet kavramının karşılığı olarak Türk Dil Kurumu'nun Türkçe Sözlük kaynağının 2019 baskısında "Müslümanlığı bırakıp başka bir dine geçmiş olan (kimse) (Akalın, 2019, s. 1731)" biçiminde kullanılmıştır. Kavram Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları'nın Dini Kavramlar Sözlüğü'nde ise Arapça kökeni ile "mürted" olarak kullanılmış ve dinden çıkan kimse ifadesi yar almıştır: "Bir kimse iman esaslarından birini veya daha fazlasını inkâr eder, kabul etmez veya dini hükümleri, helal ve haramları, emir ve yasakları, öğüt ve tavsiyeleri beğenmez, küçümser, alaya alır veya reddederse irtidad etmiş, dinsiz, kâfir olur (Karagöz, 2017, s. 501)." Aynı kaynakta ise kâfir kelimesinin karşılığında ise kökenin "örtmek" anlamına geldiği yazmaktadır. Önemli bir fark olarak, kâfir kavramının karşılığında evveliyatta Müslüman olmaya dair bir bilgi vermemektedir ancak kafir kişi için ayetleri yalanlayanlar, müşrik kimseler (Allah'a ortak koşanlar), mülhid kimseler (dehri, tanrısız kişiler) vd. de yer almaktadır (Karagöz, 2017, s. 356). Bu anlamda, mürtet kişiye bunun serencamında kâfir denebilir. Fakat dini terim olarak bu çalışmada ismi geçen kişiler dini eğitim almaları, İslam hakkında bilgiye sahip olmaları, Kur'an okuyabilmeleri vd. sebeplerle esas olarak mürtet sayılır. Özetle, kavram karışıklığı yaşamamak için, bu çalışmada bahsi geçen mürtet ifadesi, geçmişte Müslüman çevrede doğan, dini eğitim alan ve dindar olarak yaşayan ancak artık imanın ve temelde İslam'ın esaslarını reddeden kişi olarak kullanılacaktır.

farkındadır. Bu sebeple insanlar genel olarak çevrelerinden inançsız olduklarını gizlemektedir ancak bu bir kaide değildir. Yukarıda tarafımca vurgulanan "amel" ifadesi burada dikkate alınmalıdır zira tahmin edilebileceği gibi dini inancının kaybolması, yalnızca inancı terk eden kişi için değil, o kişinin ailesini, çevresini ve o çevreyi oluşturan toplulukları da ilgilendirir. Yani Müslüman bir birey, dini sorgulama içerisinde olduğunu eğer çevresine belli ederse bu durum çevresindeki kişiler için olağan karşılanmaz. O kişiyi çevresi düştüğü bu *gaflet* durumundan kurtarmaya çalışır ve dahası bu imanı olan biri için bir görevdir. Görüşmecilerin çoğu dini sorgulamalarını ailelerine belli etmese de bazıları bunu ailesiyle paylaşmıştır. Örneğin üniversite kazandığında ailesinden ayrılıp Ankara'da yaşamaya başlayan Hasan (d. 1995), üniversite birinci sınıfta felsefe dersi aldıktan sonra kafasında bazı soru işaretleri oluşmaya başlamış ve bu konuyu annesiyle paylaşmış:

> Üniversitesi birinci sınıfın sonu. Felsefe dersi almışım. Kafamda soru işaretlerinin oluşmaya başladığı zaman. Anne, ya Allah yoksa dedim. Olur mu öyle şey ya dedi tepki gösterdi. Burada Ankara'da benim teyzemin bir oğlu var benden 13 yaş büyük, ona söylemiş. O beni yazın çekti arabasına. Normalde klima falan açmaz ha, geçti arabaya bindirdi beni. Çalıştırdı, durduğumuz yerde klima açık. Konuşma yapmaya başladı. Bak dedi burada etrafında gördüğün insanların kaldıramayacağı iki şey vardır. Birincisi din değiştirmek ikincisi oğlunun ibne olması. Bu ikisini yapma dedi. Ben bu olaydan sonra din konusuyla ilgili ailemle konuşmayı bıraktım (Hasan, d. 1995).

Hasan'ın akrabasının ona söylediği, yaşadığı çevrede insanların dinini değiştirmesinin, eşcinsellik gibi kabul edilemez olması ve kendisine bunun tehdit içerir biçimde söylenmesi, Hasan'ın ailesine karşı kendini tamamen gizlemesine sebep olmuştur. İnancı terk etmek aynı anda çok fazla şeyin terk edilmesini gerektirir ve bunlara çalışmanın belli noktalarında tekrar tekrar değineceğiz.

Bu çalışmadaki Türkiye vurgusu önemlidir zira çok fazla ona özgü örnek bulunmakta ancak burada daha kapsayıcı olan inançlı olma hali daha geniş bir anlam dünyasını kapsar. Yani bu çalışma çok fazla Türkiye'ye özgü yerel bir çalışma gibi dursa da aslında görüşmecilerin deneyimledikleri süreçler bakımından kimi evrensel karşılıkları da olmaktadır. Yalnızca Türkiye'de değil, dünyanın pek çok coğrafyasında da yaygın olan dini terk etmek kimi zorlukları karşılamayı gerektirir. Dünya genelinde bu tip deneyimler ex-Muslim (eski-Müslüman)[45] ifadesi ile en yalın hali ile kavramsallaştırılmıştır. Bu ifade yalnızca şahsi deneyimlere karşılık gelmez; aynı

[45] Ex-Christian, ex-atheist, ex-Christadelphians vd. kullanım biçimlerine de rast gelmek mümkün.

zamanda kendini eski-Müslüman olarak tanımlayanları bir araya getirmeye çalışan toplulukları da tanımlar. Ex-Muslim olarak tanımlanan topluluklar, Avustralya, ABD, Kanada ve Avrupa'nın pek çok bölgesi gibi geniş bir dağılım ağına sahip, kimi birbirinden bağımsız topluluklardır. Bu topluluklar çoğunlukla bir organizasyon olarak çalışmakta, İslami yaşamı terk eden bireylerle iletişim halinde olmayı amaçladıklarını ifade eder. Örneğin bunlar arasında rastgele seçilen Ex-Muslims of North America[46] topluluğu, web sitelerinde amaçlarının temelde İslamiyet'i terk eden bireylere yol göstermek ve onlarla dayanışma içinde olduğunu belirtmektedir.

Bu gibi örgütlerinden varlığından yola çıkarak, İslami yaşamdan vazgeçmenin dünyanın pek çok coğrafyasında benzer süreçlere sahip olduğunu söylemek mümkündür. (Pek tabii bu durum diğer dini cemaatler için de tartışılabilir.) İnsanların dini yaşayışı terk ettikten sonra yeni inançsız kimliklerini gizledikleri ve halen dindarmış gibi yaşamaya devam ettikleri büyük kitlelerce bastırılmış toplumsal gerçek olduğu öne sürülebilir. Maria Vliek'in (2019) Hollanda'da ve İngiltere'de 44 kişi üzerinde yaptığı çalışmada da sahadan benzer örnekler çıktığı görülmektedir. Çalışma Avrupa'da yaşan, dini geçmişe sahip ve artık dine inanmayan 18-60 yaş arası kadın ve erkeklerle görüşerek, Avrupa'da İslam inancını geride bırakma pratiklerine odaklanmıştır. Bu çalışmada da görüşmecilerin büyük bir çoğunluğu inançsız olduklarını aileleriyle ya da çevreleriyle paylaşmayarak inançsız olma hallerini gizlemektedir (2019, s. 2). Türkiye'de yukarıdaki örneklere benzer herhangi bir ex-Muslim kuruluşu-dayanışma ağı bulunmaz.[47] Türkiye'de de benzer bir çalışma, bu tez artık nihai haline gelmek üzereyken ortaya çıkmıştır. Hamdi Tayfur tarafından yayınlanan "Eski İslamcılar Yeni Dinsizler Araştırması/Anketi (Tayfur, 2022)"[48] isimli çalışma, "ilahiyatçı, İmam Hatipli ve eski İslamcı" olarak tanımlanan 25-60 yaş arası kadın-erkek görüşmecilere sorulan 10 soruya alınan yanıt üzerine dayandırılmaktadır. Çalışmada cinsiyet dağılımı hakkında bir bilgi verilmemektedir. Görüşme yöntemi ile ilgili detayları verilmeyen çalışmanın, Hamdi

[46] Erişim için bkz: https://exmuslims.org/about-us/ [Erişim tarihi 30.01.2022]

[47] Burada bir noktaya değinmek gerekiyor. Ex-Muslim'i Türkçeye Eski-Müslüman olarak çevirip arama yaptığımızda karşımıza an itibariyle 28 bin 200 takipçi sayısına sahip "EskiMüslüman" isimli bir Twitter kullanıcısı ve an itibariyle 319 takipçi sayısına sahip "ExMuslimsTurkey" isimli Twitter sayfası karşımıza çıkmaktadır. İlk hesap çok daha aktif olarak kullanılmaktayken ikinci hesap en son 2020 senesinde aktif gözükmektedir. Bu sayfaların yukarıda örnekler arasına alınmaması bir organizasyon gibi çalışmamalarından ötürüdür.

[48] Yazar, çalışmanın tam halinin henüz yayınlanmadığını, *Bilim ve Gelecek* dergisinde yayınlanan metnin bir çeşit özet hali olduğundan bahsediyor. Bu tez yazıldığı sıralar çalışmanın tam hali yayında olmadığı için, çalışmanın dergide yayınlanmış halinden ve bu çalışma ilgili yapılmış iki *Youtube* yayınından faydalanılmıştır.

Tayfur'un çalışma üzerine yaptığı bir röportajı üzerine anlaşıldığı kadarıyla[49] yazılı bir soru cevap şeklinde ilerleyerek bu tez çalışmasından yöntem ve yaklaşım olarak farklılaşmaktadır. Bu detaylara ilerleyen kısımlarda girilecektir ancak bu çalışmada da dinden çıktığını "herkese açıkladığını" ifade eden kişi sayısı 60 kişide 11'dir. Aynı zamanda "Ailem ve çevreme duyurdum hepsi biliyor" diyen kişi sayısı da 6 kişidir. İki ifade arasındaki farka çalışmada değinilmemiştir. Bahsi geçen çalışmanın bazı verileri tez içerisinde kullanacak olsak da 5. bölümde çalışmaya detaylı biçimde değineceğiz. Ayrıca Hamdi Tayfur, dinden çıkanların bu çıkış sürecini bir "aydınlanma" süreci olarak değer yüklü bir ifade ile yorumlamaktadır. Görüşmecilerine de "aydınlanma yaşayalı kaç yıl oldu, bunu kimlerle paylaştın" biçiminde soru sorarken ben bu çalışmada görüşmecilere dinden çıkmayla ilgili bir yargıda bulunmadan, bu süreci bir aydınlanma, özgürleşme ya da aksi bir süreç olarak tanımlamadan değerlendirmekteyim. Bahsi geçen çalışma ile bu tezin saha verisinde bazı ortaklıklar olsa da "5. Bölüm: Değişim ve Sonrası: Ezberi Unutmak" bölümünde tartışılacağı üzere bu tezin sahası bize bazı görüşmecilerin dini yaşamlarını terk ettikleri ve böyle bir sürece girdikleri için neticede vardıkları hayattan memnun olsalar da yaşadıkları kayıp duygusunu tamamen yenemediklerini ifade eder ya da kimi ifadelerinden bu durumu görmek mümkündür. Hamdi Tayfur'un çalışmasında ise dini terk eden kişilerin genel bir anlatı tonu olarak "yeni hayatlarından çok mutlu" oldukları sonucu çıkar. Şu hâlde, bu iki çalışmanın sahasının farklılıklarını tartışmak önemlidir ve buna ilerleyen başlıklarda yer verilecektir.

Tez içerisinde referans verilen istatistiki çalışmaların büyük bir çoğunluğuna göre Türkiye'de dinsiz sayısının geçmiş yıllara nazaran arttığını aktardık ancak tezat olarak Diyanet'in yaptığı geniş çaplı araştırma ise bunun tersini ifade etmektedir. Pierre Hecker (2021, s. 105) Türkiye'de inançsızların oransal olarak ihmal edilmesinde mahsur olmadığını, inançsızlara yönelik bir görünmezlik siyasetinin varlığını ifade eder. İnançsızlık genellikle rakamlara dayandırılarak, oransal olarak önemsiz bir kategoride gösterilmektedir. %99'u Müslüman olan Türkiye'nin geriye kalanları da Hristiyanlardan ve Yahudilerden oluşturulduğu öne sürülmektedir. İnanç anketlerinde, Hecker'e göre Türkiye'deki kurum anketlerinde inanç ifadesinde "hiçbir" ya da "inançsız" olarak nitelenen kategori resmî istatistiklerde gösterilmemektedir (s. 105). Hecker'in iddialarını dayandırdığı Diyanet İşleri Başkanlığı'nın 2014 senesinde "Türkiye İstatistik

[49] Bkz: https://youtu.be/D807AOi8DUA [Erişim Tarihi: 15.03.2022]

Kurumu Türkiye'de Dini Hayat" başlıklı kamuoyu araştırması 37 bin 624 haneden oluşan bir örneklemin Türkiye'nin bütününü temsil ettiğini iddia etmektedir. Araştırmanın ulaştığı sonuçlar itibariyle Türkiye'nin %99,2'si Müslüman %0,4'ü diğer, %0,5'nin cevap vermediği sonuçları çıkmaktadır (2014, s. 3-4). Ayrıca çalışmayı tarandığında, ateist, deist, inançsız, gibi hiçbir sözcük geçmemektedir. "İnanmıyor" kelimesi 293 sayfalık araştırmada (2 aynı cümle olmak üzere) yalnızca 4 kere kullanılmaktadır. "İnanmıyor" sözcüğünün geçtiği cümleler, "Allah'a inanmıyorum ancak, bir üstün gücün varlığına inanıyorum (s. 11-253)", "Allah'a inanmıyorum (s. 11-253)" şeklinde araştırmada yer almaktadır. Bunlar da sorulara verilen cevaplar bölümünde yer almakta ve çalışmada inançsızlık verisiyle ilgili bir analiz bulunmamaktadır. Çalışma Hecker'in (2021, s. 105) ifadesiyle ulaştığı sonuçlar itibariyle Türk milletinin Müslüman doğasına ilişkin bir kanıt niteliği taşımakta ve Türk milletinin dini açıdan homojen bir bütünlük içerisinde yaşadığı savını desteklemektedir. Diyanet'in dergisinde bu çalışmayla ilgili yapılan bir söyleşide şu ifade yer almaktadır: "Ben bunu [Diyanet'in yapmış olduğu bu inanç anketini] şöyle ifade ediyorum: "Türkiye'nin yüzde doksan dokuzu Müslümandır" ifadesi klişe bir ifadeydi artık bir bilimsel veri olmuştur[50]". Hecker bu anket için bilhassa yöntemsel olarak bir eleştiri getirmektedir:

> Türkiye'de 2014 yılının vazettiği koşullarda, dini inanç ve kimlik gibi hassas konularda yapılmış bir hane halkı araştırmasının sonuçlarına ne kadar güvenebileceği de tartışmaya açık. Aile ortamında yapılan bir ankete, özellikle ateizm ve dinden çıkma gibi konularda mevcut toplumsal beklentiler ve baskı nedeniyle, gerçek cevapların verilip verilmediği şüpheli (2021, s. 107).

Bu çalışmada da görüşmecilerin yüzde olarak çoğunluğunun, ekonomik özgürlükleri ve ailelerinden bağımsızlıkları olsa bile inançsızlıklarını aileden gizledikleri ve bununla ilgili kimi taktikler geliştirdikleri çalışma boyunca gösterilmiştir. Çalışmanın sahası göstermiştir ki, bu çalışmada dinlerinden dönen ve ailelerinden bunu gizleyen kişilerin temel motivasyonları ailelerinin üzülmemesidir.

Yukarıda da belirtildiği gibi bu tezin odak noktası ateistler yahut deistler değildir ancak Türkiye'deki ateist ve deist derneklerin de faaliyetlerine kısaca değinmekte yarar var. Türkiye'de 2014'te kurulan Ateizm Derneği'nin 2 sene içerisinde üye sayısının 200'e[51]

---

[50] Erişim için bkz: https://dergi.diyanet.gov.tr/makaledetay.php?ID=6468 [Erişim tarihi: 01.02.2022]

[51] Kaynak için bkz: https://m.bianet.org/bianet/toplum/173976-ateizm-dernegi-uye-sayisini-200-e-cikardi [Erişim tarihi: 05.01.2022]

çıktığı ifade edilmiştir. Bu cümle yazıldığı sırada internetten güncel bir üye bilgisine ulaşılamamıştır. Derneğe e-posta atmama rağmen dönüş alamadığım için güncel sayıyı aktaramayacağım. Deizm Derneği isimli dernek de benzer biçimde faaliyet sürdürmektedir. Ancak bu derneklerin geniş çaplı bir aktivizm eylemi olmamaktadır. Dernek *Youtube* gibi platformlarda aktif olarak yayınlar yapmaktadır. Gene de Ateizm Derneği'nin web sitesinde yer alan basın köşesinde derneğin faaliyetleri ve basında ne şekilde yer aldıkları incelendiğinde aktif oldukları ve kendilerini gündemde tuttukları söylenebilir.

Türkiye'de ex-Muslim olarak kendini tanımlayan ya da bu kapsama giren bireyler bu durumlarını bir aktivizm haline dönüştürmemeyi tercih etmektedir. 2017-2019 yılları arasında Türkiye'de kendilerini ateist olarak tanımlayan 30'a yakın kişiyle görüşme yapan Pierre Hecker, görüşme yaptığı kişilerin (Türkiye Ateizm Derneği'nin üyesi olan birkaçı haricinde) örgütsüz olduklarını ifade etmiştir (2021, s. 111).

Hecker, Türkiye'deki ateistler üzerine yaptığı araştırmada, görüşmecilerin kendilerini tanımlama biçiminden dahi homojen bir kimlik ortaya çıkmadığını ifade eder (2021, s. 111-112). Yukarıda verilen örneklerde de Türkiye'de inançsızlar topluluğu olarak bir aktivizm de mevcut olmadığı gösterilmiştir. Uluslararası platformlarda, eskiden dindar olup daha sonra dini yaşantılarını terk etmiş insanlar için ex-Muslim, former-Muslim, apostasy, non-belief, former gibi ifadeler kullanılmaktadır. Türkiye'de bu kavramların hiçbiri yaygın değildir ve akademik alanda da özel bir kavramsallaştırılma bulunmamaktadır. Mürtet ifadesi dini çevrelerce kullanılsa da akademik çalışmalarda bu tezdeki biçimde kullanıma rastlanmamaktadır. Bu teze en yakın çalışma olarak ifade edebileceğimiz Hecker'in "İslam'ı Terk Etmek, Ateizmi Tercih Etmek" isimli makalesi zaten Türkiye'deki inançsızların bir aktivizm sergilemediğini ve devletin de bu görünmezlikte katkısı olduğunu ifade etmektedir. Yani aslında burada, bu tezde, ateist olmak ile, eskiden inanan biri olarak inançsız olmanın arasında bazı ayrımlar bulunduğuna işaret etmek istiyorum. Ateistlerin bir aktivizm geliştirmemesinde belki yalnızca hukuksal ve yaşamsal kaygıları varken, eskiden dindar birinin bu değişimi gizlemesinin çok daha fazla sebebi vardır. Kendini hayatının büyük bölümünde Müslüman olarak tanımlayan, İslami çevrelerde hayatının büyük çoğunu geçiren bireyler yaşadıkları değişim karşısında aslında bir şok haline de girmişlerdir. Örneğin Faruk (d. 1988), halen bu varoluşu hisseden görüşmecilerden yalnızca birisi. Faruk için yaşadığı dönüşüm aslında halen bitmiş değil, kendini ailesinden, ailesinin çevresinden

gizlediğini; ancak kendi çevresinde ise bambaşka bir hayat yaşadığını, bir ikiliğin içerisine girdiğini ve bundan çıkamadığını belki çıkamayacağını ifade etmektedir:

> Sanıyorum benim dinden gerçekten kopuşumun net bir tarihi yok. Kocaman bir süreç sonucunda oldu her şey. Düşünüyorum, gerçekten ben artık deistim, ateistim, inanmıyorum dediğim bir tarih yok. Aksine ben halen kendime bunlardan hiçbirini söyleyemiyorum. Ben asıl eskiden Müslüman olma kimliğimle var oluyorum. Yani bu görüşmeyi bu kimlikle yapıyorum ya da insanlarla muhabbet ederken bir şekilde konu benim eskiden çok dindar biri olmama geliyor. Benim şu an inançsız olmama değil eskiden inançlı biri olup şu an inanmamam yani. Demek ki insanlara garip geliyor bu. […] Yaşadığım hayatın çok büyük çoğunda inandığım şeylerin tamamına sırtımı dönmüşüm. Yani nereden baksan ben 10 senedir yeni bir hayatı yaşıyorum. Benim iki hayatım olmuş gibi. Niye? Çünkü hayata dair bildiğin koca bir gerçeği reddediyorsun. Din çünkü öyle böyle bir şey sunmaz sana, din sana bu hayatın bilgisini sunuyor ve sen onu terk ediyorsun. Çok zor. İmanı inancı Allah'ı terk etmek biraz kendini terk etmek gibi bir şey çünkü. Evini kaybediyorsun. Halen annem babam, yani evim dediğim insanlar benim gerçekten kim olduğumu bilmiyor. Yani öyle babası içki içen biri için ateistim demekle dindar birinin inançsızım demesi kesinlikle başka şeyler. Senin karşında seni belki hayatından silip atacak anne baba var. Hadi onu yapmasalar bile sen onların başına bu hayatı yıkacaksın (Faruk, d. 1988).

Benzer şeyi Bekir de (d. 1993) "mütedeyyin bir erkek sekülerleşince mücadelesi bitmiyor, daha yeni başlıyor aslında" şeklinde ifade etmektedir. Fahri (d. 1988) kendisini bugüne kadar pek çok biçimde tanımlamaya çalışsa da sonunda bunların bir öneminin olmadığını fark etmiş. Kendini ilkin nihilist olarak tanımlayıp, sonra tekrar dini yaşamına dönen Fahri, ardından büyük bir kopuş ile kendisini ateist olarak ilan ettiğini, daha sonra deizme kaydığını, ardından ignostisizm üzerine düşündüğünü ifade ediyor. Neticede Fahri bu düşünsel süreçleri mürtet olmanın güçlüğüne bağlıyor:

> Deizmi kolay bir çıkış yolu olarak görüyor insanlar. Hayır değil. Mühim olan oraya nereden geldiğin. Benim sorunum şu an ne olduğum değil, artık benim neden Müslüman olmadığım. Esas sorunum da bu parçalanmaymış zaten, daha da tecrübe sahibi olunca anladım. O yüzden neden gençler deist oluyor sorusu yerine bizler gibi dindar ailelerin çocukları ne oldu da artık anne babaları gibi inançlı değil. İnananları bile öyle değil. Neden biz kendimizi böyle gizliyoruz? Bunu Türkiye'de kimliğimi gizlemeden herhangi bir yerde tartışabilir miyim? Hayır. Sorun burada, tartışmamız gereken şey bizim bu tecrübelerimizin nasıl göz ardı edildiğinde (Fahri, d. 1988).

Görüldüğü gibi seküler[52] aileden gelen birinin kendini inançsız ilan etmesi ile İslami habitusa sahip ailelerden gelen çocukların ileride kendilerini inançsız ilan etmeleri arasında büyük fark söz konusudur. Yukarıda da ifade edildiği üzere

[52] Ailede kültürel olarak bir inanç hali söz konusu olsa da örneğin namaz kılma, oruç tutma gibi pratiklerin olmadığı, dini hassasiyetlerin var olmadığı ifade edilmektedir. Benzer ifadeyi Mehmet Akif Şen (2021, s. 180), "dindar-geleneksel" ve "seküler-geleneksel" ayrımları ile kullanmaktadır. Aradaki temel ayrım, ailede, aile yaşantısında dini vurguların olup olmamasıdır.

mürtet olma hali, yani imana sahip iken bunu reddeden kişi, zaten bu yüzden İslamiyet için -imansız birine göre- farklı bir konuma sahip olmaktadır. Haliyle aslında eskiden dindar birinin dinden çıkıyor olması, dinin içerisinde ve çevresinde de onun karşısına aldığı çok fazla şey olduğu anlamına gelir. Örneğin Arif, eski-Müslüman kimliği ile ilgili şunları ifade etmektedir:

> Herhangi bir ortalama hemşerimden çok, Pakistan'da Afganistan'da dinden çıkmış bir insana kendimi daha yakın hissediyorum. Onlarla sanki daha bir ortak noktam varmış gibi geliyor. Yani bu apayrı bir durum benim için. Bu tarz insanları görmeyi, bu tarz insanların düşüncelerini dinlemeyi ya da onlarla bir şeyler yapmayı çok seviyorum. Çok takdir ediyorum. Onlarla çok fazla ortak nokta hissediyorum. Yani o tarz insanlarla tanışırsam dertleşmeye çalışıyorum. Yani bu kimlik benim şu anda sahip olduğum en önemli kimlik yani. […] Benim bir agnostik, ateist, deist olmaktan önce bir kimliğim varsa eski Müslüman olma kimliğimdir. Bu benim için bir gurur kaynağıdır. Hayatımda kendimi böyle ifade ederim. Sosyal medyada insanlarla konuşurken ya da başka dinsiz insanlarla konuşurken şunu derim, benim dinsiz kimliğimden önce eski Müslüman olma, İslami dilde, mürtet olma kimliğim daha önemlidir. Çünkü bu benim için büyük bir gurur kaynağıdır (Arif, d. 1993).

Arif'in eski Müslüman kimliğine vurgusu yaşadığı topyekûn dönüşüme var olan işaretlerden biridir. Kendisini bir ateist olarak görmesinden çok, "eski-Müslüman" biri olarak görmesi, bunu politik bir tavır olarak bulması aynı zamanda yaşadığı sürecin yarattığı yeni habitusla alakalıdır. Velhasıl, dindar bir ev ve yaşamın portresini çizdikten sonra, bunu habitus ile kavramsallaştıracağımız bölüme geçebiliriz.

3. BÖLÜM: KÜLTÜR, SINIF, HABİTUS

Bu başlık altında, çalışma için Pierre Bourdieu'nün habitus kavramının neden tercih edildiği, kavramın bu çalışmanın sahasını açıklamada ne gibi bir avantaja sahip olduğu ve saha ile ilişkisi aktarılacaktır. Habitus kavramı, bu çalışma özelinde kültürel bir ortaklığı, benzerlikleri ve farklılıkları tanımlama anlamına gelir. Kavram kültürü, sınıfı, gündelik hayatı, alışkanlıkları, inançlı birinin yaşayış pratiklerini ve değişim sürecini karşılar. Bir metonimi olarak bu tez özelinde habitusun bir çeşit kabuk gibi işlediğini, yani dinin yaşamı örgütlemesi nedeniyle değişime karşı dirençli olduğunu iddia edeceğim. Bunu yaparken de sahada ortaya çıkan, görüşmecilerin ifadeleriyle kavramsal olanı bir araya getirmeye çalışacağım. Zira bilinçdışı işleyen toplumsallaşma süreçlerinde edinilen yatkınlıklar habitusun doğallığıdır ve görüşmeciler de bu doğallığı kendi ifadeleri ile gündeme getirmektedir. Fakat buna karşın habitusun değişime de açık olduğunu ve bunun ne şekilde mümkün olduğundan da bahsedeceğiz. Habitus ile farklı kavramları, örneğin Michel De Certeau'nün taktik kavramını da ne şekilde bir araya getirdiğimizi ilerleyen bölümlerde açıklayacağız. Bunun dışında, çalışmanın kendine has bir konsept denemesi olarak, dinin ritimlerle-rutinlerle işlediğini, bunun da habitus kavramıyla iç içe düşünülebileceğini iddia edeceğiz ve bir sonraki bölümde habitus kavramı ile ritimleri bir arada tartışacağız. Yani çalışmada, habitus kavramını ritim kavramı ile bir arada düşünerek katı olmayan bir İslami habitus şeması ortaya koyacağız.

3. 1. SIRADANLIK VE SOSYAL ALAN

Sosyal olana, doğal olarak gündelik hayata odaklanan Pierre Bourdieu, pek çok tanımı bulunan meşhur kavramı "habitus" ile "biz" ve "çevremiz" arasındaki ilişkilere açıklama yapmaya çalışır. "Biz" ile "çevre" arasında kurulan bağlantı, habitusun oluşma sürecinde, bireylerin kendi dünyaları ile çevrelerindeki dünyaları arasındaki ağların örülmesi sürecini ifade eder. Çevre ile birliktelik düşüncesi hem sınıfsal hem de kültürel birlikteliklerin ortaklığına işaret eder. Doğal olarak içselleştirilen habitus, sıradan olana işler ve o sıradanı belirler. Mefhumun aslı gibi, bir vücudun sıradan bir duruşuna döner. Latince, *vücudun her zamanki tipik duruşu* anlamına gelen habitus (Bourdieu, 2004, s. 18), Friedrich Hegel, Edmund Husserl, Max Weber ve Emile Durkheim gibi pek çok düşünür tarafından yakın anlamlarda kullanılmıştır (Yel, 2014, s. 564).

Bir vücudun doğal duruşu gibi gündelik hayatın ritmini de her zamanki toplumsal olarak örülen tipik ritim olarak okuyabiliriz. Eğer sakatlık yahut doğuştan getirilen fiziksel rahatsızlık yoksa bir bedenin doğal duruşu nasıl ki yaptığı spor ya da uğraştığı meslekle alakalı olarak zaman içerisinde kendine has (şahsi) ama benzer (gayri şahsi) bir şekle sahip habitus da böyle oluşur. [53] Yani aslında bedenin doğal duruşu da yaşanan hayatın izlerini taşıyan gösterge gibi düşünüldüğünde habitus ve gündelik hayat arasında bu bağlantı kurularak daha kolay anlaşılabilir. Keza Bourdieu (Yel, 2014, s. 565), Fransızca *alışkanlık* anlamına gelen *habitude* kelimesi yerine habitus kavramını kullanmasının nedeni habitusların bireyin kendilerine has ferdi alışkanlıklar olmayıp toplumlar, eğilimler, eğitim sistemleri, alışkanlıklar, süreçler ve hatta sınıf davranış kalıplarına göre farklılık gösterip şekillenmiş olmasından ileri geldiğini söylemektedir. Yani gündelik hayatın akışını tek başına bireysel bir akış olarak görmeyip, habitusu da bilinçli ve toplumun zamanından (döngülerinden, rutinlerinden, ritimlerinden) bağımsız olarak okuyamayız. Habitus bu anlamda -ilerleyen kısımlarda ritimanaliz ile öreceğim- bir sisteme tekabül etmektedir (Bourdieu, 2004, s. 18). İçselleştirilmiş eğilimler, huy edinme, farkında olmaksızın bir alışkanlığa sahip olma, yaşam boyunca bireyin bir eylemi gerçekleştirmek için tercih ettiği eğilimler rotası habitustur. Hissetmek ve düşünmek gibi yatkınlıkların tamamı bir sistemi oluşturur. Bourdieu, bu durum için kişinin şeyleri algılama ve hissetme sürecinde habitusun açıklayıcı olduğunu ifade eder. Habitus edinimi bir sürece ve anlam dünyasının sürekliliğine işaret eder. Edinimler bu yüzden ayrıca süreğendir. Evde öğrenilen daha sonra okula, iş yerine ve arkadaşlar arasındaki ilişkiye taşınır. Her zaman farkında olunmayan, içinden çıktığımız sosyal sınıfla sıkı bir ilişkisi olan "kolaylıklardır" bunlar. Bununla ilgili Bourdieu şu örneği verir (2004, s. 18-19):

> Fransa'da burjuva habitusu yüksek öğrenim sisteminde değer verilen ve ayrıcalık yaratan niteliklerle uyum halindedir. Bu nedenle, burjuva çocukları sınavlarda son derece 'doğallıkla' başarılı olmaktadır. Sınıf habitus' u, bir bireyler grubuna ve bir sosyal kategoriye ortak olan bir tecrübeler bütününü yansıtır ve ele verir.

[53] Buradaki kendine haslık ve gayri şahsilik ifadesini şöyle anlamak gerekiyor: Bir hamal ile vücut geliştirme ile uğraşan sporcu sebepleri ve alanları tamamen farklı olsa da en basit anlamıyla ağırlık kaldırmaktadır. Fakat bir hamalın vücudu yükün altında ezilen bir biçime dönüşürken, sporcu yüke karşı koyarak vücudunu dikleştirir ve şişirir. Hamal ağırlık kaldırarak yalnızca kendi ekonomisi için çalışırken, sporcu belki bir spor takımını ya da bir ülkeyi temsil edebilir. Hamalın yorulduğu, vücudunun ezildiği; sporcunun vücudunun şiştiği, beslenme ve takviye gıdalarla güçlendiği bir genellemedir. Şahsi olarak bir hamalın vücudunun yıllar içinde çökmesi ya da bir sporcunun vücudunun yıllar içinde güçlenerek şişmesi neticede gayri şahsi olarak bize bir habitusu tarif eder.

Burada habitusu tartışırken, Bourdieu'nün sınıfa ve kültüre yaptığı vurguya dikkat çekmek gerekiyor. Ayrıca bir topluluğun ortaklığına işaret eden bütün göstergelere (dil kullanımı, kültürel ürünlerin benzerliği, benzer bir şeylere hislenme, benzer şeylerden utanma ya da benzer olana benzer tepkiler geliştirme, vd.) habitus kavramı ile yaklaşım geliştirebilmektedir. Bunları sahadan örneklerle birazdan açacağım ve saha ile mefhumun karşılık geldiği noktalara temas edeceğim. Şimdi kültür ve sınıf kavramlarıyla habitus kavramını bir arada nasıl düşünebileceğimize bakalım:

Oldukça geniş bir kullanım alanına sahip olan kültür mefhumu, her farklı düşünüş içerisinde kendine yeni bir anlam bulabilmektedir. Bu yüzden kültür kavramına "hangi bağlamla, hangi dönemde, hangi kültür" sorusunu sormanın önemli olduğunu düşünüyorum. Zira Bourdieu'nün sınıf eleştirisinde de buna benzer bir yöntem uyguladığını iddia ediyorum. Kültüre sorduğumuz bu "hangi kültür" sorusu bize Bourdieu'nün kavramları olan kültürel sermaye ya da kültürel sınıf analizi kavramlarının başına eklenen *kültür* kavramının bu çalışmada ne şekilde ele alınacağını göstermesi açısından önemlidir ve bunu açmakta yarar bulunmaktadır.

Bu konuda çalışmanın sekülerleşme kısmında yer alan mevcut iktidarın bir çeşit kendi *Kulturkampf*'ı bu sebeple örnek olarak gösterilmiştir. Pierre Hecker'in (2021, s. 104) ifadesiyle "Türkiye'de, hal-i hazırda iktidar blok, kendi *Kulturkampf*'ını dinin kamusal alanda görünürlüğünü artırmak ve Türk milletinin Müslüman doğasıyla çelişen her şeyi perdeleme suretiyle tahkim" etmektedir. Bunun için de hem devletin hem de sivil toplumun gücünden yararlandığını ifade eden Hecker, okul müfredatında dini içeriğin arttırılmasından Ayasofya Müzesi'nin camiye dönüştürülmesine, şehirlerin meydanlarına ya da görünür tepelerine yapılan camilere (Büyük Çamlıca Camisi, Taksim Camisi, Ulus İtfaiye Meydanı Camisi vd.), gündelik hayata müdahale ederek içki saatlerindeki düzenlemelere dikkat çekiyor. Bu konulara zaten detaylıca sekülerleşme başlığında yer verdim. Buradaki kültür kavramının ne şekilde (bir mücadele-çatışma alanı olarak) kullanıldığının altını çizerek mefhuma tekrar dönüş yapıyorum.

Rene Girard'ın (2010, s. 12) simgesel bir hayvan olarak tanımladığı insanın karanlığı aydınlatarak ateşi kontrol etmesinden bir ağaç kabuğunu kaşık olarak kullanmasına kadar götürülebilir kültür mefhumu. Walter Benjamin'in sıradan bir kaya parçası olan sembolik mezar taşının üzerinde yazılı "hiçbir kültür ürünü yoktur ki aynı zamanda bir

barbarlık belgesi olmasın (2012, s. 42)" düşüncesindeki çok seslilikle birlikte tartışılabilir. Yahut çoğunlukla Joseph Goebbels'e veya Hermann Göring'e atfedilen, aslında koyu bir Nazi taraftarı olan oyun yazarı Hanns Johst'a ait "kültür lafı duyduğum anda tabancamın emniyetini açarım" cümlesindeki Nazi düşüncesinin Fransız kültürünün egemenliğinden duyduğu korku ile de köklü gücü anlaşılabilir (Bora, 2015). İngiliz Kültürel Çalışmaları düşünürlerinden Dick Hebdige'in (2004, s. 14) tanımlama çabasının zorluğundan ötürü "belirsiz" olarak nitelediği kültür tarifine kadar; kültür insanlık tarihinin her yanında ve her paradigma içerisinde farklı bir bağlamda "kafa karıştırıcı" diyebileceğimiz, her yanımızı sarmış bir kavramdır. Fakat bu zorluğa rağmen kültür kimi çıkmazların düğümünün çözülmesine de yardımcı olmaktadır. Söz gelimi kültür, sınıf çalışmaları içinde ortaya çıkan "sınıf öldü" tezine cevap olarak yaklaşım değiştirici bir yönelime imkân tanımıştır. Bu açıdan kültürün sınıf çalışmalarına sızması oldukça mühimdir. Bu sebeple öncelikle sınıf çalışmalarındaki hâkim yaklaşımlara ve bu yaklaşımların eksikliklerine değinilecek; ardından kültür ile sınıf çalışmalarının girdiği ilişkiyle birlikte kültürel sınıf analizi yaklaşımı ve gündelik hayat çalışmaları arasındaki bağlantı kurulacaktır.

Benzer şekilde sınıf mefhumu da kültür mefhumu gibi dönemsel olarak farklı anlamlara işaret eder. Modernite öncesi kavramın kullanıma bakarsak, Roma halkının mali ve askeri amaçlarla mülk temeline dayalı olarak bölünmesi anlamına gelen sınıf, toplumda paylaşılan ve derecelendirmeyi miras alan gruplaşmayı tanımlamıştır (Egell, 1998, s. 11). İnsanların servetlerine göre kategorilerine ayrılması anlamına gelen modern sözlük anlamı ise Fransa'nın 14. ve İngiltere'nin 16. yüzyıllarına kadar dayandırılmıştır. Örneğin İngiltere'de sınıf kelimesi bir Katolik olan Thomas Blount tarafından, ilk kez, gene Roma toplumunun sınıflarını anlatmak için "insanların düzeninin ya da dağılımının çeşitli derecelere göre yapılması" anlamında kategorik olarak kullanılmıştı. Ancak Blount kendi dönemi İngiltere'sinde var olan ruhban sınıfını, soyluları ve sıradan insanları sınıf kavramı ile bağdaştırmamıştır. Zira dönemin İngiltere'sinde Blount için her tabakanın oluşumu ilahi biçimde gerçekleşmektedir. Ferdinand Tönnies'in sözleriyle (Dworkin, 2012, s. 43) "bir bedenin uzuvları ya da organları gibi" benzersiz biçimde bir işlevi yerine getiren sınıfın bir parçası olmak, kişilerin özgül haklarına ihsan edilmiş bir özelliktir. Yani denebilir ki, sınıfın varlığı hissediliyor, yaşanıyor ancak tarifi günümüz anlamıyla, toplumsal katmanlardaki katılıklar nedeniyle yapılamıyordu. Karl

Marx'ın sınıfa genel bakışındaki sınıfın toplumsal bir yapı olduğu düşüncesinden ziyade, sınıfın kategorik anlamı ön plana çıkıyordu.

Günümüzde kullanılan anlamına yakın bir anlama işaret eden, ister toplum ile siyasetin bir boyutu, ister ortaya yeni çıkan toplumsal imgelemin bir parçası olsun, sınıf bir söylem olarak 18. ve 19. yüzyıldaki bir dizi dönüşümlerle birlikte ortaya çıkmıştır (Dworkin, 2012, s. 44-45). Endüstri Devrimi, kamusal alanların değişimi, kentleşme, Amerikan ve Fransız devrimleri gibi olaylar sınıf kavramını doğurmuş; Fransa, Almanya ve Amerika başta olmak üzere pek çok batı ülkesine yayılarak küresel bir olgu haline getirmiştir. Dönüşmüş bir toplum yapısında yeni sınıfların oluşmaya başlaması ve sınıfsal konumların -Roma'daki ya da geçmişte İngiltere'deki gibi kalıtsal olmadan- doğuştan değil de beceri temeline dayandırılarak tayin edilme eğilimi söz konusu hale gelmiştir (Egell, 1998, s. 11).

Sınıfla ilgili sosyoloji teorilerinin en önemlilerden birini geliştiren Marx'ın düşünüşü, tüm toplumların tarihi anlamına gelen ekonomik gelişmeler, toplumsal yapıları izah ettiği için önemlidir. Önemlidir evet, fakat Marx'ın ortaya koyduğu insanlık tarihinin aslında bir sınıf mücadelelerinin tarihi olduğu ve bu mücadelenin de işçi sınıfının zaferi ile sonuçlanacağı iddiası bugünün ya da kendisinden sonra yaşanan dünyanın değil, değişen sınıf tanımları gibi kendi döneminin izahını iyi yapmaktadır (Baker, 1996; Dworkin, 2012). Bununla beraber, 19. yüzyıl ve 20. yüzyıl başlarına kadar da itirazsız kalan sınıf düşüncesi, bilhassa Avrupa'da faşist hareketin sınıfsal sınırları ve kimlikleri alaşağı etmesi (Pakulski, 2007, s. 34), kapitalizmin baskın dönüşümü ve toplumsal hareketlerle birlikte ciddi eleştirilere maruz kalmıştır.

Marx ve Weber tarafından ortaya koyulan düşüncelerden beslenen, 1940'lardan 1970'lere değin yapılan, geleneksel sınıf analizi olarak adlandırabileceğimiz dönem çalışmaları, sınıfı nesnel yapısalcı (sınıf, üretim ilişkileri içerisinde insanları belirlediği) ve öznel inşacı (sınıfı oluşturan insanların deneyimi işçi sınıfının kültürünü oluşturduğu) yaklaşımlarıyla sınıfı ikiye ayrılarak tartışılagelmiştir. Çoğunlukla üretim ilişkileri ve sınıf bilincinin/işçi sınıfı kültürünün oluşumu üzerine yapılan ilk dönem sınıf çalışmaları, kapitalizmin yaşadığı değişim süreçleriyle beraber zaman içerisinde farklılık yaşamak zorunda kalmıştır. 1970'lerle birlikte azalan sınıfsal bakış açısı, Marksizm'e getirilen eleştiriler, Amerikan sivil haklar hareketleri, Orta Doğu'da radikal dinci hareketler, feminist hareketleri içeren yeni toplumsal hareketler (Pakulski, 2007, s.

34) ve sonrasında, bilhassa Sovyetlerin dağılmasıyla birlikte genel anlamda sosyal bilimlerde sınıf kavramı önemli bir kırılma yaşamıştır (Erbaş, 2017, s. 9). Sınıfa özgü birlikteliklerden çok statüye, dönemin ruhuna ve jenerasyona özgü toplumsal katıklarla oluşan bu hareketler ekonomist olmayan, yaşam biçimi derdine özgü meseleler sınıf temelli bakış açısına şüpheyle bakılmasına sebep olmuştur (Pakulski, 2007, s. 34). Bu durum, burada çizilen tarihsel sürecin biraz öncesine baktığımızda, modern zamanların hâkimiyetinin başladığı, kentlerde yaşayan-çalışan insanların kent ritmine kapıldığı, doğanın geleneksel ritminin önemini kaybettiği anlamına da gelmektedir. Günün bölümlerini güneşin doğuşu ya da batışı yerine, çalışma vardiya sistemleri çoktan belirlemeye başlamıştır. Yeni kentlerde yaşayan, fabrikalarda vardiyalı sistemlerde çalışan insanların elde ettikleri yeni tür kazanımlarla birlikte eski tip ilişkilere ihtiyaç azalmaya başlamıştır. Zaten kentler de yeni dünya düzenine uygun biçimde oluşmaya başlamıştır. Yaşam alanları değişmiş, eski gündelik pratikler çoktan unutulmuş; geçmişle bir tezat oluşmaya başlamıştır. Ferdinand Tönnies bu dönüşümü meşhur *Gemeinsschaft* (cemaat) *ve Gesellschaft* (toplum) kavramları ile analiz eder. *Gemeinsschaft*'ta topluluğu birbirinden ayıran her şeye rağmen, topluluk bir arada olmaya, birbirini desteklemeye, arkadaşlık, gelenek, akrabalık gibi bağlarla bir arada kalmaya devam eder. Ancak *Gesellschaft*'ta kendilerini bir arada tutan her şeye rağmen topluluk birbirinden ayrı durur (Tönnies, 2001, s. 52). Modern sanayi toplumlarını oluşturan dünyanın geleneksel dünyayla arasında oluşan uçurum, ayrıca farklı sınıfsal katmanların da oluşmasına sebep olmuştur. Örneğin Frankfurt Okulu düşünürleri, Marksist düşüncenin devrimin öncü gücü olarak gördüğü proletaryaya bakışın değiştiğini ifade etmiştir. Savaş sonrası Avrupa'da oluşan bazı gençlik altkültürleri, kimi İngiliz Kültürel Çalışmalar düşünürler tarafından "sınıfsal protestonun öncüleri (Hall & Jefferson, 2006)", kimi düşünürler tarafından "sınıf bilincinin gençler arasında kaybolması (Clarke, 2006, s. 159)" şeklinde yorumlanmıştır. Bu çalışmalara karşı bir anti-tez sunulamaması; sunulan anti-tezlerin neticede çoğunlukla sınıf öldü tezini destekler nitelikle sonuçlar sunması da sınıf mefhumuna yaklaşımın değişmesi gerektiğini göstermiştir. O halde bu yaklaşımla şu soruyu sorabiliriz: Sınıfın öldüğü tezini düşünerek hareket edersek, sınıfın öldüğünü iddia ettiğimiz toplum(lar)a bakışımız artık nasıl olacaktır? Sınıfa yeni yaklaşımlarla birlikte, "ekonomik ilişkilerin aslında başka şeylerle gizlendikleri iddiasıyla (Yel, 2014, s. 566)" yani sınıfa süreçlerle, deneyimlerle ve kültürel bakış açılarıyla yaklaşılması gerektiği düşüncesiyle bu soruya yanıt vermeye çalışalım.

Başlangıçta ifade ettiğimiz gibi, kültür meselesi sınıf çalışmaları için yeni bir perspektif getirerek, bireyselliğin ön plana çıktığı gündelik hayatta, eşitsizliğin çeşitli biçimlerde çoğul olarak dağıldığı, sınıfın artık kültürde ve nüvelerinde yaşadığı, gündelik hayat kültürüne yayıldığını söyleyen çalışmalar ve daha doğrusu bu düşünceleri destekler yaklaşımlar ortaya çıkmaya başlamıştır. Bütün bunların toplamında, yeni toplumsal hareketlerden yola çıkarak Batı Avrupa'da kültürelci bir bakış açısı önerilmiştir (Pakulski, 2007, s. 35). Bu noktada iki önemli ismin ve yaklaşımın bahsinin yapılması gerekiyor.

İlki, "sınıfı insan ilişkilerinde gerçekten olan (ve oluşumu da gösterilebilen)" "tarihsel bir fenomen olarak" gören E.P. Thompson (2004, s. 39) ve onun sınıfa yaklaşımı. Sınıfı gelirin ve birikimin bölüşümüne dayanan sabit kategorik bir yapı olarak gören nesnel yapısalcı sınıf yaklaşımlarına karşı, sınıfı kendini oluşturan bir ilişkiler bütününü kapsayan süreç olarak gören İngiliz Kültürel Çalışmaları düşünürlerinden Thompson, sınıfa yaklaşımın seyrini değiştirmiştir. Yazarın ele aldığı dönem, büyük Sanayi Devrimi'ni izleyen, 18. yüzyılın ikinci yarısından 19. yüzyılın ortalarına kadar uzanan, dünyanın ilk piyasa toplumunun kuruluşuna tekabül eden dönemdir. Nesnel yapısalcı bakış açısına göre sınıfla ilgili ifade edilenin tersine, Thompson sınıfın henüz yerine sistemli biçimde oturmuş toplumsal bir ortamdan oluşmadığını iddia etmekteydi (Buğra, 2004, s. 11). Bu dönem, tam tersine, (yukarıda *cemaat* ve *toplum* ayrımı ile bahsedilen) iki hayat tarzı arasında geçişi izleyen bir dönemdir. Haliyle sınıf dendiğinde de bu süreci yaşayan bireyler akla gelmelidir. İnsanlar ihtiyaç ve beklentilerinin köklerini terk etmek zorunda kaldıkları bir düzen içerisinde alışkanlıklarını dönüştürerek/değiştirerek/terk ederek yaşamaktaydı; ancak yaşanan çözülme süreci, aynı zamanda işçi sınıfının oluşumuna tekabül ediyordu. Yani işçi sınıfının oluşumu, eski düzenin çözülüşü sürecinde halkın yaşadığı deneyimlere verdiği tepkilerin sonucunda oluşan işçi sınıfı bilinciyle yakından alakalıdır. Bu işçi sınıfı bilinci, hayat düzenleri bozulmuş insanların siyasi ortama hâkim olan politik ve iktisadi mantığın hesaplaşması ile bilinçlendi (Buğra, 2004, s. 13). Thompson çalışmasında Sanayi Devrimi sonrası insanların yaşadığı acıları, ezilmişlikleri, topraktan ve zanaatlarından koparak fabrikaya giden, ellerinden çeşitli geçim olanakları alınan insanların son derece heterojen gruplar içinde yaşananları *deneyim* kavramı ile açıklayarak, gündelik olanlara bakarak analiz eder.

Deneyimin önemine vurgu yapan, ikinci olarak ele alacağımız Bourdieu düşünüşüne ve habitus kavramını kullanma biçimlerine bakalım. *Ayrım: Beğeni Yargısının Toplumsal Eleştirisi* isimli çalışmasında Bourdieu (2015a), sınıfsal farklılıkların toplumun farklı kesimlerinde farklı bağlamlarla katı biçimde yaşandığı dönemin Fransa'sını beğeniler üzerinden, sınıfı nesneleştirerek sınıfsal farklılıkların çoğulcu ayrımlarını insanların deneyimlerine bakarak anlamaya çalışmıştır. Bourdieu'nün kavram setleri ile sınıf üzerine geliştirilen yeni çalışmalar, farklı toplumsal sınıfları kültür ile analiz etmeyi sağlamış ve bu kavram setleriyle ortaya pek çok çalışma koyulmuştur. Toplumsal yaşamı ilişkisel biçimde analiz eden Bourdieu'nün (Wacquant, 2014, s. 205) sınıf yaklaşımında Marx'ın sınıfı maddi güçlere dayandırmadaki ısrarını muhafaza ederek (s. 208) sınıf eşitsizliğinin yalnızca ekonomik dengesizlikte değil, aynı zamanda bu ekonomik dengesizliğin bir kültür gibi yayıldığı kültürel ve sembolik pek çok alanda olduğunu iddia eder. Bourdieu'nün kendi deneyimiyle eğitim üzerine verdiği örnekte olduğu gibi, sıradan bir okula gitmekle elit sınıfın eğitim verdiği okula gitmek arasındaki fark, statükonun korunmasıyla, çocukların içinde bulunduğu sınıfın değerlerinin içselleştirilmesini sağlayan kurumlar olarak işlemesiyle anlamak gerekir. Yani Bourdieu (2015, s. 146; Çeğin, 2019, s. 416; Yel, 2014, s. 567), eğitim sisteminin elitlerin başarılı olduğu bir düzen dayattığını ve kültürel sermaye ile sistemin devam ettiğini, ailelerden çocuklara miras bırakılan habitusun, bir toplumun kültürel sermayesi haline geldiğini ileri sürüyor. Bu sermayelerin dönüşümü, birazdan açılacağı gibi elbette mümkündür; ancak Thompson'un sınıf için vurguladığı biçimde bir sürece sahiptir ve deneyimseldir. Bourdieu'nün sınıfa yaklaşımı da bu örneklerdeki gibi yoğun biçimde agonistiktir ve kültürel alandan çıkış neredeyse mümkün değildir (Bourdieu, 2015, s. 26; Wacquant, 2014, s. 206). Sınıflar sıklıkla birbirine yaklaşmaktadır; ancak aralarındaki uçurum farklı biçimlerde sürekli olarak ortaya çıkmaktadır. Toplumsal gerçekliğin içerisinde (Bourdieu referansı ile toplumsal uzam) sürekli kurulan ayrım, uzamsal mesafelerde sürekli toplumsal mesafelere tekabül eder. Yani, örneğin patronlar ve profesörler vasıfsız işçilere göre güçlü bir kültürel ve ekonomik sermayeye sahiptir; ancak genel olarak profesörlerin ve patronların ekonomik sermayeyle kültürel sermayeleri ciddi biçimde karşıttır ve bu karşıtlık da tıpkı vasıfsız işçilerle var olan karşıtlıklar gibi farklılıklar temelinde ortaya çıkar (Çeğin, 2019, s. 410). Görüldüğü gibi, sınıfın izleri artık tamamen ekonomi temelli değil; çok daha çeşitli biçimde kültürel mücadelenin de kapsamı içindedir. Bourdieu'ya göre sınıflar arası çatışmalar yalnızca ideolojik ya da ekonomik olarak belirlenemez. Sınıfsal ilişkileri ve çatışmaları

belirleyen şeyler bundan çok daha fazlasıdır (2015a, s. 359). Sınıfsal çatışmalarda zaman zaman devreye giren farklı sermaye güçlerini, farklı sermaye tipleri ile tanımlayan Bourdieu, ekonomik, sembolik, sosyal ve kültürel sermaye kavramlarını kullanır. Aslında bu sermayeler, toplamda her biri, gerek ekonomi temelli sermaye olsun, gerek "fertler ağı" diyebileceğimiz sosyal sermaye olsun, gerek bireyin - toplumun farklı anlamlar yüklediği değerler sistemlerini ifade eden kültürel sermaye olsun; her biri birer değerler dünyasına işaret eder. Neden sadece üretim ilişkilerinin değil de aynı zamanda sınıfların da olduğunun anlaşılması için deneyime bakmanın gerekli olduğunu söyleyen Thompson, yapılanmış süreçlerin baskılarında insanların neler yaptığı, bu baskıları nasıl yaşadığı ve bu baskılarla nasıl başa çıktığını deneyim kavramıyla izah eder. Bourdieu da Thompson'ın bu bakış açısından ve kültürel çalışmalardan faydalanarak, toplumsal sınıfın bu şekilde, ancak tarihsel olarak, ilişkisel ve deneyime dayalı bir biçimde inşa edilerek oluştuğunu vurgular (Ülkücan, 2017, s. 85). Benzer şekilde, aslında Bourdieu teorisinde sermayelere bakarak sınıfsal oluşların süreçlerini görmek mümkün olabilir. Yani aslında sınıfı oluşturan farklı insanların deneyimlerinin yapıp ettiklerinin kavramsallaştırması şeklinde okuyabiliriz. Haliyle bu formülüzasyon ile bu çalışmada görüşmecilerin anlattıklarından yola çıkarak bir İslami habitus ve onu terk edip yeni bir habitus edinme süreçlerinin şeması çizilebilir. Bu davranış şeması ise agonistik biçimde gerçeğini taklit eden ancak bu taklitte gerçeğinden fazlasını da barındıran bir davranışlar topluluğu çıkabilir. "Ritim ve Rutin" başlığında, dini habitusun vakitlerini içeren bir şema ve bu rutin şemasının düzeninin yıkılışı üzerinden bu örnek ileride verilecektir.

Marx (1976, s. 13), "insanlar kendi tarihlerini kendileri yaparlar, ama kendi keyiflerine göre, kendi seçtikleri koşullar içinde yapmazlar, doğrudan verili olan ve geçmişten kalan koşullar içinde yaparlar" diyerek yapıyla özne arasındaki diyalektiği vurgulamaktadır. Bourdieu, ürettiği kavramlar ve topluma bakışı, gündelik hayat tartışmalarının hatırı sayılır biçimde tartışıldığı ve insan davranışlarının incelenmesinde ferdi bilinç ya da sosyal yapılar arasında, döneminde baskın bir eğilim olan varoluşçuluğa ve yapısalcılığa tepki olarak bu iki alternatifi birleştirmeyi denemiştir (Yel, 2014, s. 563). Gündelik hayat gibi sıradan tercihlerle ilerleyen mikro süreçlerin ve basit görünen yatkınlıkların makro işleyişiyle bir araya gelmesini "kompleks bir yapı (Çeğin, 2019, s. 406)" olarak irdeleyen Bourdieu, hem gündelik hayat epistemolojisine ve metodolojisine hem de kültürel sınıf analizi çalışmalarına katkı sağlamıştır.

Kullandığı kavramların belirsizliği nedeniyle pek çok sosyolog tarafından eleştiriye tabi tutulsa da Bourdieu bu kavramların boşlukta asılı duran kavramlar olmadığını, kavramsal setinin bir araştırma tasarısı olarak empirik alana girildiğinde belirsizliğin giderileceğini ileri sürer. Çalışmalarında gündelik hayat içerisinde basit görünen bazı durumları irdeleyen Bourdieu, beğenilerden alışkanlıklara, tutumlarımızdan tercihlerimize kadar pek çok meseleyi gündeme getirerek döneminin akademisinde tartışmalara yol açmıştır. Şimdi tekrar Bourdieu'nün kavramları ile gündelik hayat çalışmalarının temasına bakalım.

Öncelikle, Bourdieu'nün habitus, alan ve sermaye gibi kavramları sistematik biçimde, farklı teorik sistemler içinde birlikte kullanılmak üzere anlam kazanacaktır (Çeğin, 2019, s. 406-7). Keza Türkiye'de de İslamcılık ya da dini temelli muhafazakârlık çalışmaları dâhil olmak üzere, müzik çalışmalarından yoksulluk çalışmalarına kadar kendi kavramsal sistemi içerisindeki pek çok çalışmada Bourdieu kavramları kullanılarak araştırmalar örülmektedir. Örneğin yoksul gençlerin oluşturduğu bir altkültür grubunu incelediğim yüksek lisans çalışmamda, tek başına altkültür çalışmaları, klasik sınıf çalışmaları ya da 1960'larda ortaya atılmış sınıf teorileri 2000'lerde Türkiye'deki bir altkültür grubunu izah etmek için yeterli değildi. Bu nedenle, Bourdieu kavramlarını, yanına eklenen kavramlarla bir yapboz parçaları gibi düşünülerek bir araya getirdiğinde, birbirinden bağımsız gibi görünen parçalar neticede bize bir manzara sunabilir. Bu nedenle, Bourdieu'nün da kendi kavramları için ifade ettiği gibi, kavram setlerinin kullanılarak öteki kavramlarla ilişkilendirilmesi kavramların ortaya koyacağı bir bakış açısı sağlayacaktır. Örneğin, dindar bir çevrede dünyaya gelmiş, ismi seçilirken o din için önemi gözetilmiş, sosyalizasyon sürecinde benzer dini çevrelerde bulunmuş ve başka hayata uzaklardan (televizyon ile) dışlayıcı biçimde şahit olmuş birinin, kendisi gibi olan başka biriyle ortaklaştığı dini temelli kültürel-sosyal vd. pratikler bir habitusa olabilir mi? Emin (d. 1985), Bekir (d. 1993) ve Burhan (d. 1991) isimli üç görüşmeciyi ele alalım. Emin 1985'te Ankara'da Polatlı'da doğmuş ve kendi ifadesiyle Ankara'dan hiç çıkmamış. Babasının tesisatçı olduğundan, ailesinin yoksul ve eğitimsiz olduğundan bahsediyor. Bekir 1993'te Çankırı'da doğduğundan ve üniversiteyi kazandığı 2013'e kadar Çankırı'dan kalıcı olarak çıkmadığından bahsediyor. Annesinin devlet memuru, babasının ise TCDD demiryolu emeklisi olduğundan ve orta sınıf bir ailede büyüdüğünden bahsediyor. Burhan 1991 yılında Bolu'da doğmuş, babası diyanette imam olarak görev yapmış. Çocukluğunda bir

süre babasının görevi sebebi ile Almanya'da yaşamış, Almanya'da bulunduğu sırada hayatında ilk kez domuz eti yiyen insanlar görmüş ve aradaki kültür farkına doğal olarak şaşırmış. Babasının Almanya'da bulunduğu sıra ek gelir sahibi olduğunu, orta sınıfta bir çocukluk geçirdiğini ifade ediyor. Birbirlerinden farklı şehirlerde farklı tarihlerde doğmuş ve farklı sınıflarda yaşamış bu üç görüşmeciye doğup büyüdükleri yerleri anlatmasını rica ettiğimde verdikleri cevaplar, ekonomik ayrımların azaldığı ve kültürel benzerlikleri olan bir habitustan bahsetmemize fırsat tanıyabilir:

> Din çok içimizdeydi. Hayatımızdaydı. En baştan söyleyebilirim. Yani din hayatın bir parçasıydı. Öyle sert kuralları olan bir şey değildi, yemek yemek gibiydi. Yemeğini yerken nasıl her şeye dikkat etmezsen, o kurallara dikkat etmiyorduk. […] Cami dibimizdeydi örneğin. Benim için son derece hayatımın bir parçasıydı dediğim buydu yani. Yani ben okula başlamadan camide Kur'an kursuna başladım örneğin (Emin, 36).

Habitusun olağanlığı içerisinde yemek yemek kadar gündelik hayatın parçası olduğunu ifade eden Emin sosyal çevrenin oluşumuna da vurguda bulunuyor. Bekir ise bunu farklı çevrelerin habitus biçimleri ile karşılaştırarak habitusu bir "akıntı içine kendini bırakmak" olarak ifade ediyor:

> Ailemden gördüğüm kadarıyla, ailemden gördüğüm gibi oruç tutardım, namaz kılardım. Zaten lisede ya da ortaokulda görüştüğüm insanlar da böyleydi. Zaten arkadaşlarla bir aktivite yaparsın ya, mesela Kadıköy Lisesi'nde okuyan biri geçmişle ilgili anılarını anlatınca, örneğin diyor ki liseden kaçardık, Moda'da bira içerdik diyor. Biz de okuldan sonra arkadaşlarla cumaya giderdik mesela. […] Doğal olarak o akıntının içinde kendimi daha çok bırakmıştım (Bekir, 28).

Emin ve Bekir'in ifade ettiği doğallığa Burhan da benzer biçimde vurguda bulunuyor:

> Genel olarak dindar bir çevrede büyüdüğümü söyleyebilirim. Ailem zaten dindar. Anne ve baba tarafım genel olarak dindar sülaleler. Bulunduğum çevrelerde de çocukluğumun geçtiği zamanlarda da genel olarak dindar insanların bulunduğu ortamdaydım. Bunun da doğal olarak, dünyaya bakış açımda, o zamanki alışkanlıklarımda etkisi büyük bir şekilde vardı. Mesela benim okuduğum kitaplar -ben çocukken de kitap okumayı meraklıydım- dini kitaplardı. Dini kitaplar okumaya meraklıydım, dini kitaplar okumaya da meraklı olma sebebim zaten dini bir çevrede olmamdı muhtemelen […] mesela kıyametle ilgili kitapları okuyordum, Tabii çocuk olduğum için, o kıyametle ilgili senaryoları kafamda öyle büyütüyordum ki üzerimde çok fazla etki bırakıyordu. Kıyamet alametlerinin okuyordum mesela ondan sonra bakıyordum bu alametler ne kadar gerçekleşti şu an, işte yok yüksek binalar olacak yok bilmem ne olacak, bunlar ciddi ciddi benim hayal dünyamda etki bırakıyordu. Ve de Allah'tan korktuğumu hatırlıyorum. Allah'ın varlığı, dinin gerçekliği İslamiyet'in yani şüphe duymamanın verdiği bir güven de vardı o çocuklukta tabii. Çocuk için güven önemli şey olduğu için ailenin içindeki güven duygusunun da bir kısmı dinle oluşturuluyor yani. Dinlerin çoğunda benim de gördüğüm [bu]... O yüzden Allah'a inanmak aslında anne ile baba ile kurulan güven ilişkisini de bir

> uzantısı. Yani mesela dindar bir ailede küçük yaşta, [yetişkinlik] öncesi zamanlarda dinden çıkmak çok çok nadir rastlanan bir durumdur diye düşünüyorum. Çünkü o temel güven duygusunu direkt yok edecek çok tehlikeli bir şey o. Bu sebeple din bayağı bir merkezdeydi hayatımda (Burhan, 30).

Burada ortaya çıkan yaşam anlatıları, Bekir'in anlattığı, Kadıköy'de lise okuyan gençlere atfettiği habituslardan farklı habituslar ortaya koyuyor. Kadıköy'de okuyan her gencin bunu yaptığını iddia etmek mümkün değil ancak görüşmecilerin ortaya koydukları habitusların kendine has ritimleri, Bekir'in ifadesiyle bir "akıntıya bırakma hali" var. Burhan'ın da ifade ettiği gibi, dindar bir çevrede doğal olarak erişilebilecek kaynaklar da dini kaynaklar olacaktır. Aile ile kurulan ilişki de aslında Allah'ın varlığının güveniyle birlikte paylaşılan bir bağa sahip. Yukarıdaki üç alıntıda dahi dinin getirdiği ritimler gözüküyor. Okuldan kaçıp bira içmeye gitmenin farkı cuma günü okuldan kaçıp cuma namazına gitmeyle ritimsel olarak farklılaşıyor. İbadetin yemek içmek kadar doğal ve yaşamsal mecburiyeti olan bir eylem. Dini kitaplar okumaya meraklı olmak, dindar bir çevrede olmaktan ötürü geliyor ancak bu bir kaide değil; yani bir taklitle, antagonistik biçimde gerçekleşiyor. Bu nedenle, dini yaşam biçiminin, yukarıda tartışılan habitusu barındıran bir çatıya sahip olmasının gayet olağan olduğunu ifade edebiliriz. Bu anlamda bir serencam ile, dini yaşayışların zaten bir habituslara sahip olması mecburidir zira din, "yol, hukuk, hesap günü ve yaşam biçimi" gibi anlamlara gelir ve inanan kişiye bir yaşam biçimi tarif eder. En temelinde kutsal, metafizik değerlere veya yaratıcı fikrine önem veren bir yaşam biçimini öngörür. Kur'an'da da din terimi kanun, hüküm gibi kavramlarla anılmakla birlikte esasında insanın yaşamayı tercih ettiği ve uyguladığı bir hayat tarzını ifade eder (Gündüz, 1998, s. 96).

Çalışma için habitus kavramının izahını en iyi yapan tarif, yukarıda tartıştığımız kavramın kökleriyle kurularak yapılmaya çalışılan bedenin doğal duruşuna gönderme yapan tanımdır. Bu izah, bu çalışmada dini yaşayıştan vazgeçmeyi seçen görüşmecilerin karşılaştıkları yeni dini yaşayıştan uzak hayatın habitusuna geçişte yaşadıklarını ifade etmede oldukça önemlidir. Zira genel anlamıyla kökten değişimler yalnızca bireyi değil, bireyin sosyal sermayesini de dönüştürmesi anlamına gelir. Görüşmecilerin genel bir ifadesi olarak, dini yaşayışı terk etmek aslında kendi benliğini terk etmek anlamına gelmektedir çünkü henüz çocukluktan edinilen habitus aslında olağan-sıradan olanı da belirler.

> İslami hayat sürmeyen insanları aklım hiç almıyordu. Yani hatta bir acıma hissi oluyordu bende. O insanlar cehenneme odun olacaklar diye düşünüyordum. Ciddi şekilde acıyordum, onları eksik görüyordum. Benim hayatım olması gerekendi, benim hayatım normaldi. Anormal olan onların hayatıydı. Yani kendine Müslümanım diyorlardı Müslüman gibi yaşamıyorlardı. Yurtdışında falan Müslüman olmadan yaşayan birinin böyle yaşamasını anlarım ama buradaki Müslümanlar nasıl böyle sapıtabilir diyordum mesela. O yüzden insanlara acıyordum (Arif, d. 1991).

Aslında Arif'in bu ifadeleri, onun hayata bakışındaki olağanın ve sıra dışı olanın sınırlarının da çizilmesini gösterir:

> Din çok önemli bizim ailede. Acayip önemli. Yaptığın her şey dine dayatılır. Mesela AK Parti yerine CHP'ye oy veriyorsan dinsizsindir. Ya da düğünü davulla yapıyorsan dinsizsindir. Komünizmden bahsedersen, komple dinsizsin. Hatta ben mevcut iktidarı eleştiren konuşmalar yaptığımda ailemle, komünist komünist konuşma derler. Sen dinsiz gibisin yani. […] kesinlikle din belirledi [hayatımızı]. Aldığımız her öğretinin başı dindi aslında. Dine uygun mu değil mi? Yaptığımız her işte -hakkın rızasını gözetmek diye bir tabir vardır bizim orada. Her işte bunu ararsın. Onunla yoğuruluyorsun. Bu kabuk iyice katılaşıyor. Kırılması kolay bir kabuk değil (Bilal, d. 1980).

Benzer ifadeyi Emin de seküler bir hayata geçiş yaşamakta zorlandığını ifade ederken şu şekilde kullanıyor:

> Bence, olanak sağlayan sosyal çevrimin de etkisiyle, bazı şeyleri çok zorlama şekilde yaptım. Ben öyle hissediyorum yani. Örneğin bara gitmeyi. Hoşlanıyor muyum dersen, açıkçası hala keyif almam yani. Oturup bir arkadaşımla sohbet etmeyi severim ama gece bara gidip eğlenmek benim hayatım açısından çok zorlama oluyordu. Yani çünkü şey, o hamur tamamen alttan şekillendiği için, o hamur artık kurumuş, artık yoğuramıyorsun diğer tarafa (Emin, d. 1985).

Arif'in, Bilal'in ve Emin'in bahsettiği dindar eğitimle yoğurulmanın ve zamanla kabuk haline dönüşmesi bir çeşit habitusa işaret eder. Bu bağlamda yukarıda aktarılan habitusun süreç olması bu noktada ortaya çıkmaktadır. Emin'in bu anlatısında, Bilal'in önceki konuşmalarında "hamur" benzetmesini kullanmasının da bir habitusa işaret ettiğini göstermektedir.

Habitusun biz ve öteki ile ilişki içerisinde oluşunu, görüşmeciler kendi habituslarını ve bu dindar habitusu oluşturan dini öğreti dönemini, bilhassa çocukluk dönemini anlatırken "biz" ifadesini kullanmışlardır:

> Rabıta diye bir olay vardır bizde. [Dini öğreti anlamında] kendini geliştiren insanlara rabıta verirler. O da nedir, 15 dakika boyunca -Süleyman Hilmi Tunahan bizim üstadımızdır, Süleyman Hilmi Tunahan'ın fotoğrafı gösterilir, oradan sana nur aktığını düşünmen gerekir. 15 dakika boyunca. 15 dakika boyunca insan nasıl bunu düşünebilir değil mi? Sürekli düşünüyorsun ki nur akıyor sana. Ben çok istiyorum bunu. Mantığının ne olduğunu bilmiyordum ama bunun oradaki bir ritüel olduğunu hissediyorsun. Ben bunu yapmayı çok

> istemiştim o zaman orada. Hatta ben bu rabıtayı alırken, bana verin diye ağladığımı hatırlıyorum. Israr etmiştim yani (Süleyman, d. 1994).

> […] dünya oyun ve eğlenceden ibarettir, ancak oyalanırsınız burada diye bir ayet var, tam meali böyle değildir muhtemelen hatırlamıyorum. Onu sürekli okuyup tekrar ediyordum böyle, evet diyorum, burası böyle de tamam, bizim için bir eğlence olamaz yani, dünya bizim için azap, kafirler için cennet. Diğer taraftır bizim için mutluluk (Yakup, d. 1984).

Dindar habitus içindeki bireylerin aileleri dışında temas ettikleri çevreleri de bu yüzden aslında bir farka değil bir tekrara işaret eden bir çevredir. Yani çevrenin bu çalışmanın görüşmecileri için ailenin ne kadar dışarısı olduğunu ve var olan İslami habitusu ne kadar çevrelediğini sorgulamamız gerekir. Çocukluğu Gebze'de geçen ve görüşme yaptığımız sırada halen ailesiyle yaşayan Kazım temas ettiği çevrede bir farklılığa denk gelememesinden ötürü şunu söylüyor: "Aslında [büyürken] bulunduğumuz bütün mekanlar dindar mekanlardı. Şu anda yaşadığımız yerde halen dindar bir bölge. Gebze genel olarak dindar bir yer zaten (Kazım, d. 1997)."

Şu hâlde, görüşmeciler için aile ve çevrenin birbirini tamamlayan ve pekiştiren habitus davranışları olduğunu söyleyebilmek mümkündür. Robert D. Putnam'a (2000, s. 230) göre sosyal sermayenin en temel biçimini aile oluşturmaktadır ve aileler çocuklara güven verme ya da komşuluk ilişkileri gibi pek çok farklı yollarla aktarmaktadır:

> Annemle Mecidiyeköy'de bir işimiz vardı birkaç sene önce. Gittik geldik. Annem için Mecidiyeköy aşırı seküler bir yerdi. Bunlar ne kadar dinsiz ya falan diyerek kıza kıza Sultanbeyli'ne geri dönmüştü (Ebubekir, d. 1994).

Benzer şeyi pek çok görüşmeci tekrar ediyor. Çevrenin aynı kişilerden olması kimi zaman bir dezavantaj iken kimi zamanda bir avantaja dönüşebiliyor. Örneğin farklı bir sosyal eyleyicilerin alanına denk gelmeyen Hasan (d. 1995) kafası karışmadan "mutlu" şekilde büyüdüğünü ifade ediyor. "Ben böyle farklı bir hayatı görerek ve onu yaşamayarak büyümüş olsaydım muhtemelen benim de içimde bir ukde kalırdı. Ben büyürken farklı bir hayatı bilmediğim için ben biraz daha şanslıyım açıkçası." Benzer şeyi ise Kazım bir dezavantaj olarak görüyor:

> O dönemler [15-16 yaşları] benim için din olmadan da yaşayabilirim gibi bir düşünce yoktu. Çünkü din olmadan da yaşayabilen bir insanı görmüyordum. Gebze biraz da böyle bir yer çünkü. Sen çocuksun ve çevrende inanmayan birini zaten görmüyorsun ya da bunun mümkün olabileceğini görmüyorsun. Senin yaşadığın hayatın dışındaki bir hayatında mümkün olabildiğini çok görmüyorsun. Çünkü karşılaşma imkânın aslında yok. (…) Etrafında herkes bu kadar dindarken farklı bir hayatın olabileceğini düşünmek zaten çok mümkün değildi karşılaşma imkânım olmadığı için (Kazım, d. 1997).

Bu ifadeler, görüşmecilerin bütün yatkınlıklarına, hayat anlayışlarına ve dünyaya bakışlarına sebep olan hayat kabuklarının-habituslarının katılaşma yani onlar için bilinen yegâne gerçek olma sürecine tekabül eder. Örneğin kendi mahallesinin biraz dışında, farklı ailelerden gelen insanlarla teması olan Mehmet (d. 1985) basketbola merak sarıyor ve orada yeni bir çevre ediniyor: "Basketbol ile futbol arasında bile bir ayrım vardır, basketbol daha elit bir spordur. Her ortamda her koşulda oynayamazsın. Futbol öyle değildir. Bak arkadaş grubum bile basketbol oynayan insanlardı ve bu bile beni etkilemiştir." Bu yeni çevrenin de etkisiyle Mehmet mahallesindeki liseden daha farklı bir liseye gidiyor, kendi kültürel sermayesinden farklı bir kültürel sermaye ile temas etmesini bir dönüşümün ilk aşaması olarak tarif ediyor:

> Süper liseye yazıldım. O okul benim için ciddi manada bir dönüm noktası oldu. Çünkü metal müzik dinliyorum[54], bakış açımda farklı şeyler var, sorguladığım şeyler var. Orada girdiğim izcilik ortamı mesela çok şeyi değiştirdi bende. Benim izci liderlerim yaşı büyük üniversiteli çocuklardı. Lisede izcilik yapmış, üniversiteye gitmiş kişilerdi. Mesela babam benim rol modelim olmadı, olmazdı ama onlar benim hayattaki rol modellerim oldu. [...] O insanlar benim çehremi açan ilk insanlar diyebilirim. Mesela aynı bahçe içerisinde karşı taraf düz liseydi. Oradakiler biraz daha çakal tiplerdi ama süper lisedekiler biraz daha elit çocuklardı. Benim ailem onlarınkinin dengi değildi ama ben artık kendimi onlardan bazı konularda üstün bile görüyordum (Mehmet, d. 1985).

Bourdieu habitus kavramını, toplum içinde (sosyal alanda) hareket eden sosyal eyleyicilerin yatkınlıklarını izah etmek için kullanmıştır (Yel, 2014, s. 564-5). Bireylerin sosyalleşme süreçlerinde az-çok bilinçsiz bir biçimde içselleştirdikleri, benimsemiş oldukları duygu, düşünce eylem şablonlarından meydana gelen habitus (Naulin & Jourdain, 2016, s. 42), "fileye doğru koşan tenis oyuncusunun aldığı ani karar" kadar doğal olarak ortaya çıkar (Smith, 2007, s. 188). Görüşmeciler dini yaşamı terk etmiş olsa da halen ezan sesi duyduklarında istemsizce tepki verdiklerinden ya da gündelik dilde halen "inşallah" gibi dini referanslı sözcükleri kullandıklarını ifade etti.[55]

> İlk yıllarda 26-27 yaşlarında, diyelim şu an ezan okundu, okunduğu anda popoyu yerden bir kaldırırdım mutlaka, onu yaptığım oluyordu sonra fark ediyordum. Hani lisede öğretmen içeri girer de hemen ayağa kalkarsın da

[54] Mehmet, metal müzikle de yaşadığı şehrin merkezinde gittiği ve farklılığı vurgulamak anlamında söylediği "renkli insanlar vardı" dediği insanlardan öğreniyor. Metal müzikle ilgili aldığı bir kitapta din üzerine yazanları ilginç bulduğunu ve bundan sonra dinleri araştırmaya, farklı sorular sormaya başladığını ifade ediyor. Hristiyanlıkla ilgili temel bilgileri buradan alıp, daha sonra İncil okumaya da merak sardığını ifade ediyor. Bunlar kendisi için kafasında soru işaretleri yaratsa da Mehmet 32 yaşına kadar ibadetlerini yerine getirmeye devam ediyor.

[55] Görüşmeciler arasında bu gibi davranışlar oldukça yaygın. Bu gibi davranışları çalışma boyunca ezberin unutulmasının zorluğunu kastederek "refleks" olarak tanımladım.

> üniversitenin ilk dersinde de aynısını yaparsın ya, onun gibi. Böyle öğrenilmiş bir davranıştı (Yakup, d. 1984).
>
> Bazen ezanı duyunca Aziz Allah diyorum halen (Hasan, d. 1995).

Esasında bu doğallık ve refleks durumu, 1920'lerde Birinci Dünya Savaşı'nın ardından sosyoloji literatürüne girmeye başlayan gündelik hayat kavramının "gündelik olanın oynak ve değişken sınırlara sahip" olması kadar hem kendiliğinden hem de diğerlerinin varlığından (toplumsal olandan) kaynaklanır (Köse H. , 2018, s. 305). Bourdieu'nün kavramlarının gündelik hayatı inceleme potansiyeli, baktığı mikro yeri büyüterek görünür yapma çabasından ileri gelmektedir. Tam da Lebevre'nin (2012, s. 20), gündelik hayatı çalışmanın önemini Hegel'den aktardığı "aşina olunan her zaman bilinir değildir" ifadesinde olduğu gibi, Bourdieu'nün baktığı mikro meseleler de makroya ışık tutma potansiyeline sahiptir. Lefebvre gündelik olanın ritminin önemine vurguda bulunurken, Bourdieu aslında bu ritimlerin oluşturduğu bir kök olarak habitusu ifade eder. Bu kavramlar, döneminde alandaki bazı boşlukların doldurulmasına imkân tanımıştır. Keza Thompson'ın (2004, s. 39) sınıf çalışmalarında deneyime, yani sınıfı insan ilişkilerinde gerçekten var olan bir bütün olarak yaptığı vurguyu kapsayan anlayışı, Marx'ın sınıfın ekonomi temelli görmesinden ayırmamıştır. Kant'ın estetik teorisinde sormadığı "nedeni", yani güzel olanı neden güzel bulduğumuzu izah etmeye çalışan anlayışını kültürel sınıf analizi ile yapmaya çalışarak (Yel, 2014, s. 567) kültürel sermayeler ve habitus ile açıklamaya çalışmıştır. Marx'ın atlamış olduğu gündelik hayat meselesini gündeme getirmeye çalışarak, Claude Levi-Strauss ve Louis Althusser gibi düşünürlerin göz ardı ettiği gerçek hayattaki aktörleri tekrar gündeme getirerek (Çeğin, 2019, s. 420) kültürel sınıf analizi ve gündelik hayat çalışmaları için önemli potansiyeller taşıyan kavramlar bir arada kullanılarak, bu alanda yapılacak bir çalışmanın çerçevesi çizilebilir. Zira tek başına toplumsal dünya içinde bir konumu uzun süre işgal etmenin bir sonucu olan habitus, kişinin toplumsal dünya içerisindeki konumunun doğasına bağlı olarak, kültürel, sosyal, ekonomik sermayelerle sürekli dönüşür. Kimse aynı habitusa sahip olmasa da birden fazla yapının eşzamanlı etkisinin sonucu olarak, kolektif tarihin akışı içinde oluşur ve habituslara, kültürel sermayelere, dönüşen gündelik pratikler içerisinde bakmak, aslında aynı zamanda sınıfsal konumların kültürel ilişkisine de bakmak anlamına gelmektedir. Bu sebeple, bu kavramlarla çalışarak gündelik pratiklere bakmayı düşünen biri olarak habituslara bakmanın ritimlere, ritimlere bakmanın sınıfa, sınıfa bakmanın kültürel sermayelere, kültürel sermayelere bakmanın da gündelik hayat içerisinde birbirinin içine geçmiş karmaşık

toplumsal süreçlere (rutinlere, döngülere) bakmanın birbirinden ayrılmaması gereken bir bütün oluşturduğunu düşünüyorum. Lefebvre düşüncesinden hareketle belirli ritimlere sahip tekrarlar (gerek bireysel gerek toplumsal) alışkanlıkları oluşturur ve alışkanlıklardan meydana gelen yapı (ama değişmeye ve bozulmaya hazır bir yapı) ise habitustur. Habitusları ritimden ve rutinden ayırmak mümkün değildir. Hatta her habitus bazı ritimlerin oluşmasından meydana gelmiştir ya da bir diğer ifadeyle ritimsiz bir habitus mümkün değildir. Peki bu ne demektir? Bunun için bir sonraki bölümde Lefebvre'den hareketle ritim ve rutin kavramlarına, yani ritimanaliz'e bakacağız. Ancak önce görüşmecilerin anlatılarından yola çıkarak İslami habitus şemasını ortaya çıkartmaya çalışacağım.

İslami habitus ve seküler habitus kavramlarını genel anlamda şu şekilde kullanıyorum:

- İslami habitus, dini pratikleri hayatının merkezine alan ve yaşamı İslamiyet'in esasları ile ören bir yaşayış biçimidir. Düzenli biçimde ibadet etmenin, bu dünyaya aldanmayıp[56] ahireti kazanmaya çalışmanın yanı sıra, gündelik hayatın tayinini de İslamiyet'in esaslarına göre yapılması gereklidir.

- Seküler habitus ise dini pratiklerin hayatta belirleyici bir role sahip olmadığı yaşam tarzı anlamlına gelir; bireyin kendini Müslüman, Hristiyan, ateist, deist (vd.) olarak tanımlamasının bir önemi yoktur. Mühim olan yaşam tarzının belirleyiciliği yani pratiklerin kendisidir. Bu ikisi arasındaki ilişkiyi görmek bilhassa bu çalışma için oldukça önemlidir.

Sahadan ve kavramsal çerçeveden ortaya çıkartmaya çalışacağım İslami habitus tanımı, gündelik hayatı, ritim ve rutinleri, alışkanlıkları, sınıfı, farklılıkları ve ortaklıkları temel alacaktır. İslami habitusa sahip yaşam biçimi tarif edilmeye çalışılırken kimi zaman İslami kaynaklara atıfta bulunacağım. Sekülerleşme bölümünde işlediğim gibi yer yer dini kaynaklara da referans göstereceğim. Bu arada İslami habitus kavramının şemasını çizmeye çalışırken, İslamiyet hakkında bir yorumda bulunmayacak; görüşmeciler tarafından pratik edilen dini eylemlere odaklanacağım. Yani İslami habitus tarif edilirken dini bu çalışmaya katılmış eski-dindarların pratik ettikleri biçimde tartışma nesnesi olarak ele alacağım ve İslamiyet hakkında teolojik bir şey söylemekten ziyade pratik edilen dini yaşayış üzerine odaklanacağım.

[56] Fâtır Suresi, 5. ayet.

Bu yaklaşım sayesinde burada tanımlanmaya ve ortaya koymaya çalışacağım İslami habitus tanımını, görüşmecilerin deneyimlerini ortaklaştırabilmek için onların verilerinden elde edeceğim. Bu anlamda İslamiyet'in kendisini değil, İslamiyet'in pratik edilmesini ele aldığımın unutulmaması gerekiyor. Bu yaklaşımın genel geçerliği sorgulamaya açıktır ve İslami yaşayış tarzlarının farklılığı elbette kavramı amorf hale dönüştürebilir. Fakat İslami habitusu dini pratikleri hayatının merkezine alan bir yaşayış biçimi olarak düşündüğümüzde Semih'in (d. 1988) ve Şahin'in (d. 1987) tanımındaki ortaklıklar bu yöntem ile tarif edilen habitus biçimi için güçlü bir kavram dünyası ve ortaklık şemaları ortaya koyabilir:

> İslami bir yaşama sahip olmak bir tartı, yani terazi taşımaktır. Her Müslüman'ım diyen böyle yaşamaz ama İslamiyet sana kendini sürekli hatırlatan bir terazidir. Namaz vakitlerin, hassasiyetlerin, gözünle görebileceklerin ve işitebileceklerin bile bir terazi ucunda dengededir. Günah işleyebilmek de elindedir yani ama sonrasında da elindeki yük artar. Nasıl anlatayım, dengen şaşar. Din sürekli elinde bir şeyi taşımak gibidir yani. Beş vakit namazını kılar, orucunu tutar, duanı eder, çevrende gördüğün yanlışları düzeltirsin. Hafiflersin. O tartı sana hafif gelir. Din senden süreklilik bekler yani tabi bunu böyle mecburiyet olarak hissetmezsin o zaman. O terazi senin elindedir, sen onu unutarak yaşayamazsın. Biz de o tartıyla yaşadık (Semih, d. 1988).

> Samimi bir Müslüman için İslamiyet yaşamı örgütleyen bir şey. Neden işe gitmek için sabah erkenden kalkarsın, çünkü yapmak zorundasındır. Hele işini seviyorsan seve seve kalkar gidersin değil mi? İşte benim için bu sevinçle namaza kalkmak, bu sevinçle oruç tutmak, iftar yapmak falan, bana ve bu dünyaya sahip olduğunu bildiğim o varlığa sığınmak, bunun için yaşamımı düzenlemek... Benim için engellenen şeyleri yapmamak. Bunların hepsi bir düzenlemedir. Düzenlemeydi yani (Şahin, d. 1987).

Semih ve Şahin'in anlattığı bu yaşam tarzını farklı biçimlerde bütün görüşmeciler de anlatmıştır. Habitus için kullandığımız kabuk[57] metaforu, görüşmecilerin anlattıklarının çoğunlukla depresif bir tona sahip olması ile alakalıdır. Bu metafora benzer biçimde görüşmecilerin İslami habitustan çıkış süreçlerinde, geçmişe dönüp İslami habitusu tanımlamaya başladıklarında daha depresif bir anlatı tonu ile "zırh", "zar", "fanus" vd. gibi tanımlamaları kullanmaları aslında habitus kavramının özüne yönelik de bir işarette bulunmaktadır. Bu sebeple, insanın çocukluğundan itibaren edindiği yatkınlıkları

[57] Kabuk ifadesi ayrıca, bu çalışma yapıldığı sırada, "dinden/dindar hayattan vazgeçen (2021, s. 74)" gençler üzerine Ayşe Çavdar tarafından yayınlanan "Yumurta kabuğu (2): Bir büyüme deneyimi olarak sekülerleşme" isimli makalede de habitus kavramına gönderme yapılarak kullanılmıştır. Bu makalede Çavdar, dini yaşantıyı terk eden insanların deneyimlerinden yola çıkarak ortaya koyduğu metinde sekülerleşmeyi bir tür büyüme deneyimi olarak yorumlamıştır. Çalışmada, ailesinin dini öğretilerine karşı çıkmayı tercih eden bireylerin bu davranışını yumurta kabuğuna benzeterek, aile ile habitus arasındaki ilişkiyi kurmuştur.

kendine bir kabuk olarak örmeye başladığını ve bununla farkında olarak ya da olmadan yaşadığını iddia edebilirim. Özünde habitus bu düşünce biçimini açıklamaya çalışır. Bunun aksine, bir insanın aşina olduğu hayatı kendine has sebeplerle terk etme sürecini de bu kabuğun artık çatlıyor olması olarak görebiliriz. Bu çatlama neticesinde, birey yeni bir kabuk (habitus) edinmeye çalışır ve bir çeşit var oluş sorunuyla yaşamına bir süre çelişkilerle devam eder.

Pekâlâ habitus mefhumunu, dini yaşamını terk etmiş bireylerin ele alındığı bir tezde nasıl tartışılabilir ve ben bu çalışmada neden bu kavramı tercih ediyorum? Aslında buna en basit biçimde görüşmecilerin de ifadelerinde ortaya çıkan metaforlarda ve ortaklıklarda yatıyor. Fakat elbette konuyu derinleştirmek gerekiyor: Habitus kavramı, alışkanlıkları, ritüelleri kapsayan yaşam tarzını ve bu ritimden kopuşu izah ederken bazı şeylerin izahı açısından yararlı bir kavramdır ve çalışma için kavramın önemi habitusun değişimine yaptığı vurgudur. Yani bu tez, örnekleri verilecek olan diğer çalışmalardan farklı olarak İslami habitusun dönüşümüne değil, İslami habitusun terk edilmesini önceleyen bir alanı araştırmaktadır. Bu yüzden ne homojen toplulukların oluşturduğu mahalleler ve ortamlar incelenir ne de tek bir sınıf odakta kalır. Birazdan detaylandırılacağı üzere Türkiye'de dini kesimlerle ilgili yapılan çalışmaların pek çoğunda belli dini mahalleler, belli sınıflar ya da belli topluluklar odak alınır. Ben bu çalışmada dini bir çevrede/ailede büyümüş, hayatının çok daha büyük bir dönemini dini habitusunun içinde nefes alıp vererek geçirmiş erkeklerin, vazgeçtikleri hayattan/habitustan yeni edinmeye çalıştıkları hayata/habitusa geçişin hikayesini tartışmaktayım. Zira bu çalışmaya dahil edilen görüşmecilerin hepsi için, din üzerine konuşmak -bağlı oldukları cemaatlerin yaklaşımlarından ya da ekonomik sermayelerden bağımsız olarak- hayatın kendisi üzerine konuşmak anlamına geliyor. Yani bu çalışmaya dahil edilen insanların deneyimleri, şehir, sınıf ya da cemaat fark etmeksizin benzer bir habitus ağına işaret ediyor. Burhan (d. 1991) ve Şahin (d. 1987) bu konuyla ilgili konuşma deneyimlerini nasıl aktardıklarına bakalım:

> Din hakkında konuşmak aslında direkt olarak benim hayatımın özetini konuşmaktır. Yani dinle ilgili konuştuk ama aslında neredeyse hayatımın özetini konuştuk. Çünkü din merkezde olan bir mesele. Dine inanıp inanmamak otomatik olarak ailenin değerlerini taşıyıp taşımamak demek. Nasıl yaşadığın demek. Kendimiz hakkında konuşuyoruz, kendimizi ortaya koyuyoruz yani aslında şu an. Bu konuda konuşmak istemem belki de farkında olunma isteğidir. Kendim gibi de bir sürü insan olduğunu bildiğim için merak da ediyorum çıkacak sonuçları. Tez bitince okuyacağım yani (Burhan, d. 1991).

> Bu konu benim geçmişim demek. Ben geçmişimle tamamen kopmuş olduğumu ve kopabileceğimi de düşünmüyorum. Ben onu bıraksam o benim her yanımda mecburen. Halen davranışlarımda gizli, halen ezan sesini duyduğumda geçmişimi hissetmemle ilgili, fark etmeden toparlanmam sonra tekrar eski halime dönmemle ilgili. Otomatik bir şey gibi. Mesela sonuçta annem babam ölse o cenaze namazına gideceğim değil mi? Nasıl olacak, ne diyeceksin, ben sizinle aynı fikirde değilim mi diyeceksin orada? […] Ben ve ailem, ben onları tanıyorum, onlar beni tanımıyor, onlar başka birini tanıyor ve böyle bir sürü de insan var işte. Biraz bu yüzden görüşme yapmak istedim (Şahin, d. 1987).

Her iki görüşmeci de bu konuya neden dahil olduklarını açıklarken benzer bir deneyim dünyasına işaret ediyor. Benzer ifadeleri bütün görüşmecilerin paylaştığını söyleyebilirim. O halde, çalışma özelinde habitusun içine yerleşen İslami hal ve davranışlar, tutumlar, beğenilere, zevklere yansıyan eğilimler (Özet, 2019) İslami habitus kavramının kullanımı için de ayrıca kolaylık sağlar ve bahsettiğim gibi benzer çalışmalarda da böyle bir izahat için kullanılagelmiştir. Yukarıda Burhan'ın ve Şahin'in ifadelerinin ortaklığı habitus kavramının işlevsel olabileceğine işaret eder. Yeni mütedeyyin erkek kimliğini tartışmaya yönelik çalışmalarda ve pek çok erkeklik çalışmasında da habitus kavramına başvurulur (Sehlikoğlu, 2013). Bu çalışmanın sahası özelinde düşünüldüğünde de görüşmecilerin kültürel dönüşüme, ritimsel değişime ve yaşamsal düzene yaptıkları vurgu habitus kavramının kültür ve rutin ile düşünülmesini gerekli kılar. Bu sebeple, önce kültür ve sınıfı, ardından rutin ve ritimleri tartışalım.

Bu çalışmanın bizi içine sokmaya çalıştığı bu ev ve çevrede ortaya çıkan kültürel ürünlerin neler olduğunu görmeye çalışırsak sınıfla ilişkili bazı ortaklıkların ortaya çıktığını görürüz. Buna rağmen sınıfı aşan ve sınıfsallıktan bağımsız olarak işleyen bir mekanizma olduğunu da söylemek mümkün. Bu mekanizma görüşmecilerin geçmişi geçirdikleri varlıklı hayattan, iyi beslenmeden ya da nitelikli eğitimden bağımsız şekilde işleyen kültürel öğelerle alakalıdır. Bazı görüşmeciler arasında sınıfsal farklılık olsa da çocukluğunu çoğunlukla 90'lar ve 2000'lerin başında geçirmiş mütedeyyin bireyler için bazı benzerlikler farklardan fazladır. Bu da Bourdieu yaklaşımı ile, düşünülmeden tercih edilen beğeninin, yani kültürel formun, örneğin ilahi dinleme alışkanlığının sınıfsal yönünü aşmaktadır. Bir çeşit sınıfsal fark, ortaklıkla din içerisinde eriyor[58]; görüşmeciler kasetçalarlarının kalitesinden ya da markasından bahsetmiyor ancak benzer ilahilerin dinlendiğini aktarıyor. Çalışma için görüşmeciler aranırken herhangi

[58] Bu eşitlenme hali görüşmecilerin mümin olarak hayat geçirdikleri dönemlerde geçerlidir. "5. Bölüm: Aşina Olunan Beş Vakitli Günü Terk Etmek" başlığında bu konudaki değişim işlenecektir. Görüşmeciler, geçmişlerine ve günümüz Türkiyesine yönelik eleştirileri, ekonomik eşitsizlikleri gündeme getirerek sıklıkla eleştirmiştir.

bir ekonomik sermayeye vurguda bulunmadım ancak karşıma çıkan ve konuşmak isteyen görüşmeciler çoğunlukla ailelerini yoksullukla hatırlayan, yer yer ailesinin geçmişte geçim sıkıntısı yaşadığını ifade eden kişilerdi[59]. Sınıfsal vurgulara rağmen, bu çalışma mütedeyyin çevrenin ortak bir kültürel çıktısından bahsedebilecek kadar tekrara dayanan veri elde edebildi. Görüşmecilere, geçmişte ailesiyle birlikte TV izleme, radyo dinleme, kitap okuma ya da müzik dinleme gibi alışkanlıkları ve bunlarla ilgili nelerin hatırlandığı soruldu. Görüşmeciler en çok Samanyolu TV (STV), Kanal 7 ve TGRT'den bahsettiler. Gül FM, Akra FM en çok bahsedilen radyo kanalları oldu. Bazen görüşmeciler bu sorular ilk sorulduğu an hatırlayamasa da görüşmenin devamında akıllarına program isimleri geldi ve bu şekilde hatırladılar. Kimi görüşmeciler ise daha sonra haberleştiğimizde bunların bazılarını hatırladıklarını ifade etti ya da mesaj attı. Bu programlardan ise en çok *Sır Kapısı, Sırlar Dünyası* ve *Beşinci Boyut* isimli programları hatırladılar. Hatırlama anlarına ilişkin gerekli gördüğüm bazı ifadeleri aktarmak istiyorum. Zira buradaki bazı davranışlar, örneğin Salih'in (d. 1993) geçmişi hatırlarken çoğula vurgu yaparak "çocukluğumuz" şeklinde hatırlaması bir habitus ortaklığına vurgu olarak görülebilir ve bu ortaklık kimi zaman görüşmecilerin, birbirlerinden bağımsız biçimde sanki birbirleriyle konuşmalarına olanak tanır:

> […] Bir film vardı, bir kamyon [şoförü] vardı, günahkârdı. Muavin ise imanlı biriydi. Muavin namaz kılmak istiyordu, Sırlar Dünyası gibiydi. A, evet, Sırlar Dünyası'nın CD seti vardı bak! Nasıl aklıma geldi ya, bak işte ya çocukluğumuz. Sır Kapısı, Sırlar Dünyası. O kamyoncunun muavini bir yerde namaz kılmak için duruyordu, kamyoncu [namaz kılan muavini beklemek istemediği için] sinirleniyordu, alkollüydü. Bunu almadan gidiyordu. Sonra kaza yapıyordu. Ben bunu izledim var ya, ya işte, işte hayat böyle bir şey diyordum. Hayat böyle bunlara dikkat etmek lazım. Gerçekten de böyle olduğunu düşünüyordum (Salih, d. 1993).

> Ailecek STV izlerdik, Sır Kapısı falan izlerdik. Hani çok dindar bir aileydik ama niye bilmiyorum Reha Muhtar da izliyorduk biz. Bazı yerlerde annemler hep kızıyordu, eleştiriyordu o adamı ama izliyorduk (Şahin, d. 1987).

> Samanyolu izlerdik. Sır Kapısı, Sırlar Dünyası, Beşinci Boyut. Salih Abi[60]. Bizim oralarda hep Samanyolu izlenirdi. Başka bir şey hatırlamıyorum yani en çok o izlenirdi (Hasan, d. 1995).

[59] 11 görüşmeci geçmişlerinde herhangi bir ekonomik sıkıntı yaşamadıklarını ifade ederken bu görüşmecilerde herhangi bir yoksulluk vurgusu olmadı. Bunlardan bazıları özel okullarda okuduğunu ifade etti: Arif (d. 1991), Burhan (d. 1991), Fahri (d. 1988), Faruk (d. 1988), Hasan (d. 1995), Kazım (d. 1997), Şahin (d. 1987), Şükrü (d. 1994), Tuğrul (d. 1995), Ömer (d. 1993) ve Yakup (d. 1984).

[60] Beşinci Boyut isimli dizide rol alan karakterin ismi.

Diğer görüşmecilerin de bahsettiği bu ve benzeri manevi öğretili diziler, bilhassa 1990'ların ikinci yarısında televizyonlarda yer almaya başladı. Çoğunlukla dini öğretilerin aktarıldığı ve ilahi adaletin tecelli ettiği bir kurgu evrenine sahip bu diziler bu teze dahil olan görüşmeciler ve aileleri tarafından sıklıkla izlenen diziler arasında. Kanal 7'de *Kalp Gözü*, Show TV'de *Gizli Dünyalar*, TGRT'de *6. His*, ATV'de *Gerçeğin Ötesi* ve Star TV'de *Sırlara Yolculuk* gibi çeşitli kanallarda bu ve benzeri diziler yayınlansa da görüşmecilerin en belirgin biçimde hatırladığı *Sırlar Dünyası*[61] ve *Beşinci Boyut* isimli diziler oldu. Bu diziler aslında bir dini yaşam öğretisine sahip olma özelliği taşıyor. İzleyici için iyi ve kötünün somutlaştırılarak anlatıldığı, kendinden olana ve kendinden olmaya dair bir genel harita sağlıyor (Enneli, 2007). Bu yüzden bu tarz manevi içerikli dizilerin, yayınların ya da kasetlerin tüketimi dini habitus açısından birer kültürel sıradanlığa işaret ediyor. Bu aynı zamanda dini yaşama dair beğenilere yatkınlık oluşurken, günahla özdeşleştirilen seküler yaşayış biçiminin beğenilmemesi anlamına da geliyor. Zira Çağlar Enneli'nin (2007) çalışmasında da gösterdiği üzere *Sırlar Dünyası* benzeri diziler "yoldan çıkmış gençler (s. 320)", "başı kapalı modern kadın (s. 313)" ya da dünyada iyilik problemi gibi (s. 301) gibi öğretilere sahiptir.

> İlahi kasetleri vardı bir sürü, ilahi dinlerdi babamlar, ben de kendim açar dinlerdim, severdim, bazıları halen ezberimde. Sahabe hayatı kasetleri vardı. Ne vardı ya, böyle güzel kapakları olan bir seri vardı, TGRT FM vermişti sanırım, çantalı bir kaset serisi (internetten seriyi aratıyor) Sevgili Peygamberim serisi. O vardı işte. Hah, bak "Hay" diye bir çizgi film vardı. Bilir misin onu? Onu çok izledim ben, Kanal 7'de çıkıp çıkıp duruyordu, her seferinde de aynı heyecanla izlerdim. A evet ya, o çok güzeldi bak, ben onu izleyeyim tekrar ya cidden şu an hatırladım ve çok merak ettim bir anda. Nostaljik gibi geldi şu an (Şahin, d. 1987).

> "Hay" diye bir çizgi film vardı, bilir misin? Onu izliyorduk sürekli. Habil'le Kabil'in animasyonu. Kitaplar falan da çoktu, peygamberimizin hayatı. Disney'in yaptırdığı bir Muhammed animasyonu vardı. Gidip CD'ciden çektirmiştim ben onu. Muhammed tamamen ışık olarak görülüyor tabi. Disney bile o şekilde yapmıştı (Şükrü, d. 1994).

> Eskiden mesela Bizimkiler dizisini çok severek izliyorduk, keyifle izliyorduk mesela, oradaki o tadı alıyorduk ama diyelim ki o dizideki Erdal Özyağcılar'ın karısı diz üstü bir etek giymiş, onu gördüğünde [annem] mutlaka bir laf söylerdi, mutlaka ama yani. Ha şimdi de söylüyor. Yani o dizide giydirilen kılıf kıyafete karışma... (Yakup, d. 1984).

> TV baş köşedeydi. Hala da öyle. Kendi evimde de öyleydi ailemin evinde de öyle. Çocukken TGRT'nin şeyi vardı mesela, Huzura Doğru programı vardı. Türbe ziyaretleri yapıyorlardı (Emin, d. 1985).

[61] Dizinin ismi daha sonra değişerek Sır Kapısı halini alıyor.

> Mesela Çağrı filmini 20 kere izlemekle övünen insanlar vardı çevremde. Ben müziklerini çok sevmiştim, çoğu insan gibi oradaki Hamza'yı çok sevmiştim. Ama çağrıyı tekrar tekrar izlemeyi de anlamsız bulmuştum. 20 kere izledim diye övünen insanlar vardı çevremde. Farklı şeyler izlerdim, işte bu Tanrıya uzakmış beni çok etkilemezdi. Tam aksine benden farklı insanlarla tanışmak, bu tarz insanlarla tanışmak, bu insanları doğru yola çekmek en güzel faziletti benim için (Arif, d. 1991).

> *Çağrı* filmini her izlediğimde ağlardım. Bir-iki değil, her seferinde. Ya da Abdulkadir Geylani'nin "Yetiş ya Gavs!" dediği, bugün insanların izlerken güldüğü ki ben de gülüyorum, ya bu ne falan diyorum ama o günlerde işte ya böyle hikmetli insanlar varmış diyorum. Ya bak ne güzel söz söyledi diyordum (Salih, d. 1993).

> Emine Şenlikoğlu diye biri vardı, onun kitaplarını okumuştuk. Ben sonra kendi merakımla Kendini Arayan Adam diye bir kitap okumuştum. Bir gün otobüste, bir arkadaşımın evine gidiyordum. Onlar başka bir cematttendi, tam hatırlamıyorum. Adam bu kitabı görüp bana uzun uzun bir şeyler anlatmıştı. 15-16 yaşlarındaydım, otobüste bile aynı insanlara denk geliyormuşuz (Şahin, d. 1987).

> Bizim sülalede bir sürü kişinin ismi Emine Şenlikoğlu'nun, neydi, biri daha vardı. […] Şule Yüksel Şenler, onun kitabındaki bir karakter kitaplarındaki karakterlerden koyulmuş. Huzura Doğru[62] muydu neydi kitap ya. Annemler falan okuyup etkilenip… Hangi kitap hatırlamıyorum da orada hidayete erenler falan oluyordu. Kitapların kapağını bile hatırlıyorum. Vay be, hep unuttuğum şeylerdi (Faruk, d. 1988).

Bunlar gibi tekrar eden pek çok örnekten bahsetmek mümkün. Burada üst üste bu alıntıların verilmesinin nedeni görüşmecilerin birbirlerinden bağımsız yerlerde, birbirilerinden bağımsız görünen ailelerde, rastgele seçilen görüşmeciler olmasına rağmen tekrar eden örnekleri vermeleridir. Bu beğeniler ve yatkınlıklar çatısını oluşturanın din kaynaklı bir habitus olduğunu ifade etmek mümkündür. Yani sınıfsal farklılıkların dini habitus potasında eriyerek birbirine yakın bir kültürel sermaye biçimi oluşturmaktadır. Bu sermaye yatkınlıklarına bir sonraki başlıkta verilecek olan eğlence davranışları ve ev düzeni de eklenecektir.

Bunlar dışında gazete, dergi, etkinlikler gibi birbirini tekrar eden pek çok örnek de var. *Sızıntı* dergisi ve *İnzar* dergisi yalnızca bahsedilen iki dergi oldu.

> O dönemler konserler olurdu, Ömer Karaoğlu vardı, Millî Görüşçülerin ezgicisidir böyle ezgi söyler. Dursun Ali Erzincanlı gelirdi, onlara götürürlerdi beni ama lise 2 -3'teyim. Annemin yanındayım. Yani ergenlikteyim, onlarla birlikte hareket ediyorum. O götürüyor beni konsere. Miting oluyor falan. Refah Partisi, Faziletti herhalde o dönem. 99 Mitinge götürüyor, orada duruyorum. […] o İmam Hatip'te okuduğumuz işte biz orada kelam dersi aldık, siyer aldık.

[62] Görüşmecinin bahsettiği kitabın ismi Huzur Sokağı. 1970 senesinde basıldı.

> Hz. Muhammed'in hayatıdır siyer işte**.** İslam felsefesinde kelam derler, sen biliyorsun ama kayda geçsin diye söylüyorum. Bu dersleri alıyorum. Ekstra biyografi okuyorum. […] Şu an annemin evinde gene var yani TV. Hangi kanallar ilk sırada onu da söyleyeyim. TV için, oturma odasına giriyorsun koltuk takımı var böyle -eskiden de böyleydi, bizde TV hep oldu-, TV'yi açıyorsun uyduyu. TRT 1 var, A Haber var, peşine Hilal TV var, Akit TV var, hatta Ankara'da merkezi olan bi Dost TV var, bi kanal daha var unutuyorum sürekli Lalegül müydü, İsmail Ağacıların. Orada sürekli gün içinde ne yaparsan abdestin bozulur ne yaparsan bozulmaz diyip sonra petek bal satan tipler, böyle onlar var yani. Tabi mesela eskiden TV ile ilişkisi annemin şeydi, çok dizi falan izlemiyordu, işte günah sahneleri, bazen öpüşüyorlar ben görmeyeyim diye. Şimdi izliyor ama izlediğinde diyelim ki bir erkekle kadın yakınlaştı, zaten iyi ki içki gösterilmiyor blur atıyorlar içkilere annem a çok şükür de bu içkileri artık göstermiyorlar diyor. Ama bir erkek kadın yakınlaştırdığında hemen başka kanala geçiyor (Yakup, d. 1984).

> Sanırım yıl 2003 falan, ABD'nin Irak'a girdiği yıllar. İşte amcam diyordu ki ABD Iraklı Müslüman kardeşlerimize işkence ediyorlar. […] O ara işte amcam bana Emine Şenlikoğlu'unun kitaplarını verdi. Böyle roman tarzı. Ben de okumayı seven bir çocuktum. Çin İşkencesi diye bir kitap vermişti işte amcam. Romanda Çin hapishanelerindeki Müslüman bir adamı anlatıyordu. Adam ser verip sır vermiyordu. Kitabı okudum inanılmaz hoşuma gitti. Amcama söyledim dur dedi ben sana daha güzel kitap vereyim. Sonra Gençliğin İmanını Sorularla Çaldılar diye bir kitap verdi bana. İşte ateistlerin Müslümanlara sorduğu sorular tarzı sorular vardı kitapta. Onu okudum inanılmaz hoşuma gitti ve amcamdan sürekli kitap istiyordum. O ara bi dergi vardı, amcam bir dergi getiriyordu, İnzar, derginin ismi, o dergide Filistin savaşı anlatılıyor. Kitapta bir tane Filistinli halk önderi vardı, ismini tam hatırlamıyorum ama böyle uzun boylu sakallı bir adam. Onu anlatıyorlardı. Yasel Arafat'ı İsrail'e hizmet etmekle suçluyorlardı. Bi de bunların çocuk dergisi de vardı. Tabi bunlar şeriatı savunan dergiler. Sonra amcam kademe kademe arttırdı bunu, Seyyid Kutup'un kitaplarını verdi. Onlar da ilmihal fıkıh kitapları. Ben neredeyse o kitapları okuyarak büyüdüm. Bediüzzaman Said Nursi falan okudum. Sürekli nasıl derler, sürekli böyle şeyler okuyorum. Amcam bana ilahi CD'leri verirdi, hatta şu ilahiyi hatırlıyorum, [söylüyor] Kara kara çarşaflar sıkılmış yumruklar, kan kusturuyor falan böyle bir şeydi (İsmail, d. 1992).

> Ben ortaokuldayken, o zaman Vakit'ti, ben Vakit abonesiydim. Gelmediğinde arardım gidip alırdım. En çok okumayı sevdiğim yazarlar Abdurrahman Dilipak'tı. Kadir Çelik'ti ki onun 90'da yasaklanmış iki tane kitabı vardı. Kitabın içinde bu devlet yıkılıp İslam devleti kurulmalı diye sözleri vardı. La 1 ve La 2 diye iki cilt halinde yayınlandı. İşte La demek hayır demektir, bütün düzenlere İslam devleti kurulana dek... Ben o kitapları almak için neler neler çekmiştim ya, bulamamıştım, yasaklıydı. Daha cazipti tabi. Devlet yasaklıyor İslam'ı, ben gidip alıyorum. Bir yıldan fazla ben Vakit'e aboneydim. 13-14 yaşlarındaydım o zaman (Yakup, d. 1984).

Görüşmecilerin verdiği örneklerin artması tekrara sebep olacağı için olabildiğince kısaltılarak vermeye çalıştım. Sonraki başlıkta bunların bazıları farklı bağlamlar içerisinde vereceğim. Şimdi bu konuyu daha da açabilmek için, bir sonraki başlıkta kültürel sınıf analizi ve kültürel sermaye gibi Bourdieu kavramları ile gündelik hayat arasındaki ilişkiyi kurmaya çalışarak nasıl düşüneceğimizi ifade edeyim. Ardından bu

çalışmanın sahasının sıklıkla dolandığı alan olan gündelik hayatın kendisine geçiş yapalım.

3. 2. İSLAMİ HABİTUS: AŞİNA OLUNAN BEŞ VAKİTLİ GÜN

Çalışmanın bu bölümünde, görüşmecilerin dindar olarak yaşadıkları zamanı, o dönemki alışkanlıklarını, beğenilerini, yaşam biçimlerini, dünyaya bakışlarını, gündelik ritimlerini, yaşam tarzlarını ve özetle habituslarını ortaya koyamaya çalışacağım. Aslında burada amaç, görüşmecilerin tarif ettiklerinden yola çıkarak ortaya bir ortak habitus koymaktır. Sahanın ilk beş görüşmesi Murat (d. 1977), Şahin (d. 1987), Fahri (d. 1988), Faruk (d. 1988) ve Salih (d. 1993) ile yapıldı. Bu görüşmecilerin aileleri dini cemaatlere ya da topluluklara bağlı, dini pratikleri harfiyen yerine getiren ve çocuklarını da buna göre yetiştiren insanlar. Ben de bu bağlamda, geri kalan görüşmecilerin tamamını benzer yapıda büyümüş insanlar arasından seçmeye çalıştım ve buna göre de görüşmeleri sürdürdüm. Fakat saha için araştırma yaparken iletişime geçtiğim ve ailesinin çok dindar olduğunu söyleyen bazı insanlarla görüşürken dindarlık kavramı ile ilgili bazı farklılıklarla karşılaştım. Çalışmada da şu ana kadar sınırları çok belli bir dindarlık tanımı yapılmadığı ortadadır ve bu konuya yöntem bölümünde de değindim. Bunların aksine, bu bölüme kadar görüşmecilerin yaşam örneklerinden yola çıkarak dindarlığın bir hikayesini anlatmaya çalıştım. Bu yüzden görüşmecilerle ilk konuşmada da genellikle "2. Bölüm: Dindar Evin Sekülerleşen Hikâyesi" başlığında yer alan örneklerdeki gibi örnekler aranmıştır ve çalışma sabit bir dindarlık tanımı yerine, çeşitli dindarlık biçimlerinin hikayesini aktararak sabit bir tanım yapmadan ortak bir anlatı çıkartmayı amaçlamaktadır. Ailelerin beş vakit namaz kılması, çocuğa dini eğitim vermesi, ailelerin cemaatlerle[63] ya da topluluklarla bağı olması, hayata bakışta dinin öncelikli olarak görülmesi yukarıda anlatılan dindar evin hikayesine uygundur. Ancak bazen görüşmelerde belirlenen bu çemberin dışına çıkıyor gibi görünen örneklere de rastlanmıştır ve bunların açıkça aktarılması etik bir sorumluluktur.

Salih (d. 1993)[64], Mehmet (d. 1985), Bekir (d. 1993) ve Şükrü (d. 1994) isimli görüşmeciler, çocukken ailelerinin -bilhassa babalarının- bazı namazları aksattıklarını

[63] "Cami cemaatleri" olarak tarif edilebilecek, o mahallede yaşayan insanların paylaşım içinde bulunduğu küçük topluluklar ya da daha yayın üyesi bulunan büyük cemaatler kastedilmektedir.
[64] Salih babasının çocukluğunda cemaatçiliğe karşı olduğunu ve bunun sistemsel olarak reddettiğini aktardıktan sonra, babasının hızlı bir dönüşüm yaşadığını ifade ediyor:

ifade etti. Yani görüşmeci ararken "dindar" ifadesinin bazı sorunlar yarattığını, daha doğrusu görüşmecilerle aynı şeyden bahsetmediğimizi fark ettim. Bu görüşmecilerle telefonla konuşurken, "ailen dindardı ve çocukluğunda da dindar bir ortamda büyüdün değil mi" sorusunu sorduğumda, "evet hem de çok dindarlardı" gibi yanıtlar aldım. Fakat görüşmeye başladığımda Salih (d. 1993), Mehmet (d. 1985) ve Şükrü (d. 1994) isimli görüşmeciler, gerçekten çok dindar bir geçmiş anlatmalarına rağmen bazen babalarının namaz kılmadığından ya da bazı dini pratikleri gerçekleştirmediklerinden bahsetti. Yani yukarıda anlatılan dini aile yapısına rağmen bu dört görüşmeci gene de ailesini dindar olarak tanımlıyor, geçmişinde yoğun bir dini eğitim olduğunu ifade ediyor ve bilhassa kendisinin bazen anne ve babalarına göre daha yoğun bir dini eğitim aldığını ifade ediyordu. Bu görüşmeleri sürdürmekte şüpheye düşsem de bana veri sağlayacağını düşünerek görüşmeleri sürdürdüm. Ortaya, şaşırtıcı biçimde yoğun bir dini eğitim ile görece daha esnek dini eğitim almış kişilerin aslında ortak bir İslami habitustan bahsettiği verisi çıktı. Örneğin Arif'in (d. 1991) ailesi için -geçmişte, bağlı bulundukları cemaatin fetvası ile- televizyon şeytan kutusu olarak tanımlanmış iken, Mehmet'in (d. 1985) ailesi için televizyon izlemek herhangi bir sorun teşkil etmiyordu. Ancak Mehmet, 32 yaşına kadar beş vakit namaz kılmayı sürdürmüşken, Arif daha erken yaşta bunu bırakmıştı. Mehmet bu durumu, baskı alındaki çocukların, görece serbest bırakılmış çocuklara göre sorgulamaya daha kolay gidecekleri şeklinde yorumluyor:

> Din baskı altında yetişmiş bir çocuğun bence dinden çıkması daha kolaydır. Daha çok sorgulayıp daha çok hata bulabilir. Baskı altındaki çocuğun eleştirel yaklaşması daha kolaydır. Benim ailemin beni sıkmadan bu tarz şeyleri kendi kendime sorgulama fırsatı vermesi ve benim cevaplar bulamamam, diğer tarafın, hayatın oluşumunun, evrimin daha mantıklı gelmesi, kendi içinde cevaplar olması daha zordur aslında. Rahatta olan çocuk neden itsin ki kendini böyle bir yola? Daha rahat yaşıyor zaten (Mehmet, d. 1985).

Bu yüzden, genel olarak görüşmeci tipi aynı iken, bazı farklılıkların de yer alması için görüşmeci seçilirken, bazen sınırlarda esneklik yapmaya karar verdim. Gene de

---

> […] Gerçi babam […] 2005'ten sonra AK Parti vardı, sistem karşıtı olmasına gerek yoktu. AK Parti yeni bir şey değil ki o zamanlar babam AK Parti'nin kurucular kurulu üyesi. Garip bir şekilde Erdoğan'ı hapisten çıktığında karşılayan heyetin içinde babam var. Yani babam AK Parti AK Parti olmadan önce de siyasetin içindeydi. Şu anda çok aktif bir siyaset hayatı yok. İlk, İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanı olduğu seçimde babam zaten İstanbul'daymış, bireysel olarak tanışıklarmış. Yolun çok başından beri destekliyor, belki o yüzden vazgeçemiyor. O kadar teşviki mesaimiz var, bu mesele bitmemeli diyor olabilir.

görüşmecilerin çoğunluğu tamamen dini pratiklere uyan aileler; azınlıkta kalan kısmı ise (3 kişi) görece daha esnek dini eğitim vermiş ailelerdir. Önemli bir not olarak, bu görüşmecilerde de örneğin anne tarafındaki akrabalar ya da babanın sülalesindeki cemaate bağlı kişiler aile üzerinde baskınlık kurarak anne ya da babanın da dine yoğunlaşmasını sağlamış. Bu 4 kişinden, örneğin Salih'in (d. 1993) ailesi geçmişe göre artık daha dindar. Salih babasının geçmişte beş vakit namaz kılmasa da artık koyu bir dindar olduğunu söylüyor. Kimi görüşmeciler, benim çalışmanın başında belirlediğim katı dini aile biçimine sahip olmasa da örneğin tamamen dini cemaatlerinde büyümüş Süleyman (d. 1994) ile görece daha rahat bir dini çevrede büyümüş. Şükrü (d. 1994) neredeyse aynı dini yaşantıyı tarif etti. Son birkaç örnek daha vermek gerekirse, Yakup (d. 1984), kendisi 10 yaşındayken vefat eden babasının çok dindar bir adam olmadığını ifade etmesine rağmen 6 sene İmam Hatip'te okumuş, 28 Şubat sürecinde İmam Hatip'i sekülerleşmeye karşı bir kale olarak görmüş ve savunmuş biri.

> Ailemde, baba tarafıyla anne tarafı arasında müthiş bir tezatlık var. Baba tarafı tamamen solcu, ezelden beri. […] Anne tarafı tam karşıtı, inanılmaz dindar, fundamentalistler, her türlü radikal akıma kapılmış, yarısı Hizbullahçı olmuş, Millî Görüş'e dönen olmuş filan. Annem çarşaflıydı benim. Babamla büyük tartışmaları hep bu yüzdendi. Niye evlendi bunlar diyeceksin tabi, görücü usulü, bizim bir kız var, sizin bir oğlan var, yaşları gelmiş, 16 yaşında annem 19 yaşında babam evlenmişler yani. […] Anne tarafını çok ziyarette bulunuyorduk, büyükbabam, Diyarbakır müftüsü idi vefatından, emekli olmadan öncesinde vaizdi, Diyarbakır Ulu Cami imamıydı ondan daha önce, aile tümden dindar. Tabii benim kafamda da şey oluşuyordu böyle. Diyorum ki, sanıyorum ki aile baştan sonra böyle. Bütün gençleri, çocukları, erkekleri, kadınları, yaşlıları, böyle... Sürekli hayatları dinle iç içe, bunlar işte erkekleri harama bakmıyor, tırnak içinde mesela kadına bakmamak-harama bakmamak aynı şeydir ya, ona bakmaz, kumar oynamaz, içki içmez, yalan söylemez, dolandırıcılık yapmaz, işte kadınları evdedir hiçbir şey yapmaz, bunlar hep başörtülüdür, sohbetlere gideriz, çok fazla sohbet meselesi vardı zaten cemaatlerden ötürü, Nakşibendi geleneğinden geliyor bizimkiler de (Yakup, d. 1984).

Özetle, görüşmeciler tek tip bir aile yapısına sahip insanlar olmasa da her bir görüşmecinin geçmişi, temelde de çocukluğu hakkında belirleyici unsurun din olduğunu, kimi metaforik anlatımlarla hayatlarında İslamiyet'in bir rehber olarak yol gösterdiğini ifade ediyor ve bu da bize istisnai durumlara rağmen ortak bir anlatıyı verebiliyor. Kaldı ki bu dini rehber, daha çocuklar dünyaya gelmeden zaten işlemeye başlıyor, bu da karşımıza çocuklara isim seçerken dini hassasiyetin gözetilmesi olarak çıkıyor. Bu ve bunun gibi detaylar için, İslami habitusu oluşturan şemalara bakalım ve bir sonraki başlıkta yanıtlamaya çalışmak üzere şunu soralım: Çocukluk neden önemli?

3. 2. 1. "Herkesi Dindar Sanmak": Dindar Bir Ailede Büyümek

Evlat insanın devamıdır denir.

Şule Gürbüz, Coşkuyla Ölmek.

Sahada, görüşmecilerle yapılan bütün görüşmelerde, aile mefhumuna sıklıkla değinildi zira bütün görüşmeciler dini alışkanlıkları ve öğretileri önce aileleri olmak üzere aileleriyle birlikte bulundukları çevrelerinden edinmişler. Zira hiçbir görüşmeci, İslamiyet'i yalnızca kendi sorgulamaları ile tercih etmemiş, o ailede dünyaya gelerek zaten içine doğmuş ve zaten bu içine doğma hali ile sınırları çizilen bir habitusa dahil olmuşlardır. Ancak çoğu görüşmeci ailesinden farklı olarak, daha fazla kaynağa erişmiş ve daha çeşitli dini bilgi kaynağına sahip olmuştur. Bu konunun temelinde internetin yaygınlaşması ve görüşmecilerin ailelerinden farklı olarak internetteki kaynakların çeşitli olması yatmaktadır. Ancak çoğunlukla yaşlarından ötürü görüşmecilerin internet kaynaklarına erişmesi de çocukluklarından ziyade görece büyüdükleri zamanda olmuştur. Bütün görüşmeciler ailelerinden aldıkları dini bilginin yanı sıra Kur'an kurslarına gitmiş, farklı cemaatlerin sohbetlerine farklı zamanlarda katılmış ve mahallelerindeki arkadaş gruplarıyla farklı sohbetlere katılmışlardır. Görüşmecilerin hepsi çocukluğundaki bu dini yapıyı benimseyerek sürdürmüştür. Kazım (d. 1997), ailecek gezmeye gittiklerinde bile cami gezmekten sıkılmış olsa da çocukluğunda içine girdiği duygu durumunu şöyle yorumlar:

> Çocukluk döneminde bana oyun gibi geliyordu. Süleymancılarla olan ilişkim kesinlikle bana iyi hissettirmiyordu ama bunun dışında dinle olan ilişkilenmem, işte aile içinde, camilerde namaz kılmam olsun, Kur'an okumam olsun ya da dua etmem olsun kocaman bir oyundu. Allah vardı ve ben onunla konuşuyorum ve onun için bir şeyler yapıyorum diye takdir ediliyordum. En basitinden başım okşanıyordu ve bu durum benim bu davranışı sürdürmemi sağlayan temel motivasyondu. […] bu aile tarafından desteklenen bir şeydi ve ben sonuçta çocuktum. Ve çocuklar desteklenen davranışı sürdürürler. Yani çok temel bir basit bir açıklama bu. Ve bu çok uzun süre devam etti ve bende çok ciddi bir şekilde yerleşmeye başladı. Daha sonra birkaç Cemaatte temasım oldu. Cami dışında da din üzerine bir hayat kurmaya başladım (Kazım, d. 1997).

Benzer şeyi Salih (d. 1993) şu şekilde ifade ediyor:

> […] Benim dine yönelimim ailemde de görülmemi sağladı. Mesela Âmener Rasûlü[65] okuyorum, herkes beni dinliyor. Bu çok güzel bir duygu. Dinlenmek de hoşuma gidiyor, ön planda olmak da hoşuma

[65] Bakara suresinin son iki ayetine verilen isim. Görüşmeci sesinin güzel olduğunu ve bazen ailesine ayetler okuduğunu, ailesinin de onu can kulağıyla dinlediğini söylüyor.

> gidiyor. O zaman dini duygularımı biraz daha geliştirebilirim, ayrıca bu beni biraz da soyutluyor, huzur veriyor. Arkadaşım yok, dışarıda çıkınca arkadaşlarım sevgilileriyle oturup kalkıyor, böyle o yaştasın heves ediyorsun ama bir yandan da başarısızsın. Benim üniversiteye kadar hiç sevgilim olmadı, o kız belki sana anlatabileceği bin tane tatil anısı varken, senin kafanda tatil diye bir kavram yok. Van'da büyümüşsün, sana bir cümle kuruyor sen ilk kez duymuşsun, diksiyon berbat. Gerçek anlamda Kürt şivesi ile konuşuyordum çocukken. Öyle olunca hiçbir yere hiçbir zaman ait hissedemedim. Böyle olunca da din bunu çok güzel tamamladı, bu yüzden dini konularda kendimi o kadar çok geliştirdim ki kimse bana öğüt veremezdi, bir tek Kur'an kursundaki hocalarım öğüt verebilirdi. Onun haricinde çevremde kimse bana öğüt veremezdi (Salih, d. 1993)

Benzer durumu Hasan (d. 1995) şu şekilde dile getirir:

> Çocukken, kadınların Kur'an sohbetlerine giderdim. Sonra babam da götürmeye başladı. Çocukken sıkılıyordum gitmek istemiyordum. Türkçe konuşsalar bile anlamıyordum, Arapça bir şeyler okuyorlardı hiç anlamıyordum. Ama biraz daha büyüyünce de ben gitmek istedim. Belki de babamı rol model aldığım için gitmek istedim. Perşembe akşamları babamla kuran sohbetlerine gidiyorduk. Kandillerde babama hadi arabaya binelim bilmem hangi büyük camiye gidelim. Teraviyi şu camide kılalım. Neden çünkü camiye gittiğin her adım ekstra sevap. Ben küçükken babam vakit namazlarını kılmazdı ama sonrasında babam da bütün vakit namazlarını kılmaya başladı. Ne oldu neden beş vakit namaz kılmaya başladı bilmiyorum.

Görüşmecilerin bu ifadelerinde, çocukların ailelerine yakınlaşma yolu olarak dini bilgiye sarıldıklarını görebiliriz. Bir noktada, ailenin çocuğa dini bilgi verme amacıyla çocuğun eyleminin amacının farklılaştığını söyleyebiliriz; ancak görüşmeciler bir noktadan sonra aileleri tarafından ilgi görmeyi bir yana bırakıp dini bilgilerini kendi istekleri için (aslında bir çeşit yaratılmış rıza ile) geliştirdiklerini ifade ediyor. Bu noktada çocukluk yaşantısı ile yetişkinliğe geçiş arasında bir ayrım ortaya çıkıyor.

Antik Yunan'dan günümüze kadar kavramsal olarak çocukluk fikrinin peşinde olan Neil Postman (1995, s. 5), çocukluğun bebeklik gibi biyolojik bir kategori olmaktan ziyade toplumsal bir kurgu olduğunu ve tarihsel olarak yetişkin dünyası içinde yok edildiğini ileri sürer. Çocuk yetişkin dünyası içerisinde kurgulanmıştır ve sürekli olarak kendini yitirmektedir. Tarihte, çocukluk bir kategori olarak çoğunlukla yok sayılmıştır. Çocuk henüz yetişkin olamayandır. Köle olarak alıp satılabilir, bir yönetimin kavgasının çözümü olarak sunulabilir. Çocukluk kavramının kurumsallaşmasının ilk evrensel belirtisi ilköğretim yaşantısının olması, en son göstergesi de çocuk haklarının kabul edilmesi olmuştur (Onur, 2016, s. 7). Yirminci yüzyılın egemen paradigmasında çocukluk için üç temel var sayım olduğunu öne sürülebilir. Bunlardan ilki çocukluğun yetişkinlerden farklı ve özel bir biyolojik kategori olduğu, ikincisi çocuğun yetişkinliğe

hazırlanan ve yetişkinliği elde edecek olan bir aday kategori olduğu, üçüncüsü ise çocuğun yetiştirilmesinin sorumluluğunun yetişkinlere ait olduğu düşüncesidir (Tan, 2016). Genel olarak sosyolojinin çocuklukla çok ilgilenmediği, kategori olarak çocuğu ailenin ve çevrenin sosyalizasyon sürecinde yetişkin sosyalleşmesinin başarılı ya da başarısız bir ürünü olarak görüldüğü ortadadır (Leonard, 2019, s. 107). Ancak çocuğa yönelik sosyalizasyon sürecinin sorunsuz şekilde işleyen bir mekanizma olmadığı, okulun ya da ailenin herkesi aynı şekilde tek tipleştirip bir torna tezgâhı gibi işlemediği veya çocukların ebeveynleri ile aynı sermayelere sahip olmadığı gibi işaretler, çocuğun girdiği bir mücadele olarak Bourdieu'nün "alan" kavramı üzerinden değerlendirilebilir (Arpacı & Düzcan, 2021, s. 137). Bu çalışmada görüşmeciler de bu alanın içinde kimi zaman ailelerinden gizlice ibadetlerden kaçarak, kimi zaman gizlice haram olan şeyleri merak edip onları deneyerek bu alanla çatışmaya girmişler ancak pek çoğu çocukken yaptıkları ibadet biçimlerini severek bu durumun içinden çıkmışlar. Yani görüşmecilerin çoğu, sosyalizasyon sürecinde aslında ailelerinin istedikleri kalıba, o kalıbı severek uzlaşı haline girmişler.

Görüşmecilerin çocukluklarında içine girdikleri dini temelli, en başta uhrevi ve dünyevi ayrımı ile bireyi karşılayan yapı, özne olma sürecini ne şekilde kurulduğu tartışmasını düşünmemize sebep olur. Aydınlanma merkezli birey tanımda, bireyin eylemleri kendi özü tarafından belirlenir, örneğin Rene Descartes anlayışıyla düşünme edimi var olmaya yetecektir. Amaçların, niyetlerin, hedeflerin; var olan bütün eylemlerin temelinde insanın kendi özü olduğu iddia edilir (Barker, 2012, s. 225). Bu düşünceye bir eleştiri getiren Chris Barker'a (s. 225) göre benliğin tanımlanması, benliğin kurulmasına yetmez. Benlik sosyal pratikler tarafından düzenlenir. Yani bireyleşme, toplumsal bir süreç içerisinde gerçekleşir ve toplumsal, kültürel temsillerle kurulur; kültürel temsiller olmadan birey var olamaz (s. 231). Ancak birey aynı zamanda toplum içinde edilgen olarak değil, etken olarak da faal haldedir. Karl Marx'ın (2016, s. 30) ifadesiyle, "insanlar tarihlerini kendileri yaparlar, ama onu serbestçe kendi seçtikleri parçayı bir araya getirerek değil, dolaysızca önlerinde buldukları, geçmişten devreden koşullarda yaparlar."

Dini öğretilerin içinde büyüyen görüşmeciler aslında önce aile ve o ailenin dayandığı dini iktidarın içerisinde habitus edinme süreçlerinde, Bourdieu'nün alan kavramı ile içselleştirdikleri inanç iktidarıyla da mücadele sürecine gireceklerdir. Fakat çoğu görüşmeci için geçmişi, dini yaşantıyı hatırlarken, huzur ile hatırlama, bütün eylemleri

gerçekleştirme, kafalarında sorular olsa da günah işleseler de bunların geçici hatalar olduğunu kabullenme hali söz konusudur.

Görüşmecilerin anlatılarından yola çıkarak söyleyebiliriz ki İslami habitusta büyümek aslında henüz dünyaya gelmeden önce ona zaten sahip olmaya talip olmak demektir. Zira 25 görüşmecinin, her ne kadar bu çalışma kapsamında isimleri anonimleştirilerek kullanılsa da[66] isimlerinin dini anlamı bulunmakta ya da Kur'an'da geçmektedir[67]. Bunlar ailelerin bilinçli tercihidir.

> […] Yani sonuçta ismini bile Kur'an'dan bakıp seçmişler, anlamının ağırlığını sen ömrün boyunca taşıyorsun. Göbek adımı da hiç söylemeyeyim mesela iyice ağır (Harun, d. 1992).

> Aslında tam ismim Ebubekir[68]. Sahabe[69] ismi diye koymuşlar. Göbek adım da İbrahim[70]. Ailemizdeki herkesin ismi sahabe isimlerinden seçilmiştir. Büyükabimin ismi peygamber ismi Hamza. Diğer abim Abdülmuttalib. O da Ebu Talib bin Abdülmuttalib diye seslenirlerdi küçükken. Diğerleri Fatma, Nisa gibi dini isimler (Ebubekir, d. 1994).

Pek çok hadis, ailelerin çocuklarına güzel isim vermesini buyurmaktadır. İsimler, bir ad olmanın ötesinde kişiyi tarihsel ve toplumsal bir kimliğe ait kılan sembolik bir göstergedir. Bu anlamda isim verme kişiyi belli bir kültüre ait hissettirme ve kollektif ruha katılım amacı taşır. Haliyle isim, kişilerin sosyo-kültürel anlamda bir çeşit varoluş parolasıdır (Çelik, 2006, s. 57). Bu bilinçli tercih, aslında görüşmecilerden Bilal'in ve Emir'i ifadeleriyle dinle yoğurulmanın henüz ilk adımı olarak görülebilir.

Çalışmanın soruları detaylıca hazırlanmadan önce, bir taslak halindeyken ilk pilot görüşmeyi Murat (d. 1977) ile yaptık. Murat önce ailesini, çocukluğunu, lise ve üniversite eğitimini anlattı. Üniversite eğitiminden sonra ailesinden zihnen bir kopuş yaşaması anlatının karmaşık bir hale dönmesine sebep oldu. Buradaki karmaşık ifadesi bulanıklık değil de geçmiş ile geleceğin, o günün tartışıldığı, dinin sorgulandığı, dini

---

[66] İsimler anonimleştirilirken, mümkün mertebe görüşmecilerin kendi isimlerine yakın dini isimler tercih edilmeye çalışılmıştır.

[67] Mehmet (d. 1985) bu noktada bir istisnadır. Ailesinin böyle bir tercihte bulunmadığını ifade ediyor ancak isminin anlamı çoğu kaynak için caizdir ve çocuğa bu ismi koymakta bir sorun olmadığı görülür.

[68] Görüşmeci normalde ismini kısaltılmış olarak kullanıyor ancak burada dört kelimeden oluşan bir sahabe isminin tamamını veriyor. Görüşmecinin kimliğini gizlemesi nedeniyle bahsi geçen sahabe ismi gizlenmiş ancak başka bir sahabe olan Ebû Bekir ismi kullanılmıştır. Görüşmecinin bahsettiği diğer isimler de benzerlerine yakın anlamda kullanılarak değiştirilmiştir.

[69] Sahabe, "Hz. Peygamber'in yakınında bulunan ve onunla görüşüp sohbet eden kimseler, çoklukla da erkek ve kadın Müslümanlar için kullanılmıştır (Parlatır, 2017, s. 582)."

ifadelerin kullanılıp ayetlerden örnek verildiği, dini bilgilerin hatırlandığı bir ifadeyi karşılamaktadır. Sonraki birkaç görüşmede de benzer durum gözlendi. Görüşmeciler ailelerinin hikayelerini, ailelerindeki yaşayış durumlarını, ailelerin onlara öğrettiklerini değerlendirmeden geçmiyorlar. Zira içinde doğdukları dindar isim dahi, doğal olarak ailelerinin üzerlerine yükledikleri bir anlama geliyor. Bu yüzden sorular önce görüşmecinin genel olarak kendini anlatmasından sonra aile ve çocukluk üzerine konuşmakla başlıyor. Zaten dini bilgiler doğal olarak çocukluktan itibaren dünyaya gelen çocuk için bir rehber olmayı amaçlıyor. İslamiyet için de çocuğa dini öğretmenin sorumluluğu ebeveynlerin üzerindedir. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi'ne göre (1992, s. 355), İslamiyet'te insanın var oluş amacının asıl gayesi Allah'a kul olmanın farkın varması ve bunu için çalışmasıdır. Kur'an'da pek çok yerde çocuk, tıpkı mal-mülk gibi ebeveyne asli olan bu gayeleri unutturur ve çocuk, ebeveyn için Allah'a uzaklaştıran engellerden biridir. Bu sebeple çeşitli şekillerde ayetler kişiyi uyarır.

Öte yandan gene İslam Ansiklopedisi'nden (1992, s. 355) aktarıldığı üzere İslam'da çocuk, bazı sorumlulukları da beraberinde getirmektedir. Buna göre çocuğun hem hukuki hem ahlaki yönden varlığı ciddiye alınmalı, iyi bir insan ve samimi bir Müslüman olarak yetiştirilmesi gözetilmeli, çocuğun bu dünya ve ahireti de gözetilerek yetiştirilmesi ebeveynlerin üzerinde durması gereken durumlardır. İslam'ın kaynağı olan Kur'an'da bu konuda öğüt eden bir ayette inananlar için şu buyrulmaktadır: "Ey iman edenler! Kendinizi ve çoluk çocuğunuzu, yakıtı insanlar ve taşlar olan cehennem ateşinden koruyun (el-Tâhrim 66/6)." Ayrıca bu konuda inananlara pek çok öğüt veren hadis de bulunmakta ve bir Müslüman için aile hayatının ve çocuğun nasıl yetiştirilmesi gerektiğine dair pek çok detay verilmektedir. Bunların bazılarını tezin farklı yerlerinde aktarılmıştır.

Öyleyse, çocukluktan edinilen habitus, ailelerin aktardığı sermayelerle (Swartz, 2011, s. 275) yetişkinliğe doğru taşınır. Müslüman aileler, en doğal şekilde çocuklarını İslami terbiyeye ve ahlaka göre (ve beğenilere göre) yetişirler zira İslam Peygamber'inden aktarılan hadise göre Müslümanların hepsi kendinden ve nesillerinden sorumludur: "Hepiniz çobansınız. Hepiniz güttüğünüz sürüden sorumlusunuz." Bu sebeple bu öğüdü eyleme geçirmek, aslında Bourdieu'nün evliliğin miras, doğurganlık, eğitim gibi muhafaza edilmiş stratejilerin aktarımı anlamına gelir. Böylece sonraki kuşaklara aktarılan biyolojik, kültürel ve toplumsal yeniden üretim stratejilerinden ayrılamaz (2011, s. 155). Kısaca çocuğun inançlı yetiştirilmesi, "ağacın yaşken eğilmesi" oldukça

önemlidir zira doğal olarak çocukluktan itibaren edinilen habitus değişime karşı dirençli olacaktır (s. 153).

Bütün bu sebeplerden ötürü İslami habitus, görüşmeciler için hem ailede hem de ailenin yönlendirdiği kurslarda ya da çevrelerde edinilmektedir. Ailelerinden gördükleri ne varsa, doğal olarak ona sahip olmuş ya da ona yatkınlıkları olmuştur. Birazdan ayrı başlıklarda görüleceği üzere, örneğin bazı görüşmeciler ilahi dışında hiçbir şey dinlemeden büyümüşlerdir. Evlerinde var olan dini kasetlerdeki peygamberlerin hayatı kayıtlarını dinlemişler, dini çizgi filmleri onlarca kez izlemişlerdir.

Görüşmecilerle tanıştıktan ve genel olarak biraz sohbet ettikten sonra onlara doğup büyüdükleri çevreyi, ailelerini, nasıl mekanların olduğunu sordum. İstisnasız olarak hepsi dini eğitimin yoğun olarak verildiği, namazın her zaman gözetildiği bir evde ve çevrede büyümüşler. Yakup, Özcan, Burhan, Faruk, Şahin gibi görüşmecilerin evlerinde dini sohbet yapılması, yaşadıkları yerin yer yer bir Kur'an kursu gibi kullanılması da söz konusu olmuş. Görüşmeciler geçmişlerini hatırladıklarında genel olarak her zaman dini bir çevrede büyüdüklerini ve bunun hayata bakışlarında oldukça etkisi olduğunu söylediler. "Dini çevrede büyümek nasıl denir, hayatın öyle olduğunu bilmektir" diyor Şahin, çevreye edindiği bakışı şöyle izah ediyor: "Herkesi zaten dindar sanıyorsun. Hani diğer dinler ya da işte babanın anlattığı kafirler falan var fakat onları hayal etmiyorsun. Ben şeytanı hayal ediyorum sadece bazen (Şahin, d. 1987)."

Görüşmecilerin geçmişlerini hatırlatmak için, onlara nasıl bir ailede ve çevrede doğdukları soruldu ve hepsinin geçmişi dinle iç içe geçmiş olarak ve ritmini de buna göre hatırladığı ortaya çıktı. Elbette her görüşmeci doğrudan ritim, rutin ya da düzenden bahsetmese de bunu çağrıştıran farklı anlamlarda pek çok ifadede bulundu:

> Annem babam dindar insanlardı, babaannem, anneannem, amcalarım, kuzenlerim, eniştelerim, ne bileyim komşularım, her şey, mahallenin ismi bile dindardı yani. Böyle dindar bir çevrede elbette dindar bir çocuk olarak yetiştirildim ve ben de kendimi zaten dindar olarak eğittim. Ailemin din anlayışı biraz katıydı, mesela ilk kez ne zaman Kur'an kursuna gittim bunu hiç hatırlamıyorum çünkü zaten kuzenlerimle, mahalleden arkadaşlarla tatil gibi bir şeydi Kur'an kursu. Geçmişi anmaya çalıştığım anda aklıma ne geliyor? Yaz gelir, elde cüzle camiye gider gelirsin, kurstan çıkar arkadaşlarla *meybuz* yersin, eve gitmemişsen o cüzlerle tekrar camiye, Kur'an'a geçmişsen elindeki biraz ağırlaşır aynı zamanda sen de artık biraz büyümeye başlarsın. Ailenin büyükleri işte sana cüzden bir yer okutur, aferin alırsın onlardan, dua okursun falan, evde aile akrabalar varsa falan mesela topluca namaz kılınır, herkes ciddidir, tekrar dışarı çıkarsın. Bazen babanı amcalarını falan sen dışarıdayken

> camiye giderken görürsün. Bazen böyle güzel bir camiye gidiyorlarsa onlarla gidersin işte, böyle büyüyorsun aslında (Semih, d. 1988).

Görüşmecilerin çevre ile kurdukları ilişki aslında neredeyse aile ile kurdukları ilişkiyle sınır hale geliyor zira çoğu görüşmeci artık çevrenin ailenin dışarısı olmadığına dair ifadelerde bulunuyorlar. Habitusun bir akış biçimde çevre ile örgütlendiğini görebiliyoruz. Benzer durum evin içi ve evin alışkanlıkları için de geçerli. Şimdi bunlara bakalım.

3. 2. 2. "Herkesin Evinde Olan Dini Tablo": Mutatlaşan Estetik

Çalışmanın bu bölümünde, tezin girişinde anlatılan dindar evin içinde, görüşmecilerin evlerinde gezeceğiz. Dindar olarak tanımladıkları ailelerinin evlerinin duvarlarındaki nesnelere bakacağız. Karşımıza çıkan az olsa da farklar da benzeşmeler de bize pek çok detay hakkında bilgi verecektir.

Görüşme sorularında görüşmecilerin ev içi alışkanlıklarını anlamaya yönelik sorular bulunmaktadır. Bu sorularda evin düzeni, örneğin evde (çocukluğun geçtiği aile evinde) TV'nin geçmişte ya da şimdi nerede durduğu, evin duvarlarında nasıl tabloların bulunduğuna dair bilgiler alınmaya çalışıldı. Burada hem görüşmecinin çocukluğunu geçirdiği aile evinin geçmişi ve şimdiki durumu hem de artık eğer kendine ait bir ev düzeni varsa, o evin güncel durumu hakkında bilgi alınmaya çalışıldı. Bu sayede evin duvarlarında geçmişten bugüne nelerin değiştiğini, televizyonun ev içerisindeki konumunun geçmişten bugüne bir değişim yaşayıp yaşamadığı ve bir referans noktası olarak alınan geçmişin bugüne göre bir sekülerleşmeye uğrayıp uğramadığı görülmeye çalışıldı. Ayrıca dini yaşayışı terk eden bireylerin kendi yaşam biçimlerindeki yeni alışkanlıklar görülmeye çalışıldı.

Habitus, kendini oluşturduğu sosyal dünya karşısında sudaki balık gibidir (Maton, 2010, s. 57); suyun ağırlığını hissetmez ve kendisi hakkındaki dünyayı özümser (Bourdieu & Wacquant, 2003, s. 118)." Bu düşünceye göre ev bu dünyanın kendisidir. Evdeki mobilyalar, eşyaların düzeni, evin yapısı vd. her şey insanın sınıfı hakkında bir anlatıya sahiptir. Evin duvarları sosyal dünyanın anlam haritalarıdır. Nasıl ki bedenin doğal duruşu bireyin habitusuna işaret ise, evler de bu duruşun bir uzamıdır. Ev insanın köklerini saldığı bir çeşit geçmiştir.

> Ben geçmişimi, yaşadığım dindar hayatımı düşününce hep evi düşünüyorum. Bana dünya bizim ev gibi geliyordu sonuçta. Camiden eve, evden camiye, oradan okula, oradan tekrar eve. Hep eve varıyorsun sonuçta. […] Aslında halen de öyle. Ne zaman ailemin yanına gitsem oradaki düzen, hiçbir şey değişmeden devam ediyormuş gibi geliyor (Şahin, d. 1987).

5. bölümde görüşmecilerin halen aile evini dini bağlarla hatırlaması, geçmiş pratiklerle orada karşılaşması ve bunlara karşı geliştirdikleri taktikler detaylıca verilecektir. Yukarıda Şahin'in de anlattığı üzere görüşmecilerin evi hatırlama biçimleri dini bağlarla olmaktadır zira görüşmecilerin evleri de çoğunlukla buna göre düzenlenmiştir.

Görüşmeciler evlerini anlatırlarken çoğunlukla dini öğelerin ağırlığından bahsetmişlerdir. Seccadenin her yerde olması, besmele yazılı tablo ve Allah'ın 99 isminin yazılı olduğu tablolar hemen hatırlanırken, diğer tabloları konuşmanın akışı içerisinde hatırlamışlardır. Evin İslami habitusu nasıl oluşturduğu Bekir'in "o herkesin evinde olan tablo" olarak anlattığı, Bilal'in "Fazilet neşriyat, hâlâ durur. Hiç değişmez, hiç!" vurguları görüşmecilerin diğer dini ailelerin evlerini de bildiği ve benzerliğin farkında olduklarını gösterir. Görüşmeciler zaten birbirlerinin benzeri pek çok örneği vermektedir.

> Hatta babam [fazilet neşriyattan] birkaç tane alır, diğer çocuklara da verir evlerinde bulunsun diye. Halen var bunlar. Bu gittiğimde mesela, babamın gözleri iyi görmediği için iyi okuyamıyor, şunu bi' okusana bana diyor. Akşam namazını beklerken mesela, şunu bi oku bana diyor okutuyor mesela (Bilal, 41).

> Hâlâ bizim evde dini tablolar vardır. Mesela bizim eve girdiğinde, karşında, bugün bile, Allah'ın 99 isminin yazdığı, başında Allah Muhammed yazan tablo. *O herkesin evinde olan tablo*[71], dolabın isminde olan bereket duası, bir dolabın üstünde ama görünür de bir şekilde koyulmuş kuranı kerim. Onlar hep olurdu. Fatih Sultan Mehmet'in İstanbul'a atın üstünde girdiği meşhur fotoğraf. O kocaman vardı (Bekir, 28).

[71] Buradaki vurgu bana ait. Bu ve benzeri ifadeler, görüşmecilerin zihinlerinde bulunan ortak bir habitus tarifine işaret eder.



Görsel 1: Bekir'in bahsettiği, çocukluğunda "herkesin evinde olduğunu" var saydığı ve halen ailesinin evinde aynı yerde duran tablo.

Bekir'in bahsettiği ve yukarıda görseli bulunan tablo, bütün görüşmeciler için tanıdık bir geçmiş hafızasına işaret ediyor. Tabloda, solda Nazar Duası, ortada Bereket Duası, Sağda ise Ayetel Kürsi bulunmakta. Nazar Duası'nın hemen üstünde "Muhammed", Bereket Duası'nın hemen üstünde besmele, Ayetel Kürsi'nin üzerinde ise "Allah" yazısı bulunuyor. Sol tarafta besmele yazısı, sağ tarafta ise kelime-i tevhit yer almakta altta. Orta altta ise "Allah'ım Sıhhat ve Afiyet ve Bereket Nasip Eyle Nazardan Muhafaza Eyle" yazmakta. Sol üstte asrı saadet döneminde (Peygamber'in hayatta olduğu dönem) Müslümanların ilk kıblesi olan Mescid-i Aksa görseli, sağ üstte ise daha sonra vahiyle kıble kabul edilen Kâbe görseli bulunmakta. Bekir güncel olarak ailesinin evinde gördüğü, kendisi için kıymetli olduğunu düşündüğü bir gösterge istediğimde tablo için "ben bildim bileli var gerçekten" ifadesini kullandı. Bekir'in bu ifadesi, ekonomik sermayelerin çeşitliliğine karşın, evdeki mutatlaşmış nesnelerin, yani Bekir'in ifadesiyle her evde olduğu var sayılan kültürel sermayelerin ekonomik sermayelere göre değer anlamında değişmediğini gösterir. Yani Bekir ve Bilal sınıfsal olarak farklı koşullarına karşın benzer kültürel ürünlerine sahiptir.

> Evin en bol şeyi ne dersin yoklukta? Seccade! Yani kilim yoktu seccade vardı, bak düşün. Hani kıl çullar vardı, oturduğun zaman kıçına batar.

> Dokuma kilimin, keçi kılından dokunmuş hali. O zamanlar sadece bezden dikilme bir şey giyiyorsun. […] Oturduğunda üzerindeki kıyafet de ince olduğu için kıçımıza batardı. Ama seccade var evde. Böyle yün seccadeler, dokuma seccadeler, endüstriyel seccadeler… Seccadeler yani. Başını nereye çevirsen seccade yani. Namaz kılmak zorundasın. […] Yani din hayatımızın içindeydi. Evimiz bile baksana, şu an düşündüm, hakikaten kilim yok ama her tarafta seccade var. Zaten yokluktan kırılıyon lan, yiyecek ekmeğimiz yok evde ama din daha önemli (Bilal, 41).

Seccade vurgusu, bütün görüşmeciler için tekrar eden bir olgu olarak karşımıza çıkıyor. Bu durumu Salih (d. 1993) büyüdüğü evdeki eşyaları anlatırken "seccade zaten var" şeklinde olağanlaştırıyor ve bunun etrafında oluşan dünyayı şu şekilde aktarıyor:



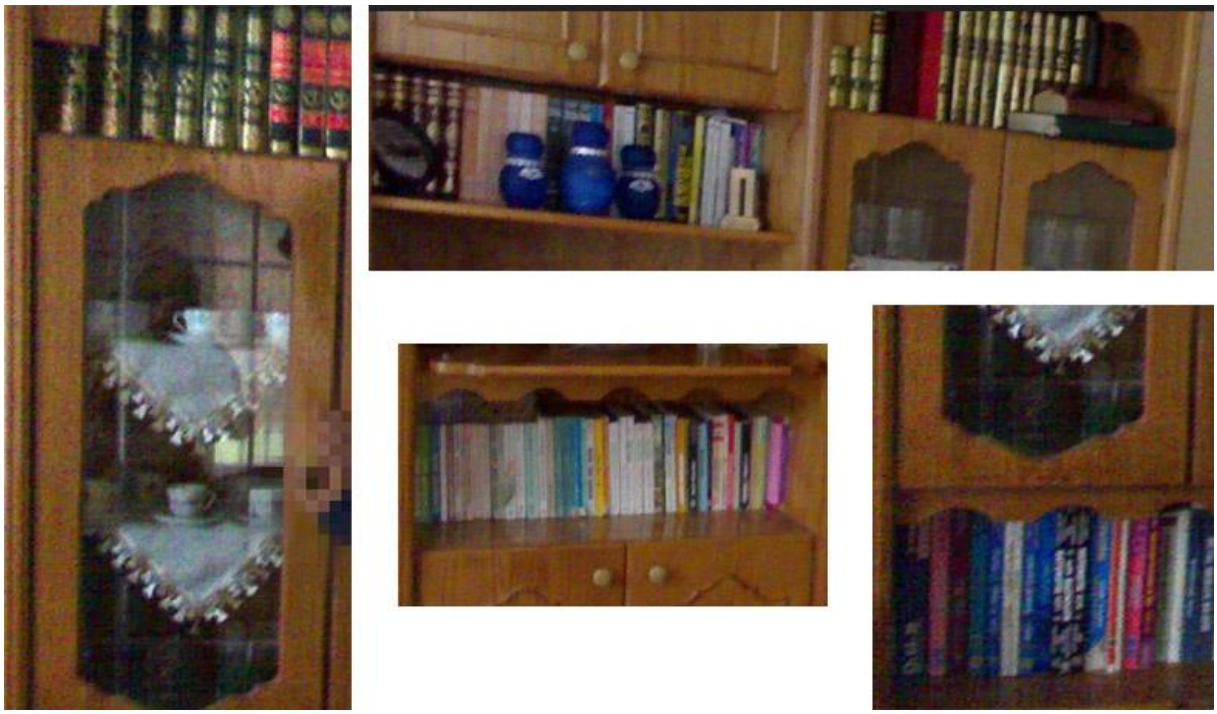
> Doğu Anadolu'da doğup büyüyen bir çocuğun evinde dini bir portre ya da Allah'ın isimlerinin yazılı olduğu koyun postundan işlenmiş şeylerin olmaması için anne-babasının dışarıdan gelmiş olması lazım. Eğer buralıysa kesinlikle evin girişinde *Bismillahirahmanirrahim* yazısı vardır. İşte ara sıra evde radyodan Kur'an dinlenilir. Seccade zaten var, kıble zaten kesin belli. Ben mesela şu anki evimde kıbleyi bilmem. Ama diğer şeylerde çocukken ya da çocukluğu da boş ver, dini boyutta yaşantıları ailemin değişmiş değil, sadece akrabalar değil Van'da yaşayan bütün insanların neredeyse evinde böyle Allah'ın isimleri, Muhammed yazısı. Bir de teknoloji gelişti ya, şimdi neon ışıklı bir şeylerin içinde dini yazılar yazıyor. Yani evet baya baya vardı. Çok uzun bir süre bizimle olan, hiç unutmam, bizim evde de vardı dedemlerin evinde de vardı, konu açılınca bilinçaltımdan aranıp bulundu. Bir tane resim var, resimde birbirini tutmuş eller var, hepsi birbirini tutmuş gibi. En yukarıda da bir bayrak var, onun altında da şu yazıyordu "Allah'ın ipine sımsıkı sarılın, ayrılmayın."[72] Bu dedemlerde de vardı bizde de vardı, çocukluğum boyunca gördüm ben onu. Şöyle bir çerçeve içinde koyun postunun üstünde Allah'ın 99 ismi yazıyor. Sonra gene koyun postunun üzerinde Allah Muhammed yazan bir şey vardı. Bunlar çok net hatırladıklarım. Detay olarak ise babaannemlerin evinde cami şeklinde saat vardı, ezan okuyordu. Küçük yeşil, kenarda iki minaresi var (Salih, d. 1993).

Bu anlatı içerisinde neredeyse bütün görüşmecilerin ifade ettiği evin nesneleri mevcut şekilde bulunmaktadır. Görüşmeci ifadesinin sonunda anlattıklarının benzer ailelerde zaten var olduğunu vurgulayarak kendi bildiği dindar evi tarif etmektedir. Salih gibi, Yakup da bazı eşyaların biçimsel olarak dönüşümüne vurguda bulunuyor:

[72] Görüşme, bu görüşmenin üzerinden zaman geçtikten aylar sonra, kendisinden aile albümünden fotoğraf istediğimde, bahsettiği görselle ilgili internetten arayıp bu görseli buldu. "Mesela el ele bayrak tutan görsel bunun aynısıydı, ancak yazılar vs farklı şekildeydi" ifadesiyle bu görseli attı. Burada geçen "Allah'ın ipine sımsıkı sarılın", Ali İmran Suresi, 103. ayette yer almaktadır.

> Saatli maarif. Fazilet takvimi. Mesela bizim evde şimdi de var, daha az. Ama eski evde, ben lisedeyken salonda bir tane çizim Kelime-i Tevhid vardı mesela, *Lailaheillahllah*. Böyle kocaman bir tablo, çerçeve yapmıştık. Eve girdiğin gibi hemen salonda karşında. İki ayrı odada seccade vardı zaten hemen çok rahat ulaşılabilir, tespih üzerindeydi. O dururdu. Ondan sonra Allah Muhammed yazan iki tane bakır tabak yan yana, böyle ayağı vardı, o dururdu. Bir tane müzik setimiz vardı, hangi kasetler var falan diyeceksin, tabi öyle Ferdi Tayfur, Sibel Can falan yoktu tabi. Ahmet Kayalar vardı, babamdan kalma Şivan Perverler vardı. Onları annem sürekli arkaya atıyordu. Arkada tutuyordu. Zikir yapan ilahiler oluyor ya hani, baya disko modunda zikir mi yapıyor ilahi mi okuyor pop müzik mi anlamıyorsun ya. İsimlerini bile biliyorum, Abdurrahman Önül, Sedat Uçan, bilmem ne. Öncesinde Eşref Ziya vardı, Ömer Karaoğlu vardı, Mehmet Emin Ay vardı, Mustafa Demirci vardı, hiçbirini unutmuyorum. Onların kasetleri orada duruyordu böyle. […] Evde şimdi ne var mesela**,** o Kelime-i Tevhid tablosu halen duruyor. Seccade halen duruyor, tabaklar demode olduğu için kaldırılmıştır çünkü dekor çok önemli. Yeni yeni şeyler yapıyoruz falan... Ebubekir sattıysa sattı yani o dönem satılmış yani, şimdi gerek yok, Müslüman zengin olmasın mı, Müslüman zengin olmasın mı? O yüzden o Allah Muhammed demode oldu tabaktaki, o gitti onun yerine daha değişik bir şey koymuş annem nereden almış onu bilmiyorum. Kristal gibi bir şey içinde yazıyor böyle işlenmiş falan lazerle Allah yazılmış (Yakup, d. 1984).

Yukarıda da anlatıldığı gibi görüşmecilerin anne-babaları arasındaki kimi farklara rağmen, anne baba arasında cereyan eden kültürel ürünlerin çatışması evdeki nesneler üzerinden de kendini gösteriyor. Aynı zamanda, sekülerleşme bölümünde de ifade edilen değişim hali duvarlardaki nesnelere, Allah yazılı tabakları lazerle-neon ışıkları ile aydınlatmaya doğru götürmüştür.



Görsel 2: Ebubekir'in aile fotoğraflarının bulunduğu albümden kolajlanmış kitaplık ve evdeki kitaplara örnek. Sol üst karede sol tarafta Mülteka'l-Ebhur (Hanefi fıkıhı) kitapları, sol üstte

sağ tarafta Sünen-i Tirmizî kitapları yer almakta. En sağ karede üst üste duran Kur'an gözüküyor. O rafta Ömer Nasuhi Bilmen Kur'an Tefsiri ve Ruhul Furkan Tefsiri yer alıyor. Orta raflarda, orta alt görselde ve sağ alt görselde dönemin İslamcı gazetesi Beklenen Vakit tarafından hediye edilen kimi kitaplar ve Peygamberlerin Hayatı gibi İslami yayınlar yer almaktadır. Bu bilgiler görüşmeci ile fotoğraf üzerine konuşularak görüşmeciden alınmıştır.

Görüşmecilerin evleriyle ilgili anlatıları çoğunlukla uzun tutup detaylandırarak anlatması, geçmişi, İslami habitusu hatırlarken kullandıkları nesnelerin gücüne işaret etmektedir. Çoğu görüşmeci, çalışmada şu ana kadar aktarılan ortaklığa vurguda bulunmakta ve aslında evlerinde var olan eşyalarla dahi mutatlaşmış bir estetik anlayışa işaret etmektedir. Ailelerin evlerine soktuğu bu eşyalar bir tercih etme, satın alma, eşte dostta görme, bağlı bulunan cemaatten edinme gibi beraber hareket içeren gündelik hayat pratiklerine tekabül eder. Eve giren Kelime-i Tevhid yazılı tablo, sadece bir tablo değil aynı zamanda dünyaya bakışı barındıran bir değer durumudur. Bu tip nesnelerin hem kendi evinin duvarlarında görülmesi hem de eş, dost, akraba, cemaat gibi çevrenin sıradan hayatında mutatlaşması "bilinçsizce kaydedilen bir sempati ve antipati" değer sistemi yaratır. En alakasız ve dolayımsız görünen ilgi dünyası var olunan sınıfın şifrelerinde yer eder. "Beğeni birbirine yakışan ve karışlıklı olarak birbirine uygun olan eşya ve kişileri eşleştiren ve yakınlaştıran şeydir (Bourdieu, 2015a, s. 353)."

> Hem kendi yaşadığımız evlerde hem de ziyarete gittiğimiz tanıdıkların evlerinde bahsettiğim göstergeler vardı. Allah Muhammed yazılı tablolardan tut evin özellikle mesela misafir odaları bir köşesinde duran bir seccade, bir tespih, olmayan bir ev yok gibi bir şeydi bizim gittiğimiz evlerde çünkü namaz kılmayan bir eve gitmiyorduk gibi bir şeydi. Ailemin tabi ki namaz kılmayan tanıdıkları vardı ama genelde bu tip dindar insanlar olduğu için illaki evin bir yerinde dini bir şey oluyordu. O seccade zaten kesin vardı. Mesela bir şekilde evin girişinde besmele çok yaygın olurdu. Şuna çok şahit olmuşumdur evin ana kapısından geldikten sonra duvarda bereket duası, nazar duası, karınca duası Ayet'el Kürsi, korunmaya yönelik. Yani bunlar hepsi sonuçta dindarların zırhı. Duvarlardaki takvimleri de okuyordum. Ne diyebilirim ki ben dindardım (Burhan, d. 1991).

Çocukluğu Bolu'da geçen Burhan'ın bahsettiği "tanıdıkları" Arif'in (d. 1991), Ebubekir'in (d. 1994) ya da Kazım'ın (d. 1997) ailesi olarak var sayalım. Arif Ege Bölgesi'nde[73], Ebubekir İstanbul'da, Kazım ise Gebze'de yaşamış. Birbirleriyle bir tanışıklığı olmayan bu görüşmecilerin ve ailelerinin evlerine girdiğimizde karşılaşacağımız ev ile ilgili gene büyük bir ayrıma gelmeyeceğimizi göreceğiz:

> Evimizin girişinde ve kordonunda bazı dualar vardı, Fatiha-i Şerife vardı. Allah'ın 99 ismi kendi evimizde olmamıştı ama başka evlerde çok gördüm.

[73] Görüşmeci çocukluğunun geçtiği yeri belirtmek istemiyor, Ege Bölgesi olarak bahsediyor.

> Bu bahsettiğim asıl tabloların hepsi bel üstü değil kafamın üstü diyebileceğim yerdeydi. Bunların hepsi koridordaydı. Oturma odasına salona koyulmazdı çünkü burada insanlar uzanırdı ayaklarını uzatırdı, başka bir şey yapardı. Bu yüzden yanlış görünürdü. Seccade, o mevsimde kullanmadığımız bir oda olsa bile orada mutlaka seccade olurdu. Seccade serili olurdu, birisi gidip namaz kılardı (Arif, d. 1991).

> Seccade ve Kur'an sürekli ulaşılabilir noktalardaydı çünkü ailem sürekli bu dini pratikleri gerçekleştiren insanlar. Beş vakit namaz kılıp düzenli Kur'an okuyan insanlardı. Her perşembe akşamı mesela Kur'an okunurdu. Çünkü perşembe akşamı aslında cuma gecesi olarak geçerdi. […] böyle Allah yazılı süslü tablolar filan olmadı. Hiçbirimiz evimizde süs falan yoktu zaten. Ama onun yerine her zaman çok fazla dini kitap olurdu. Sadece dini kitaptan oluşan koca bir kitaplık vardı (Kazım, d. 1997).

> Her yerde seccade vardı. Bir yerde mesela katlı dururdu. Hepsi katlı katlı dursa da ablam falan katlamaya üşendiği zaman yerde serili şekilde kalırdı bir sonraki vakte kadar. Salonumuz misafir odası gibi kullanılırdı. Çok kullanılmazdı, temiz şekilde dururdu. Orada annemler öğlen namaz kılardı. Ben de kılardım. Büyük bir şekerlik gibi kâse vardı. Tespih doluydu. Kitaplık vardı, vitrin. Orası tamamen dini kitaplarla doluydu. Temrizi seti vardı. Onu buraya, kendi evime getirdim. İslam Hukuku çalışıyorum, o yüzden getirdim. Gazali'nin kitapları vardı. Bir sürü tefsir kitabı vardı. Tam bir İslamcı kütüphanesi. Ayat'el Kürsi ya da şu an hatırlamadığım uzun bir duanın yazılı olduğu desenli şeyler vardı. Vitrinde, bizimkilerin politik olmasından, Refah Partisi'nin çay takımları, kahve setleri. Allah Muhammed yazılı çay bardağı vardı. Arapça şekilde. Duvarda zaten Refah Partisi saati. Ya böyle şeydi, Refah politikliği içinde geçmişti çocukluğum. (Ebubekir, d. 1994).

> Allah'ın 99 isminin var olduğu bir şey vardı, dini ayetlerin, şekillerin olduğu çerçeveler vardı. Halen var. Aslında ailemin dini bir şey dışında duvarlara astığı pek bir şey yoktu. TV var bir de şu an (Harun, 1992).

Görüldüğü gibi görüşmecilerin anlatılarındaki evler birbirlerine yakın ev düzeni gösteriyor bize. Salih (d. 1993) bu durumu "ya zaten o zamanlar var olan şeyler benzer ailelerin evlerinde olan aynı şeylerdi" şeklinde özetleyerek yatkınlığa vurguda bulunuyor.



Görsel 3: Görüşmecilerden Harun'un evinde geçmişten beri var olan, Allah'ın 99 isminin var olduğu poster. Bu görselin farklı çeşitlerinden pek çok görüşmeci de bahsediyor.

Çalışma yalnızca evin duvarlarındaki nesneleri değil, aynı zamanda evin eğlenme pratiklerini ve rutinlerini de göstermeyi amaçlamaktadır. Ev dediğimiz yer, biraz da aşina olduğumuz seslerden ibarettir. Aşina olduğumuz eylemlerin, görüntülerin ve alışkanlıkların toplamıdır ev. Memur ailenin evinde büyüyen bir çocuğun iş saatlerine aşinalığı ile ailesi ticaretle uğraşan bir ailenin evinde büyüyen çocuğun aşina olduğu zaman döngüsü aynı değildir. Elbette devasa farklar yoktur ancak bu ayrım insanın ömrünün ilk ezberlerindendir. Bu rutinler insanın büyüdüğü yerde edindiği habitusunun saati gibidir, görsel bilgisidir. Aşina olunan bu yuvanın kaybını ise, yani bu habitusu terk etmeyi evin alışkanlıklarıyla uyumsuz hale gelmek olduğunu iddia edebiliriz. Zaten evin ritminden kopan biri, o habitustan da kopma sürecine girmiştir. Görüşmecilerin her birinin evlerine hissettikleri yabancılaşma hali neredeyse istisnasız olarak tekrar etmektedir. Bu kopuş durumlarına "Aşina Olunan Beş Vakitli Günü Terk Etmek" başlığında detaylıca yer verilecektir.



Görsel 4: Harun'un evinden dini bir tablo ve onun hemen önünde duran televizyon. Güncel bir fotoğraf.

3. 2. 3. Evin ve Ailenin Sıradan Zamanı

Evin biraz da aşina olunan seslerden ibaret olma ifadesi aslında tek başına sesin kendisine gönderme yapmaktan ziyade evin sıradanlığını ifade eder. Evde konuşulan meseleler, birlikte yapılan aktiviteler, izlenen televizyon kanalları bu sıradanlığa işaret eder. Bu sebeple her evin kendine ait aşina olunan bir sesi vardır. Şimdi bu sıradanlığın içerisinde, bu teze dahil olan görüşmecilerin ev içi bir başka alışkanlığına bakalım: Yılbaşı. Yılbaşı üzerine görüşmecilerle konuşmanın gerekliliği aslında sekülerleşme bölümünde değinilen Türkiye'deki evrim ve evrim karşıtlığı gibi temelini klişeden alıyor. Türkiye'de yıllarca yılbaşları genellikle Noel ile anılarak dindar kesimlerce reddediliyor. Televizyon ekranlarında da bir çeşit kültür savaşlarına dönen yılbaşı gecesi programları, sadece bu izlekten dahi bize Türkiye'deki iktidarların seyirlerine dair pek çok malzeme sunabilir. Yılbaşı kutlamak Türkiye'de dindarlarca, hadislere göre temelde, kim bir kavmi taklit ediyorsa ondan olacağı düşüncesinden ötürü doğru görülmez. Yılbaşları yaklaştığı dönemlerde, kimi zaman sokaklarda kimi zaman

üniversitelerde[74], kimi zaman sosyal medyada hazırlanan afişlerle bu durum protesto edilmektedir.



Görsel 5: "Sorgulayan Müslüman" isimli, yaklaşık 63 bin civarı üyesi bulunan Youtube kanalının yılbaşı kutlamaları ile ilgili paylaştığı videoda kullandığı ilk görsel. Videoda yılbaşının neden kutlanmaması gerektiğini, Noel'den ne farkı olduğunu, bir Müslüman'ın Kur'an'a göre neden yılbaşı kutlamaması gerektiğini, yukarıda geçen "Hristiyanlara benzemek" iddiasını da ele alarak tartışmaktadır.

Bu tez de yılbaşı klişesini bir veri biçimi kabul ederek görüşmecilerin ailelerinin yılbaşına dair tutumunu dini habitusun içerisinde bir yatkınlık ya da karşı duruş biçimi olarak tartışmak istemiştir. Dindar ailelerin yılbaşlarına dair tutumu, mütedeyyin olarak yetiştirdikleri çocuklarına yansıtmak istedikleri doğru bir yaşam tarzına işaret eder. Yılbaşları genellikle alkollü eğlence biçimini çağrıştırdığı için yılbaşı kutlamak, yılbaşına özel hazırlıklar yapmak "kâfirlere meyletmeye girer (Polat, 2019, s. 100)." Yılbaşı ile ilgili İslamcı dergilerde yer alan metinlerde çoğunlukla yılbaşı kutlamanın sakıncalarından bahsedilir ve bir Müslüman'ın neden yılbaşı kutlamaması gerektiğiyle ilgili sebepler tartışılır. Yılbaşı anahtar sözcüğü ile bu dergiler taranıp rastgele üç dergi seçerek örneklendirelim: *Tohum* dergisinin Aralık 1970'te yılbaşına özel bir kapak konusu seçerek konuyu tartışmaya açar. "Rezalet Furyası" konu başlığını seçen dergideki "Yılbaşı, Müslümanlık, Laiklik, İçki" isimli ilk yazıda Türkiye'de Müslümanların neden yılbaşı kutlamaması ve içkili bir eğlence yapmaması gerektiğini tartışır. Bir Müslüman'a yılbaşı kutlamanın yakışmadığı, bunun bir aydınlanma olarak görülmesinin anomalisi ifade edilir (Akdeniz S. , 1970, s. 4). Benzer şekilde 15 Ocak

[74] "Üniversitede 'Müslüman yılbaşı kutlamaz' ve 'Piyango haramdır' afişleri" isimli haberin içeriği için bkz: https://www.mynet.com/universitede-musluman-yilbasi-kutlamaz-ve-piyango-haramdir-afisleri-110103589336 [Erişim tarihi: 16.03.2022]

1990'da yayınlanan *Panel* dergisinin toplum köşesinde "Yılbaşı Yılbaşı Dedikleri" isimli yazıda yılbaşı kutlamalarını kendini "batı hastalığına kapılmış Müslüman ülkelerin bu tür batıl inançların" kutlandığını "ve hatta kutlanması için yönetimce teşvik edildiğini" ifade eder (Karaosmanoğlu, 1990, s. 25). Yazı aynı zamanda yılbaşına dansözle girmeyi "TRT'nin geleneği haline" getirdiğinden bahseder (s. 25) ve Noel ile yılbaşı arasındaki farklar tartışılır. Günümüze daha yakın tarihlerde yayınlanan *Genç Öncüler: Aylık Gençlik Dergisi* isimli dergi 2003 yılında çıkarttığı 6. sayısının henüz ilk yazısında dinin bir hayat tarzı olduğundan şüphe duyulmaması gerektiğinden bahseder. Bu vesileyle yılbaşı kutlamak bir başkasına benzemek anlamına gelir ve dini yaşam tarzını sekteye uğratır. "Her yılbaşı geldiğinde cehennem ateşi kat kat yükselip kendisine kavuşmayı umanların verdiği selamı alarak hoşnut olduğundan (Özdere, 2003, s. 6)" bahseden dergi yılbaşına karşı diğer dergiler gibi net bir karşıt tavır çizer. Günümüzde ise Türkiye'de halen yılbaşlarında yeni yıl ve kutlamalarla ilgili tartışmalar gündeme gelir. Din İşleri Yüksek Kurulu Uzmanı Fatih Mehmet Aydın'ın katıldığı, Diyanet TV'de yayınlanan 22 Aralık 2021 tarihli Diyanet'e Soralım isimli programda halen yılbaşı ile ilgili sorular gelmekte ve Aydın da Noel'e ait figürlerin dahi İslam'a yaraşmadığını ifade etmektedir:

> […] Tamamen yeni yıl maksadıyla insanlar birbirlerine yeni yıl çerçevesinde hediyeleşmede bulunabilir. Fakat onun dışında Noel'i kutlamak, yeni yılla ilgili İslam'da olmayan adetleri kutsamak [...] yeni yılda eğlenmek, İslami olmayan o adetleri ailemizde, içimizde, toplumumuzda, cemiyetimizde yaşatmak ve bu amaçla hediyeleşmek, bu amaçla verilen hediyeleri almak veya vermek caiz değildir. [...] Yılbaşı gecesi eğlenmek, süslemeler yapmak [...] da caiz olmaz (Diyanet'e Soralım, 2021).

Görüşmecilerin ailelerinde de yılbaşı benzer anlamlara sahiptir ve bütün görüşmecilerin ailesi için yılbaşı kutlanmaması gereken bir etkinliktir. Görüşmecilerden yalnızca Mehmet (d. 1985) ve Bekir (d. 1993) yılbaşının kutlanmadığını söylese de bir etkinlik olarak akrabalara gidildiğinden ya da aileleriyle yemek yiyip çay içtiklerinden bahsediyor. Bunun dışında bütün görüşmecilerin ailesi için yılbaşı neredeyse aynı anlamlara gelmektedir. Ebubekir (d. 1994) ve Emin (d. 1985) yılbaşı ile ilgili şöyle konuşuyor:

> Bir arkadaşım bana ailesinin dindar olduğunu söylemişti. Sonra onun ailesinin yılbaşında kuruyemiş yediğini öğrenmiştim ve senin ailenin neresi dindar ya diye düşünmüştüm. Dindar değildi benim gözümde çünkü eğer yılbaşı kutlayabiliyorsa, alkolsüz de olsa, yılbaşı kutlayabiliyorsa bizim için dindar değil demekti. Çok simgesel bir şey çünkü yılbaşı. [...] Refahçılar muhtemelen ya da İslamcılar bunu çok şuradan kurdu: Yılbaşı seküler

> Türkiye'nin dayattığı bir şey olarak görüyorlardı bence. Bizimkiler, her yerde, çevrede falan karşı çıkardı. Zaten Sultanbeyli'nde bunun reklamı da olmazdı ama TV'de falan böyle sürekli bir yılbaşı pompalaması olurdu. Yılbaşı simgesi de dansöz, alkol falandır. Hani bizimkiler de şundan korkardı, hem bu kutlama günahtır. Şey ayeti vardır ya, kime benzersen onlardansındır. Onlar, onlara benzemekten korktukları için yılbaşına karşı duruyorlardı. Halen de karşı çıkılır (Ebubekir, d. 1994).

> Yılbaşı bizde kutlanması gereken bir şey olarak görülmezdi çünkü o dönemin propaganda araçlarında, dindarlar için yılbaşı kutlanmaz diye bir şey vardı. Diyanet yayınlarında. Onunla ilgili yani (Emin, d. 1985).

Bu yaklaşım görüşmecilerin çoğunun ailesi tarafından farklı anlatılarla geçmişte desteklenir. Salih (d. 1993) ve Tuğrul (d. 1995) ailesinin hiçbir zaman yılbaşı kutlamadığından bahsetti. Şahin (d. 1987) babasının yılbaşlarında ona dini dergilerden yılbaşları ile ilgili yazılar okutup erken yatırdığından anlattı. Şahin bu durumdan etkilendiğini ve aslında kendi habitusuyla öteki arasında bir çizgi çizdiğine işaret etti: "Ben de çok etkilenirdim, gusül abdesti alırdım o gün, özellikle dua ederdim, erken yatardım. En hayırlısı o gün böyle yapmaktı. Bana düşmanım gibi gelirdi o eğlenen TV'de gördüğüm kişiler." Arif (d. 1991) de Şahin gibi yılbaşına ailesinin karşı olduğunu söylüyor:

> Hayır kesinlikle hayır. (Gülüyor) Yılbaşı, doğum günü falan bunlar kafir adetiydi ya. Tartışılacak meseleler değildi. Yılbaşında hiçbir şey yapılmazdı Hatta annem bize erkenden yatırırdı. Bugün insanlar çok fazla günah işliyor derdi. (Gülüyor) mesela yılbaşı olduğunda televizyon kesinlikle kapalı olurdu. TV tekrar eve geldiği zaman bir tane çok merak ettiğim bir film çıkmıştı yılbaşına özel olarak. Anneme yalvarmıştım onu izlemek için ama izin alamamıştım. Böyle şeyler olmuştu (gülüyor) (Arif, d. 1991).

Bilal (d. 1980), Yakup (d. 1984), İsmail (d. 1992) ve Faruk (d. 1988) için yılbaşı Mekke'nin fethi olarak öğretilmiş. Bilal, "Ne kutlaması ya? Tövbe tövbe. (Gülüyor.) O günler genelde Mekke'nin fethine denk gelir ve biz genelde lokum, gülsuyu, Kur'an okumalar, nafile namazları kılmalar, iyi ki Mekke fethedildi, onu fetheden peygamber ne güzel peygamber, gibi gibi böyle şeyler gider" şeklinde yaşadığı yılbaşlarından bahsediyor. İsmail (d. 1992) yılbaşıyla Mekke'nin fethini ilişkilendirerek yılbaşı kutlayanlara kızgın olduğunu ifade ediyor. Ayrıca Van'da bir köyde büyüdüğü için yılbaşını kentle ilişkilendirerek anlatıyor:

> Mesela ben 1 Ocak yılbaşının Mekke'nin fethi olduğunu 12-13 yaşlarında öğrendim. O zaman ben kızıyordum bak kafiler işte Mekke'nin fethi kutlanıyorken adamlar yılbaşı kutluyorlar diyordum. Bu kafada bir çocuktum yani. Bizde zaten hiç yılbaşı kutlamak gibi bir adet olmadı. Yılbaşı bizim için

> özel bir gün değildi. Yılbaşı biraz daha kentle ilgiliydi, kırsalda pek uğramazdı bize. Herhangi bir gündü (İsmail, d. 1992).

İsmail yılbaşını kente ilişkin bir pratik olarak ele almasına karşın, çocukluğu İstanbul Üsküdar'da geçen Faruk da mahallelerinde geçmişte yılbaşının kutlanmadığından bahsediyor. Bu noktada, İsmail, Faruk ve bu çalışmaya dahil olan görüşmeciler için İslami habitusun kent ve kırsal arasındaki bazı ayrımların üstünde olduğunu, daha kapsayıcı bir egemenlik alanına sahip olduğunu söyleyebiliriz. Ancak Faruk'un kentteki mahallesiyle ilgili yaptığı yorumlar da mahallesinin geçmişe göre daha seküler olduğunu ifade etmemiz mümkün:

> Yılbaşının Mekke'nin fethine denk geldiğini öğretmişlerdi bize. Yılbaşlarında TV'de yayınlanan reklamları falan görünce kızıyordum hep, işte kafirlere bak ne yapıyorlar falan... Ne alakası varmış halbuki. Bizi babamlar hep erken yatırırdı, yılbaşında 9 dedin mi yatağa girerdik. Komşularda falan da tabi kimse kutlamazdı, hiç öyle yılbaşı şeyi falan yoktu yani mahallede. Halbuki şimdi, mesela havai fişek falan atıyorlar mahalleden yılbaşında (Faruk, d. 1988).

Benzer biçimde Ebubekir de (d. 1994) ailesinin onu erkenden yatırdığını ifade ediyor. "Mesela, yılbaşında TV izletmezlerdi bize. Bir de o zamanlar daha seküler bir Türkiye vardı, TV'de dansöz olmasından ötürü. Yılbaşı gecesi lisede bile annem beni erken yatırırdı." Bu çalışma kapsamında İslami habitus şemasının içine alınan dindar bir ailenin gündelik hayat seyrinde dini bayramlar ne kadar önemli ise, yılbaşı o kadar yok sayılan bir gün olarak dindar rutinin içerisine işleniyor. Bu durumun nasıl doğal bir seyirde işlediğini Kazım (d. 1997) kendisinden farklı insanları gördükten sonra fark edebiliyor: "Benden farklı insanlarla karşılaştıktan sonra özellikle, biz neden ailecek bunları yapmıyoruz ki demeye başladım. Yılbaşında hiçbir şey yapmazdık mesela. Herhangi bir günden hiçbir farkı olmazdı ki halen devam ediyor bu durum." Buna karşın Kazım ailesiyle birlikte vakit geçirme rutinini "ailecek sağa-sola küçük geziler yaptığımızda bile tarihi camileri falan giderdik" şeklinde açıklıyor.

İslami habitusun ritim ve rutininde, görüşmecilerle yılbaşı üzerine konuşulduğunda dini bayramların hatırlanması bir rastlantı değil. "Yok yılbaşı kutlanmıyordu, hiç kutlanmıyordu. […] Ama Kurban Bayramı'nı hatırlarım yani (Süleyman, d. 1994)." Zira görüşmecilerin aileleriyle birlikte nasıl vakit geçirdikleri, edindikleri eğlence anlayışları habitusu inşa eden biçimlerden biri. Bu noktada da görüşmeciler, aileleriyle vakit geçirirken İslami habitusa dair bazı vurguda bulunuyorlar. Örneğin Burhan (d.

1991) ve Faruk (d. 1988) ailecek denize giderken dahi dindar insanların gittiği, kadın ve erkeklere özel ayrı yüzme alanlarının olduğu yerleri tercih ettiklerinden bahsediyor.

> Yılbaşı bizde kutlanmazdı. Babam özellikle uyuz olurdu. Bizim evde daha çok dini bayramlar önemsenirdi. Onun dışında ailecek etkinliklerimiz oluyordu. Mesela bizimkiler denize gitmeyi severler, piknik yapmayı severler. Babam zaten çok sosyal bir insan. Çevresi çok geniş. Onların eğlence anlayışı işte bu. Fırsat bulduklarında havalar güzelleşince sağa sola gidiyorlar. Onlar daha çok denize gittikleri zaman filan muhafazakâr insanların denize gittikleri yerleri bulmaya dikkat ediyorlar. Atıyorum birkaç tanıdık aile ile grup olarak gittilerse ne yapıyorlar mesela kadınlar haşema[75] ile denize giriyorlar. Erkekler işte kapriyle[76] denize giriyorlar Çünkü işte dinen erkeğin giydiği şeyin dizinin altında olması gerekiyor. Yani böyle kurallara riayet ederek kendince bir eğlence anlayışları var (Burhan, d. 1991).

> Ailecek pikniğe giderdik, denize giderdik. Yolda arabada hep ilahiler dinlerdik. Güzel hatırlıyorum o zamanları, o ilahileri yolda söylerdim, eğlenirdim. Uzak bölgelerde denize girerdik biz, haremlik ve selamlık yaptığımız yerler vardı böyle doğal olarak. Mesela İzmit'te böyle kayaların doğal olarak ayırdığı yerler vardı, bir kısmında kadınlar girerdi kalan kısmında erkekler. Kadınlar haşema ile girse de denize böyle ayırmışlardı gene de. Dönüşte güzel, tarihi camilere falan uğrardık mesela. Bazen sabahtan Eyüp Sultan'da namaz kılardık erkenden, sonra işte yola çıkıp bu yerlere giderdik. Bak şeyi hatırladım, Antalya'da bir yer vardı. Bir otel, muhafazakâr otel diye geçiyordu. Oraya da gitmiştik birkaç kere. Kadınlara özel plaj vardı (Faruk, d. 1988).

Görüşmecilerin anlatılarından yola çıkıldığında, geçmişte mütedeyyin çevrelerin kendi eğlence biçimlerini ve aynı zamanda dini yaşayış tarzlarına zarar vermeden tatil yapmak isteyen ailelerinin girdikleri taktik hallerini görmek mümkün. Şahin (d. 1987) görüşme esnasında bir anısını hatırlıyor. Küçük yaşta, İstanbul'da, kadınlara özel ayarlanan bir vapurla, kadınlara özel olarak kapatılan bir plaja gittiğini hatırlıyor. Arif (d. 1991) "ailemle tatile gidersek, kesinlikle muhafazakârların gittiği, muhafazakârlara uygun olan yerlere giderdik. Nedir bu, erkekler ve kadınların farklı yerlerde yüzdüğü, çevrede mescitlerin kolay ulaşılabilir yerde olduğu yerlere giderdik" diyerek aslında benzer tatil anlayışının altını çiziyor. Maddi durumu tatile gitmeye elverişli olmayan görüşmecilerin aile yaşantısına dair hatırladığı birlikte vakit geçirme içerisinde de din odaklı faaliyetler yer alabiliyor:

---

[75] Bir tesettür mayosu markası. Türkiye'de ünlü olduğu için, marka ismi, giyimin yerini almış halde diyebiliriz. Kendi web sayfalarında da "Tesettür Mayonun Mucit Markası Haşema!" şeklinde markayı tanıtmaktalar. Bu giyime göre kadınların avret yerlerinin tamamı kapanır ve özel kumaş sayesinde denize girip çıkarken ıslanan kumaş kolayca kurur ve vücuda yapışarak vücudun hatlarını belli etmez. Yani tesettürlü kadınlar soyunmadan ve vücutlarının hiçbir yeri belli olmadan bu tesettür mayosu ile denize girebilirler.

[76] Dinen erkeğin göbek deliği ile diz kapağının altına kadar olan alanın avret bölgesi olarak geçer. Bu konu daha çok hadislerle belirlenir. Erkeğin bu bölgelerini kimi hadislere göre eşi hariç bütün erkeklere ve kadınlara karşı kapatması gerekir.

> […] Video kasetler var. Onlar izleniyor. İşte o zamanlar Timurtaş Hoca vardı. Onun video görüntülü sohbetleri var ve biz onları dinliyoruz. Çuvalla, hani böyle, biz dinledik diyelim mesela. İki çuval video kasetler var, onları bitirdik mesela […] Sohbet kasetleri vardı.
>
> - Ailecek mi izliyordunuz?
>
> Ailecek biraz az olur, sülalecek. Bir de kalabalık ailesin. Bir gün çok kalabalığız. Dedik içeri sığmayacağız, şey yapalım. İşte böyle köy yerinde, sofa diyoruz biz. Böyle bizim evin önü de geniştir. Mutfağın camına o şeyi koyduk, böyle koskoca güruh. Önünde biziz. Çıt çıkartmak yok, öyle dinliyoruz. Sinema gibi. Bir nevi işte dini sinema. Bu Timurtaş Hoca işte, hiç unutmam. Ağlıyor, duygulanıyor falan. Hani biz de onunla birlikte duygulanıyoruz. Annem mesela çok duygusaldı. Mesela ne zaman Timurtaş Hoca aklıma gelse, annemin ağladığı da geliyor aklıma. Dinleyip dinleyip ağladığı. Demek ki var bir şeyler… Yoğunlaşıyor işte. Demek ki iyi bir şey, annemi ağlatıyor. Bunlarla yaşadık (Bilal, d. 1980).

Bilal'in bu anlatısını Salih (d. 1993) de destekliyor:

> Bizde yalnızca TV vardı onda da TRT 1 çekiyordu ama şansımıza VCD Player olduğu için TV'de bir şey olmadığı zaman VCD Player'a yüklenirdik. E şimdi, duvarda koyun postundan Allah yazan bir evde de o zaman ne bileyim bir *Forrest Gump* CD'si yoktu yani. Ne vardı, peygamberlerin hayatının seti vardı, 18 CD, 18 farklı peygamberin hayatının setinin CD'si vardı. Bazen abim dışarıdan CD getirirdi arkadaşlarıyla falan. Bazen de ben Kur'an kursundan ödünç alırdım. O zamanlar yani şeyi hatırlıyorum, genel anlamda ya sohbet dinlenirdi ya peygamberlerin hayatı ya işte Abdülkadir Geylani gibi, Mevlana gibi insanların hayatı, bunlar dinlenirdi. TV'de bir tek TRT 1 vardı işte. O zamanlar pek fazla dini yayın da yapmıyordu. Ramazan programları haricinde. Annem de yemek yaparken Kur'anı Kerim ya da dini sohbetler falan dinlerdi. Annemin mutfaktaki radyosunda her zaman dini şeyler açıktı (Salih, d. 1993).

Görüşmecilerin ev ve düzenine dair anlatılanların birbirini farklı alanlarda desteklediğini ve tekrar ettiğini görmemiz mümkün. Görüşmeciler geçmişle ilgili anlatırken genel olarak bunları sorgulamadıklarını ve bu yaşayıştan, dini yaşantılarını sorgulayana kadar memnun olduklarını ifade etti. Ancak kimi görüşmeciler zamanla aileyle vakit geçirme biçimlerinin onları bazı sorgulamaya ittiğini de ekledi:

> Yaşam tarzı farklı olan insanlar baya etkiledi beni. Çünkü daha keyifli yaşıyorlardı. Kalkıp aile içine döndüklerinde, mesela arkadaşım namaz kılmak zorunda kalmıyordu ailesinin yanında. Ya da oruç tutmasına gerek yoktu. Sosyal hayatı benimkinden daha iyiydi. O noktada kopuş başladı bende. Hem o farklı çevreyle daha yakın olabilmek adına koptum. Çünkü daha eğlenceli bir hayat var orada. Diğer tarafa geliyorsun... Mesela halamlarla tatile gittiğimiz zaman kaplıcaya gidiyoruz. Gittiğimiz kaplıcada kadın erkek ayrı havuzlar. Kapalı havuz ve havuzdan sonra halam eniştem falan hadi çocuklara şunu yaptıralım deyip bir tane sahabenin hayatını anlatın bize diyorlardı. Ya Enes Bin

> Malik'in hayatını anlattım ben tatilde. Tatil dediğin şey bu olmamalı (Şükrü, d. 1994).

Burada görüşmecilerin yaşamlarının kesitlerinden bir İslami habitusa bakma ve onu ortaya koyma çabasına giriştik. Hiçbir görüşmeci esasen birebir aynı habituslara sahip olmasa da içine doğdukları ailenin birden fazla işleyen yapısının sonucu olarak kolektif bir akış içinde benzer temayüllerin çeşitlerinden bahsetmiştir. Bazen görüşmecilerin birbirlerini tamamlar biçimde konuşmaları, toplum içinde yer edinen ailenin ve aileyle birlikte bulundukları cemaatlerin ya da toplulukların ürünleri olduğunu söyleme imkânı tanıyor bize. Burada verilen örneklerin her biri sosyal ve kültürel sermayelere dönüşerek tarihsel bir akış içinde ilerler. David Swartz (2011, s. 157), Bourdieu için yatkınlık kelimesinin kilit bir rol oynadığından bahseder: Yatkınlık, bir temayüller sistemi olarak düzenleyici eylemlerin sonucuna işaret eder. Habitusun tamamlayıcılarından olan yatkınlık, bir çeşit "var olma tarzıdır" ve "alışılmış hâllerin" hepsini kapsar. Şu hâlde yatkınlıklarla düşününce "habitus dışsal yapıların içselleştirildiği ilk sosyalleşme deneyimlerinin ürünüdür (s. 157)" diyebiliriz. Bunların neticesinde sosyalleşme yolu ile toplumda belirli bir grup için nelerin mümkün olup nelerin mümkün olmadığını (mütedeyyin çevreler için günah olduğunu) gösteren karmaşık parametreler ve sınırlarla ilgili içselleştirilmiş temayüller gelişir. Habitus bu yönüyle bir yandan eylemlerin yapısal sınırlarını belirler, bir yandan da ilk sosyalleşme süreçlerinin yapılandırıcı özelliklerine karşılık gelen algıları, hayalleri ve eylemleri oluşturur (s. 157).



Görsel 6: İsmail'in (d. 1992) ailesinin evinde asılı olan, "bu insanların yerinde olmak, gerçek alim olmak isterdim bu postere bakınca" dediği poster. Görselde "Şeyh Güzel, Diyarbakır; Şeyh Seyyid Abdulhakim, Menzil; Şeyh Muhammed Said Pelevi, Erzurum" gibi şeyh isimleri ve yerleri yazmaktadır.

Habitusun eylemlerin yapısal sınırlaması belirlemesi, hayalleri ve eylemleri oluşturması sebebiyledir ki, örneğin Şahin (d. 1987) çocukluğunda "Hz. Hamza gibi adaletli" biri olmanın hayalini kurar. Ya da Salih (d. 1994) kendisine gelecek herhangi bir yılbaşı teklifini, gerçekten böyle bir teklif gelmemiş olsa bile zaten reddedecektir:

> Orta okulda lisede akşama parti yapıyoruz sen de gel gibi bir teklif bana zaten gelmedi ki ya da lisedeki arkadaşlarım yılbaşını bu gece şurada kutluyoruz gibi teklifle zaten gelmediler. Ama düşünüyorum o zaman gelse reddederdim. Çünkü derdim, ben alkol almıyorum, ben zina yapmıyorum (Salih, d. 1993).

Bu anlamda, görüşmecilerin anlatılarını desteklemek için ben de kendi büyüdüğüm evin içini göstermek için bir görsel eklemek istiyorum.



Görsel 7: Aile evimde, kitapların çoğunun halen muhafaza edildiği kitaplık. Fotoğraf 1990'lı yıllara ait.

Yukarıda çocukluğumu geçirdiğim bir eve dair görsel gözüküyor. Tahminimce henüz okula başladığım zamanlar (1993-1994 dolayları) çekilmiş olduğum iki ayrı fotoğraftan kırpılmış iki ayrı görsel. Solda, evimizde bulunan kitaplar (İslam Tarihi serisi, İslam Ansiklopedisi) görülebiliyor. Görünen İslami kaynakların bir kısmı dini gazeteler tarafından bastırılıp seri olarak satılan ya da *Türkiye Gazetesi, Akit*, *Beklenen Vakit Gazetesi* gibi gazetelerin kampanyaları ile alınan kitaplar. Benim de okumayı öğrenirken sürekli okuduğum kitaplar bunlar ve pek çok görüşmeci de benzer biçimde evinde var olan kitaplar ile okuma pratiği yaptığını ifade ediyor. Kitapların arkasında duran, dönemin siyasi atmosferini hatırlatan "Huzur İslam'da" yazılı sticker[77] seçilebiliyor. Kitapların önünde kelime-i tevhit yazılı bir tablo da bulunmakta. Bu sticker ve benzerleri bazı görüşmeciler tarafından hatırlanıyor. Sağdaki görselde ise vitrinin içinde sergilenen bir Kâbe fotoğrafı ve üst raflarda ise Seyyid Kutup'a ait *Fizilali'l Kur'an* (Kur'an'ın Gölgesinde) isimli kitap serisi gözüküyor. Bu görsel, görüşmecilerin tarif ettiklerin evin küçük (ve ayrışmaları içinde barındıran toplam) bir temsili gibi gözükebilir. Sembolik olarak bu vitrin, görüşmecilerin evlerine dair kimi toplam göstergeye sahip gözüküyor. Dini kitapların, kelime-i tevhidin, Kâbe görselinin bulunduğu bir vitrine her gün uyanmak, bu vitrinin önünden her gün geçmek Şükrü'nün, Emin'in ve Bilal'in farklı biçimlerde "dinle yoğrulmak" olarak tarif ettiği,

[77] Görüşmecilerden Murat (d. 1977) ve Muhsin (d. 1989) benzer sticker'a sahip olduğunu belirtiyor.

Murat'ın, Ömer'in, Yakup'un, Bekir'in beş vakitli bir gün olarak tarif ettiği İslami habitusun kendisine işaret eder. Buradaki nesnelerin her biri var olma tarzıdır.

Burada yaşamlarındaki kesitleri sunulan eyleyicilerin farklara karşın ortak bir geçmişe (habitus edinme sürecine) dahil olan kişiler. Birey olarak ortak bir tarihsel ürünler ve belli bir ortama bağlı yatkınlık geliştirmiş kişiler. Bu haliyle aynı zamanda kolektif bir tarihin ürünü olarak düşünülebilirler. Görüşmecilerin habitus tarifleri ile düşünce ve anlayış kategorilerinin birlikteliği, algılama biçimleri, değerler sistemi vd. toplumsal yapıların ürünü olarak karşımıza çıkar (Bourdieu & Chartier, 2014, s. 62). Kolektif akış içinde oluşan, habituslara ve sermaye biçimlerine dönüşen gündelik pratiklere aynı zamanda ritimler, rutinler ve döngüler de eşlik eder. Bu eşliğin kavramsal dünyasına geçebilmek, İslami habitusun sahip olduğu ritimsel döngüyü görebilmek için bir sonraki başlığa geçmek ve yeni bir yaklaşım denemesi yaparak habitus ile ritimsel döngüleri tartışmaya açmak istiyorum.

3. 3. RİTİM VE RUTİN

> Herkes bilir ki, eski hayatımız saat üzerine kurulmuştur. […] Günde beş vakit namaz, ramazanlarda iftar, sahur, her türlü ibadet saatle alakalı idi. Saat Allah'ı bulmanın en sağlam çaresi idi ve bu sıfatla eskilerin hayatını idare ederdi.
>
> Ahmet Hamdi Tanpınar, Saatleri Ayarlama Enstitüsü.

Her dönemde, her düzen içinde, doğanın kendisinde, kentlerde, kırsalda, çevremizde gördüğümüz ve tahayyül ettiğimiz bize absürt gelsin yahut makul olsun her kurgusal anlatıda, sanatta, sporda, bildiğimiz her şeyde zaman ve zamanın getirdiği ritim ve rutinin düzeni vardır. En düzensiz kaosun dahi aslında karşı çıkamayacağı şey zamanın düzeni olacaktır. O halde diyebiliriz ki ritimsiz bir şey yoktur. Henri Lefebvre kendi geliştirdiği bir metot olan ritimanalizde her şeyin bir ritmi olduğuna dair şunları söyler: Bir ritmi anlamak ve ritmi duymak isteyen biri için hareketsiz olan hiçbir şey yoktur. Örneğin durağan bir taşın, duvarın ya da ağaç gövdesinin yavaşlığının sonu yoktur. Ancak bu durum bu nesnelerin ritimsiz olduğunu göstermez. Bu nesneler durağan değildir, yalnızca bizim bedenimize, bizim yaşayışımıza ya da bizim yaşam ritimlerimize göre yavaştır (2017, s. 46). Ritimsizlik de ritme dahildir. Peki aslında Lefebvre ritimanaliz kavramına neden ihtiyaç duymuştur? Elbette yalnızca bir taşın ya da bir ağacın dahi ritmi olduğunu belirtmek için değil. Lefebvre toplumların yaşadıkları ekonomik, siyasal, toplumsal, tarihsel vd. bütün dönüşümlerde yaşanan ritimlere vurguda bulunmak istemiştir.

Binlerce yıldır günün doğuşu ve batışı ile belirlenen insanlık toplumlarının ateşin bulunmasıyla başlayan karanlığı aydınlatması bütün bir günün ritmini değiştirmeye başlamıştır. İnsanlığın elektriği icat etmesi, sanayi devrimini yaşaması ve hiç kapanmadan gece gündüz üretim yapan fabrikalar işletmeye başlaması ile bütün yaşam ritmi (yaşayış biçimi) değiştirmiştir. Sokakların (gecenin) aydınlatmasıyla hiç şüphesiniz zamanın ritmi insanlar için tamamen değişmiştir. Lefebvre (2017, s. 70), toplumların ritimlerden oluştuğunu, bu ritimlerin de toplumları meydana getiren kalabalıklara, gruplara, bedenlere ve sınıflara göre farklılaştığını ifade etmiştir. Bu sebeple ritim ve rutinler toplumların yaşayışlarını anlamak için önemlidir. Her toplumun birbirine benzeyen ya da birbirinden ayrışan farklı ritimleri vardır.

Düzenlerden oluşan hayatın kopmaz parçası görünen dinsel dünyanın da ritimsel düzeni olağan biçimde vardır; dinler de ritimlere ve rutinlere sahiptir. İnsanı terbiye etme amacı güden ve bu dünyaya dair bir bilgi, bir rota, bir yaşayış anlamı ve biçimi sunan dinler kendi öğretilerini sıklıkla tekrarlar üzerinden düzen oluşturma gayesindedir. İbadetler tekrar eder, önemli günler tekrar eder, ezberlenen ilahiler dualar tekrar eder, belli vakitlerde beyli eylemler tekrara dayalıdır, yasaklar tekrarlanır… Döngülere bağlı dinler istemsizce ya da bilinçli bir biçimde ritimleri kullanır. Bu durumun bir başlangıç noktasının bulunup bulunamayacağı bu çalışmada analize tabi tutulacak bir mesele değildir, dinlerin ahengi kullanıp kullanmasının başlangıç noktasını tartışmaktan ziyade sonuçta bunun gerçekleşmesi bu çalışma için esas odak noktasıdır. Sözgelimi, bir hafızın (Kur'an-ı Kerim'in tamamını ezberden okuyabilmek için çoğunlukla çocukluktan itibaren eğitim almış kişinin) bu eylemi yaparken istemsiz biçimde okuduğu ayetlerin ritmine kapıldığının gözlenmesi oldukça sıradan bir eylemdir. (Aslında çoğunlukla kendini Kur'an okumaya kaptıran herhangi bir Mümin için de bu durum geçerlidir ancak anlatıyı kolaylaştırmak için burada hafız biri tercih edilmiştir.) Hafız, dizüstü oturduğu yerde ayetleri okurken ileri geri sallanarak istemsizce bir trans haline geçer. Bu kendinden geçme ya da teslim olma hali, kimi felsefi düşüncelerle *meditative* hal, bedenin ve ruhun bu dünyadan terk-i diyar eylemesiyle iç içe geçmiştir. Hafızın bedeni, ağzından çıkan sözcükler karşısında bir ritim içerisinde bulabilir kendini. Kur'an-ı Kerim'i bir makam içinde okumanın sağladığı bedenin uyum sağlamasıdır bu, zaten Kur'an'ın nasıl okunacağına dair adap mevcuttur ve Mümin bu ibadeti yaparken Kur'an'ın kutsiyetine layık biçimde olmalıdır. Bu sallanma durumu Kur'an okurken tenzihen mekruh sayılsa da (yani dinen yapılması yasaklı olmasa da doğru karşılanmayan davranışların) bu şekilde pratik edilmesi oldukça yaygındır. Bütün bu eylemin tamamı için ritim istemsizce de olsa taklitle de olsa (ki tekrar taklidi de kapsar) bütün eylemin vazgeçilmez bir parçasıdır. Nasıl ki kalabalık önünde şiir okuyan bir ilkokul çocuğunun coşkusu ya da bir topluluğun önünde şiir okuyan birinin bedensel ezberleri varsa, bir hafız da Kur'an-ı Kerim okumanın büyüsüne kendini bedeniyle kaptırır. Beden eylemlerimizin ritmiyle ilişki halindedir. Kutsal kitabı okuyarak bedensel olarak kendini bir ritme kaptıran inançlı biri ile örneğin şiir performansları yapılan bir mekânda kendini kaptırarak şiir okuyan biri arasında eylemlerinin anlamları açısından farklılık vardır elbette. Örneklerdeki bu farka ve alakasızlığa rağmen beden için farklı ama akortlu ritimlerden bir araya gelmiş pakettir diyebiliriz, bedenin ortaya koyduğu armoni estetik bir aranjman görünüşüne sahiptir (Lefebvre, 2017, s. 46).

Bir hafızın Kur'an okurken bedeninin girdiği ritmin anlatısı akademik olmamakla eleştirilebilir fakat burada Lefebvre'nin gündelik hayatın en sıradan seyrine inen ve onu önemseyen şu ifadesi unutulmamalıdır: Beden bizim için bir metronom olarak hizmet eder (2017, s. 45). Bu düşünceye göre çoğunlukla biz bedenimize değil, bedenimiz bize uyum sağlamaktadır. Tıpkı Bourdieu'nün habitus kavramını ele alırken bedenin duruşuna yaptığımız vurgu gibi beden Lefebvre için de önemli bir göstergedir. Buna karşın "beden" ve "biz" arasında bir tezatlıktan ziyade birbirine mecbur kalmış bir ilişki vardır. Lefebvre bu durum için Fransızcada *dressage*, Türkçe çevirisinde *tebriye* kavramını kullanır. Aslında Latince *directio*'dan gelen *dressage* ifadesinin ilk anlamı *yetiştirmek, dikmek* ve *inşa etmek* gibi sözcüklerle karşılık bulur. Lefebvre, *Ritimanaliz: Mekân, Zaman ve Gündelik Hayat* kitabının çevirmeni Ayşe Lucie Batur'un dipnotunda da belirttiği gibi bu ifadeyi ehlileştirme anlamında kullanır; yani Lefebvre'nin düşüncesine göre burada katı bir eğitim biçimi, vahşi bir atın direncini kırmayı içeren bir terbiye biçimi vardır (2017, s. 65). Yani *terbiye* kavramı temelinde çocuk yetiştirmekten hayvanları terbiye etmeye kadar aynı mantıkla ilerleyen, tür ayırmayan, yönlendirme, yöneltme, başında durmak ve idare etmek gibi bir anlam taşır.

Lefebvre'nin bu metodu tekrarlardan oluşan bir terbiye etme ve terbiye edinme halidir. Buradaki ifadelerde, bir önceki bölümde habitus üzerine tartıştığımız beden ve habitus meselesinin hatırlanmasında yarar var. Nasıl ki habitus bir insanın olağan duruşunun karşılığı ise, bu olağan duruşun-habitusun varlık hali o bedende sınıftan cinsiyete pek çok anlam taşıyorsa, Lefebvre'nin terbiye kavramı da benzer anlamı taşır.

Bir "sürüp gitme" üzerine dayalı olan bu terbiye-öğreti şekli, dini yapılar için de oldukça elverişlidir. Bu sayede dini öğretiler sürüp giden tekrarlar ile ritimler sayesinde tesis edilir (Lefebvre, 2017, s. 68). Yani dinler ritimleri doğal olarak kullanır. Günleri, zamanları birbirine böler. Bazı günleri ötekinden daha kıymetli kılar. Dinler bazı sayılardan bahseder. Tevrat'a göre dünya 6 günde yaratılmıştır. Hristiyanlıkta pazar gününün önemi, Yahudilikte cumartesi günü, İslamiyet'te cuma gününün önemi malumdur. Anglikan, Lutheryan, Katolik ve bazı Protestan kiliselerinde, İncil (Luka 4:1-2) referans gösterilerek, İsa Peygamber'in çölde dolaşırken İblis tarafından açlıkla sınanması ve 40 gün aç kalması nedeniyle Hristiyanlar 40 gün oruç tutmaya davet edilir. Diğer pek çok dinde benzer şekilde belli günlerde, belli pratiklerde ve belli rutinlerde oruç tutulur, ibadet edilir. Bunların her biri gündelik hayatta çeşitli değişikliklere sebep olmaktadır. Örneğin ramazan aylarında ve sonrasında gelen Ramazan Bayramı'nda

Türkiye'de gündelik ritimde pek çok değişiklikler yaşandığı gözlenmesi oldukça kolaydır. Oruç tutmayan ve inançlı olmayan biri için bile bunu görmemek oldukça zordur. Medya dahi yayın akışını ramazan ayına göre düzenler. *Coca-Cola'*ların açıldığı iftar sofraları tam akşam ezanının okunduğu vakitlerde ekranlarda oynar. Ramazan davulları kent sokaklarında duyulmaya devam eder. Çalışmamıza katılan görüşmeciler için de bu döngüler önemlidir. Örneğin Emin'in (d. 1985) Enes'in (d. 1983) bu döngü içerisindeki anlatısından habitusun ritimle kurduğu ilişki görülebilir:

> […] Öğle namazına gitmeliyim, Cuma namazına gitmeliyim, Cuma namazına mutlaka gitmeliyim. Bayram namazları mesela […] sabah 5'te hep beraber ailecek kalkar ona giderdik. Fakat bu benim için hayatın olağan akışı gibiydi. Yemeği nasıl yiyorsam namaza da öyle giderdim yani (Emin, d. 1985).

> İslam, yaşam içindeki bir zaman gibidir. Nasıl ki iş hayatının bir temposu vardır, günün içinde de dinin temposu vardır. Hatta bir Müslüman o tempo için yaşar. Günü o din için yaşarsın. O senin zamanlarını belirlemiştir. Bir sene dediğin şey de o günlerin temposundan ibarettir. Sabah uyan, abdestini al, o his... Hani Takva filmi geldi aklıma. O filmde de o hissedilir. Sabahın soğuğunda düzenli şekilde uyanırsın. Her şey bir tempo içindedir. Öyle hissetmezsin de öyledir (Enes, d. 1983).

Şimdi bu konuyu biraz derinleştirmek ve tezin bu kısmına kadar bahsi geçen dini habitus için ritim mefhumunun nasıl kullanılabileceğini tartışmak istiyorum. Lefebvre, ritimanaliz kavramı ile sosyal bilimlere yeni bir metot sunmaktadır. İslami habitusu gündelik hayat içerisinde tarif etmek ve bu metodun içinde düşünmek için namazların taksim ettiği biçimde bir günü "aşina olunmuş beş vakitli gün" ifadesi ile tanımlamayı tercih ediyorum. Bu ifade hem Lefebvre'nin gündelik hayatın tekrarlarını hem de bu tekrarların içinde tekrarları ritmik olarak tekrar tekrar kullanan dini kurumların hayatı düzenlerken kullandığı rutinleri çok iyi izah etmektedir. Aşina olma hali, Lefebvre'nin gündelik hayatın sırlarını uzakta aradığımız için eleştiride bulunduğu yaklaşımı ifade eder ve ayrıca habitusun yatkınlıklarına işarette bulunur. Oysa aşina olunan o gün, din tarafından beşe bölünmüş bir yirmi dört saate[78] tekabül etmektedir. Pek çok görüşmeci dinle kurduğu ilişkide yaşamın ritminden muhakkak söz etmişlerdir. Örneğin Ömer (d. 1993), gündelik yaşamı için namazın belirleyici olduğu bir döngüden şöyle bahseder:

> Ben günü beşe bölüyordum. Sabah öğle ikindi akşam yatsı... Namaza göre. Namazdan önce bunu yapacağım namazdan sonra bunu yapacağım diye. (…) Beş vakit namaz olduğu için onlar bir sınırdı benim için. Günümün kırmızı çizgileriydi**,** eğer ölmezsem onlar mutlaka olmalıydı. Diğerleri ise beş vakit namazın arasında cereyan edebilecek şeyler. O aradaki aktiviteler olmayabilirdi

[78] Burada verilen örnekler özelinde nümerolojiye dayanılmadığını belirtmem gerekiyor. Sayıların özel anlamları değil ritimlerin ortaya çıkarttığı düzene vurguda bulunmaktayım.

> ama beş vakit namaz muhakkaktı... İlkokuldan lise son sınıfa kadar, bu ritüeller benim oyunlarımda bile baskı oluşturuyordu. Ben futbol oynamayı seviyordum. Günlük hayatımdaki ritüeller de ona göre belirleniyordu, okula gidiyordum, namazım kaçmasın diye ders kaçırıyordum. Ya da dersten erken çıkıyordum, örneğin cuma günleri erken çıkıyordum dersten. Sonra... Ama ben bu dini yaşayıştan çıkınca kendi hayatımı kendime göre düzenlemeye başladım.

O halde dinin döngüleri, onun habitusuna dair pek çok ipucu barındırmaktadır. Şimdi bu konuya nasıl bir bakış getirebileceğimi ve Lefebvre'nin ritimanaliz yaklaşımını nasıl derinleştirebileceğimi ve sekülerleşme kavramı ile ne şekilde bağlayacağıma bakalım.

3. 3. 1 Ritimanaliz: Poliritmik ve Aritmik Sekülerleşme

Geniş yelpazede pek çok alanda çalışan Henri Lefebvre'nin bilimsel üretime en önemli katkısı yeni bir Marksist sosyoloji öne sürmesidir. Onun Marksist bakış açısının merkezinde klasik Marksizm'den farklı olarak *homo economicus* değil *homo quoitidanus* vardır. Yani Lefebvre Marksist sosyoloji anlayışının merkezine üretim ilişkilerini değil gündelik hayatı koyar (Lefebvre & Regulier, 2005). Gündelik hayatı ise yukarıda da belirttiğimiz gibi ritimler üzerinden analiz ettiği çalışması ritimanaliz ile yeni bir metot ortaya koyar. Peki ritim kavramı bu tezde yalnızca habitusa dahil edilirken geçip giden bir süreci mi ifade etmektedir? Aslında evet fakat tam olarak bu kadarla sınırlı değil. Ritimler sekülerleşerek dini yaşayıştan vazgeçme sürecinde, vazgeçerken ve vazgeçtikten sonra da değişim halinde seyretmektedir. İnsanların var olan habitusları dönüşüme uğramaya başladığında yaşamsal ritimleri ve döngüleri de dönüşür. Yapılan görüşmelerde, görüşmecilerin her biri için dini yaşayışı terk etme ve yeni farklı bir yaşam ritmine geçiş süreçleri yaşanmıştır. Artık cuma günlerinin kutsal olarak önemsizleşmeye başlaması, anlam değiştirmesi ya da ramazan aylarındaki günlük düzenin yitiriliyor olması yerine koyulacak yeni anlamların getirilmesini mecbur kılmaktadır. Yani yeni yaşam anlayışı yeni eylemler, yeni alışkanlıklar, yeni pratikler ve yeni anlamlar arayışlarına iter dini yaşayışı terk eden insanları. Bu durum en azından bu çalışmanın sahasından bize bu şekilde bir veri sağlamaktadır. Zira aşina olunan yaşayışın değiştirilmesi bir kabuğun (habitusun) kırılması gibidir. Yerine yeni bir şey koyulması gerekir ya da bir diğer ifade ile görüşmeciler o dindar kabuğu tezat olacak biçimde dinin egemen olmadığı yeni bir yaşam ile değiştirmeyi tercih etmişlerdir. Bir görüşmecinin ifadesi ile eğer o kabuğun çatlakları içe doğru batarsa zarar görürsün (Murat, d. 1977). Murat'ın bu ifadesiyle yeni bir yaşam tarzı yeni ritimleri beraberinde

getirir ve bu süreç çoğunlukla bir bocalama sürecine işaret eder. Ayrıca dini terk etme süreçlerinde de farklı ritimlerin mevcudiyeti söz konusudur. Bunu detaylandırabilmek için Lefebvre'nin üç farklı ritim kavramına değinmemiz gerekiyor. Bunlar sırası ile poliritmi, öritmi ve aritmi.

- **Poliritmi**, "iki ya da daha fazla ritmin çatışma ya da ahenksizlik (*discordance*) olmaksızın bir arada olmasıdır (Lefebvre, 2017, s. 40)." Bu çalışmada örnek verdiğim Türkiye'nin cuma günü çekilmiş fotoğrafı buna örnek olarak gösterilebilir. Bir nevi seküler habitus denebilecek habitusla dini habitusun gündelik hayat içerisinde milyonlarca kez birbiriyle kesişmesi ve birbirini tam olarak dışlamamasıdır ya da birbirini tam olarak kabul etmemesidir. Bu durum poliritmik bir sekülerleşmeye örnektir. Ezan okurken bir barda müzik çalmaya devam edebilir ancak kimi kafelerde ezan sesi duyulunca müzik kapatılır. Ya da inançlı biri ezan okurken müzik çalan bir mekânın önünden geçebilir yahut çok sarhoş biri, sarhoş olduğu esnada ezanı duyabilir. Yani gündelik hayat zaten poliritmi içerisinde ilerler. Sekülerleşme kısmında ifade ettiğim seküler olanla dinsel olanın karşılaşmasının tek yönlü değil de diyalektik olduğu iddiası bunu destekler. Bunu tekrar hatırlatmak gerekirse, bugün halen dindar olduğu düşünülen bir toplum (ya da bir inancın bireyleri), geçmiş yaşayışına göre daha seküler var sayılabilir. Gündelik hayatın sekülerleşme sahaları için bir toplumun/bireyin/durumun geçmişle kıyaslayarak "şu an nasıl bir seküler yaşayış içinde oldukları" tanımlanır. (Elbette siyasilerin söylemleri ve yarattıkları çatlaklar bu konuda bir gerilim sebebidir.) Sedat Doğan'ın (2012, s. 88) birey, seküler ile dinsel olanın evrensel değil de tarihsel ve toplumsal olduğu süreç arasında sürekli bir gerilim içerisindedir ifadesini bu noktada tekrar hatırlatmak istiyorum.
- **Öritmi**, "sağlıklı bünyelerde olduğu gibi [ayrıca] iki ya da daha fazla ritim arasındaki yaratıcı etkileşimdir (Lefebvre, 2017, s. 40)." Bu yaklaşım belki spiritüalizm inanışlarının ödünç aldığı, bazen birbirine tezat duran ancak bir arada barınabilen inanışların çoğu ile birlikte düşünülebilir.
- **Aritmi**, "hasta bir bireyde biyolojik açıdan oluşabileceği gibi [ayrıca] iki veya daha fazla ritim arasındaki çatışma ya da ahenksizliktir (Lefebvre, 2017, s. 40)." Aritmi bu tezin görüşmecilerinin yaşadıkları *kırılmayı*, bazılarının ifadesiyle bu ritmik *geçişi* ifade etmektedir. Görüşmecilerin yaşadıkları aritmik dönüşüm,

> görüşmecilerin -rastgele seçtiğim- kendi ifadeleriyle kırılma, kaybolma hali, kendinden vazgeçme, yeni bir yaşam tarzını tercih etme gibi durumlar görülmektedir. Yani çok basit ifadeyle tekrar etmek gerekirse, kimi insanlar dini bir habitus ile yaşayarak seküler habituslarla kesişim alanlarına girip poliritmik bir yaşantıyı sürdürebilmişlerdir. Fakat bu çalışmanın konusu edilen bireyler, dini habitus ile yeni yaşam deneyimleri arasında aritmik bir ilişki kurmuş ve yaşayışlarını dönüştürmeyi tercih etmişlerdir.

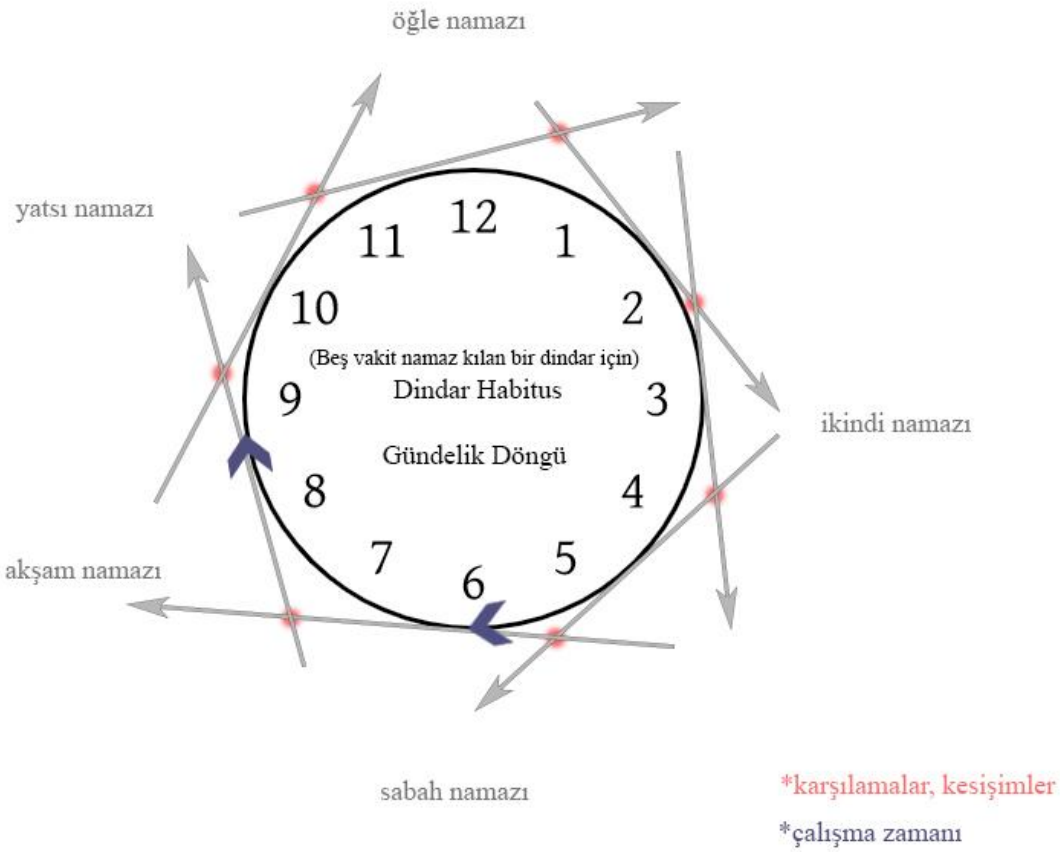
Yukarıda bahsi geçen ritimler, bu çalışmanın konusu edilen habituslar için kullanılacaktır. Şöyle ki, Lefebvre (2017, s. 30) "tekrar"dan bahsederken, tekrarın ayin, merasim, şenlik, etkinlik, kurallar ve yasalarla ilgili olduğunu vurgular. Fakat tekrarın döngüsünü bozan önemli, yeni ve beklenmedik bir *şey* vardır, o da "fark" unsurudur. Bunu kanıtlamak için Lefebvre matematikten bahseder. Birliğin tekrarı (1+1+1+1…) yalnızca *tam sayıların* sonsuzluğundan meydana gelmekle kalmaz aynı zamanda böleni olmayan *asal sayıların* sonsuzluğunu da oluşturur. Asal sayıların belirli özellikleri vardır, tekrarlı olanın ve farklılık gösterenin dayanaklarını keşfederek, kavrama dahil olan ilişkilerin gerçek ritimlerin ortaya çıkmasıdır. Yani belirli tekrarlar farklar tarafından bozularak yeni bir döngü başlatır. Lefebvre bu noktada modern çağı örnek gösterir. Fransız Devrimi'nden sonra her şeye meta ile bakılan yeni bir kentli-devlet-piyasa-toplumsal-ekonomik örgütlenmenin ortaya çıktığını ifade eder. Burada ifade edilen her şeyi birazdan bir şekil ile İslami habitus üzerinden açıklayacağım. Lefebvre'nin anlattığı sayı doğrusunda ve benzer biçimde Fransız Devrimi'nde artık ortaya bir "fark" çıkmıştır ve bu farkın kendisi, tekrardan yeni bir düzene adaptasyon gerektirmiştir. İşte bu tekrarlı adaptasyon (yani yeni bir dünyanın ritmi) yeni tekrarlardan oluşan bir düzen yaratmıştır. Yani örneğin iş çalışma saatlerinin düzenlenmesi artık güneşin doğuş ve batışına bağlı değildir. Birazdan konuyu İslami habitus ve ondan kopuşa getireceğim ancak ondan önce Lefebvre'nin (2017, s. 31) en başta verdiğimiz örneğinin devamını aktarmak istiyorum. Bu bilgileri birazdan habitus ritimleri üzerinden anlatmaya çalışacağım:

> (…) Birliğin, bir (1)'in tekrarı, sayı dizisini doğurur. (…) Tek veya çift sayılar (2, 3, 4, 5) gibi bölünebilen sayılar (4 vs.), bölünemeyen veya asal sayılar (5, 7, 11 vs.). Tekrar, farklılıkları dışlamadığı gibi onları meydana getirir, onları üretir. Tekrar, er ya da geç, tekrarlanarak üretilen dizi veya seriyle ilişkili olarak gelen, daha doğrusu ortaya çıkan olayla karşılaşır. Başka bir deyişle: fark.

Bütün bunları aslında mütedeyyin bir yaşam sürmüş, İslami habitusu sürdüren insanların karşılaştıkları farktan bahsetmek için aktarıyorum. Yani, seküler habitusla iç içe geçme anlarını poliritmik (yani birbiriyle uyum sağlayabilen tezat gündelik hayat döngüsünü) bir ilişkiyle sürdürmeyerek (ya da sürdüremeyerek) aritmi içine düşen (yani var olan dini alışkanlıklarla yeni dünyevi deneyimleri çatışan) eski dindar bireylerin dönüşümleri Lefebvre'nin bu anlatımı için de formülize edilebilir.

3. 3. 2. Ritimanaliz'e Göre Dindar Habitus Şeması

Aşağıda ritimanalize göre bir görsel oluşturdum. Görselde, İslami Habitusu yaşayan hem dinin hem yaşamın gündelik eylem ve döngüleri yerine getiren bir dindarın döngüsünü çizdim.



Şekil 1: Beş vakit namaz kılan bir dindar için Lefebvre'nin ritimanaliz kavramına referans gösterilerek oluşturulmuş, ritmik olarak gündelik hayatın döngüsünü ifade eden görsel.

Grafikteki oklar ibadet, işe gitmek, sokağa çıkmak gibi günlük ritimleri ve eylemleri ifade eder. Toplam ise tekrarları yani günleri, ayları, yılları ifade eder. Kırmızı ile noktalanmış kesişimler, gündelik hayat içerisindeki karşılaşma, iç içe geçme ve kaynaşma anlarına karşılık gelmektedir. Örneğin ramazan ayında oruçlu iken alkol tüketilen bir mekânın önünden geçmek bir karşılaşmadır, bu karşılaşma görselde kırmızı noktalarla sembolize edilmektedir.[79] Bu görseldeki döngüler sonsuz örnekle çoğaltılabilir ancak elbette karışık gözükmemesi için basitleştirilmiştir.

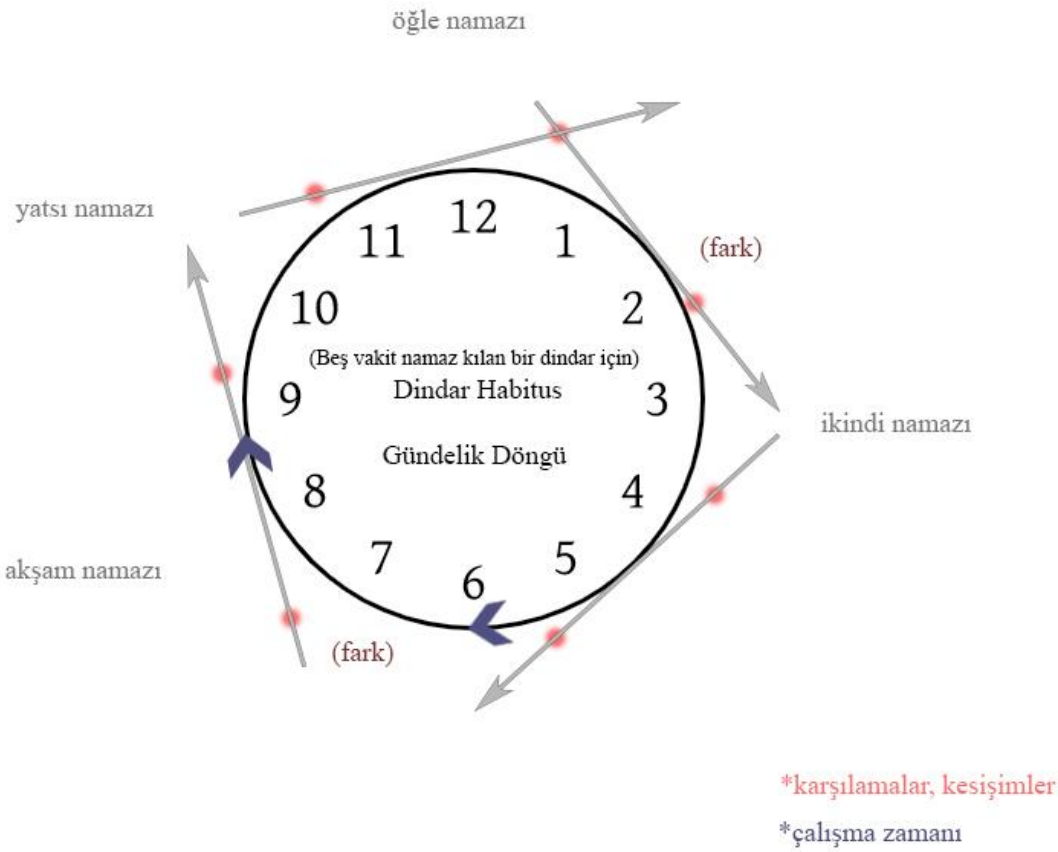
Burada her bir paralel (yani oklar) günlük hayatın içinde tek bir an gibi çoğaltılarak düşünülmelidir. Aslında burada bulunan okların her birini gündelik hayatın bir anı olarak var saydığımızda, hayat bütünüyle bu döngülerden oluşur. Burada tek düze ilerleyen bir düzlem değil de iç içe geçmiş bir anlar toplamı (kırmızı ile işaretlenen kesişimler temsili) olabilir. Üstte dindar habitus içinden, dindar birinin bir mahremle karşılaşmasından bahsettim. Görseldeki kesişime farklı bir bağlamla örnek vermek istiyorum: Bir barda tek başına oturan ve mekânda çalan müziği dinleyen birini hayal edelim. Bir şarkıdan diğer şarkıya geçerken yaklaşık olarak 5-6 saniyelik boşluklar olsun. Bir şarkı bittikten sonra, diğer şarkıya geçerken yaşanan o boşlukta, bu kişinin o an okunan ezan sesini kısacık bir süre için işittiğini düşünelim. Bu ses işitilmiş ancak dinlenmemiş bir ses olarak geçip gider. Bu kişi diğer şarkıyı çalmaya başladığında hayatının akışına olağan biçimde devam eder. İşte bu anlar, gündelik hayatta poliritmik olarak bu şekilde devam eder. Bu ilişkiyi poliritmik sekülerleşme olarak tanımlayabiliriz. Çalışmanın sekülerleşme kısmında iddia ettiğimiz din ve dinimsi yapıların yok olmaması fakat etkin gücünün azalması, yani bu ikisinin bir arada yaşaması poliritmik bir sekülerleşmedir. Poliritmide var olan uyum, habitusların da uyumlu biçimde bir arada olabilmesini mümkün kılar. Bu sebeple Türkiye'de de var olan sekülerleşme sürecinin poliritmik bir sekülerleşme olduğunu ifade edebiliriz.

Pek çok farklı eylem (yani her bir ok) dindar birinin hayatından geçip giderken aslında görselde çeperde olan fakat dindar biri için merkezde bulunan namaz döngüleri önemli

[79] Bu örneği, Ankara'da şahit olduğum bir karşılaşma özelinde verdim. Sakarya Caddesi yakınlarında bir bar ve tam karşısında da bir balık lokantası bulunmakta. Bu iki mekân tam karşılıklı olarak birbirini görmekte. 2022 senesinin ramazan ayında, iftar saatinde bu iki mekânın da akşam üstü tam dolu olduğu bir saatte, lokantada insanlar iftarını açarken, barda insanlar bira içmekteydi. Bu poliritmik düzen her gün benzer şekilde sürmektedir. Bu karşılaşmanın Ankara'nın herhangi bir yerde olabileceğini öne sürmek elbette doğru olmaz. Bu poliritmi de ayrıca aritmiye dönebilme potansiyeline sahiptir. Ancak ritimanaliz, kentteki ritimlerin çoğulluğunu izah etmesi açısından önemlidir. Kent ve sekülerleşme ilişkisini aklımızda tutmamız gerekiyor.

bir tekrarı yani bir ritmi oluşturmaktadır. Örneğin sabah namazı gündelik döngü içinde bir anlık bilgi gibi gözükse de sabah namazına uyanmak, abdest almak, camiye gitmek, dua etmek, vd. her biri derinleşen-detaylanan gündelik tekrarlardır.

Bu tezin görüşmecileri, sıklıkla "önce sabah namazlarını kılmayı bıraktım" ya da "cumaları artık aksatmaya başladım" gibi ifadeler kullandı. Her bir görüşmeci bunun gibi bazı ibadetleri terk ettikten sonra genel olarak yaşamlarında bazı eksiklikler hissettiklerini ifade etti. Yani hayatlarında yeni "fark" anları oluşmuş ve yaşamsal ritimlerinde aritmik bir çatışma başlamış. Bu durumda görüşmeciler halen inançlı olduklarını, ibadetlerini yerine getirmeye devam ettiğini ifade ediyor. Buna din ve dinimsi yapılardan uzaklaşma anlamında, birbirine tezat iki ritmin bir arada ilerlemesi açısından poliritmik sekülerleşme diyebiliriz. Bunu detaylandırmak için, şu haliyle yukarıdaki görselden şöyle bir durum ortaya çıkıyor:



Şekil 2: Beş vakit namaz kılan bir dindar için ritmik olarak gündelik hayatın döngüsünü ifade eden görselde, ibadetleri terk etme ve "fark"ın yarattığı boşluk.

Burada elbette bazen namazlarını kaçıran bazen kendince sebepler ile ibadet etmeyen birinin dini habitusu terk ettiğini söylemek ya da dinden çıktığını ifade etmek oldukça abartı bir yorum olur. Kaldı ki İslamiyet bu tip aksamalar için bir telafi şansı (kaza namazları gibi eksik ibadetleri yerine getirme fırsatı) veriyor. Fakat ikinci İslami habitus ritminde (ikinci görselde) yaşanan kırılma, yani aritmik döngünün başlangıcı, Murat'ın aktardığı "harama götüren sebepler de haramdır" ifadesi ile aslında farklı olanla karşılaşma ihtimalini arttırır. Yani ilk görseldeki İslami habitus yaşayış biçiminde birey kendini dini yaşayışın ritmiyle organize ederken kendini de muhafaza etmektedir. İkinci görselde bu organizasyonun dışında günah işlemeye daha yakın bir şekilde konumlandırma söz konusudur. Haliyle mütedeyyin birinin seküler olanla[80] karşılaşma ihtimali, yani Lefebvre kavramları ile aritmi ihtimali, yani sekülerleşme pratiği artar. Görüşmecilerin bazıları da dini yaşayıştan kopuş süreçlerinde bir süre kaçırdıkları ya da kasti olarak kılmadıkları namazlarının, tutmadıkları oruçlarının vd. sayısını tuttuklarını ifade etmişlerdir. Örneğin Arif (d. 1991) ve Faruk (d. 1988) sırasıyla şunları söylüyor:

> Okulda arkadaşlarımın cumaya gitmesine öncülük ederdim. Sınıftaki herkesi teker teker namaza ibadete çağıran bir insandım. Yani çok derin bir şekilde inanırdım. Kılmadığım bir namazın muhakkak kazasını kılardım. Üniversiteye gidince namaz kılmam iyice aksamaya başladı ama kaza namazlarımı aklımda tutardım. 15 vakit öğle namazı kaldı, 7 vakit ikindi namazı kaldı gibi aklımda tutardım. Ama kılmaya kılmaya kafam karışmaya başladı. Bir yerden sonra baktım o kayıtları unutmuşum. Üniversite yıllarının belli bir zamana kadar çok ciddi bir şekilde beş vakit namazımı kıldım. Sonrasında zaman zaman tekrar namaz kılmaya başlasam da eski formu yakalayamadım (Arif, d. 1991).

> Namazlarımı çok aksatıyordum, cidden yani sebebini de anlayamamıştım, üşengeçlik diyeceğim tam olarak değil. Üniversite edindiğim o çevrede kimse de namaz kılmayınca ben de onlardan etkilendim sanırım. Dini tartışmalar falan yapıyoruz ben gene dini savunuyordum fakat onlardan etkiyle iyice ibadetlerimi aksatmaya başladım. Lisede bazen namaz kılmak için buluşurduk, onlardan vazgeçmeyecektim ben (gülüyor). Ya mesela eski çevremde de bazen namazları aksatırdık, ne bileyim gezerdik, üşenirdik, gerçi yok ne zaman gezsek, mesela Eyüp'e gitsek illa orada bir tarihi camiye giderdik, işte bir sebeple namaz aksattığımız olurdu. Ama o arkadaş grubumda hep aklımızda tutardık, şu namazı kaçırdık, sen geçende şunu da kaçırmıştın. İşte o alışkanlığı ben tek başıma da sürdürdüm bir süre, 1, 3, 5 derken, işte 5 gün oruç aksadı onları da tutucam derken, bir yerden sonra koptu gitti sayılar (Faruk, d. 1988).

[80] Seküler olan burada fark olarak ifade edilebilir.

Yukarıda, namazlarını aksatan görüşmecilerin dindar habitusunda ilk görünen şey, elbette dinden tamamen kopmak gibi bir durum söz konusu olmasa da yukarıda Arif'in ve Faruk'un ifade ettiği gibi artık o döngüde (İslami habitusun döngüsü) bir kırılma olmaya başlaması. Artık, döngüde oluşan bir eksiklik (yani fark), ibadet etmek yerine ikame eden farklı bir eylemi (sabah namazına kalkmak yerine uyumak gibi) meydana çıkarıyor. Görüşmecilerden Murat'ın ifade ettiği "[…] o beş vakitli çember kırılıyor":

> Ailemden gördüğüm, aynı zamanda inandığım dinin gereği bir ritim vardı benim için. Ritimden kastım beş vakittir. Günü beş vakte bölerek geçirmektir. Şey gibi, mesela bir işin vardır o işin aciliyeti vardır ve o işi şu kadar zamanda yetiştirmek gerekir. Ama o vaktin içinde namaz vakti de vardır. Bir Müslüman'a göre namaz vakti önceliktir, o iş hayatını mahvedecekte olsa önce namazı kılman gerekir. Yani o odakta o beş vakit vardır, o beş vakte göre düzenlersin hayatını, olması gereken budur. Bu olması gereken durumu da ailemden öğrendim elbette, tabi inancım da onun üzerine (Murat, d. 1977).

Yukarıda çizilen iki görselde, aslında döngünün değişme hali söz konusuydu. Görüşmecilerin, ilerleyen kısımlarda da aktaracağım gibi, dini habitusu terk ettikten sonra bocalamaları, bazen var oluş sancıları ile yaşama amaçlarını kaybetmeleri ve bazen intiharı düşünecek kadar ileri gitmeleri söz konusu. Yukarıdaki döngüyü terk edip, yeni bir boşluğa doğan görüşmeciler yeni pratikler – yeni ritimler edinmeye çalışıyorlar. Şu hâlde aslında yeni, boş, ritimlerini dini habitusun belirlemediği bir çember yani bir gündelik hayat ortaya çıktığını yukarıdaki görseller üzerinden hayal ederek zihnimizde kurabiliriz.

3. 3. 3. Ritim ve Fark: Dindar Ritmin Sekülerleşme Süreci

Görüldüğü gibi, ritimlerin oluşturduğu yaşam düzeni aslında çalışmanın İslami habitusu anlatırken oluşturduğu çerçeveye tekabül etmektedir. Türkiye'de (bu çalışma sınırlılığında) Müslüman bir ailenin gündelik hayatına baktığımızda gördüğümüz en belirgin ritmin günün beşe bölünmüş olmasıdır. Sabah namazından yatsıya kadar günün beşe bölünmesi ibadet saatlerinde ev içindeki hareketi düzenler. Kış vakitlerinde sabah namazına hava henüz aydınlanmamışken karanlıkta kalkılır; yatağın sıcaklığından evin soğuğuna uyanıp abdest almak[81] ve bunu senelerdir sürdürüyor olmak bize dindar bir ailenin bir güne başlangıcındaki fedakârlığa işaret eder. Sabah namazına kalkmanın zor olması sebebiyle, dindar aileler arasında çocuklarına söyledikleri (hadis olduğu

[81] Elbette sınıfsal farklara göre bu durum değişkenlik gösterir.

tartışılagelen) yaygın bir ifade vardır: “Sabah namazına kalkmazsan şeytan üzerine işer.” Çocuklara beş vakti öğretmek önemlidir zira namaz hem “dinin direğidir” yani temel görevdir ve İslam’ın şartları arasındadır; hem de “günlük yaşam geçmiş ile şimdiki zamanının, şimdiki zaman ile geleceğin birleşme noktasında durmaktadır (Roberts, 2013, s. 87).” Bir el yazısı gibi işleyen habitus (Swartz, 2011, s. 155) çocukluktan sahip olduğu namaz düzenini reddetmeyi zihnen dahi mümkün olmayan bir hale getirir. Bu sebeple dindar bir ailenin çocuklarını geleceğe dindar olarak hazırlaması için bu ritmi benimsetmesi gereklidir. Dahası, Kur’an-ı Kerim’de ve hadislerde de inananların günün bazı vakitlerine dikkat etmeleriyle ilgili ve genel anlamda zamanla ilgili pek çok uyarı, kural ve ifade vardır. Kimi vakitlerin diğerlerinden daha kutsal sayılması da yaygın bir inançtır. Bilindiği gibi hem yıl içerisinde nefis terbiyesinin sağlanacağı aylar olduğu gibi (Ramazan ayı) hem hafta içerisinde özel günler ya da seher vakti gibi kıymetli varsayılan vakitler vardır. Murat (d. 1977) bu durumu şöyle ifade eder:

> Müslüman bir insan günlük hayatını şu şekilde düzenler: Namaz vardır. Beş vakit namaz vardır. Namazın dışında yaşadığın hayat, işin gücün, evin, arkadaşlarınla geçirdiğin vakit namaz vakitlerine göre belirlenir. Hakikaten öyledir… Hatta mesela bahsettiğim, lisedeyken, namaz kılmaya çalışıyordum, kaçırıyordum, kılmak için çırpınıyordum, bunlar aslında o ritmi yakalamaya çalışmaktı benim için. Ailemden gördüğüm, aynı zamanda inandığım dinin gereği bir ritim vardı benim için. Ritimden kastım beş vakittir. Günü beş vakte bölerek geçirmektir. Şey gibi, mesela bir işin vardır o işin aciliyeti vardır ve o işi şu kadar zamanda yetiştirmek gerekir. Ama o vaktin içinde namaz vakti de vardır. Bir Müslümana göre namaz vakti önceliktir, o iş hayatını mahvedecekte olsa önce namazı kılman gerekir. Yani o odakta o beş vakit vardır, o beş vakte göre düzenlersin hayatını, olması gereken budur. Bu olması gereken durumu da ailemden öğrendim elbette, tabi inancım da onun üzerine (Murat, d. 1977).



Görsel 8: "Allah tarafından değerli kılınan zaman dilimleri vardır. NAMAZ" (İstanbul'da Eyüp semtinde bir simit tezgâhında fotoğrafını çektiğim yazı, din, ritim ve rutin arasında kurulan ilişkiye örnek olarak okunabilir. Benzer ayetlerin ve hadislerin varlığı da önemlidir.)

Buraya kadar görüldüğü gibi din insanı yıllara, aylara, günlere, saatlere ve hatta saniyelere göre planlamaktadır. Kimi zaman kimi saniyelerin dahi kıymeti diğerlerinden daha fazladır. Örneğin bir hadiste şu belirtilmektedir: "Geceleyin öyle bir zaman vardır ki, Müslüman bir kimse o zamana rastlayıp Allah'tan dünya ve ahirete dair hayırlı bir şey dilerse, Allah ona dilediğini verir. Bu her gece böyledir." (Müslim, Müsâfirîn 166, 167) Yakup (d. 1984) bu konuda şunları ifade ediyor:

> Beş vakit [namazı] kaçırmam. Kaçırdığım namazlar için gündüz bütün motivasyonlarımı kaybediyordum. (Gülüyor), gündüz moralim bozuk gezerdim sabah namazını kaçırırsam. Ben otobüs yolculuğunda bile namaz kılardım. Ben gece teheccüd'e[82] de kalkardım. Herkesin uyuduğu vakitte siz kalkın ellerinizi açın, size daha yakın olacak Allah falan diye… Aslında onun sebebi de şimdi şöyle, insanlardan ne kadar uzak, Allah'a o kadar yakın olacağımı düşünüyordum ben.

Elbette yukarıda verilen hadiste de olduğu gibi mesele bu ardı sıra geçip giden zaman dilimlerinin öylesine geçip gitmesi değildir; mesele bahsi geçen hadiste de olduğu gibi gecelere kadar ibadet etmenin, sabah namazı için belli bir saatte uyanmanın, orucu belli bir saatte açmanın, belli günlerde camiye muhakkak giderek bir topluluğun içinde manen erimenin meselesidir. Yani buradaki ritmin meselesi, birtakım zahmetlere girerek, bazı fedakarlıklar yapılarak oluşan ritim, dinin gündelik olan için olağan biçimde oluşturduğu ritmin meselesidir. "Gündelik, günlük hayatın etrafında döndüğü tekdüze gerçekliklerde ya da bireylerin yerine getirdiği sıradan faaliyetlerde yatmaz.

[82] Yatsı namazı ile sabah namazı arasında belirsiz olan bir vakitte (sabah namazına doğru) kılınan, herhangi bir yükümlülüğü olmayan, kişinin kendi isteği ile kıldığı namazın ismi.

Günlük hayattaki tekrara işaret eder. Gündelik olanın incelenmesinde önemli olan, insanların giriştiği faaliyetler yelpazesi değil, bu faaliyetlerin sıralanışıdır; onların toplamı değil, onların ritmidir (Zayani, 2005, s. 80).” Din içerisinde ritmik bir düzenleme vardır ve zaman rastgele akıp gitmez. Zamanın kıymetli anları ritmik olarak belirlenmiştir. Günde belli saatler arasında belli eylemleri sürekli olarak gerçekleştirmek insanın kurulmuş bir saat gibi dakik hareket etmesine bile sebep olur. Dindeki sapma dahi kendi ritminin düzeniyle olur. Öyle ki, kurulunca çalışan oyuncaklar gibi, insanlar da aynı hareketleri aynı zaman dilimleri içerisinde, kurulmuşçasına gerçekleştirirler.

> Babam saate bakmaz, saati hisseder… Aniden salonda yattığı kanepeden kalkıp abdest almaya gider, hızlıca abdestini alıp bize abdest almamız gerektiğini söylerdi. Yani aslında hadi kalkın namaz vakti geliyor diyordu bedeniyle (Fahri, d. 1988).
>
> Yıllar sonra şunu fark ettim, biz hani böyle telefon alarmıyla falan kalkmaya alışmışız ya, hiç mi sekmezdi ya anne-babamın sabah namazına kalkma saati. Bir de vücut pert oluyor çalışmaktan, öyle yatıp kalkıyorlar. Nasıl sekmiyor ya, hocayla birlikte kalkıyorsun (Bilal, d. 1980).
>
> [Namaz için] alarm kuruyor, hatta alarmsız uyanıyordum (Yakup, d. 1984).
>
> Hani otobüsle eve dönerken mesela gözün kapalı kafanı cama dayamışsındır kulağında kulaklık vardır, gözün kapalı gidersin ama gene de otobüsün hareketinden her gün gidip geldiğin o yolu bilirsin, o yüzden otobüsün nerede olduğunu anlarsın ya. Durağın yaklaşınca inmeye hazırlanırsın. Benim için ibadetler de öyleydi. İnan evin dibinde cami olmasıyla alakasız yok, ben her vaktin geldiğini hisseder yavaştan abdest almaya giderdim. Yoldaysam bir yere yürüyorsam vaktin geldiğini anlayıp yolumu ona göre çizerdim (Şahin, d. 1987).

Görüşmecilerin bu ifadelerinde ve pratiklerinde aslında bir sınıfın habitusunun ritim ve bedenle kurduğu temayüllerini yani İslami habitusu görebiliyoruz. Buna ek olarak, mekânsal bağların oldukça önemli olduğunu söyleyebiliriz. Bir bedenin işlemesi gibi, mekânların da –evvelinde bahsedildiği gibi- ritimleri ve buna dönük olarak o ritimlerin dönüşümleri söz konusudur. Mekân zihinsel olanla kültürel olanı, toplumsal olanla da tarihsel olanı birbirine bağlar (Lefebvre, 2014, s. 25). Dindar yaşam tarzını benimsemiş birinin, yukarıdaki alıntıdaki deneyime sahip Fahri’nin babasının namaz kılma vaktini hissedercesine abdest alması ya da Bilal’in anne-babasının çok yoğun çalışmalarına rağmen sabah namazlarına alarmsız kalkmaları gibi, İslami habitusun benzer içselleştirilmiş bir tempoya sahip olduğunu söylemek mümkündür. Şahin’in, Yakup’un ya da diğer görüşmecilerin İslami habitus edindiği ailesi ve çevresi içinde, ailelerinin bu tekrarlı pratiği aslında aynı zamanda Fahri’ye, Bilal’e ve diğerlerine de aktarılması

istenen bir pratiktir. Bu sebeple Fahri, babasının bu eylemini "yani aslıda [babam] hadi kalkın namaz vakti geldi diyordu bedeniyle" şeklinde yorumlamaktadır.

Benzerin tam tersini seküler bir hayat tarzının içindeki bireyler için de söyleyebiliriz. Cuma akşamları gece kulüplerinin, barların ya da eğlence mekânlarının dolması da buna örnek gösterilebilir. Lefebvre'nin mekân ile kurulan ilişkiyle ilgili ifadesini tersinden okursak, bu çalışmada görüştüğüm erkekler için çevre değişimi gerek zihinselle kültüreli birbirinden kopartmış (Lefebvre ifadesiyle fark yaratmış) gerekse de farklı bir toplumsallığın ve tarihselliğin içine girmenin en önemli adımı olmuştur. Örneğin İslami habitustan koparak seküler habitusa eklemlenen görüşmecilerin cuma gününü kutsallıktan çıkarıp, bir hafta sonu tatili öncesinin eğlencesi biçimine dönüşmüştür. "Eğlence anlayışım elbette değişti. Önceden açıkçası cuma sohbetleri benim için bir aktiviteydi. Aynı erkek grubuyla takılırdık, cuma günü hem kutsaldı yani, sürekli ibadet günü, akşamına da aynı tayfa ile sohbete… Şimdi (gülerek) kızlı erkekli içiyorum yani. Homososyal bir ortamdan da çıkmama sebep olmuş yani… (Şahin, d. 1987)" Murat'ın (d. 1977) üniversiteye başlaması ile kendini "*Hegellerin, Marxların*" içinde bulması, Yakup'un (d. 1984) "Cuma vakitlerinde camiye erkenden gidip oturması ve başka hiçbir şey yapmaması", Fahri'nin (d. 1988) ilk kez duyduğu nihilizm kavramı Şahin'in şu ifadesiyle daha da desteklenmektedir:

> Ben adeta camiden çıkıp üniversiteye gittim… Benim evim, mahallem bir cami gibiydi. Oradaki [üniversitedeki] çevrem, o, içimdeki camiyi yıktı ama ben yeni bir kutsal işte yeni bir şey de inşa edemedim çok uzun süre. Zordu o yüzden değişim dönüşüm… Okuldan evime dönerken mesela otobüste hep bir kavgaya gidiyor gibi hissettim kendimi. Görünüşte çok basit yani okula başlamışsın ama işte öyle değil (Şahin, d. 1987).

Bu noktada Lefebvre'nin fark kavramını, İslami habitus için bir öteki habitus (kendi yaşamadığı yaşam biçimi) olarak okumak mümkün. Ancak bu öteki, aklımıza geldiği anlamıyla karşılaşmayı bütünüyle engelleyen anlamda ötekinden ziyade farklılığa işaret etmeli. Bu çalışmada ise öteki ile karşılaşma mekânı olarak büyük makro siyaset alanının değil de gündelik hayatın seçilme nedeni, dini çevrelerce gündelik hayatın seküler var sayılmasıyla alakalıdır ve görece bu tip çalışmaların az olmasıdır. Ayrıca tabiatıyla gündelik hayata yönelik düzenlemeler insan yaşamında anlık dönüşe sebep olmasından ötürü önemlidir. Örneğin Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş dönemlerinde hilafetin ve şeriatın kaldırılması insanların hayatlarında cereyan eden anlık meselelerden uzakta gerçekleşir ya da dönüşümün fark edilmesi biraz zaman alacağı için etkileri daha geç hissedilir. Fakat fes ve başörtüsü yasakları gündelik yaşamı anında etkileyeceği için,

Türkiye Cumhuriyeti kuruluşunda da Bernard Lewis'in (2002, s. 554) belirttiği gibi, fes ve başörtüsü yasağına getirilen tepki hilafetin ve şeriatın kaldırılmasına göre daha kuvvetli olmuştur. Hâlbuki hilafet ve şeriatın, fes ve başörtüsüne göre kapsayıcılığı çok daha geniştir. Günümüz Türkiye'sinde AK Partili kadınların ya da erkeklerin giyimine bakıldığında geçmişte tepki gösterilen *batılı giyim kuşam* şu an bahsi edilecek bir mevzu dahi değildir. Keza 1980'lerdeki tesettürle, 1990'lardaki, 90'lardakiyle günümüzdeki kadın tesettür modası arasındaki farklar, (dahası bir moda furyasının ayyuka çıkmış olması) ayrıca dindar erkek gençliği temsil eden geçmiş görünüş ile günümüzdeki görünüş oldukça farklıdır. Muhafazakâr çizginin tersine muhafaza edilmeyen değerler dünyası olduğu yaşam tarzı üzerinden görülmektedir. Bu noktada gene kadının (tek başına türbanın değil) bir sembol olarak kullanılması üzerinden örnek vermeyi – çalışmayı yapan erkek bir araştırmacı olarak- gayet sorunlu buluyorum. Zira bu değişimin izlerini zaten bir sembol olarak, üzerinde sürekli tartışılan *semboller* olarak kadının değil de bahsi pek az açılan –akademik alanda da bu konunun eksikliğiyle birlikte- mütedeyyin erkeklere sözü getirmenin gerekli olduğunu düşünüyorum. Bu konuda Sertaç Sehlikoğlu'nun bir analizi durumu berraklaştırabilir:

> Takım elbise giyen, kravatlı, temiz tıraşlı, yüzüksüz erkekler. Kim bu sıradan adamlar? Bu adamlar, sekülerleşen İslamî mahallelerin *maskülen* yüzleri. Kutuplaşan kamusal alan tartışmalarının her bir katmanından ari kalma adına, görüntülerini en ince detayına kadar modernleştirmiş, sekülerleştirmiş, dindar olduklarını öğrenip şaşırdığınızda bu şaşkınlığınızı övgü kabul eden, yüzlerinde belli belirsiz gurur beliren erkekler. Onlar, biz (bir yandan sekülerler, bir yandan dindarlar, toplum olarak bizler) başörtülü kadınların görünürlüğü ile fazlaca meşgulken, sorgulanmamanın, kontrol edilmemenin, tenkit edilmemenin konforu ile İslamî camiaların yeni ve görünmeyen "yüzü" olmuş erkekler. Kimdir bu, muhtelif mekânlarda karşılaştığımız, dindarlıkları yahut İslamîlikleri ile "görünmez" olan yeni mütedeyyin erkekler? Ve bugüne dek tekrar tekrar İslamî ve seküler görünürlükten, kamusal mekândan ve bunlara bağlı onca politik meselelerden bahsederken nelerden bahsetmedik, neleri göz ardı ettik? (Sehlikoğlu, 2013).

Buradaki eleştirilere bakıldığında, bir hak mücadelesine dönüşen başörtüsü tartışmalarının üzerinden geçen yaklaşık 20 senelik bir süreç içerisinde, muhafazakâr anlayışa uygun düşmez. Aslında geçmişte İslamcılık gibi İslami hayat yorumlamalarını kendine katarak "dindar oldukları öğrenildiğinde şaşırılan erkekler" ve dahası, İslam, İslamcılık ve (dilde, görünüşte) sekülerleşme üçlüsü içerisinde kurulan çapraz bir bağa işaret eder. Literatürdeki bir boşluğa da tekabül eden mütedeyyin erkeklerin gündelik pratikleri, dönüşümleri ve yaşadıkları süreçler pek çok açıdan araştırmaya açık bir alandır. Bu çalışma bunun bir adım ötesine de giderek bu sekülerleşme sürecinin

sonunda eski mütedeyyin yaşamlarını terk eden erkekleri de ele alarak daha kapsayıcı olmayı amaçlamaktadır.

Şimdi, “Ritim ve Rutin" başlığı ile girmeye başladığımız metamorfoz deneyimini tamamen açmak üzere bir sonraki başlığa geçelim. Görüşmecilerin seküler habituslarla iç içe geçme anlarını poliritmik bir ilişki sürdürmeyi reddederek ya da sürdüremeyerek aritmi içine düşen, neticede de İslami habituslarındaki farkların var olan kabuklarını çatlatma ve yeni bir habitusa eklemlenme çabalarını görelim.

4. BÖLÜM: İSLAMİ HABİTUSU TERK EDEREK SEKÜLERLEŞMEK

Çalışmanın bu bölümü bize başkalaşım deneyimini, İslami habitusu terk edip yeni yaşam kurma çabasını (aritmi), "kabuğu (habitusu) kırmanın" sebeplerini (fark), yaşanan arada kalma süreçlerini (poliritmi) ve bu süreçlerin nasıl deneyim edildiğini yani aslında sekülerleşme sürecini (habitusun değişime karşı direncini) aktaracaktır.

Bu teze dahil olan 25 görüşmeci, bundan yaklaşık 10-15 sene kadar önce bir cuma vakti bir araya gelselerdi yüksek ihtimalle hepsi cuma namazını eda etmeye gideceklerdi. Herhangi bir vakit namazını kaçırmış olsalardı, bunu daha sonra ne zaman kaza edeceklerini düşüneceklerdi. Ramazan ayında bir arada iftar yapacaklardı. Fakat her biri yaşadıkları kırılmalar ile artık bu pratiklerin döngüsünü terk ettiler. Dini yaşamlarının senkronizasyona artık sahip değiller. İslami habituslarının uğradığı aritmik değişiklik, onları yeni bir habitusa doğru götürdü. Henri Lefebvre (2017, s. 95), aritmide var olan yeni ritimlerin, geçmiş düzenin senkronizasyonunu parçaladığını, değiştirip bir kenara attığını ifade eder. Bunun deneyim edilen duruma bağlı olarak bir patoloji olduğunu söyleyen Lefebvre, farklı ritimler arasında eğer uyum (ittifak) yoksa çatışmanın aritmiyi mecbur kıldığını ileri sürer (2017, s. 96). "Artık iki şey arasında kalmaktan o kadar zorlanmıştım ki" diyen Enes, dini yaşayışı terk etme sürecinin yıllarca sürdüğünü şöyle ifade ediyor: "O güne kadar bildiğim, kendimi kurduğum her şeyi terk edecektim. Yani ben artık Müslüman değilim diyecektim. Diyemiyordum. Kaç yaşına gelmişim, bunu demek o kadar zor ki. Ama her ezan sesini duyduğumda artık kalbim acıyordu. Şimdi öyle değil tabi ama o zaman yani kendimi kendime ikna edemiyordum." İbadetlerini terk eden, yaşadığı bu kopuşla birlikte dindar olan eşiyle de arası bozulan, daha sonra süreci boşanmaya kadar giden Enes, İslami habitusun ritmini kaybetmesiyle büyük bir boşluk yaşadığını ifade ediyor. Bu boşluğun ve çatışmanın benzerini yaşayan pek çok görüşmeci, sonunda aritmiye mecbur kalarak İslamiyet'i terk ediyor. Bu terk edişi kategorik olarak sıralamamız mümkün ancak temelde tek bir sebebe bağlamak yeterli değil. Hamdi Tayfur (2022), "Eski İslamcı Yeni Dinsizler Anketi" olarak isimlendirdiği çalışmasında İmam Hatip ya da ilahiyat kökenli yahut geçmişinde İslamcı olarak tarif ettiği 60 kişiye 10 soru yöneltmiştir. Kategorik olarak 60 kişiden 12 kişi din kültürü öğretmeni, 2 kişi müftü, 6 kişi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi. Diğer 40 kişinin 7'si İmam-Hatip'te öğrenim görmüş. Kalan katılımcılar ise geçmişlerini İslamcı olarak

tanımlıyor. Özetle Tayfur'un çalışması, benim tez çalışmamda olduğu gibi dini eğitim almış ve kendini geçmişte dindar olarak tanımlayan insan grubundan -kadın erkek karışık olarak- oluşuyor. Çalışmanın katılımcıları ve verdikleri yanıtlar ile bu tezin arasında paralellik olsa da sorular açısından ayrımların daha çok olduğunu söylemek mümkün. Ancak aradaki en büyük fark, Tayfur dinden çıkma sürecini bir "aydınlanma" olarak yorumluyor ve soruların içinde de bu ifadeyi kullanıyor. Görüşmecilerin yanıtlarında da bu süreç bir aydınlanma olarak okunuyor. "Aydınlanma yaşayalı kaç yıl oldu?" sorusunun dışında, "Kendinizi deist/ateist/agnostik hangi kategoride görüyorsunuz? Müslümanlıktaki ve Müslümanlar arasındaki konumunuz sizce nasıldı? Sizi şüphelere sevk eden olaylar zincirinden üç tanesini söyler misiniz? Aileniz, akrabalarınız ve arkadaşlarınız ile ilişkilerinizde bir değişiklik oldu mu? Durumunuzun gizliliğini ne kadar sürdürmeyi düşünüyorsunuz? Hiç pişmanlık duyuyor musunuz, mutlu musunuz?" soruları da yöneltiliyor. Çalışmada, eski İslamcıların dinden uzaklaşmanın kategorileri "içsel etkenler" ve "dışsal etkenler" olarak sunuyor. İçsel etkenlerde çoğunlukla dini sorgulamalar yer alıyorken, dışsal etkenlerde ise din dışı seküler alanın gücü ele alınıyor.

Ben bu çalışmada, dini yaşayışı terk eden görüşmecilerin bu pratiğini, Lefebvre'nin ritimanalizine gönderme yaparak "beş vakitli günü terk etme pratiği" ifadesini kullanmayı tercih ediyorum. Bu ifade, İslamiyet'in günü beş kıymetli vakte bölmesi ve buna benzer rutin temelli pratiklere sahip olmasına göndermede bulunuyor ve Lefebvre'nin kavramları ile de uyumlu biçimde kesişiyor. Bu çalışmada ortaya çıkan verilere göre, görüşmecilerin dini yaşayışı terk etme süreçleri ile sekülerleşme bölümünde tartışılan sekülerleşme pratikleri arasında paralellik bulunmaktadır. Bunları kategorik olarak şu şekilde sıralayabiliriz:

- **Kent içinde hareket ya da kırsaldan büyükşehirlere göç:** Sekülerleşme pratiklerine göre kentleşme, kentin seküler bir yapısının olması dinin gücünü azaltacaktır. Benim çalışma katılan görüşmeciler için de köyden kente taşınmak, kentin çeperinden merkezine gitmek gibi değişimler İslami habitusun seküler olanla aritmi yaşamasına neden olmaktadır. Mehmet'in Ankara'nın çeperinden merkezi olan Kızılay'a dershaneye gitmesi, Ömer'in Hakkari'den, Süleyman'ın Antalya'dan İstanbul'a üniversite okumak için taşınması, Kazım'ın Gebze'den Ankara'ya okumaya taşınmış olması, Salih'in Van'dan Konya'ya okumak için gitmesi sekülerleşme süreçlerinde, kendi anlatılarına göre önemli sebeplerdir. Büyükşehre taşınmak yahut

aileden uzakta bir başka bölgeye gitmek bütün görüşmeciler için sekülerleşme süreçlerinde önemlidir.

- **İnternet ve bilgi kaynağının dönüşümü:** İnternet kullanımı ile bilgiye erişimin kolaylaşması ve yeni teknolojilerin kültürel bir bağlamda sekülerleşme sürecinde önemli unsurlardan biridir. Sekülerleşme teorisyenlerinin öne sürdükleri iddialardan biri, bilginin dünyada hâkim olması ile dinin gücü azalacaktır. Çalışmanın verileri bize, katılımcıların çocukluktan itibaren yoğun bir dini eğitim aldıklarını göstermiştir. Görüşmeler sırasında gerektiğinde ayetler ya da hadislerden örnekler veren katılımcılar, dini bilgilerin kaynaklarını sorguladıkları zaman neler yaptıklarından da bahsetti. Örneğin 1977 doğumlu olan Murat, 1980 doğumlu Bilal ya da 1984 doğumlu Yakup ailesine ve yakın çevresine dini konularda soru soruyor ya da merak ettiği konuları ailesinin kitaplığındaki dini kitaplarda arıyorken, 1993 doğumlu Salih, 1995 doğumlu Tuğrul ya da 1997 doğumlu olan Kazım ailesine çok az soru sorduğunu ifade ediyor. Doğum tarihine bağlı olarak görüşmecilerin dini konularda merak ettiği konuları araştırdıkları mecralar değişiklik gösteriyor. Bilgiye erişim kolaylaştıkça, ailenin, Kur'an kurslarındaki hocaların ya da çevredeki akrabaların dini kaynak olarak kullanılması azalmaktadır. Daha genç görüşmeciler, kendilerinden büyük görüşmecilere kıyasla ailelerini ve çevrelerini değil, interneti bir bilgi kaynağı olarak kullanmaktadır. İnternetten araştırma yapan daha genç görüşmeciler, geçmişte, daha farklı kaynaklara erişmekte kendilerini daha rahat hissetmişler. Bunun yanı sıra görüşmecilerin sıklıkla bahsettiği ateist, deist vd. internette var olan oluşumlar, Facebook, web siteler ya da Youtube kanalları görüşmecilerin dini habitusu terk etmelerinde hızlandırıcı bir etkiye sahip. Bu durum kültürel ürünlerle karşılaşmayla bağlantı göstermektedir.

- **Kültürel karşılaşmalar ve kültür ürünleri ile sekülerleşme:** Görüşmeciler, kent içi hareket ya da kente göç ya da internet vasıtasıyla eriştikleri yeni kültürel ürünler ile sekülerleşme süreçlerinde farklı dinamiklere sahiptir. Veriler bize, görüşmecilerin neredeyse hepsinin yeni bir müzik grubu keşfetme, dini programlar ya da filmlerin yanı sıra farklı bir sinema kültürü edinme, konsere gitme, üniversite eğitimi ya da iş ortamı ile edinilen yeni çevre sebebiyle alkollü ortamda bulunma ya da bara gitmek zorunda kalma gibi deneyimler görüşmeciler için kimi çatlakların oluşmasına sebep olmaktadır.

- **Toplumsal cinsiyet ve sekülerleşme:** Çalışmaya katılan erkeklerin tamamı için sekülerleşme sürecinde kadın erkek eşitliği, cinsiyet rolleri, feminist hareketler,

kadın hakları ve cinselliğin pratik edilmesi önemli bir rol oynamaktadır. Erkeklerle kadınların eşit tutulmaması görüşmeciler için en temel sorgulama sebebiyken, cinselliği keşfetmek, cinsel ilişkiye girmek, kadınlarla arkadaşlık kurmak, eşcinsel arkadaşlar edinmek, feminist kadınlarla ya da kendi kimliğine yönelik sorgulamalar görüşmecilerin sekülerleşme süreçlerindeki önemli dönüşüm sebepleri. Görüşmecilerin sekülerleşme süreçlerinde cinsiyet temelli sorgulamalar sekülerleşme sürecinin önemli bir parçası olmuştur.

- Eğitim, öğrencilik – çalışma deneyimi ve farklı yaşantıları görmek: Çalışmaya dahil olan görüşmecilerin 3'ü haricinde[83] kalan hepsinin üniversite eğitimi almış erkekler. 3 lise mezunu dışında, görüşmecilerin kalan kısmı en az üniversite mezunu. Bu önemli bir ayrım gibi dursa da görüşmecilerin kopuş yaşamalarında üniversite kazanmaları sekülerleşme sürecini hızlandıran bir deneyim gibi duruyor. Üniversite ortamı, üstelik gidilen şehirden bağımsız olarak üniversitede hissedilen özgüven hali, yeni kaynaklara erişmek, aileden uzaklaşarak farklı şehirlerde okumak, farklı şehirlerde cemaat yurtlarında kalınsa dahi kentin mekanları içerisinde farklı habitus biçimleri ile karşılaşmak sekülerleşme süreçlerinde görüşmecilerin dillendikleri arasında.

- Politize olmak, İslamiyet'in ve Müslümanların sorgulanması ve siyaset girdabı: Görüşmecilerin büyük çoğunluğu, geçmişlerindeki dini yaşantılarında, herhangi bir dış etkiye maruz kalmadan evvel huzurlu olduklarını ifade ediyor. Bu noktaya kadar var olan maddelerin pek çoğu görüşmecilerin İslamiyet'i sorgulamaları ile sonuçlanıyor. Türkiye'de siyasal partilerin tutumu ve bilhassa AK Parti'nin politikaları anne babası çoğunlukla muktedir partiyi destekleyen görüşmeciler tarafından tamamen tersine dönüyor. Yani bu çalışmaya dahil olan görüşmecilerin büyük çoğunluğunun ailesinin tezat bir politik görüşe sahip olması, politize olarak sekülerleşmeleriyle de oldukça alakalı. Görüşmecilerin diyanet ile uzlaşamama, farklı fikirlerde olma, Anti-Kapitalist Müslümanlar gibi muhalif dini topluluklarda gönüllü olma gibi farklı deneyim süreçleri de oluyor. İslamiyet'in tarihsel ve yapısal olarak sorgulanması, farklı dini çevrelerde bulunmak, farklı kaynaklara başvurulması, ateist, deist vd. gibi kişilerle arkadaşlık yapılması ya da topluluklara dahil olmak kimi zaman

[83] Murat, 1977; Bilal, 1980 ve Burhan, 1991.

gündelik hayatın pratiği ile dini yapının tezat düşmesi, bu ve bunlar gibi sebepler görüşmecilerin sekülerleşme süreçlerine dahil edilebilir.

Görüldüğü gibi bu süreç görüşmecilerin kimisi için kültürel karşılaşmalarla, kimisi için iktidarın tutumuyla, kimisi için diğer dindarların davranışlarıyla, kimisi için de farklı kaynakları okuyarak İslam'ı yapısal olarak araştırmayla ilerliyor fakat hiçbir görüşmeci için tek bir sesin baskın olduğunu söylemek mümkün değil. Bu sebeple görüşmecilerin dini yaşamlarını tek etme ve sekülerleşme sürecinde çeşitlilik olduğunu öne sürebiliriz. Bu konuda aynı sebep üzerinden bir örnek vereyim. Üniversite okumak için başka bir şehre gitmek ve aileden uzak olmak dini sorgulama süreçlerinde rahatlatıcı bir etkiye sahipken, kimi görüşmeciler ise cemaat yurtlarında kaldıkları için bundan etkilenmiyor. Fakat bu sefer de kimi görüşmecilerde cemaat içerisinde, yurtlarda yaşanan sorunları dinin kendisine yönelik bir eleştiri olarak getiriyorlar. Yani görüşmecilerin çoğunda, önce inananların davranışlarındaki uyumsuzluklar görülüyor, daha sonra İslamiyet için bir sorgulama süreci başlıyor. Gene bu konuda da çeşitlilik olduğunu söylemek mümkün çünkü bazı görüşmeciler için de internetle karşılaşmak, dışarıda eğlenmek, farklı bir çevre edinmek ya da farklı yaşamları tecrübe etmek bile dini yaşayışı terk etmeye sebep olabiliyor. Yani bu çalışmadaki 25 görüşmecinin tamamının İslamiyet'i teorik anlamda derin biçimde sorguladığını söylemek mümkün değilken, bazı görüşmecilerin de yoğun bir okuma sürecinden geçtiğini söyleyebilirim. Kimi görüşmeciler, "dışarıdaki hayatı" eğlenceli bulup bunu tercih ediyorken, kimi görüşmeciler ise dini okumaları yoğunlaştırıyor ve görüşme yaparken de kimi görüşmeciler İslam'ın kendisiyle ilgili daha çok konuşuyor. Gene de her görüşmecinin bu süreçlerden geçerken poliritmik biçimde "birbirine tezat, ikili hayat yaşıyormuş" gibi hissetmesi bir rastlantı değil. Bu süreç neticesinde özgürleştiğini düşünen görüşmecilerde dahi "kabuk değiştirmek" ikili bir yaşama mecbur kılıyor. Dini habitusunu terk etmesinin neticesinde özgürleştiğini ifade eden Semih (d. 1988) aynı zamanda artık rol yapmaktan ve ailesinin yanında dindar gibi davranmaktan yorulduğunu ifade ediyor. Bütün bu sürecin serencamında Semih 2014 senesinde yurtdışına taşınmış. "Din hani elimde bir terazidir demiştim ya, o bana o öyle ağır bir yük gibi gelmeye başladı ki. Ancak onu elimden bırakmaya cesaret ettiğimde hafifledim ben ve o zaman özgür hissettim" şeklinde özgürleştiğini ifade eden Semih, "hatırladığım geçmiş sanki bana ait değil" diyerek aslında bir yabancılaşmaya da vurguda bulunuyor.

Öncelikle habitusun ve bununla iç içe geçmiş ritimsel dünyanın dönüşmesi nasıl bir deneyimdir ve bunu nasıl düşünmemiz gerektiği üzerine tartışacağım. Ardından, görüşmecilerin ifade ettiği ve kendi yaşamlarından dini çıkartmanın sebeplerini sırası ile işleyeceğim. Önce gündelik hayatın kendisinden bahsederek, gündelik hayatta bir diğeri ile karşılaşmanın etkilerini konuşacağım. Dindar biriyken artık yavaş yavaş namaz kılmayı bırakma, yeni bir çevre ile tanışma, bu çevre ile bara gitme ya da cinselliğin tecrübe edilmesi gibi deneyimler görüşmeciler için nasıl bir tansiyonla ilerlemiş, bunları gündeme getireceğim. Elbette her görüşmeci için bu sıralama teknik olarak aynı biçimde ilerlememiştir ve bu pek de olası değildir. Kimi görüşmeciler örneğin dindar yaşamlarını sıkıcı bulup, dinden çıktıktan sonra yaşadığı hayatı eğlenceli bulurken kimisi de geçmişte edinmediği alışkanlıkları dini yaşayışı terk ettikten sonra da edinemediğini fark etmiştir. Yani İslami habitusun tartışıldığı bölümlerdeki ortaklıklar ne kadar çoksa, burada bu konularda dinden kopuş süreçlerinde bazı farklılıklar kendini göstermektedir. Örneğin Hasan (d. 1995) geçmişte bir bira bile içmeyen sıkıcı biri olduğunu, şu an artık her fırsatta bir bara ya da arkadaş ortamına gittiğinde alkol aldığını söylerken, Emin (d. 1985) İslami habitusunun kabuğunu kırarak örmeye çalıştığı yeni habitusta halen geçmiş habitusunun izlerini taşıdığını belirtmektedir. Bu örneği biraz açayım. Hasan, Bursa'dan Ankara'ya üniversite okumaya gittiğinde tanıştığı sınıf arkadaşları ile vakit geçirmeye başladığında, onlarla mecburen bazen bara gittiğini anlatıyor. Aslında alkol satılan dükkanlardan dahi alışveriş yapmayan bir anlayışla büyütülse ve bunu pratikte sürdürse de üniversitede bu konuda değişim yaşamış. Bara gidip alkollü içki almadığını, kola vd. içtiğini ancak bu durumdan da rahatsız olduğunu, aslında orada bulunmak istemediğini söylüyor. Fakat yıllar içinde değişen Hasan aslında geçmişte yaşadığı hayatın sıkıcı olduğunu düşünüyor ve bu değişimde seküler yaşamın eğlence tarzının payının büyük olduğunu ifade ediyor. Hasan artık dini yaşantısını terk ettikten sonra bu gruptaki arkadaşlarından biriyle karşılaşıyor ve geçmiş hakkında konuşuyor:

> Ya ben bu yıllar sonra karşılaştığım arkadaşı görünce fark ettim onunla konuştuğum zaman dedim ki ya benim eskiden çok sıkıcı bir hayatım varmış. İçki yok bir eğlence yok sigara içmiyorum hiçbir kötü alışkanlığım yok. Karı kız yok, hiçbir şey yok. Ben de onlara ya dedim siz nasıl benimle arkadaş olarak takıldınız? Ben çok sıkıcı biriymişim yani. Ben olsam böyle biriyle takılmazdım katlanamazdım dedim (Hasan, d. 1995).

Bunu söyleyen Hasan, eski ve halen dindar olan bir arkadaşı misafirliğe kendisine gelmiş. "Ben bunu aldım bir mekâna girdik bu yemek söyledi, yanına da kola söyledi.

Ben de bir tane bira söyledim. Sadece bu da değil, evde oturuyor, çıkıp gezmiyor, bir şey yapmıyor" diyen Hasan, arkadaşının yaptığı bu davranışla kendi geçmişini hatırlıyor ve "Ben onu görünce eski hayatımın ne kadar sıkıcı olduğunu fark ettim bir daha" yorumunu yapıyor. Ancak bu örneğin tersine Emin ise buna hiç önem vermiyor:

> Bence, değişim sürecinde bana olanak sağlayan yeni sosyal çevrimin de etkisiyle, bazı şeyleri çok zorlama şekilde yaptım. Ben öyle hissediyorum yani. Örneğin bara gitmek... hoşlanıyor muyum dersen, açıkçası hala keyif almam yani. Oturup bir arkadaşımla sohbet etmeyi severim ama gece bara gidip eğlenmek benim hayatım açısından çok zorlama oluyordu.
>
> - Sence böyle düşünmenin nedeni ne?
>
> Yani çünkü şey, o İslami hamur tamamen alttan şekillendiği için, o hamur artık kurumuş, artık yoğuramıyorsun diğer tarafa. Hoşlanmıyorum yani, bu tamamen bununla ilgili. Ya dediğim gibi bu kalıp artık o kadar oturmuş ki, şu an hayatımda da bunun zorlamalarını hissediyorum yani. Şu anda hissediyorum yani. Güncel yaşamımda da bu var örneğin. Öyle söyleyebilirim (Emin, d. 1985).

Bu iki birbirine tezat duran örneği verme sebebim, görüşmecilerin birkaç ayrı yaklaşıma sahip olduklarını göstermektir. Bu yüzden 5. bölümde görüşmecilerin yaşadıkları değişimi nasıl anlamlandırdıklarını da tartışacağım. Çalışmaya katılan ve eski dini yaşamını terk etmiş herkes dini yaşamı terk etmeyi salt bir özgürleşme ya da salt bir var oluş sorunu olarak yorumlamamaktadır. Kimi görüşmeciler özetle yaşadıkları deneyimi tamamen özgürleşme olarak okurken, kimisi de "bir çeşit kayıp olarak özgürleşme" olarak yorumlamaktadır. Hamdi Tayfur'un "Eski İslamcılar Yeni Dinsizler" çalışmasında yaptığı gibi ben bu başkalaşım deneyimini bir "aydınlanma" gibi net bir ifade ile tanımlamayıp ve sahada görüşmecilere yöneltilen sorularda da herhangi bir tanımlayıcı ifade kullanmayıp, bunu görüşmecilerin kendileri yorumlamalarına bırakmayı tercih ettim.[84] Görüşmeciler yaşadıkları dönüşümden son kertede memnun olduklarını aktarsa da bu değişim halinin çoğunlukla sancılı olduğundan bahsetmeleri ve yaşadıkları sorunlara sıklıkla değinmeleri görüşmecilerin tek bir ifadesini alıp kullanmayı sorunlu hale getirebilir. Yani görüşmecilerin, kendileriyle çelişik ilerleyen ifadeleri de önemli bir veri sunar. Örneğin yukarıda bara gitmeye yeni edindiği yaşamsal habitusa rağmen alışkanlık haline getiremeyen Emin, bunun yerine evde arkadaşları ile sıklıkla içki içtiğini ifade ediyor. Ya da kendini ateist olarak tanımlayan

[84] Murat (d. 1977) ve Süleyman (d. 1994) yaşadıkları değişimi bir çeşit aydınlanma olarak yorumluyor. Ancak Murat bu deneyimi tersine bir aydınlanma olarak tarif ediyor. Süleyman ise yaşadığı deneyimi özgürleşme ve bilgi sahibi olma anlamında aydınlanma olarak tanımlıyor. Bu anlamda, diğer görüşmecilerin tamamı da bu süreci benzer şekilde yorumluyor.

ve görüşme yaptıktan sonra da sıklıkla haberleştiğimiz Burhan'ın bir konuşmamızda "biraz arabesk bir laf olacak ama biz Allah'ımızı kaybettik, sırtımız yere gelmez bundan sonra" ifadesi görüşmecilerin söylediklerinin üzerine tekrar düşünmemizi gerektirir. Burhan'la ilk yaptığımız görüşmeden yaklaşık olarak 10 ay sonra bu ifadesinin ne anlama geldiğini, neden bunu bir kayıp ve aynı zamanda bir kazanç olarak tarif ettiğini sordum. "Bir inanan olarak Allah'ımızı kaybetmek bizim için çok büyük bir kayıptı. Yani bunu bile atlattıktan sonra sırtımız yere gelmez demek istedim" şeklinde yanıtlayan Burhan, yaşadığı deneyimin psikolojik olarak zorlayan bir süreçten geçmek olduğunu ve süreçten çıkmanın kendisini daha güçlü hale getirdiğini ifade ediyor. "Allah ile özdeşleştiğim için, onu kafamdan silmek, kendimden bir parçayı silmek gibi oldu" diye ekleyen Burhan, bunun kavramsal değil duygusal kısmını aşmanın zor olduğunu ifade ediyor. Allah'ı terk etmenin acılı bir süreç olduğunu ve bunu deneyim eden insanların hasar aldığını söyleyerek şunları ekliyor: "Anne babalarımızı düşün. Allah, nerdeyse her sevdikleri kişiden daha önemli. Çocuklarından bile. Çok güçlü bir duygu bu. Allah'a kavramsal olarak inanmak çok basit bir yüzü işin. Duygusal kısmı asıl mesele."

Burada biraz belki lafügüzaf ettim fakat bunun sebebi konuya yaklaşımımı detaylıca açıklamak istemem: Çalışmaya Bourdieu'nün düşünüşüyle bireysel olandaki toplumsalı, mahremin ardındaki gayri şahsiyi görebileceğimiz düşüncesi ile yaklaşıyorum ve çalışmaya katılan insanların anlattığı kesitlerden toplumda yer işgal eden dönüşmüş bir habitus topluluğuna bakmaya çalışıyorum. Görüşmecilerin çoğunun şahsi ifadeleri de sahadan alıntılarla görüldüğü gibi birbirini tekrar ediyor; ancak sonuç olarak burada görüşmecilerin yaşadıklarının neticesinden artık inançsız olmalarından ziyade geçirdikleri sürecin kendisi önem arz ediyor. Yani görüşmecilerin çok azı yaşadıkları özgürlük deneyimini kendilerinde bir iz bırakmadan deneyim edebilmiş durumda ve kimi zaman kendilerine tezat düşecek ifadeleri kullanmaları da bir çeşit bu sancıya işaret eden veri olarak görülebilir. Bu da habitusun ilksel yatkınlıkları temelden alaşağı edip değiştirmek yerine ona direnerek şekillendirmeye çalışması ile ilgilidir (Swartz, 2011, s. 153). Aslında bu durumu da görüşmeciler hayatlarında sürekli bir git gel ve gerilim yaşayarak deneyim etmiş ve büyük çoğunluğu halen ailelerin yanında bunu böyle deneyim ediyor. Zaten, "Araf'ta kalmak", "kendini yok etmek", "ikilem yaşamak", "ikili bir hayat yaşamak", "güvensizlik", "güven kaybı", "yabancılaşma", "kabuğun kırılması", ibadet etmediği ya da aileye ihanet ettiği için "suçluluk duyma"

gibi görüşmecilerin ifadelerinde bu durum ortaya çıkıyor. Yani görüşmecilerin çoğu halen bu konuda kendilerini gizledikleri için huzursuz hissediyor. Kendi yaşamlarında artık daha özgür olduklarını düşünseler de bilhassa ailelerine karşı inançsız olduklarını gizlemek onları huzursuz ediyor. Murat, Burhan, Fahri, Muhsin ve Kazım içinse bu süreç intihar etmeye ve bunu deneme düşüncesine kadar gidiyor. Burhan, Yakup, Süleyman, Arif, Şükrü ve Fahri kendileri gibi benzer süreçlerden geçen insanların çoğunun bir çeşit travma yaşadıklarını düşünüyor.

Ayrıca görüleceği üzere, sekülerleşme bölümünde sekülerleşmenin temel sebepleri arasında var sayılan kentleşme, modern zamanın dini zamandan ritimsel farkı, gündelik hayatın seküler organizasyonu, küreselleşme, gelişen teknoloji sistemleri ve internet sayesinde erişilebilirlik gibi örnekleri görmek sekülerleşme kısmına gönderme yapmama sebep oluyor. Zira görüşmeciler gündelik hayattaki karşılaşmalardan sıklıkla bahsetti ve bu bahislerin içine kent, gündelik hayattaki karşılaşmalar ve genel anlamıyla iletişim araçları sıklıkla girdi. Bir şarkıda yer alan "sevişmek ah ne hoştur yıldızların altında" ifadesi bile Hasan'ın ifadesiyle insanın aklına girip onu farklı düşünmeye itebiliyor. Lefebvre'nin düşüncesi ile bu "fark" Hasan'ın zihinsel olarak seküler bir dünyaya yönelik düşünmesinin ilk anları:

> İlk dinlediğim şarkılardan bir tanesi, yani TV'de falan denk gelmediğimi kendi isteğimle açtığımı düşün. "Yıldızların Altında." Kargo'nun. Şarkıda diyor ki, sevişmek ah ne hoştur yıldızların altında. Bir de "sevmek bir ömür sürer sevişmek bir dakika". Allah Allah diyordum. Garip hissediyordum. Tam nasıl anlatılır bilmiyordum da... Ne bileyim, ayıp da geliyordu bir yandan bu düşünceler ama müzik de güzel geliyordu. Biraz ikilemde kalıyordum. Kulaklıkla dinlerdim bunları zaten kulaklıkla mp3 dinlenirdi başkasının duyma şansı olmuyordu. Bana da gelip annemler ne dinliyorsun diye sormadı da. Dinlediğim şarkıda sevişmekli sözler geçtiğinden dünya üzerinde hem de haberleri yoktu muhtemelen (Hasan, d. 1995).

Bu örnek dışında gene gündelik hayata dair verilebilecek sıradan ama genele vurguda bulunabilecek bir örnek de eklenebilir. Kitaplarda yer alan ve insan için kullanılan "yaratma" kelimesi bile bir tartışma ve "gündelik hayatta kullanmamaya çalışma" eylemi bile habitusun bir çatışmasına işaret ediyor.

> Ben inançlı biriyken de her şeyi okurdum, tabi neye denk gelebilirsem, bizim orada kırtasiyede ne satılıyorsa. Aslında annemler kızardı bazen okuduklarıma. Kitapta yaratmak kelimesi var ya, o sözcük böyle insanlar için falan kullanılınca çok kızardım. Şerefsize bak, yaratmak Allah'a mahsustur derdim içimden ama okumak da isterdim. Çok sık tekrar ediyorsa okumayı bırakırdım, sonra tekrar o kitabı alır devam ederdim. Çünkü bizde mesela haber izlenirken diyelim spiker bilmem neredeki olay büyük bir şok yarattı, dediğinde annemler tövbe tövbe

> derdi. Böyle bir ortamda büyümüşsün, normal yani. Şimdi bana bu durum, yaptığım bu şey işte garip geliyor ya (Semih, d. 1988).

Bu noktaya kadar aslında bu bölümde işlenecek konuların genel bir izleğini görmüş olduk. Bundan sonra da bu konuları derinleştireceğim. Şimdi öncelikle İslami habitusu deneyim etmiş ve bir el yazısı gibi değişmesi güç hale gelmiş görüşmecilerin, İslami habituslar edimleri ile tezat düşen ancak karşı koyamadıkları bazı karşılaşmalara bakalım, sekülerleşme süreçlerini ve kültürel yatkınlıklarını işleyelim.

4. 1. FİTNEYE MAHAL VERMEK: GÜNDELİK HAYATTA SEKÜLER KARŞILAŞMALAR

İslam ashabından Ebû Hüreyre bir hadis rivayet etmektedir. "[…] yakın bir gelecekte […] *fitneler*[85] ortalığı kaplayacaktır. O zamanda insan, mümin olarak sabahlar, kâfir olarak geceler; mümin olarak geceler, kâfir olarak sabahlar. Dinini küçük bir dünyalığa satar." Bu ifadede bulunan tarafımca vurgulanmış fitne mefhumunu açacağım ve burada kastedilen fitnenin, İslami çevrelerce nasıl "sekülerleşme" kavramına eş olarak yorumlanabildiğine kısaca değineceğim. "1.3. 3. Türkiye'de Gündelik Hayatın Seküler ve Seküler Olmayan Ritmi" başlığında gündelik hayat işleyen sekülerleşme ile de-sekülerleşmenin poliritmik ve diyalektik yapısını da hatırlayarak, bu karşılaşma parçalarının pratiklerine bakalım. Bir ilahiyatçı bakışına ve bilgisine sahip olmadığım için "fitne" meselesi hakkında konuşma yapan İslam Bilimleri doktor öğretim üyesi Ahmet Hamdi Yıldırım'ın konuyla ilgili bazı ifadelerini aktaracağım. Ayrıca İslami faaliyetler yürüten *Huzur Ver Derneği* Başkanı, *Youtube*'da ve *FM TV (Fatih Medreseleri Televizyonu)* isimli İslami yayınlar yapan "Ali Yazıcı Hoca" isimli kişinin bu hadis üzerine yorumlarını da aktaracağım. [86]

Ahmet Hamdi Yıldırım[87], bu hadis-i şerifi şöyle açıklamaktadır:

> […] Peygamber efendimiz […] öyle bir zaman olacak ki, ahir zamanda öyle olacak ki insanlar geceye Müslüman girecekler sabah ezanı okunurken dinden çıkmış olacak demiştir […] E uykuda din değiştirecek hali yok adamın. Ama akşam namazı vakti evine Müslüman olarak gitmiş, televizyon seyretmiş

[85] Fitne İslami Terimler Sözlüğüne göre, Kur'an'da pek çok ayette müşriklerin Müslümanları inançlarından döndürmek için yaptıkları yıkıcı faaliyetler anlamında kullanılmaktadır. Fitnenin sosyal hayatta kötü ile sınanma, dini bakımdan ruhsal çöküntü, dini, siyasi ve sosyal ortamlarda yaşanabilecek ruhi sıkıntıyı ifade eder (Parlatır, 2017, s. 247).

[86] Bu iki isim de 03.02.2022 tarihinde internet üzerinde yaptığım rastgele aramalar ile tercih ettim.

[87] Erişim için bkz: https://youtu.be/uof_BnrqR5Q [Erişim tarihi: 03.02.2022]

> mesela, bugünkü ortamı. Orada din dışı, ahlak dışı, namus dışı, birtakım ilişkileri çocuğuyla beraber gülerek seyrediyor. Bu adamın dinle imanla alakası kalmaz. Sonradan sabah namazına kalkıyor, efendim imanını tazeliyor. Sonra evinden Müslüman olarak çıkıyor ancak gün içerisinde dinle imanla alakası olmayan işler yapıyor. Akşam evine ne halde döndüğünü Allah bilir. Din iman bahsedilen sohbete katılıyor, tekrar sohbette imanını tazeliyor. Dolayısıyla *bugünkü halimizi anlatıyor* Hazreti Peygamber. […] Yani *sosyo-kültürel bir irtidad* söz konusu. Dinden çıkma söz konusu. Kimsenin umurunda değil. Şimdi feryat ettik aman başörtüsüyle kızlarımızı üniversitelere almıyorsunuz diye. Tamam alıyoruz dediler, biz de bütün iş bitti zannettik. […] Halbuki kardeşim senin ne okuduğun önemli. […] Biz […] işin muhtevasını maalesef kaçırdık. Bugün bakıyorsunuz bu eğitim sisteminden Allah'ın varlığına birliğine […] iman eden bir nesilden çok *dünyaya kendini kaptırmış*, tek derdi şehvetini tatmin etmek olan, şehvet dediğimiz yalnızca cinsel içerikli dürtülü şehvet değil. Yemek içmek gezmek tozmak da bir şehvet yani. Arzularının esiri olmuş […] bir insan modeli ortaya çıkarttı. Bu tabi çok önemli bir problem olmakla beraber en önemli problem, irtidad problemini ortaya çıkarttı. […] Beyinlerimiz sömürülüyor. Vücutlarımız sömürülüyor. Bakıyorsunuz en alakasız malın reklamında insan vücudu teşhir ediliyor. Niye, kapitalizmin aşağılık duygularının mezesi haline getiriliyor.

Ali Yazıcı[88] ise bu hadis-i şerifi şöyle açıklamaktadır:

> […] bu hadis-i şerifte […] Müslüman bir cemiyette, sabahleyin Müslüman olarak uyanan, evinden çıkan bir kimse, toplumdan, arkadaşlarından, internet veya başka mihraklardan aldığı tesirle sabah evinden Mümin çıktığı halde akşam bir şüphe, bir söz veya bir başka sebeple evine kafir dönebilecektir. […]

Kitlelerce görünür olması için internette paylaşılmak üzere kayda alınan yukarıdaki iki dini sohbette de Ebû Hüreyre'nin rivayet ettiği ve Ahmet Hamdi Yıldırım'ın "bugünkü halimizi anlatıyor" dediği hadisteki "fitnelerin" gündelik hayattaki basit kitle iletişim araçları, anlık zevkler, reklamlar, tüketimler ve diğer pek çok şey olduğuna vurguda bulunulmaktadır.[89] Demek ki, gündelik hayatın kendisi, yukarıdaki sekülerleşme tartışmalarında da bahsi geçtiği gibi İslami çevreler için de İslami kaynaklar için de fitneye mahal verme riskine sahiptir. Sekülerleşmiş modern hayat bir çeşit tehdit unsuru taşır. Pekâlâ yukarıda Ahmet Hamdi Yıldırım'ın ifade ettiği gibi, gündelik döngü içerisine (ki Yıldırım'ın bunu kapitalist bir döngü olarak ifade etmesi önemlidir) imanla alakası kalmayan dindar kişi, gerçekten bu kültürel karşılaşmalar içerisinde nereye varmaktadır? Yıldırım'ın "dünyaya kendini kaptırmak" olarak ifade ettiği (ki gene sekülerleşmenin dünyevileşme düşüncesine bir vurgu olarak okunabilir) gündelik hayatın İslami habitustan uzak seküler farklılıkları, eski dindar bir erkek için ne şekilde pratik edilmiştir?

---

[88] Erişim için bkz: https://youtu.be/124NUhc5Yyk [Erişim tarihi: 03.02.2022]

[89] Elbette bu hadis ayrıca detaylı olarak araştırıldığında daha geniş anlamlara da geldiği de görülebilir. Ancak bir sosyal bilimler tezinin kapsamı için yalnızca bu kısımlar ele alınmıştır.

Sekülerleşme tartışmalarında iddia edilen teknolojik ve bilimsel gelişmeler, gündelik hayatın kapital bir döngü içerisinde tasarımı, kentleşme ve benzeri süreçler bu çalışmanın sahasında da karşılık bulmuştur. Volkan Ertit'in (2019, s. 120) ifade ettiği, Rönesans, dini reformlar, sanayileşmeyle birlikte hızlı kapitalistleşme süreci ve kentleşme Avrupa ile bağlantılı olsa da bu süreçler Avrupa dışındaki toplumların da gündelik yaşayışına nüfus etmiştir. Bir toplumun sekülerleşme analizi o toplumun kendi tarihsel süreçleri ve kültürel yapılarıyla birlikte incelenebilir (Amman, 2010, s. 44). Dini habitusu terk eden erkeklerin sekülerleşerek İslam'ı etme pratikleri çalışmanın sahasına göre şöyle sıralanabilir: Farklı seküler kültürel karşılaşmalar yaşamak, dini ritmin bir fark ile seküler ritim tarafından sekteye uğraması, kadın ve erkek ilişkilerine dair sorgulamalar, cinselliğin deneyimlenmesi ya da ikili cinsiyet rollerinin sorgulanması, dindar temelli siyasi partilerin söylem ve pratikleri arasındaki tutarsızlık, dindarların eylemlerinin eleştirilmesi ya da dindarların davranışlarındaki tezatlıklar ve son olarak da felsefi okumalar yaparak dinin sorgulanması. Bu çalışmanın sahasında temelde bu süreçler, İslami habitusun terk edilmesi ve sekülerleşme ile bir arada aritmik biçimde ilerlemiştir. Bunlara, yukarıda da kategorik olarak verdiğim biçimde, sırası ile değineceğim.

4. 1. 1. Çatışma: Dışarısı ve İçerisi

Dışarıda insanlar bana çok günahkâr gelirdi.
Yani bu insanlar bu hayatı nasıl yaşıyor diye düşünürdüm. (Salih, d. 1993)

Sahanın bu kısmında görüşmecilerin inançlı iken karşılaştıkları, kendilerini korumaya çalıştıkları, koruyamadıkları, korumak için mücadele ettikleri ya da artık korumaktan vazgeçtikleri karşılaşmalar aktarılacaktır. Buradaki kültür mefhumunun varlığı, bir *Kulturkampf*'ın ortaya çıkmasıyla alakalıdır. Çocukluğunda, inanarak, feyz alarak ve hatta korkarak *Sırlar Dünyası* izleyen Tuğrul'un (d. 1995) artık *Sırlar Dünyası*'nı *Youtube*'dan eğlenmek için açıp izlemesi arasında geçen süreçlere bağlı deneyimler aktarılacaktır. Zira yukarıdaki başlıklarda da İslami habitus içerisinde görüşmecilerin genel olarak kültürel yatkınlıklarına dair örneklere bolca değinildi. İlahi dinlemek, kasetlerden sahabe hayatı dinlemek, dini öğretilere ait bilgilerin yer aldığı kültürel ürünlerin mutatlaşmış olması İslami habitusla yetişmiş dindarların doğal olarak sahip oldukları kültürel yatkınlığı gösteriyor idi. Bu noktada artık çevresinde değişim

yaşayan, örneğin Bilal gibi farklı bir şehirde çalışmaya giden (Hatay'dan Antalya'ya) ya da pek çok görüşmecinin deneyim ettiği gibi farklı şehirde ya da var oldukları şehirde üniversite okumaya giden, Mehmet gibi kentin çeperinden merkezine dershaneye giden ve farklı öğrenci profilleriyle karşılaşan ya da Salih gibi ailesinin ekonomik durumunda değişmeye yaşayan, Kazım ve Ebubekir gibi cinsel yönelimlerini fark eden görüşmeci bir kültürel uçurumun kenarına gelmişler. Farklı hayatları görmek, kendi kabuğunun dışından başını çıkartmak ve bundan bir korku yaşamaya işaret ediyor. Fakat kabuğun dışa doğru sıyrılması ya o kültürel evrenin tekrar içeri girmesini zorlaştırıyor ya da isteksiz hale getiriyor. Bu esnada hadiste geçen ifade ile "fitneler" sebebiyle bir çeşit kültür savaşı yaşanıyor; görüşmecilerin var olan İslami habitusları ile yeni edindikleri beğenilerinin arasındaki çelişkide gerçekleşiyor. Fahri'nin bu kültür savaşını örnek vererek, görüşmecilerin karşılaştıkları ve kültürel bağlarla kurdukları ilişiklerden genel bir örnek vereyim ve ardından görüşmecilerin karşılaşma biçimlerini toplu bir veri elde edebilmek için tasnifleyeyim:

> Hayatımda ilk kez üniversitenin bahar şenliğinde bir konsere gittim. *Mor ve Ötesi* konseri. Ben çok severdim *Mor ve Ötesi*'ni. Baktım, insanlar konseri o kadar güzel dinliyor ki, o kadar güzel eşlik ediyorlar ki yani çok huzurlu gözüktüler bana, ama ellerinde bira vardı hepsinin. Neredeyse herkes içiyordu yani. Garip hissettim, keşke içmeseler diye düşündüm. Arada *Mor ve Ötesi*'ne baktım arada dinleyicilere baktım, konseri hep böyle izledim. Ama onlarla eşlik ettim şarkılara. Bunu nasıl anlatsam, bu benim için, o insanlarla aynı yerde bulunup aynı müzik grubuna eşlik etmek savaş gibiydi. Tabi benden başka kimse bilmiyordu bu savaşı. O savaşta bir şeyi kaybedip ama başka bir şeyi kazandım.
>
> - Neyi kaybedip kazandın? Neden savaş olarak ifade ediyorsun bunu?
>
> Çünkü bir savaş gibi görüyordum, ama sakin bir savaştı bu. Elimden kayıp giden bir hayat var gibiydi, ben hep günah olduğunu düşündüğüm şeyleri yapan insanlarla çok fazla yan yana durmaya başlamıştım, işte konserde yan yana eşlik etmiştim şarkılara ve onlar bana eski çevremden daha yakın geliyordu artık. Arkadaşlarıma *Mor ve Ötesi* tavsiye ediyordum, mesela hatırlıyorum bir arkadaşım direkt bunlar ateistmiş, bunlar dinlenmez demişti. Ne alaka ya değil mi? Gir bak mesela internette *Mor ve Ötesi* ateist mi diye başlıklar var halen forumlarda. Ben kopmaya başlıyordum artık bu bakış açısından. Ama bu yalnızca bir bakış açısı değil, yani koptuğum yalnızca bir bakış açısı değildi. Bir hayattı ve garip olanı ben o hayata dair hiç şüphe duymamıştım. Bana bugün halen Kur'an hakkında, İslam hakkında insanların tartışması anlamsız geliyor. Doğrudur, yanlıştır, inan gerçekten bilmiyorum. Ben bir yaşayış biçimini değiştirerek koptum aslında. Belki o konserde koptum, belki bunların hepsinin toplamında. Bilmiyorum. (Fahri, d. 1988).

Fahri'nin sessiz bir savaş hali olarak yorumladığı kültürel farklılıklar gündelik hayat içerisinde yaşanan karşılaşmalar ile görüşmecileri yaşamları ya da çevreleri ile ilgili

dönüşümlere itebiliyor. Yahut kendilerini bir zorluk içerisinde hissetmelerine sebep olabiliyor.

> Ya, kendimi nasıl tanımlayacağımı bilmiyorum. Dindar zamanki bana göre sekülerim, belki seküler bir ailede büyümüş insanlara göre bile daha sekülerim. Ama ben bir savaş verdim. Benim sekülerleşmem bir savaştı, onlarınki değil. Benim bir mücadelem oldu şu anki hayatım için ve harbiden bunu konuşmak da beni yoruyor konuşmamak da. (Enes.)

Gündelik hayatın, İslami habitus için seküler yapılar barındırması olağan bir durum zira İslami yaşayış ile kapitalist düzenin yukarıda aktarılan fitne ile ilgili hadis-i şerife göre çatışma içerisinde olduğunu ifade etmek mümkün. Türkiye'de de hükümet tarafından üniversite bahar şenliklerinde alkolün yasaklanması buna siyasal olarak destek olacak bir örnektir[90]. Alkol alıp bir müzik grubunu dinlemek seküler habitusa dair bir örnekken, buna dair kaygı unsuru da dini bir habitus özelinde değerlendirilebilir. Her ne kadar makro yasaklar ile bu durumların önüne geçilmeye çalışılsa da gündelik hayatın dinamik yapısı nedeniyle bunun önüne geçmek mümkün olmuyor. Buna "kızlı-erkekli" kalınan öğrenci evlerine yönelik 2013 yılında gündeme getirilen yasakları örnek olarak gösterebiliriz. 2013 yılında kızlı erkekli öğrenci evlerinin denetime girmesi ile ilgili (İşlek & Arsan, 2016, s. 166-171-182) hükümet tarafından düzenleme getirilmesine rağmen, günümüzde bununla ilgili sistematik bir yaptırım bulunmamaktadır. Bu şekilde düşünüldüğünde, gündelik hayatın yasaklara karşı direniş içeren esnek bir yapıya sahip olduğunu söylememiz mümkün.

İslami habitusta yetişmiş görüşmecilerin kendi ailelerinden ve çevrelerinden edindikleri kültürel çıktıların örneklerinden bahsettik. Çevrenin aynı zamanda ailenin bir tekrarı gibi pratik etmesi sebebiyle, aslında İslami habitusta yetişen bir bireyin çevresinin de Lefebvre'nin ritimanalizde kullandığı biçimde "fark" yaratmadığını söyleyebilirim. Yani çevre İslami habitusun ritim ve rutinlerini tekrar ederek pekiştirici görevi görür. Zira görüşmeciler zaten *dışarıya*, ev gibi işleyen habitusun dışında oldukça az temasa

---

[90] Habere göre, dönemin başbakanı Recep Tayyip Erdoğan üniversite yerleşkelerinde alkol satışının yapılması ile ilgili "Öğrenci alkolü alıp kafayı mı bulacak yoksa ilmi alıp kendini mi bulacak?" ifadesini kullandı. Bundan iki hafta sonra YÖK üniversitelere, anayasanın "gençliğin korunması" başlıklı 58'inci maddesine dayanarak "hassasiyetle gereken tedbirleri alın" talimatını iletti. Ayrıca aynı sene temmuz ayında katıldığı bir programda Recep Tayyip Erdoğan, *Efes Pilsen One Love Müzik Festivali*'nde alkol yasağı getirilmeden önce, İstanbul Bilgi Üniversitesi yöneticilerini bizzat aradığını ve uyarıda bulunduğunu açıkladı: "Ya Allah aşkına bir üniversitenin içinde, restoranlarında alkollü içki satılmasına müsaade edilebilir mi, böyle bir şey olabilir mi? Öğrenci oraya gelip de alkolü alıp kafayı mı bulacak yoksa ilmi alıp kendini mi bulacak?" Erişim için bkz: https://www.cumhuriyet.com.tr/haber/universitede-alkol-yasagi-369212 [Erişim tarihi: 12.05.2022]

sahiptir. “Dışarıya dair bir hayat görmediğim için ben yaşadığım hayattan memnundum. Aklım farklı hayatlarda kalmıyordu. Ben ya yaşadığım ortamdan çok memnundum ya da başka bir şey görmemiştim, onu da bilmiyorum (Bekir, d. 1993).” Görüşmecilerin pek çoğunun “dışarısı” olarak vurguladığı ev-aile ve cemaat çevresi dışında farklı bir yaşam biçimiyle karşılaşmaması yahut bunun çok nadir olması[91], ailenin ve çevrenin dini yaşayışın rutinlerini pekiştirdiği anlamına geliyor. Süleyman’ın ilk ergenlik yıllarıyla ilgili vurguladığı “dışarıda bir hayatım yoktu, dışarı diye bir şey yoktu” ifadesi ya da Semih’in “ailem, akrabalarım, okul arkadaşlarım, onların aileleri falan, hepsi birbirini tekrar eden neredeyse aynı insanlardı” ifadesi kapalı bir aile topluluğundan çok, cemaatin sıradan yapısına işaret eder. Haliyle kültürel farka bağlı çeşitlilik de bu sebeple “dışarıda” bulunabilecektir. Yani görüşmeciler, ancak yaşamsal bir farklılığa, farklı bir hayatın ritmine şahit olduklarında İslami habitusun içermediği davranışlarla ya da kültürel ürünlerle karşılaşma yaşayacaklardır. Biraz önce cümlesini alıntıladığım Süleyman, bu ifadesinin ardından, biraz büyüdükten sonra fırsat bulduğunda internet kafeye gittiğini ve burada porno izlediğini ifade ediyor. Bu davranışların, zaman içerisinde İslami habitusun ritimanaliz şemasında fark oluşturduğunu söyleyebilirim. Çünkü sıklıkla mastürbasyon yapmaya başlayan Süleyman, zaman içerisinde gusül abdestini almayı bıraktığını, bu yüzden büyük bir kırılma yaşadığını, attığı her adımda pişmanlık duyduğunu fakat bundan da vazgeçemediğini söylüyor. Fakat ritimanaliz döngüsünde, gusül abdesti alma rutininin sekteye uğraması, namaz kılma rutininin de farka dönüşerek döngüden çıkmasına sebep oluyor. Benzer durum görüşmecilerin geneli için geçerli.

Fark içeren karşılaşma alanları hakkında yapılan görüşmelerde, TV, müzik, internete erişmek, şehir değiştirmek ya da kentte yaşamak, üniversite okumaya başlamak, farklı iş ortamları ya da farklı arkadaş çevreleri, alkol, eleştirel kitaplar okumak gibi sıralayabileceğim gündelik hayat parçalarının örneklerini verebilirim. Bunların sekülerleşme bölümünde ifade ettiğim, kimi sekülerleşme teorisyenlerinin iddia ettiği sekülerleşme göstergeleri olduğunu hatırlatmakta yarar var.

[91] Görüşmecilerin çoğu ailelerin TV kanallarını, çocukken kendi görüşlerine göre düzenlediği, pek çok kanalı TV’den sildiğini ifade etmiştir. Bu sebeple, çalışmadaki bilhassa 1977 ve 1993 arası görüşmecilerin iletişim araçları vasıtası ile farklı kanallara erişmesi görece zor olmuştur.

4. 1. 2. "Bizden Başka Aileler"

Görüşmeciler, kültürel karşılaşmaları en başlarda çoğunlukla küçük yaşlarda farklı habituslara sahip aile tipleri üzerinden deneyim ediyor, bunlar kimi zaman farklı aile yaşayışlarını dışlama, kimi zaman da onlara öykünme ile sonuçlanıyor. Öncelikle farklı aile tipi olarak kastedilenin, başka bir habitus biçimi ile karşılandığını söyleyebilirim. Üstelik bunun büyük farklara işaret etmesine de gerek olmadığı görüşmecilerin ifadesinden ortaya çıkıyor. Bu konu da çoğunlukla küçük yaşta karşılaşılan farklı çevrelerden kadınların başörtüsü takıp takmamaları, ailelerin dini görünmeyen etkinlikleri yapıp yapmaması ya da dilin kullanımında ortaya çıkan farklar oluyor.

Kendisini ateist olarak tanımlayan 1991 doğumlu Arif, dindar bir ailede büyümenin çocukken daha fazla kurala tâbi olmak anlamına geldiğini söylüyor. Fakat bundan o yaşlarda şikayetçi değil. Bunu anlattıktan sonra şu anısını hatırlıyor: "İlkokuldan bir anımı anlatayım. Top oynuyorduk. Oyunun ortasında annem gelip çağırırdı, Arif, ikindi vakti geçiyor, içeri gir namazını kıl. Tabi ben namazımı kılıp gelene kadar ne oyun kalıyor ne başka bir şey kalıyor..." Türkçe alfabeden önce cüz ve Arapça alfabe öğrendiğini söyleyen Arif, ailesinin dini olarak yoğun bir eğitim verdiğini ifade ediyor. Arif'in çevresinde de çoğunlukla dindar aile çocukları olmasına rağmen, Arif farklı hayat tarzı olan bir aile ile karşılaştığında yaşadığı hayreti şöyle aktarıyor: "Farklı hayat tarzı olan aile gördüğümde çok garip hissediyordum. Çok garip geliyordu. Mesela ortaokuldayken bir arkadaşımı cumaya götürüyordum. O çocuk annesinin açık olduğunu söylediğinde çok şaşırmıştım. Senin annen açık mı ya cidden, günah bu neden söylemiyorsun annene diyordum." Arif'in ailesinin sıradan davranışları, birbirlerinin evlerine gelip gittiklerinde doğal olarak evde kadın-erkek ayrı ayrı oturmaları, sohbet etmeleri, televizyon izlemeleri ya da en basit biçimiyle kadın-erkek ayrı ayrı vakit geçirmeleri sıradan bir işleyişe tekabül ediyor. Bunun dışındaki habitus Arif için şaşılacak bir durum:

> Gerçekten baya garip geliyordu insanların yaşantısı. Mesela diğer ailelerde erkek ve kadınların birlikte oturuyor oluşu çok garip geliyordu. Birlikte yaşıyorlar birlikte vakit geçiriyorlar çok garip geliyordu bana. İşte erkek ve kız kuzenler birbirine sarılıp arkadaşça vakit geçirebiliyor, garip geliyordu bana (gülüyor). Bana haram gibi geliyordu nasıl yapabiliyorlar böyle bir şeyi. Başka insanlar, başka yaşam tarzları garip geliyordu. Mesela birilerinin aile albümünde anne babasını sarılarak fotoğraf çekildiğini görmek garip geliyordu. Bir insan bu kadar da afişe etmez ki bir şeyleri diyordum, oldu olacak öpüşsünler diye geçiyordu içimden. Garip geliyordu (Arif, d. 1991).

Arif'in aşina olduğu aile tipinde kadının başörtülü olması gerekliliği, kadın ve erkek arasında da bir haremlik selamlık gereği var. Salih için de durum görünüş, dil ve dilin kullanımı üzerinden cereyan ediyor:

> Babamın diş hekimi bir kuzeni vardı. İstanbul'da okuyup Van'a geri gelmişti, o yüzden daha aydın biriydi. Daha çeşitli dünya görüşüne sahip olabilirdi. O, karşılaştığımızda "naber" derdi ben küçükken. Ben de aleykümselam derdim. Eşi vardı, Songül Abla. O tesettürsüzdü. Şu an mesela Van'da tesettürsüz çok fazla insan var ama o zamanlar tesettürsüz insan binde bir yani. Songül Abla'yı ilk gördüğümde hep böyle içten içe utanırdım çünkü onun saçını görmemin yanlış olduğunu düşünürdüm. Hani bugün gittiğim bir yerde birini çıplak görsem böyle hissederim (Salih, d. 1993)

İslami habitus içerisinde kabukları oluşan görüşmeciler, genel olarak bildikleri alanın dışına çıktıklarında (ki bu alanın seküler bir alan olduğunu ifade ediyorlar), kendi evlerini ve yaşayışlarını, ötekine karşı bir sığınma alanı olarak görüyorlar. Yaşadığı semtin dışına çıktığında Ebubekir hissettiği rahatsızlığı "içerisi" ve "dışarısı" duygusu ile anlatıyor. Bunu habitusun kapladığı alanın içerisi ya da dışarısı ve dindar evin karşısında seküler gündelik hayatın varlığı olarak düşünebiliriz:

> Dindar bir yerde büyümek nasıl bir şey, aslında bunu farklı biçimde tarif edemem çünkü orada büyüdüğüm için dışarıyı bilmiyorum. Bir alternatifim yok kafamda ve hayat benim için orası zaten. Sultanbeyli dışına çıkıp, farklı bir şey yaptığım zaman şehrin içine girdiğim zaman daha seküler, daha fazla açık kadın görmek, daha rahat insan görmek biraz şey hissettiriyordu, bir sınır koyuyordum kafamda. Sultanbeyli *versus* İstanbul gibisinden. Ama ailemde mesela, bazıları Üsküdar'da oturuyordu, onlar da bizim gibi insanlar olduğu için kafamda çok fazla ayrım da olamıyordu çünkü orada da öyle insanlar var. Öteki dediğim şey çocukluğumda kafamda çok fazla kurulmuyordu, lisede falan daha fazla farklı insanla tanışıyorsun. Bir de benim ilkokul arkadaşlarımın da anneleri çarşaflıydı. Ya da maksimum kapalıydı. Annesi açık olan birini öğrendiğimiz zaman farklı gelirdi çok garip diye. Şey çünkü, normalimiz o bizim. Annelerimiz tanışıyor falan. Beraber mukabeleye gidiyorlar. Kursa gidiyorlar, ders alıyorlar (Ebubekir, d. 1994).

Dışarısı, yani İslami habitusun dışında cereyan eden seküler gündelik hayatın ritmi, görüşmecilerin aileleri için çoğunlukla, fitnenin mahal vereceği ve karşılaşmaların çocukları dinden uzaklaştıracakları seküler bir alandır. Zira habitus hissetmek, düşünmek, huy edinmek gibi davranışların sistemik hale gelmesidir. Bu sistematik yatkınlıklar, evin içinden dışına doğru taşınmakta ve dışarıdaki sosyal hayatın da buna göre normalleşmesi anlamına gelmektedir (Bourdieu, 2004, s. 18). Tıpkı Ebubekir'in "normalimiz o bizim" diyerek kökleştirdiği gibi habitus, gündelik olanın basitliği içinde kimi zaman kırılmalara ve çatışmalara sebep olur. Resim yapmaya ilgisi olan ve ailesinin de desteğini alan Harun (d. 1992), "herkesin oruç tuttuğunu sandığı" İslami

habitusun gündelik yaşantısının dışında bir karşılaşma yaşıyor. Harun'un yeteneği hocası tarafından fark ediliyor ve atölyeye davet ediliyor: "Atölyesi de Kapalıçarşı'nın oradaydı. Yani benim mahallemin, hatta semtimin dışında, otobüsle gitmemi gerektiren bir mesafede" ifadesini kullanan Harun, yaşadığı dindar bölgenin (İstanbul, Fatih, Çarşamba) dışarısına çıkmanın önemine işaret ediyor. "Herkesin oruç tuttuğunu sanırdım, çünkü evde, mahallede herkes oruçluydu. Ramazan aylarında akşam ezanı okuyunca herkes evine çekilirdi, sokaklar boş olurdu. Ama ilk kez birinin, resim hocamın oruç tutmadığını gördüm. Onu yargılayacak biçimde niye tutmadığını sorduğumu hatırlıyorum. Beni kırmayacak biçimde geçiştirdi. Bu basit bir şey ama ben bununla dışarıdaki yaşantıyı merak etmeye başladım." Harun, bir gündelik yaşam döngüsündeki farka denk geliyor ve farklı yaşam biçimlerine karşı meraka sahip oluyor. Elbette Harun dinle ilişkisini bu basit karşılaşma ile kesmiyor. Bu anlatı, Harun'un karşılaşma anlarıyla ilgili soruya konuştuğumuz zaman, aklına gelen ilk anlatılardan biri.

İslami habitusun ritimanalize göre gündelik yaşam şemasında, bu gibi karşılaşma anları gündelik ritmin zihinsel olarak bozulmasına işaret ediyor. Bu gibi karşılaşmalar namaz kılmayı bırakmak gibi pratik karşılığa tekabül eden farklar oluşturmasa da zihinsel bir farka tekabül ediyor.

4. 1. 3. Eve Giren Yabancı: Kültür Ürünleri ile Sekülerleşme

Bütün görüşmecilerin, İslami habitusu deneyim ettikleri yaşamın karşısında ya da onunla diyalektik halde çatışma içerisinde olan seküler gündelik yaşamın kendi homojen gruplarına karşı "dışarısı, sokak, farklı semt, farklı sınıftan aileler" şeklinde ifade ettikleri ya da imada bulundukları kültürel karşılaşmalar, çoğunlukla zihinsel bir kırılmaya sebep olmaktadır. Zira dışarısı çoğunlukla, görüşmecilerin edindikleri habitusun eyleyicilerini eve taşımak anlamına gelmektedir. Süleyman, "ailesinden farklı biri olan" dayısının kendisine satranç öğrettiğini ve onun ilkokulda dayısının da teşviki ile okuldaki satranç turnuvasına katıldığını anlatıyor. Ancak kaldığı cemaat yurdunda (ailesinin bir devamı olarak benzer şekilde işleyen bir habitus yapısı) satrancın haram olduğunu ve bırakması gerektiğini ifade eden hocaları yüzünden Süleyman'ın satranca olan hevesi kırılmış ve satranç oynamayı bırakmış. Süleyman'ın ailesinin bir uzvu olarak iş gören bağlı olduğu cemaatin habitusu için satranç seküler bir dünyanın

göstergesidir ve cemaatin değerleri için bir gerilim nesnesidir. Süleyman satrançla ilgili anısını anlatırken şu cümleyi kuruyor: "O yaşta satrançla uğraşmaya devam etseydim ya da bu cemaat beni böyle engellemek yerine keşke destekleseydi, şimdi nerede nasıl biri olurdum acaba?" Bu engelleme, basit görünse de Süleyman için satranç ve ona dair bütün yapının yabancı gözükerek dışlanması anlamına geliyor. Fakat Süleyman bu konuda halen bastırılmış bir öfkeye sahip olduğunu anlatıyor.

Üçüncü bölümde, görüşmecilerin ailelerini evlerinde aşina oldukları radyo kanallarını, dinlenen ilahileri ya da müzikleri aktarmıştık. Bu ilahilerin mutatlaşmasına karşın görüşmeciler yeni müzik türlerini eve taşımaya başlıyorlar ve bu yeni sesler ve başka bir habitusa dahil görünen nesneler evde çatışmaya sebep oluyor. Faruk, dershanede tanıştığı yabancı punk ve rock müzik dinleyen bir arkadaşının verdiği bir müzik kaseti yüzünden ailesiyle tartıştığını, babasının dinlediği müziğin doğru olmadığını ifade ediyor. Faruk bunun üzerine ya ailesi evde olmadığı zaman müzik dinlemiş ya da kendisine gizlice bir kasetçalar alarak, geceleri hem yeni radyo kanalları dinlediğini (*Matrax* isminde bir komedi programından bahsediyor) hem de dershaneye gidip gelirken yeni müzik gruplarını dinlediğini ifade ediyor. Faruk için bu tarz şeyleri dinlemek kendi ifadesiyle "yabancı bir deneyimdi." Fırsat bulup *The Offspring* grubunun kliplerini izlediğinde, izlediği yaşama özendiğini söyleyen Faruk aynı zamanda bunun günah olduğunu da düşünüyor ancak dinleme devam ediyor. Odasına *The Offspring* isimli müzik grubunun posterini asmak isteyen Faruk, babasıyla sorun yaşadığını ancak annesinin "ergen hevesi olarak" babasını ikna ettiğini ifade ediyor ve bu durumun aslında ailesi için büyük bir kabullenme olduğunu söylüyor. Faruk bu gibi anıları sebebi ile bazı şeyleri ailesiyle konuşmamaya karar vermiş ve dinlediği müzik türlerini gizlemiş. Görüşmecilerin çoğu, aileleriyle bir noktadan sonra çatışmaya girmekten kaçınıp, onlara bilgi vermeyi bırakıyor. Şükrü liseden sonra müzikle uğraşan yeni bir arkadaş grubu ediniyor. Diyarbakır'da *Pislick* isminde, rap müzik kültürüne ait ürünlerin satıldığı bir kıyafet mağazasında yeni insanlarla tanışan-sosyalleşen Şükrü farklı müzik gruplarını ve yeni çevresini buradan ediniyor. Satın aldığı yeni gençlik dergileri ailesi tarafından hoş karşılanmıyor. Şahin'in ailesi için de bu gençlik dergileri dışarının yeni bir sorun haline gelmesine neden oluyor, aklında dine dair kaygılar ve sorgulamalar bulunmayan Şükrü için ailesinin yaklaşımı bazı kırılmalara sebep oluyor.

> O dönemler, *Blue Jean* dergisinden topladığım posterler vardı. Bir gün eve bir geliyorum, hepsi yırtılmış. Duvarlarımda posterler vardı, onların olmasını annem tasvip etmiyordu, halam da gelip gördüğü zaman hepsini yırtmış. Yırttığı

> zaman ilk çatışmaları yaşadık. Bağırarak kavga ettik. 5 ay falan konuşmadık halamla. Annem özür dile falan dedi, bir özür diledim barıştım da ben nerede durmam gerektiğini öğrenmiştim. Onların yanında öyle davranıp dışarıda bildiğimi okuyacağım demiştim. O zamanlar, lise 2-3'te falan namaz kılmayı tamamen bıraktım (Şükrü, d. 1994).

Şükrü 1994 doğumlu ve bahsettiği hatırayı Diyarbakır'da yaşıyor. 1985 doğumlu olan Emin ise benzer bir durumu Ankara'da deneyim ediyor ve bunun kendisinde yarattığı etkinin çok fazla olduğunu ifade ediyor. Hatta ailesi ile yaşadığı bu sürecin sebebini "aile nefretine" bağlıyor. Bu noktada, görüşmeciler aileleri ile yaşadıkları çatışmaların neticesinde ailelerine karşı sevgi ve karşısında duran, aniden çıkan nefret duygusu ile baş etmek zorunda kalıyor. Bu durumun ilerleyen başlıklarda bir Araf'ta sıkışmaya sebep olacağını iddia edeceğim ve 5. başlıkta tartışacağım.

> Ya aslında ben bütün süreci[92] aile nefretine bağlayacağım. Tek hatırımda kalan şey şudur, yani çocuksun, kaç yaşındaydım acaba o zaman 13-14... İşte bu gençlik dergileri oluyor o zamanlar, *Blue Jean* gibi. O dergiyi almıştım, içinden *Metallica* posteri çıkmıştı. Hayatımda bir tane dergi almışım ondan da poster çıkmış onu da odama asmışım.
>
> - *Metallica*'yı biliyor muydun? Dinliyor muydun?[93]
>
> Yok, nereden dinleyeceksin ki? Çünkü o dönem, CD dediğin şeyin korsanı da yoktu hani. Hani dijital müzik de yoktu ve CD'ler çok pahalıydı. Dinlememe imkân yok yani. İşte hevesle o posteri odama asmıştım. Annem o posteri bir gördü, öyle bir öfke ile yırttı ki... Yani posteri yırtışını değil aslında annemdeki öfkeyi gördüm. Ve bu durumun bende inanılmaz bir kopuş yarattığını çok iyi biliyorum, bundan eminim yani. Ailemden kopuş yarattığını eminim yani. Aileden kopmuş olmamın çok hızlı bir şekilde dinden kopuşu da getirdiğini hissediyorum yani, biliyorum diyemiyorum, içimde o his var (Emin, d. 1985).

Emin'in annesinin *Metallica* grubunun posterini yırtarken ortaya çıkan ve Emin'in gördüğünü ifade ettiği öfke, İslami habitusun güvenli alanı olan evin ve çevrenin dışarıdan taşıyacağı fitneye işaret ettiğini ifade edebiliriz. Görüşmecilerin ailelerinin habitusları için seküler habitusun göstergeleri olarak yabancı duran, üstelik sıradan bir dindarın evinin duvarında yer işgal etmesi sorunla karşılanan bir posteri, büyük yaşamsal değişikliklere sebep olabilecek kadar güçlü bir kültürel ürün olarak okuyabiliriz. Ailelerin yeni yaşam tarzlarının örneklerine yönelik karşı duruşları büyük bir kaygıya işarettir. Fahri'nin hissettiği "sessiz savaşın" cereyan ettiği bir

[92] Kastettiği, dini yaşayışı terk etme ve sekülerleşme süreci.

[93] Bu soruyu sorma sebebim, görüşmecinin evinde müzik pratiklerini merak etmem. Görüşmeler esnasında kimi zaman doğrudan dinlenen müzikleri sorsam da bu gibi durumlarda bahsi geçen kültürel ürünler hakkında direkt sorular soruyordum. *Metallica* ya da benzer tarzdaki müzik grupları ayrıca önem arz etmektedir zira Emin'in çocukluğu-ilk gençliği olan 1990'ların sonu ve 2000'lerin başında bu gibi müzik grupları dini yayınlar tarafından satanizm üzerinden tartışılır ve hoş karşılanmazdı. Benzer yaklaşım halen dini yayın organları tarafından savunulmaktadır.

Kulturkampf'a döndüğünü eve giren bu posterler ya da müzikler olduğunu söyleyebiliri. Habitusun, bağlı bulunulan grubun imgelerine kök salınmış biçimde dayanışma ağı oluşturması (Bourdieu, 2004, s. 18), eve giren seküler köklere ait temsillerin, var olan habitusun köklerine bulaşacak bir hastalık gibi gözükmektedir. Zira İslami habitus başlığının altında, görüşmecilerin ailelerinin evlerinin duvardaki dini göstergelere sahip tabloların karşısında müzik gruplarının fotoğrafları bir gerilim anlamına gelmektedir. Her ne kadar Türkiye özelinde günümüzde seküler ile dinsel olanın çizdiği ilişkinin tek yönlü olmayıp diyalektik olduğunu ifade etsek de Ensar Çetin'in ifadesiyle (2014, s. 265) dindar aileler için yabancı müzik grupları gibi seküler görünen öğeler, dini yapıyı korumaya çalışan ailenin sağladığı İslami nüvenin sahip olduğu "sıcaklığı" sarsarak krizlere sebep olduğu görülmektedir. Görüşmecilerin eve soktuğu "yabancı" habitus nesneleri, dini habitusun korunaklı halini, yani evin dini nüvelerini sarsmaktadır (s. 265). Bu yabancı yalnızca eve giren nesnelerle değil, ayrıca dini bilginin kaynağının dönüşümü ve internetin varlığı ile de dini habitusun sorgulanmasına neden olmaktadır.

4. 2. BİLGİ KAYNAĞINDAKİ DEĞİŞİM VE İNTERNETİN "BÜYÜSÜ"

Klasik sekülerleşme yaklaşımlarına göre, modern toplumlarda dinin yok olacağı fikrinin, Aydınlanma'nın ilerlemeci yaklaşımıyla eş tutulduğundan bahsetmiştim. Dünyanın bilgi kaynağının rotasını kutsal metinlerden bilimsel gelişmelere çevirmesiyle, aklın egemenliği hâkim olmaya başlamıştır. Bu süreci kapitalizmin ruhu olarak adlandıran Weber, modernleşme ile sekülerleşmeyi bir düşünerek insanın dünyayı ve çevresini anlamlandırmak için kutsal referanslardan vazgeçeceğini öne sürmüştür. 1960'larla beraber Bryan Wilson ve Peter L. Berger gibi düşünürler bu görüşü uzun süre desteklese de 1990'lara doğru dinin yaşadığı erozyonun dini yok etmediğini, bunun tersine bir sürecin de tekrar yaşandığını öne gözlemlemişlerdir. Yani dünya, var sayıldığı gibi büyüsünü kaybetmemişti fakat ne olmuştur? Bunun tek bir cevabı olmadığını, seküler ile dinsel olanın (yalnızca dinin değil) tek boyutlu bir ilişki içinde olmadığını, diyalektik bir yapıda olduğunu öne sürmüştüm. Ancak toplumların "daha seküler" ya da "daha dindar" olduğunu yahut sekülerleşirken, aynı zamanda de-seküler yapılar da barındırabileceğinden de bahsetmiştim. Bunun için Volkan Ertit'in (2019) öne sürdüğü üzere, bir toplumda, bir toplulukta ya da var olan yapıda, sekülerleşmeye zamansal olarak bir referans noktası koymak ve buna göre düşünmek gerekiyor. İslami referanslara sahip bir iktidarın muktedir olduğu dönemde dahi,

Türkiye'de bebek isimlerinden giyim biçimlerine, kullanılan dindar dile kadar sekülerleşme eğiliminin görüldüğünü ifade etmek mümkündür. Hem dünyada hem de Türkiye'de, internet, bilgi teknolojileri açısından oldukça önemli bir gelişme sürecinin kendisidir. Zira internetle kurulan ilişki, internetin yaygınlaşmasından bu yana sürekli olarak boyut ve biçim değiştirmektedir. Sözgelimi *Tinder* benzeri flört temelli partner bulma gibi uygulamalar gelişirken, hemen tersine aynı zamanda dindar flört uygulamaları ya da platformları da gelişmektedir. Bu da bahsettiğim sekülerleşmenin tek boyutlu olmamasına yönelik sıradan bir emaredir.

İnternet, bölümün girişinde bahsettiğim "fitneler" arasında, en başta bir bilgi kaynağı olmasının dışında, bütünüyle kuşatıcı ve çeşitli bir yapıdadır. Yalnızca bilginin değil, neredeyse "her şeyin" barındığı bir yapı olarak internet her nasılsa Türkiye'deki muhafazakâr topluluklar için televizyon kadar gündemde tutulmamıştır. İktidar tarafından çeşitli yasaklamaların sürüyor olmasına rağmen, en azından internete, televizyon kadar "şeytan kutusu" benzeri isimlendirmelerde bulunulmamıştır fakat hem bu çalışmanın hem de benzer çalışmaların ortaya koyduğu üzere internet sekülerleşmeyi hızlandırıcı bir güce sahiptir. Muhafazakâr toplulukların internete televizyon kadar düşman kesilmemesinin muhtemel sebebinin internetin televizyona göre her zaman daha katılımcı bir yapıda olduğunu, kendine ait bir kamusal alan yarattığını ve en başta yaygınlaşırken televizyon kadar kolay erişilebilir bir yapıda olmamasını öne sürebilirim. Ya da internetin belli bir medya okur yazarlığı, erişimi bilme, bilgi teknolojilerine hâkim olma gibi kuşaklar arası farkları barındırdığını söyleyebilirim. Zira internet, her görüş için bir çatışma alanına sahiptir. Baskın bir sesin kendisinden ziyade, çok sesli bir yapıdadır. Aynı zamanda çalışmaya dahil olan görüşmecilerin ifadesiyle, anne ve babaları internetin ne olduğunu bilmezken, kendileri detaylıca interneti kullanmayı öğrenmeye başlamışlardır.

Bu çalışmaya dahil olan görüşmecilerden, Murat, Bilal, Yakup, Emin ve Mehmet haricinde diğer görüşmecilerin hemen hepsi internetin içerisinde doğmuş kişilerdir. Murat ve Bilal de internetten azade bir yaşam sürmemiş fakat ikisi de dini bilgileri kullanmak için çoğunlukla ailesine ya da çevrelerine danışmışlar. Bir başka ifadeyle Murat ve Bilal internete, diğer görüşmecilere göre daha geç yaşta hâkim olmaya

başlamıştır. Kalan görüşmeciler, ismi geçen beş görüşmeciye göre daha küçük yaşlarda internet erişimine sahip olmuşlar.[94]

İstisnasız olarak, bu çalışmaya dahil olan görüşmeciler için internet sekülerleşme süreçlerinde bir çeşit hızlandırıcı olarak işlev görmüştür. Ancak önce bizzat görüşmecilerin kendileri tarafından engellenen, düşman olarak görünen internet, daha sonra dini pratikleri sorgulamak için farklı alanların açılmasına sebep olmuştur. Yukarıda ifade ettiğim internetin bir çatışma alanı olması da aynı şekilde interneti kullanmanın sıklığını arttırmıştır. Bu konuda, internette, en başta bir *Facebook* grubu olan *Karikateist'*i anlatmayı ve ardından Van'da doğup büyümüş olan Salih'in hikayesini anlatmayı yararlı görüyorum. Zira görüşmecilerin çoğunluğu şu an bu grubu artık takip etmese de *Karikateist* grubundan bahsetmiştir. İnternet, bir karşılaşma ağı olarak, görüşmecilere göre evin içinde konumlanan bir dışarısı konumundadır. Örneğin Burhan, ne aile evinde ne de kendi çevresinde okuyacak, bildiği dünyanın dışına kendisini çıkaracak hiçbir şeyin olmadığını söylüyor. "Şimdiki entelektüel seviyemde farklı kaynakları okumanın, bambaşka dünyaları görmenin etkisi çoktur. Bu da küreselleşme ile olmuştur bence, internet bile o küreselleşmenin sonucudur. Evet benim sekülerleşmemde, şimdi düşününce o kadar çok yer kaplıyor ki, orada (internette) yaşadım çünkü ben uzun bir süre." Şimdi, bu yorumların peşi sıra diğer görüşmeciler gibi Burhan'ın da sıklıkla andığı *Karikateist* isimli *Facebook* sayfasından ve internet ile sekülerleşme ilişkisinden bahsedelim.

4. 2. 1. İnternette Ateist ile Karşılaşmak

Yeni medya teknolojileri bireyler arası etkileşimi arttırırken bir yandan kültürel sermaye ve hiyerarşi üretmektedir. Bu etkileşimlerin içerisinde kültürlerarası karşılaşmalarda, habitusların karşılaşması, fikir üretimi, demokratik tartışma potansiyelleri yeni medya tartışmaları içinde düşünülen konulardır. Geleneksel medya, politik iletişimin, devletlerin ya da hâkim şirketlerin mülkiyetini ve kontrolünü elinde tutan birkaç yayın tekelinin egemenliği altında olduğundan yukarıdan aşağıya bir iletişim tarzı içindedir. Ancak bilgisayar altyapı dolayımlı (akıllı telefonlar, tabletler, vd.) iletişim birey

[94] Salih, 1993 doğumlu olsa dahi, ekonomik koşulları sebebiyle internetle daha geç tanıştığını ifade etmiştir. Gene de internete kafeye vd. gidip internette vakit geçirdiğinden de bahsetti. Kendi yaşadığı evde internet bağlantısına, 18 yaşında, üniversite kazanarak gittiği Konya'da erişmiştir. Salih, üniversiteyi kazandıktan hemen sonra işe girmiş, para biriktirerek laptop satın almış ve ev arkadaşı ile evlerine internet bağlatmıştır.

odaklıdır ve birçok insan grubunu interaktif biçimde birbirine bağlar. Bireye gelen bilginin başkasıyla paylaşılması, saklanması, daha sonra dolaşıma sokulma üzere kendinde tutulması ve bilgilerin üzerine tartışmalar yaşanmasını sağlayan çoğulcu bir anlayış olduğu düşünülür. Burada kullanıcı-katılımcı-birey odaklılık vurgusu önemlidir, zira internet teknolojisi bireylere farklı kimliklerin rahatlıkla bir araya gelebileceği bir ortam sunmaktadır. Web 2.0 teknolojisinin ve sosyal paylaşım ağlarının gelişmesi, yeni medyaya erişimi sağlayan araçların çeşitliliği ile kimlik farklı bağlamlarla gündeme gelmektedir. *Facebook, Twitter, Instagram* gibi paylaşım ağlarında kişisel fotoğraflar yüklenebilmektedir, politik mesajlar verilebilmektedir. Kişisel bir otobiyografi anlayışıyla, eğitim bilgisi verilebilmekte ve hatta dini inanca ilişkin bilgiler kişinin kimliği gibi Facebook'ta vb. platformlarda bir persona olarak sunulabilmektedir. Kısacası bireyler kendi kültürel tercihlerini yansıtan tercihler yapabilmekte ve bunu sunabilmektedir. Bu sunuş, beğendikleri, takip ettikleri ve bir tartışma içerisine girdikleri sayfa beğenileri ile de gerçekleşir.

Şimdi meseleyi görüşmeciler için bir çatışma alanı olan *Karikateist* gruba çekelim. 13 Aralık 2011'de Facebook'ta kurulan grup sayfasının açıklamasında kısaca şu yazmaktadır: "*Dini değerlere* küfür ve hakaret etmek *yasaktır*. Kişi yaptığı yorumdan *kendi sorumludur*, sayfa yöneticilerini *bağlamaz*." Burada bana ait olan vurgular Türkiye'de ötekileştirilen gruplardan biri olan ateistlerin internet ortamındaki riskli durumu fark etmelerinden kaynaklı uyarı olarak okunabilir. Türkiye, internet üzerinden açılan davalar konusunda meşhurdur.[95] Yani dijital ortamdaki bu güvenlik korkusu ve gene de böyle bir sayfanın kurularak 2011'den günümüze kadar var olması internetin potansiyel bir demokrasisine işaret etmektedir.

Grubun ismi *karika* (karikatür) ve *ateist* kelimeleri birleştirilerek yaratılmıştır. Grup geçmişte dinleri yeren karikatürleri dair görselleri paylaştığı için bu ismi almıştır. Ancak grup günümüzde bu şekilde işlememektedir. Zaman itibariyle (2022) 1.155.571 beğenisi ve 1.253.393 takipçisi olan grup –popülerliğini belirtmek için yazıyorum- *Ekşi Sözlük* isimli katılımcı platformda 250'den fazla girdiye sahiptir. *Ekşi Sözlük*'te grubun üye sayısının hızla artmasını vurgulamak için "karikateist'in 1.000.000 takipçiye ulaşması" isimli bir başlık da açılmıştır.[96] Öncelikli paylaşımlar artık karikatürler olmasa da grup

[95] Detaylı bilgi için bkz: (Akdeniz & Altıparmak, 2008)

[96] Erişim için bkz: https://eksisozluk.com/karikateistin-1-000-000-takipciye-ulasmasi--5572292 [Erişim tarihi 14.09.2022]

ismi de online ortamdaki popülerliğinden ötürü değiştirilmemiştir. Biraz önce alıntı yaptığım grup açıklamasında dini değerlere hakaretin yasak olduğu ifade edilse de gruptaki yorumları, paylaşımları ve grubun bazı niteliksel özelliklerini incelediğimizde grubu kullanan katılımcıların bunu uygulamadığını söylemek mümkündür. Yani kullanıcılar arasında dinler tartışması yapılsa da *öteki* ile olan ilişki üzerinden grup kendini var etmektedir. Örneğin grubun kapak fotoğrafında dahi şu alıntı bulunmaktadır: "*Sen* ona inanç dersin, *biz* korku deriz. – Henrik Ibsen"

Karikateist grubu şu an neredeyse var oluşunu öteki saydıklarından, yani dindarlar üzerinden kurmaktadır. Gruptaki paylaşımlar ise bilimsel olmaktan ziyade çoğunlukla, radikal dindar gruplarla benzer ifade biçimleri ile hareket etmektedir. Bu nedenle, bu kadar yoğun takipçisi olan bir grubun iç dinamiğini anlamak internetteki karşılaşmaları görebilmek açısından önemlidir.

İnterneti karşılaşmalar alanı olarak düşündüğümüzde, onun kamusallığı ve demokratikliği üzerine bir tartışma yapılacaktır. Ancak bu noktada internetin bir karşılaşma alanı olarak pratik edilmesi için, kitle iletişim araçlarının etkileşimi nasıl arttırdığına kısaca bakmamız gerekiyor.

"İnternet, küçük bilgisayar ağlarından oluşan büyük bir bilgisayar ağı olmakla birlikte soğuk savaş döneminin ürünüdür (Demircan, 2016, s. 10)." Zamanla askeri amaçlarla kullanımı dışında, toplumsal iletişime açılmıştır. Bu gelişmeye kadar da dünyada ekonomik ve askeri gücü elinde bulunduran hükumetlerin-şirketlerin iletişim ihtiyacına ve kapitalist üretim süreçlerinin iç dinamiklerine bağlı olarak iletişim teknolojileri dolayımlı (*mediated*) ve doğrudan kültürlerarası etkileşim oranını arttırmıştır (Sarı, 2004, s. 2). Dünya nüfusunun artışı, serbest mal dolaşımı anlamında ekonomik küreselleşme, kültürlerarası bilgilerin paylaşımı da farklı kültürel grupların birbiriyle ilişkisini arttırmıştır (Kartarı, 2001, s. 10). *Karikateist* isimli grup da birbirinden farklı grupların, örneğin dindar-muhafazakârların ve ateistlerin bilgi paylaşımında bulunduğu; daha da doğrusu pek çok karşılamayı yaşadığı alanlardan biridir. Bu karşılaşma, bu çalışmaya dahil olan görüşmeciler için, üniversiteye gitmek, yeni bir iş çevresi edinmek gibi pratikler dışında yaşadıkları habitusun coğrafyasında pek nadir mümkün olmaktadır. Bu nedenle dindar bir çevrede büyüyen çoğu kişi için ilkin internet bir "öteki" alanına sahip karşılaşmayı kolaylaştırmaktadır.

Jürgen Habermas (1979, s. 198) yurttaşların, özgür biçimde diğer herkes tarafından eleştirilebilen bir kamusal alanda bir araya gelerek bir birlik oluşturduğunu, toplumla ve devletle ilgili herkesi ilgilendirebilecek konularda devlete karşı ortak iyi için, rasyonel bir şekilde tartışmalara katılarak karar üretebildiğini ifade eder. Bireylerin bir araya gelip kamusal gövde oluşturdukları ve her konuşma durumu birer kamusal alan parçası olarak varlık kazanmış olur. Ancak Habermas'ın kamusal alan fikri yeni bir tartışma alanı yaratsa da onun kamusal alanında kadınlar yoktur, ayrıca sınıfsal ayrımdan kaynaklı temelde eşitsizliğe dayalı sıkıntılar vardır. Gene de Habermas'ın kamusal alanla fikri pek çok çalışma için öncü olmuştur, Frazer'in (2004, s. 104) belirttiği gibi:

> Habermasçı anlamıyla 'kamusal alan' fikri, bu tür problemlerin üstesinden gelmeye yardımcı olabilecek kavramsal bir kaynak. Modern toplumlarda, politik katılımın konuşma (talk) ortamı aracılığıyla icra edildiği bir sahneye işaret ediyor. Bu, yurttaşların ortak meseleleri hakkında müzakerede (deliberate) bulundukları bir alan; yani, kurumsallaşmış bir söylemsel etkileşim alanı. Bu alan kavramsal olarak devletten ayrı olan; ilke olarak da devlete karşı eleştirel söylemlerin üretildiği ve dolaştığı bir alan.

Seneler sonra, küreselleşme ile gelişen iletişim teknolojisi geleneksel kitle iletişim araçlarının kullanım biçiminden ve kültürel dönüşümünden farklı olarak, bireylerin aktif katılımcı olmasından dolayı özgürleştirici ve yeni alternatif bir kamusal alana işaret ettiği düşünülmüştür. Bu açıdan örneğin yeni medyanın "yeni" sözcüğünün neyi karşıladığını da tartışmak gerekli olmuştur (Lievrouw, 2016, s. 15). Bu gereklilik gündelik kullanımla mı ilgilidir, en son ortaya çıkan teknik araçlarla mı ilgilidir, yoksa yeni ile kastedilen şey yeni eğlence biçimlerinin ortaya çıkmasıyla mı ilgilidir (s. 15); yoksa yeni medyanın sivil toplum için "yeni" ve demokratik bir kamusal olan olup olmamasıyla mı ilgilidir? Yahut bu "yeni", Ayşe Çavdar'ın (2021) başını açan kadınların deneyimlerini paylaştıkları bir internet mecrası olan "yalnizyurumeyeceksin.com" üzerine yazdığı, başını açan kadınların sekülerleşmesini bir büyüme deneyimi olarak ifade ettiği sekülerleşme sürecinin bir başka ifadesi midir? Zira bu çalışmaya dahil olan ve birbirleriyle ortaklıkları ayrımlarından çok daha belirgin olan dindar erkekler için internet her zaman bir sekülerleşme basamağı olmuştur.

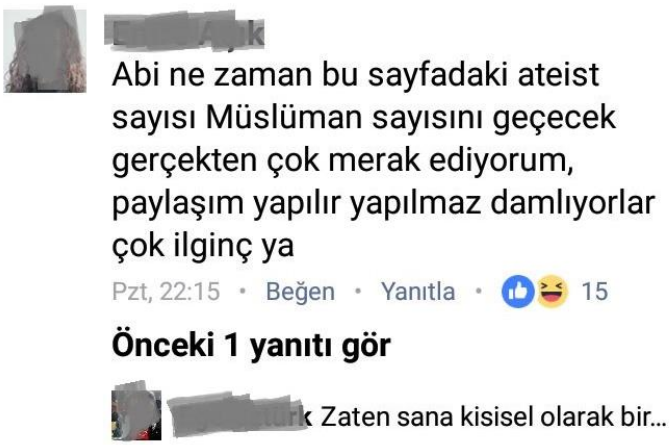
İnternetin kamusal tartışmalara zemin hazırlayıp hazırlamadığına değinmeden önce tartışılması gereken mesele modern demokrasinin meşruiyet krizini düşünmek olmaktadır. Yani zaten devletten ayrı olan; ilke olarak da devlete karşıt eleştirel bir söylem üretildiği ve dolaşıma sokulduğu bir alan olarak (Frazer, 2004, s. 104) kamusal alanın buna göre demokratik bir ifade fırsatına da imkân tanıması gerekmektedir. Bu

bağlamda örneğin üzerine düşündüğümüz *Karikateist* grubunun devlete ait bazı nüveleri yeniden üretmemesi gerektiğini öngörebiliriz. Zira bu sayfada sıklıkla dindarlar ya da dinler hakkında sert ya da alay içeren ifadeler bulunmaktadır. Örneğin ateistlerin genel olarak argüman sunmadan, dinlerin öğretileri – kuralları vd. üzerinden çok sık paylaşım yapılması ve buna karşı dindar insanların yazdığı yorumlara karşı bir *internet linçi* geliştirmeleri tartışılması oldukça önemli konulardır zira bu çalışmanın görüşmecileri, henüz dini inanışa sahipken sıklıkla inançlarını savunmak için bu platformlarda tartışmalara dahil olmuştur.

Bu meseleyi açmak gerekirse, Türkiye'de ateizmi ve dini bir arada ve kamusalda tartışmak ne kadar riskli[97] ise, internette tartışmak da o kadar risklidir. Zizi Papacharissi'nin (2002, s. 9) sanal olmayan dünyada ne kadar kamusal bir dünya yaratabiliyorsak, internette de o kadar yaratabiliriz ifadesiyle düşünüldüğünde, *Karikateist* sayfası bu kamusallıkların mümkün olup olmamasıyla ilgili bir soru işareti yaratsa da işin daha ilginç kısmı, *Karikateist* sayfasını gören görüşmecilerin bu sayfadaki ateistlerle tartışmaya girmekten kendini alamamasıdır. Var olan "ben ve sen" karşıtlığı, yani öteki üzerinden var olma durumu grubun her yerine sirayet etmiştir ve Salih de diğer görüşmeciler de bunu farklı biçimlerde deneyim etmiştir. Bu gibi inançsızlık temelli savunu sayfalarının demokratik bir tartışma alanı yaratıp yaratmaması belirsizken, gene de dini öğretilerle büyümüş biri için çatlaklar oluşturmaya sebep olmaktadır. Salih'in, "Şöyle, *Karikateist* gibi sayfaları ilk gördüğümde onların paylaşımlarına cevap vermek, dini savunmak zorunda gibi hissediyordum. Paylaşımlarını içimden onaylarsam tövbe tövbe diyordum. Ama nasıl söylesem, içimde çok sıkışmış bir volkan vardı ve bu paylaşımlara da bakmadan duramıyordum" ifadesi bunun bir örneğidir. Enes de benzer bir örneği şöyle anlatıyor: "*Karikateist,* benim düşmanım oldu, hem de vazgeçemediğim bir düşmanım oldu. Daha önce *Penguen* dergisinde bir karikatür görmüştüm. Dinle alay ediliyordu. Ona gülmüştüm ama çok sinirlenmiştim. Yırtıp atmıştım. Aynı karikatürü *Karikateist* sayfasında gördüm. Bu sefer oraya girip bu karikatür altında dini savunmuştum." Bu örnek bize basılı bir mecra ile görece pasif kalan, en fazla dergiyi yırtıp atan Enes'in, aynı karikatürü internette görmesi üzerine katılımcı olarak inanışını savunmasını

[97] Bunun gündelik hayata ve kamusal alana sirayet eden güncel bir örneğini paylaşmak gerekirse: Akademisyen Celal Şengör, 23 Mayıs 2022'de katıldığı bir televizyon programında "Musa Peygamber tarihte yoktur" ifadesi sebebiyle "dini değerleri alenen aşağılamak" iddiasıyla ifade vermeye çağrılmıştır.

gösteriyor. Bu durumu nüktedan biçimde bir *Karikateist* grubu üyesi, dindar olmadığı tahmin edilen bir kullanıcı şu şekilde yorumluyor:



Görsel 9: "Abi ne zaman bu sayfadaki ateist sayısı Müslüman sayısını geçecek gerçekten çok merak ediyorum, paylaşım yapılır yapılmaz damlıyorlar çok ilginç ya" (Erişim tarihi: 05.12.2017)

Yeni medyayı kamusal alan olarak düşünmemiz durumunda kamusallığı yaratanların "kimler" olacağı sorusu da ortaya çıkıyor. Bu sorunun kapitalist süreç açısından ayrı, kullanıcı odaklı düşünce açısından ayrı pek çok tartışmaya açılma durumu söz konusudur (Hogan, 2012, s. 290-308). Ancak ben burada, "kimler" olarak özellikle belirttiğim alana dikkat çekmek istiyorum. Yani kimlik meselesine ve geleneksel olarak düşünebileceğimiz kamusal alandan farklı olarak yeni medyada var olma biçiminden bahsetmek istiyorum. Zira kendi hayatlarında Allah'ın varlığına sığınan ve savunan görüşmecilerin internette bir karşılaşma buhranını deneyim ettiklerini sıklıkla ifade ettiler. İnternet hem pornografiye kolaylıkla erişmenin hem farklı habitus coğrafyalarını deneyimlemenin (kolaylıkla video vd. izlemek, online *chat* yapmak vd.) hem de bilgi kaosunun içinde "dindar" bir kimlikle girmenin pratiğine sahip. "Bana ne öğretildi biliyor musun, insan yaratılmışların en yücesidir. Ama ben kendimi internette porno ararken buluyordum hep. Bu geçiş çok hızlı oldu. Ergen olmuşum, yani hormonlar kuduruyor. Hep gusül alıyordum. İnternetten nefret ediyordum ama gizlice izliyordum hep. İnternet olmasa bu kadar kolay günaha girmeyecektim belki, bu kadar farklı şeyi bu kadar kolay görmeyecektim (Enes)." Bu konuda, "dışarısı ve içerisi" ayrımı yapan Murat da internetin sekülerleşme sürecinde, evin içinde dahi internetin baskın bir seküler dışarısı olduğunu şu şekilde ifade ediyor.

> Evdeyken anne baba abi abla kardeş, eve gelen giden var, belli bir kültürün içinde olan insan tipleri. Bu insanlarla iletişim kurarken var oluşumu sorgulamam, öyle bir ortam yok orada. Ha yine de sorgulayabilirsin, kitap okursun, ama ona göre neyi seçersin? Mesela internet yoktu benim çocukluğumda, ama şu an evden çıkmadan bile maruz kalabilirsin. Hani, cehalet erdemdir, bilmezsen, o sorulara muhatap olmazsan cevap almazsın, bu şey demek değildir, cahil kalmak iyi demek değildir, inancın içinden bir yolculuk yaparsın, oradan bir deneyim yaşarsın. Muhtemelen daha mutlu olurdum… Belki de olmazdım, bilmiyorum ama internet böyle bir ortamda büyüyen biri için oldukça kafa karıştırıcıdır, kafa karıştırıcı şeylere sahiptir. (Murat, d. 1977).

Çankırı'da büyümüş olan 1993'lü Bekir, günümüzde internetin çok daha sıradan bir araç olduğunu, Murat'ın ifadelerini destekleyecek biçimde şu şekilde kuruyor:

> Sanırım bizim evde böyle bambaşka hayatların olduğu kanallar açılmazdı. Hatta üniversiteye kadar ben başka bir hayata dair bir şeyden haberdar bile değildim sanırım. İlk defa bir Kürt ile üniversitede tanıştım, bir Aleviyle ilk defa üniversitede tanıştım. Zaten, Çankırı küçük bir yer olduğu için buna maruz kalmamışım. İstanbul'da belki çok farklı insanlarla karşılaşırsın ancak Çankırı'da halen yok böyle bir şey. Bugün Çankırı'da çocuk doğsa büyüse, neyse ki internet var. İnternet olmasa gene hiçbir şeyle karşılaşamaz ki (Bekir, d. 1993).

İnternet fiziksel olarak bireylerin bulunmadığı; kendilerine edindikleri online kimliklerle var oldukları bir alan. Kimlik meselesi zaten pek çok anlama gelen karmaşık bir kavramdır (Kara U. Y., 2013, s. 23). Farklı disiplinler tarafından kimliğe karşı artan ilgiye rağmen kavram halen muamma olarak varlığını korumaktadır (Fearon, 1999, s. 2). Kimlik kavramı sık kullanımından ötürü bir boş gösterene dönme süreci içerisindedir. Bu sebeple kimliğin ne olduğundan ziyade nasıl oluştuğu, onun "ne olduğuna" dair en büyük işarettir.

Yeni medyada ise kimlik konusunun başlangıcı Stone'un MUD'lar (Multi User Dungeons) gibi metin bazlı kullanıcılar ile yaptığı çalışmalarla ortaya çıkmıştır. Erken dönem internet kullanımı çoğunlukla metin bazlı olmuştur; günümüzde ise internet metni de sürekli içermekle birlikte görsel, işitsel pek çok alanı kapsamaktadır. Görsel – işitsel pek çok öğenin internete eklemlenmesiyle kimlik sunumu internet üzerinde farklı biçimlerde yapılmaya başlamıştır. Vincent Miller'in MUD'larla günümüzü kıyaslayarak yaptığı *Understanding Digital Culture* (Millet, 2011) isimli çalışma bu metinde de *Karikateist* grubunun görsel kullanımı ile ilgili açıklayıcı olmaktadır.

Yeni medyanın potansiyel olarak sunduğu kamusal alanda var oluş artık kimliğin sunumu ile görsellerin gücü ve resim tabanlı temsilleriyle sağlanmaktadır. *Facebook* benzeri ana akım online platformlarda sunulan profiller offline benlikleri temsil eden

araçlara dönüşerek işlev sağlamaktadır (Millet, 2011, s. 180-181). Sonuç olarak, yeni medyanın sokağa taşabilecek bir gücü olduğunu Türkiye'de deneyimlememize rağmen, internet üzerinde tercih edilen profil fotoğrafı, seçilebilir din hanesi gibi "oynamalar" online benliği bedensel düşünülmesine, offline benliğin ise bunun çevresinde düşünülmesine neden olmuştur (2011, s. 181). İnternetin karşılaşma alanı açısından bu esnek yapısı, sekülerleşme sürecinde de önemli bir role sahiptir. Şimdi bu konuda Salih'in kendisini sekülerleşme dini yaşamı tamamen terk etme sürecinde önemli bir yer kaplayan interneti pratik etme deneyimine bakalım.

Van'da doğmuş ve büyümüş olan Salih, çocukluğu boyunca Kur'an kurslarına gitmekten, cemaatlerde bulunmaktan hoşnut olduğunu ve ibadet etmeyi yaşamında önemli bir yere koyduğunu ifade ediyor. *Karikateist* sayfasının kendisi için öneminden bahseden Salih, internetin, bilgiye erişmenin, *Karikateist* ve bunun gibi sayfaların kendisini ne derece etkilediğini şöyle ifade ediyor:

> Lisedeyken ekonomik durumumuz çok kötüydü. Bilgisayarım ve internet bağlantım yoktu. Kullandığımız TV'de bile TRT 1 çekerdi çünkü bodrum katında oturuyorduk. Bu yüzden lise hayatım boyunca herhangi bir bilgi hareketliliği olmadı. Düşünsel boyutta (dine yönelik) bazı şüphelerim oluşmaya başladı ama herhangi bir bilgi hareketliliği olmadı. Sonra üniversite başladı, Konya'ya gittim ve gittiğim gibi iş bulup çalışmaya başladım. Çalıştığım için kendime bir bilgisayar alabildim ve ev arkadaşımla eve internet bağlattık. Yani üniversite 1 benim miladımdır derim. Bilgi haznem o zaman dolmaya başladı, yalnızca dini açıdan değil her açıdan benim için önemlidir çünkü internetle tanıştım. İnterneti aktif kullanabildim. Ev arkadaşlarım online oyun oynarken ben sürekli sözlüklerdeydim, forumlardaydım. Youtube'dan video izlerdim çünkü meraklıydım. O zamanlar, hatta kesin biliyorsundur sayfanın adını, Facebook'ta Karikateist diye bir sayfa vardı. Bu sayfayı bir gün gördüm, takip de etmedim. Facebook'ta bir akraba terörü vardır ya, Salih Karikateist'i takip etti diye. Takip etmedim ama bilgisayarın yer imlerine ekledim. Sürekli o sayfadaydım. Hani zihnim başka şeylere bomboş olduğu için sadece İslam var o zaman kafamda. O zamanlar çok ciddi etkileniyordum. Bir yandan okumak ve bakmak istemiyordum ama sürekli merak da ediyordum. Karikateist'e gire gire ben üniversite 1'in sonunda ateistliğimi ilan ettim.

Bu anlatının, bu çalışmadaki yeri, diğer görüşmecilerin de benzer biçimde internette benzer karşılaşmaları yaşamasıdır. İnternet seküler yapıya sahip bir karşılaşma sahası olarak, görüşmecilerin dindar habituslarını (kabuklarını) kırmadan büyük çatlaklar yaşadığı alandır. İnternetteki karşılaşmalar, evden çıkmadan, kabuğu kırmadan dünyayı deneyimlemek gibi gözükmektedir. Katılımcılar arasında eşcinsel olduğunu ifade eden iki görüşmeciden biri olan Kazım, bu konuda şunları söylemektedir:

> Yani ben kendimi en çok Müslüman olarak tanımladığım zamanlarda bile gizli gizli gay pornosu izleyip işte sahte bir Facebook profil oluşturup, oradan

> insanlarla konuşurdum. Eyleme geçemiyordum çünkü çok küçüktüm, 15 yaşlarındaydım. İnternetten konuştuğum bir insanda buluşacak cesaretim yoktu... İnternetin de aslında büyüsü buydu. Birçok şeyi erişilebilir kıldı ve kendimi sadece sahte profillerle yaratabiliyordum. Gerçek olarak kendimi oraya konumlandıramıyordum. […] Bir karşılaşma olmadan, sadece internette gördüğün şeylerle bu kabuğu kıramıyorsun. Ya kabuk çünkü seni hapsediyor. Hapsolmuş birçok insan görüyorsun sonrasında. Aslında onun içinde ve onun dışında da çıkamıyor ama apayrı bir kimliği var bir yerde yarattığı ve orada dünyaya gösterdiği şeyin çok farklı bir halini başka bir dış dünyaya gösteriyor (Kazım, d. 1997).

Kazım'ın ifade ettiği "başka bir dış dünya", diğer görüşmecilerin ifadelerinde de farklı biçimlerde yer buluyor. Enes, sahip olduğu habitusun dışında bir cümlenin kurulmasına, onu kendi iç sesinden duymayı dahi internete bağlıyor:

> İnternet güvenli bir riskli alma alanıydı. Babama soramadığım şeyleri orada buluyordum. En azından sorabiliyordum. Mesela çocukken hiç aklına "ya Allah yoksa" diye bir soru geldi mi hiç? Hemen tövbe tövbe dersin bunun ardından, hiç düşünmek bile istemezsin. Aklına bu geldiği için pişman olursun. Ben küçük yaşta ilk defa internet kafeye gittiğimde, Google'ı keşfettim. O zamanlar tabi bunlar yeni şeyler. Bak kafede bile, Google'da arama yapmayı öğrendikten sonra gizlice, "Allah var mı" diye aratmıştım. "ya Allah yoksa" bile yazmaya cesaret edememiştim. O zamanlar Facebook gibi sayfalar yoktu. Böyle bir arama yaptığımda Ekşi Sözlük'teki yorumlara denk geliyordum. Adamın teki uzun uzun İslam hakkında yazmış. O kadar rahat rahat cümleler kurmuş ki, hatırlıyorum ilk kez Nietzsche'yi orada okudum. "Tanrı öldü" cümlesini alıntılamış. Çok rahatsız olmuştum. Kendi iç sesimden "Tanrı öldü"yü duymak bile beni rahatsız etmişti. Tanrı başka Allah başka diyerek bununla baş etmeye çalıştım. Ama gel gör ki o rahatsızlık verici cümleden şimdiye ne din ne İman ne de bir şey kaldı. İnternet bana kendi yaşamımda olmayan bir pencereden bakmayı sağladı (Enes, d. 1985)."

Sonuç olarak görüşmeciler için internet sekülerleşmeyi hızlandırıcı bir araç olarak işlev görmektedir. Elbette internetin tek başına bunu sağladığını söylemek sorunlu bir yorum olacaktır. Hansen ve Gordon, *Emotion Online, Theorizing Affect on the Internet* (2013) isimli kitabının *Social Media, Happiness, and Virtual Communities* başlıklı bölümünde yeni medyanın mutluluk verici bir yönü olduğundan bahsedilir. Buna göre internette oluşan gruplar internet üzerinde bir araya gelerek mutluluk verici eylemler içinde bulunurlar. (Pek çok sosyal medya platformunun yalnızca "like" butonunu kullanıp, "dislike" butonu kullanmaması da bundan ileri gelmektedir.) Buna göre, çalışmanın katılımcıları da interneti yalnızca kendi fikirleri dışındaki dünyanın çatışma alanı olarak kullanmamıştır. Ancak internetin çok kültürlü yapısı, onlar için sekülerleşmeyi hızlandırıcı bir etkiye sahip olmuştur. Ayrıca görüşmecilerin, internet mevzu olduğunda ailelerinin pratiklerindeki değişimlerden de bahsetmesi, ailelerinin de interneti buna göre kullandığını göstermektedir. "TV bizim ailede aynı yerde geçmişe göre. Eskiye

göre daha çok izlenmiyor. Babamın elinde telefon annemin elinde tablet. Kardeşim kendi odasında. Birbirlerine ayet okuyorlar hadis okuyorlar. Annem hadis fotoğrafları falan paylaşıyor. Herkes, hadisler de internette artık (Hasan, d. 1995).” Ancak buna karşın, Salih’in de ifade ettiği ve farklı görüşmecilerin benzer ifadelerde bulunduğu gibi, görüşmeciler din karşısına modern yaşamı küreselleşme, modernleşme ve internetin gelişimine bağlayarak yerleştirmektedir.

> Mesela bir de benim geçmişte açıp bu kadar kolay biçimde bir porno izleme imkânım yoktu, evde tetikleyici bir şey de yoktu sonuçta evde peygamberlerin hayatı CD'leri ya da TRT 1 vardı. Bugün insan cinsel dürtülerini uyarabilecek çok fazla şeyle karşılaşıyor gündelik hayatında. Bugün Instagram'a giriyorsun, başka bir şey görmek isterken bir reklam çıkıyor ya da mizah içerikli bir sayfa takip ederken bir video paylaşılıyor, ister istemez aklına bir cinsellik geliyor. Ben şu an eskisi gibi samimi bir dindar olarak yaşamaya devam etseydim, şu an kullandığım Instagram’ı ya kullanmayacaktım ve kendimi soyutlayacaktım ya da dinimde yapmamam gereken şeyleri yapacaktım. (Salih, d. 1993)

4. 3. MEKÂNSAL HAREKETLİLİK

“Dışarısı, sokak, üniversite ortamları, kentin karmaşası…
Seni hep ötekiyle tanıştırıyor.
(Murat, d. 1977)”

Kentlerin gündelik düzeninde, Ferdinand Tönnies’in cemaat ve cemiyet temelli düşüncesinden hareketle, toplumlar bireylerin farklılıklarına rağmen bir arada kalmaya ve benzer ortamları kullanmaya devam eder. Ancak kent ve kentlileşme yalnızca nüfus ya da bir arada yaşayan yabancıların artışı ile açıklanamaz. İnsanlık tarihinde dönüm noktalarından biri olan ulaşım ve iletişim teknolojilerindeki gelişim kentsel yaşam biçiminin sınırlarını genişletmiştir. Bilhassa büyük kentlerin sanayi, ticaret genişliği, yönetim biçimlerinin çeşitliliği, bürokrasi, ulaşım ve iletişim ağları, insan odaklı etkinliklerin zenginliği, gazeteler, tiyatrolar, kütüphaneler, müzeler, hastaneler, konser salonları, iş kurumları çeşitli iş ağları; özetle kültürel, dinlenme ya da eğlenceye ilişkin aktivitelerin kentte yoğunlaşması kentin bir çekim özelliği taşımasına sebep olmuştur ve kentsel yaşam ile kırsal yaşam arasındaki farkları daha da arttırmıştır (Wirth, 2002, s. 81).

Kentte sadece insan pratiğinin çeşitliliği değil, insan çeşitliliği ve kişiler arası yabancılık halleri de çok daha çeşitlidir. Kent, tanımadığımız, birbirinden farklı yabancılar tarafından bir çeşit kuşatılma halindedir. İletişime geçsek düşüncelerini kabul etmeyeceğimiz, kim olduğunu bilmediğimiz pek çok insanla kent içerisinde sürekli temas halinde oluruz. Kent içindeki kalabalık yabancılığa uyarız, birlikte yürür ya da birlikte dururuz. Bir şeyler için sıraya gireriz, tanımadıklarımızla otobüs bekleriz, yolculuk yaparız. Alışveriş yaparız, yan yana otururuz, aynı mekanlarda yemek yeriz, adres sorarız, teşekkür ederiz. Cevap alırız, cevapsız kalırız. Tartışırız. En çok yabancı insana maruz kaldığımız yer herhalde kent ve kente bağlı mekânlardır diyebiliriz: AVM'lerde bir araya gelen farklı ekonomik sınıflar, kaldırımlar, konser alanları, sokaklar, tarihi binalar, birbirine çok da uzak olmayan otobüs duraklarıyla değişen mahallelerin çehreleri, değişen kıyafetler, camiden çıkan kalabalıklarla sokaktan geçen kalabalıkların karşılaşması… Bu ve benzer birbirine yakın duran uzaklıklar kent içerisinde her şeyi bir dönüşüm içine sokar. Kent bu yanıyla, eğer kapalı bir kent politikası izlenmiyorsa özgürleştirici bir yabancılık haline sahiptir. Zaman da kentte farklı kırsalda farklı akar. Ritimanaliz yaklaşımı ile kent ve kırsal düzenin döngüsüne bakarsak farklı zamanlar görürüz. Kentteki 1 dakika ile kırsaldaki 1 dakika arasında, insanın gözüne çarpacak her şeyin sayısı değişir. Kentte binlerce insan tarafından ezilen bir taş parçası, kırsalda günlerce temassız ve hatta insansız-bakışsız biçimde kalır. Bu sebeple kent pek çok girift ve karmaşık ilişki biçimlerini içinde barındırır (Harris & Ullman, 2002, s. 55). Bunlardan sebeple kent, bu çalışmanın görüşmecilerinin pratik ettiği biçimde dinden uzaklaştırıcı bir pratik olarak seküler yaşama doğru dönüştürücü etkiye sahip olmuştur. Henri Lefebvre'nin (2017, s. 36) gündelik hayatın devrimci-dönüştürücü yapısına bulunduğu vurguda olduğu gibi, dindar habitusu terk eden görüşmeciler dönüşümlerinde gündelik hayatın devrimci potansiyeli ile sekülerleşme sürecinde kent büyük bir basamak olmuştur. Bu yönüyle kent (Cox, 2014; Ertit, 2014, 2019; Şentürk vd. 2012; Wirth, 2002) kırsala göre sosyal mobilizasyona sahip olması, çeşitli insan gruplarıyla temasın mümkün olması, bireyselliğin önplanda olduğu yaşayışı arttırması, geleneksel bağların azalması, dini-geleneksel kurallar yerine hukuka dayalı seküler kuralların geçerli olması, kuşaklar arası farklılıkların daha hızlı ve belirgin yaşanması sebebi ile din hakimiyetinin azaldığı bir alandır. Bu açıdan mekân(lar) politik kozlara sahiptir (Lefebvre, 2014). Tezin sekülerleşme başlığında Türkiye'de gündelik hayatta var bu politik kozların karşı karşıya geldiği alanlardan "gerilim" olarak bahsettik. Şimdi bu başlıkta da görüşmecilerin kent içerisindeki sekülerleşmeye yönelik

dönüşüm pratiklerine değinelim. Kente, sokakta olmayı seküler bir "maruz kalma" olarak okuyan Murat bu konuda en çarpıcı yorumlardan birini yapıyor:

> Şöyle bir adaletsizlik olduğunu hissettim hep, ben Müslüman ailelerde –şu an geçerli değil geçmiş için söylüyorum bunu-, kadınlar okumazlar, okutulmazlar, çok okuması da istenmez. Örneğin 100 kadından 5'i de okumak istiyorum demez. […] Mesela evde namaz kılmadığın dönem, ailenden en basiti sitem görüyorsun. Örnek olarak da evde bir ablan varsa ve dindar bir hayat yaşamaya devam ediyorsa o sana örnek gösteriliyor mesela. Tabi direkt söyleyemiyorum ben ateist oldum, inanmıyorum artık, diyemiyorum, tabi ki onun kafası karışmaz, evde oturuyor sonuçta, dışarı çıkıp maruz kalmıyor bunlara. Dışarı çıkmasaydım Sartre'la tanışmayacaktım. Dışarısı, sokak, üniversite ortamları, kentin karmaşası… Seni hep ötekiyle tanıştırıyor. Erkek olmanın dışarıya maruz kalma gibi bir dezavantajı var. Evde olan kişi daha korunaklıdır, fiziksel bir korunaklılık gibi, zihinsel bir korunaklılık… (Murat, d. 1977).

Murat'ın erkek ve kadının kamusal alana çıkışıyla ilgili verdiği bu örneği kentin seküler kamusallığı ile bir arada düşünebiliriz. Bir önceki başlıkta da interneti farklı karşılaşmalara fırsat tanıyan kamusal bir alan olarak değerlendirdik. Bu başlıkta da görüşmecilerin sekülerleşme süreçlerinde hızlandırıcı bir etkiye sahip olan kent deneyiminden bahsedeceğiz. Bu başlık yalnızca kenti değil, görüşmecilerin sıklıkla kentle özdeşleştirdiği eğitim almak ya da çalışmak için farklı şehirlere/bölgelere hareketliliği ya da taşınmayı da içeriyor. Zira üniversite kazanmak, eğitim için farklı şehre taşınmak, yeni okuma kaynakları edinmek, yeni iş çevresi ile yeni sosyal ortamlara girmek ya da mekânsal hareketlilik görüşmeciler tarafından sıklıkla bir arada, yaşam değiştiren tecrübeler olarak anıldı. Başlıkta "kent" ifadesinin bulunmaması, bunun yerine mekânsal hareketlilik ifadesinin tercih edilmesi görüşmecilerin anlatılarından ortaya çıkan bir veri neticesinde tercih edilmiştir. Görüşmeciler için aile evini terk etmek ya da aile evinden uzaklaşma deneyimi olarak kent içi hareketlilik ya da farklı kente taşınmak, farklı ritim ve rutinlerin birer parçası olmaya başlamakla eş değer anlama geliyor.

Çalışmaya katılan 25 erkek görüşmecinin 25'i de, sekülerleşme süreçlerine paralel olarak ya kırsaldan/köyden kentlere taşındıklarını ya da kent içinde mekânsal hareketlilik ile çevresel değişiklik yaşadığından, yani bir aritmiden bahsediyor. Dünyaya tamamen dini perspektiften baktığını ifade eden Yakup, üniversite okumaya başka şehre gidince, şehrin ve yeni çevreler görmenin üzerindeki etkisini şöyle ifade ediyor: "başka bir şey bilmiyordum ki çünkü dünyam bu kadardı. Bu dünya şehir değiştirip okula gelince genişledi." Bu durumu Elazığ'dan Ankara'ya taşınan Enes "basit görünebilir ama büyükşehirde başka bir hayat yapılanması görüyorsun, diyorsun

ki benim yaşadığım hayat ile bu hayat, bunlar başka dünyalar" biçiminde aktarıyor. Hatay'da doğup büyümüş Bilal, seküler yaşamla karşılaşmasının ilk kez Hatay dışına çıkması ile olduğunu ifade ediyor. "Ben Hatay'da büyüdüm. 13 yaşında çıktım Hatay'dan, Antalya'ya. çalışmak için gittim. Çok farklı bir yere çıkıyorum. Dini öğretilerle büyütülmüş bir çocuğum. Bir gittim oraya böyle mayolu bikinili insanlar, üstsüz güneşlenenler... […] Oha diyoruz, üstü yok, memeler falan dışarıda. Çünkü görmemişiz öyle bir şey. Çok acayip enteresan geliyor bize." İlk kez ailesinden uzakta, Antalya'da çalışırken bira içtiğini söyleyen Bilal, yaşadığı köy ortamına dair, o dönem için oldukça negatif konuşmaya başlıyor. Normalde alkol kullananlara "kafir" gözüküyle baktığını ifade eden Bilal, "Antalya gibi bir yere" gitmemiş olsa alkol alamayacağını ifade ediyor. O güne kadar yaşadığı köy ortamına da "millete bak ne güzel ortamları var, biz Allah'ın siktir ettiği köyde hayat mı yaşıyoruz falan demeye başladım o zamanlar." Görüşmeciler için aileden ve yaşadıkları bölgeden uzaklaşmak, kendi ifadeleri ile günah işlemeye daha çok itiyor onları, Lefebvre'nin fark olarak ifade ettiği değişim kentin ritmi ile dönüşmeye başlıyor. Kent bu anlamı ile görüşmeciler için bir farka işaret ediyor. Bir diğer görüşmeci Salih, dini yaşayışı terk etme süreçleri ile konuşurken ilk alkol deneyimini üniversitede, ailesinden uzakta yaşadığını ifade ediyor. "Gerçek bir hayat yaşamam 18 yaşından sonra, ailemin yanından taşındıktan sonra mümkün oldu" diyor. Neden "gerçek bir hayat" ifadesini kullandığını sorduğumda Salih bunların sebeplerini sıralarken en başa ailesinden uzağa, Konya'ya taşınmak olduğunu söylüyor: "Gerçek hayat [dedim, çünkü,] birincisi ailemden farklı bir şehre gittim. İkincisi o şehirde adaptasyon sorunu yaşamadım. Üçüncüsü, çalışıp kendime bilgisayar aldım. Dördüncüsü, evime internet bağlattım. Bunlar gerçekten hayatımda çok fazla şeyi değiştirdi. Çok çok fazla şeyi değiştirdi." Salih aslında bu cevabıyla, 5. bölümde ifade ettiğim, görüşmecilerin sekülerleşme deneyimlerini özetler bir yanıt veriyor. Aynı zamanda bahsettikleri, Volkan Ertit'in (2019) sekülerleşme bölümünde de değindiğimiz sekülerleşme süreçleriyle de benzerlik taşıyor.

Salih'in bu yanıtıyla ilgili detayları sonuç bölümünde tartışacağım ancak kentin görüşmecilere göre kendilerine sağladığı özgürleşme hali oldukça açık. Üstelik bu deneyimler tamamen kırsaldan büyük bir şehre doğru olmak zorunda değil. Bu noktada bazı görüşmecilerin kent içi hareketlilikleri oldukça önemli, buna birkaç örnek verelim. İlk örnek olan Mehmet, (Ankara) Etlik'te, kendi içine kapalı bir mahallede, herhangi bir dini cemaatin baskınlığı olmadan çoğunlukla akrabaları ve ailesinin yakın ilişkiler

geliştirdiği komuşları ile yaşamış. Dini eğitimini bu çevrede, yaz tatillerinde camilerin Kur'an kurslarına giderek almış. Ortaokula kadar Ankara'nın merkezlerinden biri sayılacak Kızılay'a hiç gitmemiş. Ortaokulda dershaneye gitmek için mahallesinden her gün Kızılay'a gidip gelen Emin bu deneyimini hayatını değiştiren bir tecrübe olarak hatırlıyor/yorumluyor. Kendi mahallesinde olmayan, aile çevresine girmemiş pek çok kültürel ürünle burada karşılaştığını ifade ediyor.

> Ben Kızılay'la ortaokulda tanıştım. Bu deneyimim de enteresandır mesela, çünkü farklı sosyal kültürel çevreden gelen çocuklar vardı orada. Biz daha halen taşrayı yaşayan bir mahalleden geliyorduk. […] Benim sınıfta birinin ablası meğer metal müzik dinliyormuş, bana onu anlattı. Sonra, bir gün orta 2 ya da orta 3'te, Kızılay'da bir kitapçıda "Dünden Bugüne Heavy Metal" diye bir kitap gördüm. Onu aldım. O zaman okumayı çok seviyordum. Onu okudum.

Emin'in bu kitapla karşılaşma deneyimi basit bir pratik olarak görülebilir ve sekülerleşme tartışmaları içerisinde kendine yer bulamayabilir. Fakat Emin, bu kitabı edinmesinin ardından uzun yıllar boyunca Metal müziğin felsefesini ve Hristiyanlık ile ilişkisini merak ederek araştırmış. Bu deneyimin kendisini İslamiyet'ten kopuşuna kadar götüren, sıradan görünen ancak derinleşen bir tecrübe olduğunu ifade ediyor. Emin şarkıların sözlerinin Türkçe çevirilerini bularak neler anlattığını merak etmiş. "Onların sözlerine baktıkça değişik düşünceleri görmeye başladım. Adamlar dinle alakalı eleştiriler yapıyorlardı mesela, yerine göre kiliseye kızıyorlardı mesela. Savaşları eleştiriyorlardı. Yani düşünsene benim gibi kapalı dindar bir çevreden gelen biri, böyle şeyleri duyuyordu." Bir kent içerisinde deneyim ettiği bu karşılaşma, Emin için uzun zamanlara yayılan bir şüphe ve bu şüpheyle çatışma sürecine gitmiş. Bu süreçte kendisini "metalci" olarak tanımlamaya başlayan Emin dini konularda araştırmalarını sürdürmüş ve İncil'i okumaya karar vermiş. "Elmalılı Hamdi Yazar'ın Kur'an-ı Kerim mealini okuyordum. […] neredeyse hep aynı şeylerden bahsettiğini düşündüm. Sonra İncili merak ettim. o zamanlar çok internet falan yoktu. *Posta* gazetesi bir maile bir İncil hediye ediyordu […] (Mehmet, d. 1985)." Mehmet'in dinleri sorgulaması, farklı dinlerle ilgili okumalar yapması basit bir kent içi hareketlilik ile başlıyor. Bu konuda örnekler çoğaltılabilir, üstelik İstanbul gibi Türkiye'de en yoğun kentli nüfusu barındıran bir metropol için bu örneği verebilmemiz, kentlerde yaşayan nüfusun taşrayı taşıdığını ve kent içerisinde yeni taşralar yarattığını gösterir. Türkiye'nin modernleşirken modernleşememe süreci gibi, kentleşirken de taşralaşma deneyimini bize gösterir. Örneğin, İslami habitustan bahsederken Ebubekir'in kent deneyiminden bahsetmiştik. İstanbul, Sultanbeyli'de yaşayan Ebubekir, annesiyle olan deneyimini şu şekilde

aktarmıştı: “Annemle Mecidiyeköy’de bir işimiz vardı birkaç sene önce. Gittik geldik. Annem için Mecidiyeköy aşırı seküler bir yerdi. Bunlar ne kadar dinsiz ya falan diyerek kıza kıza Sultanbeyli’ne geri dönmüştü.” Bir diğer örnek, İstanbul’da, dindar cemaatlerin yoğun biçimde yaşadığı bir semtte yaşayan Şahin, Eyüp Sultan, Üsküdar, Fatih gibi semtler dışında çok az sosyalleştiğini, bütün çevresini buralarda edindiğini anlatıyor. Kazandığı üniversite sebebiyle aşina olduğu mahallelerinin ve insan tiplerinin dışına çıktığını ifade eden Şahin yaşadığı deneyimi “Ben adeta camiden çıkıp üniversiteye gittim… Benim evim, mahallem bir cami gibiydi. Oradaki çevrem, o, içimdeki camiyi yıktı ama ben yeni bir kutsal işte yeni bir şey de inşa edemedim çok uzun süre. Zordu o yüzden değişim dönüşüm… Okuldan evime dönerken mesela otobüste hep bir kavgaya gidiyor gibi hissettim kendimi. Görünüşte çok basit yani okula başlamışsın ama işte öyle değil” şeklinde ifade ediyor.

Bu durum bize Türkiye’nin modernleşirken aynı zamanda “modernleşememe (Cengiz F. Ç., 2020)” sürecini gösterdiği biçimde kentleşme ile kurduğu ilişkideki amorf yapıya da işaret ediyor. Türkiye’de kentleşme deneyimini aynı zamanda kentin “taşralaşması” ile de açıklayan Osman Özarslan (2016, s. 36), yaşanan neoliberal dönüşüm süreciyle de mesafeye bağlı ilişkilerin ortadan kalktığını ve taşralarda yeni merkezler, bu merkezlerde de yeni taşralar oluşmaya başladığını ifade ediyor. Kentlerde de bazı mahallelerin kente kapanması, kentlere taşradan taşınan taşralılık pratiklerinin yaşanmasına sebep olmuştur.

4. 3. 1. Eğitim, Yeni Çevre ve Dönüşüm

Daha önceki bölümlerde Türkiye’de modernleşme sürecini tartıştığım *Türkiye’de Modernleşme ve Sekülerleşen Dindarlık* başlığında amorf bir modernleşme ve sekülerleşme halinden bahsettim. Fatih Çağatay Cengiz (2020, s. 36), Türkiye’deki modernleşme sürecini aynı zamanda bir “modernleşememe” süreci olarak tanımlar. Türkiye bir modernleşme tarihi yaşadığı kadar aynı zamanda bir modernleşememe sürecini de kapsamaktadır (s. 60). Tez çalışmamda bu durumu “Türkiye’de Dindarlık: Sosyal Gerilimler Ekseninde İnanç ve Yaşam Biçimleri” isimli çalışmada (Akşit, vd. 2012) sosyal gerilimler ekseninde açıklandığı biçimde bir “gerilim” olarak açıkladım. Bu gerilimin sirayet ettiği alanlardan biri de Türkiye’deki eğitimin yapısı idi. Bir yandan modern eğitim anlayışının din ve dinin otoritesi üzerindeki kaybın yası tutulurken (Bilgin V. , 2009) öte yandan da AKP’nin politikaları ile birlikte bu durumun

tam tezatına eğitim polikitalarında işleyen bir dindarlaşma eğilimi mevcuttur. Bu en basit örnek olarak Türkiye'de liselerin dönüştürülmesi ve İmam Hatip liselerinin sayısındaki artıştıştan bahsettim. Milli Eğitim Bakanlığı'nın verilerine göre 2013'ten 2018'e kadar dini eğitim alan öğrencilerin sayısı sürekli olarak artış göstermiştir (2020, s. 53). Eğitim iktidar(lar) açısından önemlidir zira "okullar, kültürel sermayenin çeşitli biçimlerinin üretimi, aktarımı ve biriktirilmesi açısından temel koşulları sağlar (Swartz, 2011, s. 263)." Ancak bütün bunların tersine, yukarıdaki bölümlerde İmam Hatipli gençler arasındaki inançsızlığın artmasıyla ilgili tartışmalardan bahsettim. Tekrar belirtmek gerekirse, niceliksel olarak makro siyasetin de otoritesiyle Türkiye'de eğitim politikaları da dahil olmak üzere pek çok alanda dinî yapılar kuvvetlendirilmeye çalışılmaktadır; fakat bunun tersine, alana dair 3. bölümde tartıştığım gibi pek çok çalışma gündelik hayatta, bilhassa gençler arasında "modern dindar gençlik" ideali pek de muktedir olanın istediği biçimde gerçekleşmemektedir. Bu çalışmaya dahil olan katılımcılar için de eğitim almış olmak görüşmecilerin ifadeleriyle genel anlamda dini yapılardan uzaklaştırıcı bir deneyim olarak pratik edilmiştir. Yalnızca üniversite için değil, İmam Hatip okuyan Yakup'tan dini cemaatlerin baskın olduğu, hatta cemaat üniversitelerinde okuyan Süleyman için dahi eğitim süreci hep dini otoritenin hayattaki gücünün etkisinin azalmasına sebep olmuştur. Görüşmeciler için, lise yahut üniversite fark etmeksizin, eğitim yeni ve farklı çevre edinmeye sebep olmuştur. Üniversite kazanana kadar Hakkari'den çıkmayan Ömer için üniversite bütünüyle "öteki" gördüğü ile karşılaşmasına neden olmuştur. Yaşadığı çevrede, hayatında inançsız herhangi biri görmemiş olan, hafızlık eğitimi olan Ömer İstanbul'da özel bir okulu burslu kazanıyor. O güne kadar sıklıkla farklı kitapları okuyan, İslamiyet üzerine düşünen Ömer İstanbul'da okumaya gitme ve karşılaştığı farklılık deneyimini "yangın yerine dönme" olarak aktarıyor:

> Derece ile İstanbul'da Özyeğin Üniversitesi'ni kazandım, bana yurt verdiler. Yurt arkadaşlarımdan biri Amerikalı gayrimüslim bir siyahiydi. […] Ben namaz kılacağım, o başka bi ibadet yapacak. Tuhaf bir şey olmuştu benim için. Bu karşılaşma bir yangın alanı olmuştu, tuhaf gelmişti bana. O çocuk inançlı bir çocuk değildi ama Hristiyan olduğunu söylüyordu. Benim için bir ilkti, hayatımda ilk defa Müslüman olmayan birisiyle tanışıyordum, aynı ortamı paylaşacak aynı yemeği yiyecektim. E çok net ayetler var Kur'an'da. Müslüman olmayan birinin tabağından yemek yenilmez diye ya da çocuk mesela domuz etli sucuk alıyordu, orada pişiriyor. E dinin kuralı benim hayatımda bir anda yangın alanına dönüşüyor ve bir mantığa da büründüremiyorum. [...] Ben bu gibi durumları İstanbul'a taşınınca ve din ile real hayat arasındaki oluşandan ötürü, düşünsel mahallemden kesin hesaplaşmamı yapıp o düşünsel dindan mahallemden kesin çıkış yaptım. Dinin hayattaki real karşılığını bulamadım.

> Özyeğin seküler Kemalist bir okuldu. […] Kadın erkek ilişkileri çarptı gözüme. Beni etkilemişti. Kafamdaki dindar repertuvara kadın erkek ilişkilerinin rahatlığını bir türlü yediremiyordum, sürekli dini sınırlara çaprıyordu. O repertuvar da orada zayi oldu diyebilirim. Değişti ya da dönüştü, yani kadın erkek ilişkileri benim dinden uzaklaşmamta etkili oldu. Alkol satılıyordu örneğin okulda. Aynı yerden arkadaşım alkol alıyordu, ben çay alıyordum (Ömer, d. 1993).

Görüşmecilerin, eğitim almış olmaları, üniversiteye gitmeleri yahut edindikleri yeni sosyal çevreler ile farklı okuma kaynaklarına erişmelerinin kendileri için İslami habitusu sorgulamaya yönelik bir sonuca sebep olmasıdır. Çalışmaya katılan 25 görüşmeciden yalnızca Bilal üniversite eğitimi görmemiştir. Murat (d. 1977) ve Burhan (d. 1991) ise üniversite üniversite öğrenimi görmesine rağmen eğitimlerini yarıda bırakmıştır. Görüşmeciler için eğitim, kentin meydana koyduğu gibi farklılıkların bir araya geldiği bir alan haline dönmüştür. Herhalde bu sebeple, görüşmeciler genellikle kent pratikleri ile eğitim ve farklı çevrelerle tanışma pratiklerini genellikle bir arada anlattı. Bu yüzden bu deneyimler bir arada aktarılacak; ardından eğitim ve kente bağlanacak olan politize olarak sekülerleşme başlığına, bir devam niteliği taşıyacak şekilde geçilecektir.

Öncelikle, görüşmeciler için çevre değiştirmenin habituslarına yönelik neden bir "saldırıya uğrama, maruz kalma, yangın yerine dönme" gibi bir dönüşüme ittiğini düşünelim. İslami habitusun ritimanaliz şemasını çizdiğimizde, aşina olunan beş vakitli gün içerisinde görüşmecilerin gündelik işlerini yapsalar da İslami habituslarına uygun hareket ettiklerini ifade etmiştim. Günlük işler, namaz vakitlerini aksatmadan, Allah'ı tefekkür ederek gerçekleşiyordu. Will Durant, Aristotales'in kullandığı yönteme yönelik şu ifadeyi söyler: Bizler sürekli tekrar ettiğimiz şeyizdir (1926 , s. 87). Hayatlarına bir "içerilik" ve "dışarılık" anlatışı koyan görüşmeciler için, tekrar ettikleri "şey" habitusu oluşturur ve bu habitus daha evvel tartıştığım gibi İslam'ın esaslarına ve gündelik pratiklerinin ensediği ölçüye göre belirlenir. Çalışmanın bu kısımlarında kullandığım "öteki" ifadesi biraz aşırı bir yorumlama gibi dursa da görüşmecilerin seküler yaşayışın bütün özelliklerini tanımlayan bir anlama geliyor. Zira görüşmeciler genellikle, İslami habitusu anlattığım 3. bölümde olduğu gibi genelde kendi habituslarından yaşayıştaki insanlarla temas içerisindeler. Bu durumu kıran döngülerden biri, yani ritimanaliz tablosundaki "fark" kent gibi aynı zamanda eğitimi de içeriyor. Her ne kadar günümüzde üniversitelerle ilgili din odaklı yapılandırıcı bir siyaset işlese de çalışmamıza dahil olan görüşmeciler için daha özgür bir üniversite ortamı kuşağı

deneyim ettiklerin söylememiz mümkün. Murat (d. 1977), "üniversiteye gittiğimde, etrafında üç dört nesil boyunca ateist, inançsız olan aileler, mesela hayatında ilk defa bir Kur'an ayetini benden duyan insanlar olmuştu" yorumunu yapıyor. Aynı zamanda kendisi de ilk kez bir ateist ile burada karşılaşıyor. Zira Murat'ın yaşadığı çevre önce kendi ailesinin kapalı çevresi oluyor. Ardından İstanbul'da *İhlas Holding*'e ait olan, 1990 senesinde yapımına başlanan *İhlas Yuva Evleri* bir toplu konutta yaşıyor Murat. Burada ailesinin cemaatinden insanlarla teması olan Murat doğal olarak bu döngünün içinde yaşıyor ve bu döngü ritimanalizci bir yaklaşımla farka ancak üniversite kazanmasıyla dönüşüyor. […] [ailesi üç dört nesil boyunca] ateist olan insanlar [üniversitede] benim çok yakın arkadaşlarımdı. Bunlarla tanışmanın tecrübesi de çok önemli. Ve onlarda şunu görüyorsun, bir kültürel altyapıları var. Sadece bir histen ibaret değil, adamlar seninle tartışıyorlar. Bundan dolayı tanrı yok, şundan dolayı tanrı yok gibi… Dolayısıyla sendeki eksikliği fark ediyorsun, bunların altını doldurmak gerekli diyorsun." Cümlelerini kuran Murat, aradaki habituslara dayalı farkları ritim sözcüğü ile ifade diyor. Bunun öncesinde "karanlık" olarak tanımladığı durum, görüşmecinin karşılaştığı yeni habitus biçimi ile yaşadığı karşılaşmanın kendisi için negatif yüklü bir anlamı olduğuna tekabül ediyor. Ancak bu karanlık ifadesi, aynı zamanda bir kültürel şok haline ve kendisindeki farka, bu fark da dini yaşama olan güvene dair bir yıkıma tekabül ediyor: "Tanımlamaya çalışıyorsun, aslında o karanlığı ya da o ritmi tanımlamaya çalışıyorsun. Sartre'dan başlayan, Decarteslara kadar gidip tanımlama isteği… Hegellere, Marxlara, neyin ne olduğunu tanımlamaya çalışıyorsun. Aslında bir nevi, batıda yaşanan o aydınlanma sürecini kişisel olarak kendi çapında tecrübe ediyorsun (Murat, 42)." Murat'ın aktardığına benzer süreci Emin şu şekilde anlatıyor:

> Ne ailem ne de ben üniversiteye dair hiçbir şey bilmiyorduk. Kaydolduk, ama ne yapılır ne alınır, nasıl gidilir, hiçbir şey bilmiyorduk. Bir gün hadi bir gideyim diye üniversiteye gittim. Meğerse dersler başlamış zaten. Çünkü Ankara Üniversitesi derslerin başlama tarihi akademik takvimde 10 Ekim ama benim fakültem daha eylül ayında başlıyormuş okula. Oturdum hocanın teki neo-liberalizm diyor, Kapitalizm diyor, Allah'ım bunlar ne? En ufak bir fikrim yok! Nasıl olsun zaten? Arkamı döndüm, arkamdaki kişiye hangi ders bu diye sordum, siyaset bilimine giriş dedi arkadaş. İstersen notları verebilirim dedi. [...] işte arkama dönüp soru sorduğum arkadaşım benim hayatımı değiştirdi. Çocuk direkt Marksist çıktı. Anadan babadan Marksist. Biz onunla uzun yıllar arkadaş olarak kaldık ve hatta ev arkadaşı olduk. Yani düşünsene, cemaatten gelmişsin, beş vakit namaz kılmışsın, oruç tutuyorsun ama arka taraftaki adam bildiğin Marksist Leninist Komünist Partili ya (Emin, d. 1985).

2019 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yayınlanan ve öğrencilere ücretsiz dağıtıldığı iddia edilen[98] Peygamber ve Gençlik isimli kitaba bakalım. "Seküler alanlarda yüksek tahsil yapmanın dini inanç ve ibadetler üzerinde olumsuz etki yaptığını" iddia eden kitapta, Asım Yapıcı (2019) üniversiteye giden gençler arasında ibadet etme oranlarının düştüğünü (s. 93), seküler eğitimin ateist olma eğilimini arttırdığını (s. 94) ve de üniversitenin bireysel düşünceyi arttırarak özgürlük fikrine yönelim sağladığını (s. 84) ifade etmektedir. Çalışmamıza katılan görüşmecilerden Fahri (d. 1988) yeni habituslarla teması karşılaştığı farklı ritimler ile, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yayınladığı ve bir kaygı unsuru olarak seküler gördüğü öğrenim içerisinde tecrübe etmiştir.

> Üniversiteye başladığımda kafamda bazı soru işaretleri vardı zaten, bunların kaynağı neydi tam olarak bilmiyorum, bir şeyler beni huzursuz ediyordu. Mesela nihilizmi ilk kez üniversitede duydum, belki yanlış anladım ama içine düştüğüm kopuş halini nihilizm ile tamamladım. Sanki ailemin dinine inanmayı nihilistim ben diye bir ret ile tamamladım. Ateist olmaktan korkuyordum ama nihilist olmuştum; hem de ne olduğunu hiç bilmeden yani… Çünkü okulda bu konularda rahat rahat konuşulan bir arkadaş grubunun içine girmiştim, kimisi ateistti, kimisi deistti, kimisi nihilistti, benim gibi dindar olanlar ya da oralardan gelenler de vardı ama mesela Nietzsche kitabını bana okuldan bir arkadaşım hediye etmişti. Hem yalnız hissediyordum, kopup geldiğim yerden ötürü hem de özgür hissediyordum; bütün çelişkilerimi konuşabileceğim ve beni yönlendirebilecek bir ortamda olduğum için (Fahri, 30).

Murat'ın ve Fahri'nin üniversite ortamlarındaki yeni çevre ile deneyim ettiğini Bilal üniversite dışında deneyim ediyor. Bilal'in Hatay'dan Antalya'ya çalışmaya gittiğini ve gördüğü farklı habituslar karşısında yaşadığı şoku aktarmıştım. Antalya'da çalıştığı süre boyunca henüz dini yaşayışı terk etmemiş olan Bilal, burada namaz kılmaya devam ediyor. Fakat bulunduğu çevre içerisinde dindar habitusuna ters düşen, habitusunun ritmine göre farka tekabül eden bazı deneyimler yaşıyor. Örneğin alkol tüketmeye, bar, gece kulubü gibi eğlencelere katılmaya başlayan Bilal, yavaş yavaş alkol tüketmenin, kadınlarla ilişkiye girmenin vd. tecrübe etmediği şeylerin normalleşmeye başladığından bahsediyor. Daha sonra Antalya'daki ortamını görüp kendisine uygun olmadığına karar veren Bilal'in babası onu tekrar köye götürüyor. Köyüne döndükten sonra, hedefine köyden çıkmayı koyan Bilal, köyden çıkmaya karar veriyor: "Antalya'daki hayatı görüp köye aynı hayata döndükten sonra çıldırdım ben. 18 yaşımdan gün aldım ve dedim ki babama, ben artık gidiyorum. Çünkü kanlı bıçaklı olacağız adamla… O ara amcam

[98] Bahsi geçen iddiaya dair bir örnek: https://www.birgun.net/haber-detay/diyanet-isleri-baskanligi-yine-laik-egitimi-hedef-aldi-egitim-seviyesi-arttikca-dinden-uzaklasiliyor.html (Erişim tarihi: 10.11.2022)

İstanbul'da havalimanında çalışıyor, muhtemelen babam ayarladı onu, amcam aradı, atla İstanbul'a gel. Gittim orada başladım işe." Girdiği yeni çevre ve iş ortamında gördüğü seküler ritme adapte olmaya başlayan Bilal, kendisi için bu deneyimlerin dini habitusu terk etme ve ritimanalizci anlamda fark yaşamasına sebep olduğun şöyle aktarıyor:

> Beni bir sekreterin yanına verdiler, ofis boy olacaksın dediler. Aynı odadayız, minicik bir oda. Ayrı masalarımız var. Ben abla diyorum mesela, hayır diyor, Nalan Hanım diyeceksin. Bana bu durum samimiyetsiz geldi. Ben içten olmaya çalışıyorum, hayır dedi hanım diyeceksin. Mesela yanında da duramıyorum. Askılı falan giyiyor, mini etek giyiyor. İçten içe terliyorum. Masaya gelip bana bir şeyler anlatıyor, mesela eğiliyor, göğüsleri de böyle iriceydi… Bakamıyorum, yüzüne bakamıyorum. Ben halen dindarım o zamanlar, beş vakit bazen aksıyor ama üstüne kaza kılıyordum. Cumayı hiç kaçırmazdım. Bana bak diyor ben konuşurken, ama ben utancımdan bakamıyorum. Gözüm başka bir yere kayarsa falan… Kızarıyorum, böyle avuçlarımın içi terliyor.

İçine girmiş olduğu yeni ortamda yaşadığı gerilimlere rağmen Bilal yeniliklerle de burada karşılaşıyor. Diğer görüşmeciler gibi üniversite eğitimi almamış olmasına karşın yeni okuma kaynaklarına kentteki iş ortamında erişen Bilal, kendisine tavsiye edilen kitaplarla ufkunun açıldığını ifade ediyor. Murat'ın ifade ettiği "kişisel aydınlanma" gibi kendi hayatına dair "söz hakkına sahip olmak" olarak yorumluyor. Murat bu noktada, dini habitusu terk etme sürecini köyden çıkıp Antalya'da çalışma, İstanbul'da ve Ankara'da yaşama, yeni insanlar tanıma ve farklı kitaplar okuyarak kendini eleştirel bulmak olarak tanımlıyor. Ancak bu süreci kendisi için kolay değil, sancılı bir süreç olarak yorumluyor. Buna daha sonra değineceğim.

Gündelik yaşama sirayet eden, iş ve eğitim gibi alanları dini yapılardan uzaklaştıran kapitalizmi sekülerleşmenin hızlandırıcısı olarak okuyan Volkan Ertit (2014a), yukardaki örnekte olduğu gibi Bilal'in iş dünyasındaki kendi ekonomik özgürlüğünü edinmesi ile bir Ayşe Çavdar'ın (2021) ifade ettiği büyüme deneyimini ekonomik özgürleşme ile bir çeşit büyüme deneyimi ile "kendi yaşamıyla ilgili söz hakkı" edinerek geliştirmiştir. Görüşmecilerin hepsi için aileden uzaklaşma ve ekonomik olarak kendi başına yetebilme hayatlarındaki dindar habitusun aritmiye uğramasına sebep olmuş ve sekülerleşmenin hızlandırıcı ivmelerinden birine dönüşmüştür. Görüşmecilerin bu süreç içerisinde, "kafalarını karıştıran (Enes, d. 1983)" ve İslamiyet'i sorgulamalarına sebep olan bir diğer sebep de politikleşme sürecidir.

4. 4. POLİTİZE OLMAK VE SEKÜLERLEŞME İLİŞKİSİ

Çalışmaya dahil olan görüşmecilerinden yalnızca 3 tanesi (Murat, d. 1977; Bilal, d. 1980; Enes, d. 1983) hayatlarında ilk kez oy kullandıklarında Türkiye'de iktidar partisi AK Parti değildi. (1984lü olan Yakup ilk kez 2002 senesinde oy kullandığını ifade etti.) Kalan 22 görüşmecinin büyük kısmı ilk kez oy kullandığında AKP çoktan ikinci kez seçilmiş olacaktı. Tez için yapılan saha görüşmesinde bu sebeple görüşmeciler sıklıkla iktidar partisine yönelik yorumda bulundu ve kimi görüşmeciler Türkiye'deki sekülerleşmeye sebep olarak iktidar partisini ya da İslam'ın siyasallaşmasını sebep olarak gösterildi. Yarı yapılandırılmış saha sorularında görüşmecilerin hangi partiye oy verdiklerine dair bir soru bulunmamasına, politik yaklaşımlarını anlamaya yönelik özel sorular olmamasına rağmen[99], görüşmeciler kendi sekülerleşme süreçlerindeki politik gerilimlerden sıklıkla bahsetti ve iktidar partisine yönelik eleştiride bulundu. Görüşmeciler dinin siyasallaşmasının kendi imansızlaşma sürecinde güçlü bir sebep olduğuna inanıyor ve Türkiye'de din üzerinden götürülen siyaseti talihsiz bir yaklaşım olarak buluyor. "Babamın, amcalarımın, akrabalarımın halen bu adamlara inanıyor olmasına çok üzülüyorum. Ben inanmayan biri olarak gidip onlara İslam'a göre bu ters diyorum, kul hakkı bu, nasıl fark etmezsiniz diyorum" yorumunda bulunan Şahin'in bu ifadesini farklı şekilde pek çok görüşmeci dile getiriyor:

> Babam koyu AK Partilidir. Ama çok koyu, benim de mesela eskiden desteklediğim bir dönem olmuştu ama şimdi destekleyemiyorum ne yazık ki... Ama babam bildiğin radikal yani. […] AK Parti yeni bir şey değil ki zaten. Ki geçmişte babam AK Parti'nin kurucular kurulu üyesi. Garip bir şekilde Erdoğan'ı hapisten çıktığında karşılayan heyetin içinde babam var. Yani babam AK Parti AK Parti olmadan önce de siyasetin içindeydi. Şu anda çok aktif bir siyaset hayatı yok. İlk, İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanı olduğu seçimde babam zaten İstanbul'daymış, bireysel olarak tanışıklarmış. Yolun çok başından beri destekliyor, belki o yüzden vazgeçemiyor. O kadar teşviki mesaimiz var, bu mesele bitmemeli diyor olabilir. (Salih, d. 1993)

Sekülerleşme bölümünde, Türkiye'de sekülerleşme süreçlerine yönelik birbirine tezat duran antagonistik modernleşme ve sekülerleşme yapısını tartışmıştım. Türkiye'nin sekülerleştiği ya da tersine bilhassa AK Parti iktidarı süresince dinimsi (Ertit, 2019) yapıların daha da güçlendiği düşüncesi karşı karşıya durmaktadır. Üstelik birbirini her iki açıdan destekleyen verilerin/çalışmaların olduğundan da bahsettim. Buna karşın,

[99] Yalnızca "kendini bir yere (düşünce, ideoloji, aile, çevre vd.) ait hissediyor musun?" sorusu görüşmelerin en sonunda soruldu.

Besim F. Dellaloğlu'nun (2017, s. 105) dinin siyasallaşmasını bile bir sekülerleşme olarak okuması gibi görüşmeciler de dinin siyasal bir amaç için kullanıyor olmasına karşı tepkililer. Bu çalışmanın sahasından ortaya çıkan verilerden biri olan dinin siyasallaşması ve diğer dindarların yaşama, dünyaya, insana, diğer canlılara (vd.) tutumları görüşmeciler için bir sekülerleşme ve dini yapıdan "soğuma" süreci olarak deneyim edilmiştir. "Diğer dindarların davranışlarının sorgulanması" zaman içerisinde İslamiyet'in sorgulanmasına doğru evrilen bir sürece işaret etmektedir.

Bunlara ek olarak, birazdan tartışılacağı üzere çeşitli bireysel ya da toplumsal gelişmeler neticesinde politize olan görüşmeciler, bu süreçte dini yapılara dahi mesafe koymaya başlamışlardır. Üstelik *Anti-Kapitalist Müslümanlar* gibi muhalif dini örgütlenmelerle ilişki kurarak politize olan görüşmecilerde dahi benzer durum yaşanmıştır. Şahin (d. 1987) Gezi Parkı eylemleri sırasında tanıştığı bu toplulukla tekrar dini örgütlenme içine girdiğini, tekrar namaz kılmaya başladığını ifade ediyor. Üniversitenin Şahin için bambaşka bir habitusa işaret ettiğini ve sekülerleşme sürecinde önemli bir yeri olduğundan bahsetmiştim. Ancak Gezi Parkı eylemlerinin Şahin için sekülerleşme sürecinde tekrar dini yaşama dönüşü de kapsadığını ifade etmemiz gerekiyor. Okuduğu üniversitede *Anti-Kapitalist Müslümanlar* oluşumundan biriyle tanışan Şahin bir süre kendisi için "alternatif bir İslam yorumuna kavuştuğunu" ifade ediyor. Bu oluşumun önemli isimlerinden olan İhsan Eliaçık'la tanışan, topluluğun eylemlerine katılan Şahin bir süre sonra "benim inançsız olmamı, kaçınılmaz olanı ötelemiş yalnızca" yorumunda bulunuyor. "Gezi Parkı benim için önemliydi… Benim gibi biri için politize olmayı sağladı, bazı şeylerin farklı olduğunu gördük. Orada da işte Anti-Kapitalist Müslümanlarla daha bir içli dışlı oldum ben. Kendimi hayatımda ilk kez politik tweetler atarken o zaman buldum. Gezi çoğumuz için bir kırılmaydı. Yaşıtım olan pek çok kişi için politize olduğumuz bir süreçti. Biz o güne kadar kendimizi her açıdan kandırılmış hissettik."

Üniversitedeki dini cemaat yapılanmaları ile temasları olan görüşmeciler, genel olarak bu gruplarla ters düşmeye başlıyor. Örneğin yaşadıkları şehir olan İstanbul'da üniversite kazan Şahin (d. 1987), Fahri (d. 1988) ve Harun (d. 1992) gittikleri cemaat dershanelerindeki kişilerin üniversiteyi kazandıkları günden beri kendilerini aradığından bahsediyor. "Üniversiteyi kazandığım gün, ailemden önce, üniversiteyi kazandığımı ben onlardan öğrendim. İlk gün aradılar hemen, senin okula yakın evlerimiz var, oralarda kal. Abi ol teklifinde bulundular, hatta yani ısrar ettiler sürekli." ifadesinde bulunan

Harun'un anlattığının çok benzerini Fahri ve Şahin de anlatıyor. Ara sıra gidip bu evlerde kalan ya da birkaç kere evlerde bulunmuş görüşmeciler, zamanla buradaki politik yapılanmadan huzursuz olduklarını ifade ediyor. Fahri üniversiteye hazırlanırken gittiği dershanedeki çevresiyle üniversite sürecinde bir süre daha görüştüğünü ifade ediyor. Sekülerleşme sürecinde "kendisini çok yıprattığını" ifade eden Fahri, politize olma sürecini şu şekilde aktarıyor:

> Ben kul hakkı yendiğini gördüm orada, yani başkalarının hakkını yemek sorun değildi. Bizden olmayan herkesin hakkını yiyebiliriz anlayışı vardı. Kin vardı, çünkü düşman gözüyle bakılıyordu, onlar bizim başörtümüze saldırdı diyorlardı. Evet doğru, Türkiye'nin tarihi böyle maalesef ama böyle devam etmek zorunda mı? Şimdi güç bizdeyse biz bu sefer ele geçireceğiz diyorlar. Bunu baya bir abi söylemişti bana, nerede olmak istiyorsan seni bir vesileyle oraya götürürüz inşallah, demişti. Unutmuyorum, inşallah dedi bir de. Ama o başörtüsüne saldırı yapan şu an bu gençler değildi ki? Bunların ne suçu var? Müslüman'a torpil, sınav sorusu çalmak, yalan söylemek yakışır mı? Bunlar o zaman ortaya çıkmamıştı da şimdi diyorum bunu. Ama ne oluyordu bak, dindarların böyle yaptığını görüyorsun, onların karşısında şunu görüyorsun. Okulda ikinci sene İzmirli, Atatürkçü ailesi olan dinle işi olmayan biriyle arkadaş olmuştum. Adam her gün yer içer eğlenir, hiç alışık olduğum bir yaşam tarzı değildi. Ama iyi bir çocuktu. O cemaat evlerinde kalıyorum işte o aralar, biraz boşluktayım çünkü, üniversite ortamı beni şok ediyor. Galiba korkuyorum içten içe değişmekten ve okuldaki arkadaşların konuştuğu dili konuşamıyor gibi hissediyorum. Bu arkadaşım, Hakan muhalif de bir tipti, ailesinden aldığı çiğ bir solculuğu yok, kendini geliştirmiş. İşte Hakan hayatında bir tane bile doğru düzgün başörtülü tanımamış olmasına rağmen giyim kuşam özgürlüğünü, eşitliği savunuyordu. Bizim zamanımızda başörtüsü halen sorundu okullarda. Bir gün güvenlik [bir kadının] başörtüsünü çıkartmaya çalıştığında bir tek Hakan gitti, kızı savundu, kız ağladı falan. Ben de peşinden gittim. Bir tek bizim sesimiz çıktı. Bir İslamcıyla solcu bir tip ses çıkarttı buna koca okulda. Şimdi sen vicdanı olan bir insan olarak hangisini daha samimi buluyorsun? Ha gerçi o kız da eminim Hakan'ın hayat tarzını benimsemiyordu. Biz annelerimizin babalarımızın öfkesini neden sürdürmek zorundayız? Ben böyle düşüncelerle koptum o cemaatlerden, cemaatten koptukça da farklı çevrelere, farklı politik ortamlara girmeye başladım. Gezi Parkı mesela beni çok değiştirdi, bunu çok sonra anlıyorum. Kendime bir yer bulabildim mi, bulamadım çünkü bir kere kırılınca hep kırılmaya devam ediyorsun (Fahri, d.1988).

Fahri'nin cemaatle kurduğu "kıyas" ilişkisi aynı zamanda apolitik temelleri olan yaşama bir tepkiyi de içinde barındırıyor. Gezi Parkı'na kadar kendisine politik zeminde yer bulamadığını ifade eden Fahri, hem diğer dindarların tavırlarıyla girdiği kıyasla hem de zaten karşılaştığı yeni çevrelerle, yeni habitus tiplerinin karşısında kendisini karışık bir anlam dünyası içerisinde buluyor. Fahri'nin kullandığı "kırılma" metaforu bir varoluşsal buhrana işaret ediyor. Bunu bir sonraki bölümde detaylıca inceleyeceğiz.

Bir diğer genel veri olarak, kendini Kürt olarak tanımlayan Murat, Enes, Yakup, İsmail ve Ömer için politize olmak sekülerleşme ile çok daha yakın bir temas içerisinde

ilerlemiştir. Kürtler için politize olmak, diğer görüşmecilere göre ayrıca sekülerleşmenin daha güçlü bir kaynağıdır diyebiliriz. “Ne olursan ol gel diyen ataya sahip adamlar bugün senin kimliğine bakıp, Kürt olduğunu görüp sen bizim meclisimize gelme diyor, uyar mı bu imana? Ya da imanlarını siyasete alet ediyorlar, Allah’ı kullanıyorlar, din için değil dünya için dini kullanıyorlar, sen şimdi aynı safta durur musun bu insanlarla? Duramazsın, durmamalısın, akrabalarım duruyor evet ama onların çocuklarına bakalım ne yapıyorlar, durmamışız işte, görüyoruz” diyen Enes, üniversite okumaya gittiği Konya’da dine dair en büyük kopuşlarını yaşamış. “Ben Kürt olduğumu, Kürt olmamın kötü bir tecrübe olduğunu daha doğrusu Konya’da anladım, ne kötü, hani cahildim, Mevlana’nın memleketidir dedim, cemaatlerde bulundum. Kürt olduğunu unut dediler. Allah senin hüviyetine mi bakacak?”

Kürtlerin sekülerleşme sürecinde kuşaklar arası sekülerleşme ve inanış yorumlama biçimlerini detaylı biçimde araştıran Yusuf Ekinci (2022), *Kürt Sekülerleşmesi: Kürt Solu ve Kuşakların Dönüşümü* isimli çalışmasında Kürtlerin sekülerleşme sürecini, bilhassa 1990’lardan sonra yaşanan toplumsal dönüşümü politik sekülerleşme yaklaşımı ile irdeliyor. Çalışma Kürt sekülerleşmesini temelde iki açıdan ele alıyor. Birincisi Kürt sol hareketinin kuşaklar arası sekülerleşmeye olan etkisini açıklarken, ikincisi ise kuşaklar arası dine yaklaşımın sekülerleşmesini – dini yapıların yeni biçimler kazanmasını açıklıyor. Yeni kuşağın, bir önceki kuşak gibi inanmayı reddetmesi çalışmanın politik sekülerleşme dışında bir diğer temeli. Ekinci’nin çalışmasında Kürt gençlerin sekülerleşme sürecinde politik sekülerleşme süreci ile ilişkili olarak “tepkisel sekülerleşme” de ortaya çıkıyor. Ortaya attığı “tepkisel sekülerleşme” kavramı ile Ekinci Kürtler için bu durumun ortaya çıkışındaki temel motivasyonun “bunlar Müslümansa ben değilim (2022, s. 233)” ifadesinde özetliyor. Bizim çalışmamızda da her iki durumun Kürt görüşmeciler için ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Hatta Ekinci’nin çalışmasında yer alan bu ifadenin aynısının bizim çalışmamıza katılan görüşmeciler tarafından kurulması da bir tesadüf değildir. Benzer biçimde Hamdi Tayfur’un çalışmasında da dini yapılardan kopan yazarın ifadesi ile *eski İslamcılar* benzer cümleleri kurmaktadır. Tayfur’un çalışmasına dahil olan görüşmeciler için de diğer dindarların hal ve hareketleri İslamiyet’i sorgulamaya sebep olmaktadır (Tayfur, 2022, s. 6). Özetle görünen o ki, eski dindarların dini yapılardan uzaklaşmasında diğer Müslümanların davranışları da önemli bir kopuş sebebidir. Çalışmaya katılan görüşmecilerin çoğu, diğer Müslümanların davranışlarındaki ikircikli tutumlardan ötürü

tepkisel bir sekülerleşme süreci içerisine girmektedir. Buna birazdan çeşitli örnekler vereceğim.

Ekinci'nin çalışmasına referansla, bu çalışmada da politik sekülerleşme sürecinin varlığından bahsedebiliriz. Bilhassa Kürt görüşmeciler için politik sekülerleşme daha net biçimde deneyim edilmiştir. Ancak diğer görüşmecilerin de sekülerleşme sürecinde "din ile politika arasındaki etkiyi görme (Murat, d. 1977)" ya da "politikayı fark etme (Şahin, d. 1987)", "üniversitede politikayı keşfettim ve beni çeşitli sorgulamalara itti (Emin)" gibi çeşitli biçimlerde deneyim edilmiş ve dini yapıların sorgulanmasına neden olmuştur. Ömer gibi yaşadıkları yerde (Hakkâri) politikleşme süreci deneyimleyen görüşmeciler dışında, diğer görüşmeciler için üniversite politik çevrelerle temas etmenin sebebi olmuştur. Özetle politize olmak, sekülerleşme sürecinde, dini habitusun aritmi içerisine girmesine sebep olan sekülerleşmeyi hızlandırıcı bir sebeptir. "Yetiştiğim yer son derece politik bir yerdi ve sokakta başka şeyler yaşanıyordu. O dönemde lise yıllarıma gelen yıllarda, sokak çatışmaları yaşanırdı bizim orada. Bizim evin önünde halk sivil askerler arasında taş-panzer çatışması olurdu. Benim politikleşme sürecim de aslında cami ve ev arasında giderken çatışmaları görmemle oldu. Öyle. Benim dinden kopuşum ve politikleşmem üniversiteye doğru daha belirginleşti. (Ömer, d. 1993). Bunları ifade eden Ömer'in yalnızca kendisi için değil, politika ile kurulan bağ ve politize olma süreci kendi çevresi için de benzer biçimde deneyim ediliyor:

> İktidar geliyor diyor ki, ne kadar dindar olursanız size o kadar kadro. O zaman rol yapacaksın, Allah diyeceksin, peygamber diyeceksin kadronu alacaksın. Ben öyle yapmadım. Hatta bunu reddettim. Ve ben bu durumu bir nimet olarak görüyorum. Şöyle ki, ben Türkiye'deki laiklik meselesinin tepeden inme bir ideoloji olduğunu kabul ediyorum. Bir devlet ideolojisiyle zapturapt ile halka dayatıldı. Ama bunun son 20 yılda AKP sayesinde dayatılan *İslamizasyonla* birlikte halkın laikliği seküler bir yapıda yorumladığını ve ne kadar kıymetli bir şey olduğunu bence öğrendiğini düşünüyorum. Ve bu yüzden bence hepimiz sekülerleşmenin kıymetini bildik ve onların öğretilerine karşı çıkıp biraz da bize dayatılanın ideolojik olarak dışına çıktık. Çünkü bu İslamcılık fikrinin reel hayatta bir karşılığının olmadığını gördük. Nasıl ki Kemalist laiklik tersinden İslamcı bir mağduriyet yarattıysa, bence AKP dönemindeki İslamcı muhafazakarlık tersinden ve kendiliğinden bir sekülarizasyon yarattı. Mesela türban çıkartma meseleleri çok fazla. Daha düne kadar örneğin bir arkadaşım böyle bir karar aldı. Bak bu sadece bir örnek, bir sürü örnek var. Kız kardeşim açıldı, ablam açıldı. İki ablam da... türbanlarını çıkarttılar. Ben de erkek olarak bir başka şey yaşadım. Ve bunu yaparken devlet kurumlarının AKP döneminde sürekli insan bedenine yönelik bir tasarruf kullandığını düşünüyorum. Ve utanılacak bir duruma geldik.

Görüşmecilerin mütedeyyin oldukları zaman çevrelerinde genel olarak kendileri gibi insanlar olduğundan, böyle mahallelerde yaşadıklarından ve dünyaya bu İslami habitus içinden tanıklık ettiğinden bahsettik. Kimi görüşmeciler için kırılmalar, önce kendi çevrelerinde gördükleri dindarların ikircikli davranışlarından kaynaklanıyor zira görüşmeciler genel olarak seküler insanların hal ve tavırlarını zaten onaylamıyorlar. Fakat çevrelerinde bulunan kendileri gibi dindar insanların İslamiyet'e ters düşen davranışlarından rahatsız oluyor ve öncelikle diğer dindarlara yönelik eleştiride bulunuyorlar. Çünkü seküler habitusa sahip insan, çalışmamızdaki dindarlar için zaten "kaybolmuş" hayata sahipler. Haliyle çevrelerindeki dindarların dini öteleyen dünyevi çıkarları onlar için gerilim meselesi. Bu noktada eleştiri İslamiyet'in kendisine değil genellikle Müslümanlara yönelik oluyor. Ancak politikleşen, farklı okuma kaynakları ya da çevreler edinen görüşmeciler zamanla dindarları eleştirmek dışında İslamiyet'in kendisini de sorgulamaya götüren bir seküler kopuş içerisine giriyorlar. Yakup (d. 1984) bu durumu şöyle özetliyor: "Önce gördüklerimi dindarlara yönelik eleştiri olarak düşündüm, bu adam kötü bir dindardır dedim. Sonra o kadar şey gördüm okudum, hayır dedim bu dinin kendisi işte bu." Diyarbakır'da doğup büyümüş hem cemaatler içerisinde bulunmuş hem de politik olarak dini gruplarla etkileşim içinde bulunmuş ve İmam Hatip'te lise eğitimi görmüş olan Yakup (d. 1984) İslamiyet'i kendisi için hayatta yürünecek bir rota olarak görüyor. Çevresindeki insanlarla da bunu bir ortaklık içerisinden paylaşan Yakup, örneğin 28 Şubat süreci ve sonrası için şunları söylüyor:

> 28 Şubat dönemi savaş büyüktü o zaman. İşte başörtüsü ile hocalar derse gelemiyor, bazı hocalar öğrencileri çıkarıyor, bu böyle her haftaya genelde yayılıyor. Kapıda polis var, başörtülü öğrenciyi almıyor içeri, dışarıda bırakıyor, eylemler var kapı önünde. Baya hareketli zamanlar. O dönemler İmam Hatip tam bir kaleydi yani. Biz kendi kalemizi koruyorduk. Buralar işgal edilmişti tırnak içinde, biz de İmam Hatip'i korumak İslam'ı korumakla eşdeğerdi. Bazı dönemler biz ya okula gitmesek iyi olur, çok fazla polis var, disipline gönderileceğiz dediğimiz zaman hayır gidin okula, İmam Hatip'i savunmak İslam'ı savunmaktır artık bu ülkede dediklerini biliyorum yani 99-2000-2001 yıllarında. Tam artık, hangi parti kapatıldı, Fazilet Partisi kapatıldı. Tam o dönemdi yani. Sonra okul bittikten sonra İmam Hatip'ten bir koptular. Önce İmam Hatip bir *tü kaka* oldu. Uzaklaştılar. Dindar nesil yaratılana dek... Şimdiki halini görüyorsun zaten ne durumda olduğunu. (Yakup, d. 1984,)

Yakup'un çevresinde gördüğü dindarlarla çatışmaya girmesinin sebebi, aslında aldığı dini öğretilerle alakalı. Öncelikle bunlara nasıl değindiğine bakalım:

> Ömer Karaoğlu vardı, Millî Görüşçülerin ezgicisidir böyle ezgi söyler. Dursun Ali Erzincanlı gelirdi, onlara götürürlerdi beni, lise 2 -3'teyim. Annemin yanındayım. Yani ergenlikteyim, onlarla hareket ediyorum. O götürüyor beni

> konsere. Miting oluyor. Refah Partisi, Faziletti herhalde o dönem. 1999. Mitinge götürüyor. […] İmam Hatip'te okuduğumuz, biz orada kelam dersi aldık, siyer aldık. Hz. Muhammed'in hayatıdır siyer işte. İslam felsefesinde kelam derler […] o dönem benim okuduğum sahabe hayatıyla, sahabe deyip, sohbet edip, ağlayan insanlar […] Ebubekir bütün malını İslam uğruna verdi, üzerini kapattığı bir tane çarşaf kalmıştı, onu giydi öyle sokakta gezdi ki Ebubekir çok zengindi. İşte Ömer malının %90-95'ini infak etti, verdi İslam davasına. Ondan sonra bunlar çok nüfuzlu insanlardı vs... Böyle hikayeler. Maldan mülkten vazgeçmenin hani tillahı bu insanlar, örnek alınanlar da bunlar

Kendini İslami yaşama adadığını söyleyen Yakup, asrı saadet[100] döneminde yaşamak gibi bir arzusu olduğundan bahsediyor. Bu elbette bir hayal olsa da yıllarca bunu düşündüğünü ifade ediyor. Ancak Yakup öğrendiği İslam anlayışı ile çevresinde cereyan eden İslami yaşayış arasındaki çatışmadan ötürü tepkisel bir yaklaşım geliştirmeye başlıyor. Bu yaklaşımını, ona göre günümüz dindarlarında görmek çok daha mümkün. Bu sebeple aslında Yakup, AK Parti politikalarının Türkiye'yi istemsiz biçimde de olsa daha seküler bir konuma ittiği görüşünü savunuyor. Görüşmecilerin her biri bu konuda aynı fikre sahip. Birazdan bunu açacağız. Liseden sonra gözlükçü olan dayısının yanında işe giren Yakup, dayısının ve benzer esnafın hal ve hareketlerinden yaşadığı hayal kırıklığını şöyle anlatıyor:

> Orada her gün 15 saat çalıştırılmaya başladım, dükkandaki bütün işleri bana yaptırmaya başladılar. Hem de param eksik ödendi ya da ödemeler ertelendi. Ama bunu yapan insanlar dışarıdan hep çok dindar bilinirdi. Adamın adı Mehmet Ali'ydi ama adama Hacı derlerdi, Hacı'nın dükkânı burası sonuçta kimsenin hakkı yenmez. Ama bir baktım dışarıdan böyle görünen insanlar bazen öğle yemeğimi vermiyorlar, bazen paramı vermiyorlar, kul hakkı yiyorlar, bu insanlar namaz kılıyor, gelen kadınlara çok başka davranıyorlar. Herkese çok başka gözle bakıyorlar. Para biriktiriyorlar, parayı daha çok arttırmak için bahis oynuyorlar. Nefret etmeye başladım.

Yakup'un içine girdiği bu deneyimin kendisini bu derece rahatsız etmesinin sebebi sürdürmek istediği itikat ile alakalı. Zira Yakup bir Müslüman'ın kendisini temsil olarak görmesi gerektiğini ifade ediyor ve kendisi de geçmişte hayatını tamamen bunun üzerine yaşıyor. Bu sebeple, kimi görüşmecilerin ifade ettiği gibi, İslam'ın siyasal alandaki dünyevi talebini o da seküler bir talep olarak okuyor.

> Ben sadece 5 vakit namaz değil, Kur'an da okuyordum düzenli olarak. Günde en az 5 sayfa okurdum çünkü buna hizip derlerdi. 5 sayfa muhakkak okurdum. Namazı kaçırdığımda mutlaka kaza kılardım. Dışarıdaysam mutlaka camiye gidip cemaatle kılardım. Yani ezan vakti olmasa bile oradaki birkaç kişi hemen cemaat yapar ya, bir imam olur arkasında bir kişi olsa da cemaat olur ya, onu da yapardım. Namaz vakitlerine göre işlerimi ayarlıyordum. Bir dönem çıraklık

[100] Hz. Muhammed'in hayatta olduğu döneme verilen ad. Bu dönemin Müslümanlar için en iyi çağ olduğu ifade edilir.

> yaptığımda, kimin yanında çalışırsam çalışayım, namaz vakti geldiğinde ben namaza gidiyorum derdim. Cuma vakti hiç çalışmazdım, kesinlikle. İki saat hiçbir şey yapmazdım, gider camide otururdum.

Ancak Yakup'un gördüğü diğer inananların tezat davranışları onun en başta, İslami habitus içerisindeki yaşantısında bazı kırılmalara sebep oluyor. Bu durumun kendisi başlı başına dinin kendi sekülerleşme tavrına sahip olduğunu söyleyebiliriz. Ekinci'nin ifadesiyle tepkisel bir sekülerleşmeye yol açan bu durum neticesinde Yakup artık içine kapanarak, cemaatle namaz kılmayı terk ediyor. Ardından bir süre namaz kılmayı da bırakıyor:

> Dedim ki ben bu kadar namaz kılıyorum, samimi olduğuma inanıyorum. Zamanımı buna harcıyorum. Kimseye anlatmadım. Samimiyetle takva üzerine ibadet ediyorum. Kimseye ibadetimi anlatmıyorum, bir tek Allah görüyor, diyorum ama ben eve gidiyorum, benim param yok, ailem yoksul. Bu dindarım diyenlerde her türlü katakulli var, diğer taraftan inanılmaz dindar görünüyorlar. Riya ile, gösteriş yaparak namaz kılıyorlar ama bunlar daha rahat yaşıyorlar demeye başladım. Sonra uzaklaştım böyle yani kılmadım artık ben de. Dedim kılmıyorum yani ben. Çünkü ben namaz kılmaya gidip geliyorum bana şey diyor: "Sen de iyi alıştırdın kendini. Bir namaz kılma niyetin gidiyorsun, yarım saat yoksun." Ama ben gittiğimde orada namaz kılıyorum, dua ediyorum, diyorum ki "kimsenin hakkını yemeyeyim, emeğimi sömürseler bile ben hakkımla işimi yapayım" diye dua ederken orada, geliyorum ve böyle muamele görüyorum yani. Bunu yapan da böyle çok Müslüman bir insan. İşte böyle parça parça uzaklaştım. Artık s namazına kalkmaz oldum falan.

Burada Yakup'un diğer dindarlara bakarak yaşadığı tepkisel sekülerleşmenin özet biçimini verdik. Yakup'un "artık sabah namazlarına kalkmaz oldum" ifadesi, Henri Lefebvre'nin habitus ile kurduğumuz Ritimanaliz şemasında yaşadığı bir farka tekabül ediyor. Yakup'un İslami habitus içerisindeki ritminde, diğer Müslümanları görerek dini yaşantıda içine girdiği aritmik yapı onu istemsizce de olsa farka götürüyor. Bu fark, yaşadığı İslami habitusta seküler bir dönüşüm yaşanmasına neden oluyor. Bu dönüşümün geçici olduğunu, daha doğrusu Yakup'un İslami habitusu terk etme sürecinde yalnızca bir parça olduğunu ifade etmemiz gerekiyor. Tekil bir örnek gibi dursa da diğer görüşmecilerde de benzer süreçler işliyor.

Bir diğer örnek olan Ömer de benzer iş tecrübesini şu şekilde aktarıyor:

> Ben mesela küçükken sanayide çalışıyordum. Hamallık yapıyordum. Orada bambaşka bir dünya vardı. Orada sınıf meselesini orada keşfettim. Ailemin ekonomik durumu fena değildi ama işte çiftli bir ailenin çocuğuydum. 7 kardeştik biz. Tabi ki böyle yoksul denemezdi ama gene de kendime yetebilmem için kendi isteklerimi karşılamam için örneğin bir bisiklet alabilmem için kendim de çalışıyordum. Güzel bir ayakkabı alabilmem için çalışmam gerekiyordu. Ve ben çalışmaya başladım. Beni işe alan adam hacıydı, dindardı. Ama çok gaddardı. O şey çok meşhurdu bizde. Çok zengindir, çok

> fazla parası vardır. Dindardır. Ben de benzer şekilde dindarım, aynı camiye gidiyoruz. Hatta akrabamız, aynı Allah'a inanıyoruz. Ama onun çok lüks bir hayatı var ve ben ona hamallık ediyorum. Ve bana kötü davranıyor. O bana kötü davrandığı andan itibaren ahlakı tartışmaya başladım. Aynı şeye inanıyoruz, aynı Allah'a inanıyoruz, ama işte o zengin ben fakir ona göre. Dolayısıyla üslubunu bile ayarlayamıyor ve ben sorgulamaya başladım. Sınıf meselesini, dini sınıf meselesi konusunda sorgulamaya başladım. Dinin sınıf meselesi konusunda bende tatmin edici tarafı yok. O din algısı diyebiliriz belki de tatmin etmedi beni. (Ömer, d. 1993)

Elbette her politikleşmenin dini yapılardan kopartan bir sekülerleşme olmadığını da ifade etmemiz gerekiyor ancak zaten sekülerleşmenin bu çalışma kapsamında doğrudan dinden kopuş olmadığını da ifade etmiştik. Buradaki örnekler, çalışmanın en başında ifade ettiğimiz gibi sekülerleşme sürecini dini habitusu terk etmiş bireylerin pratiklerini göstermektedir. Özlem Avcı Aksoy (2021, s. 96-97), İslami gençliğin dönüşümünde tarihsel bakış açısı ile bakıldığında, geçmiş dönem genç dindar kuşağın bu dönemki gençler arasında belirgin farklar olduğunu ifade eder. Bunlardan en belirgin olanını şöyledir: Geçmişteki İslami gençlik geleneğe ve geçmişe vurguda bulunuyorken, bugün eleştirel bakışa sahip olan gençlik ise geçmişten ziyade yüzünü geleceğe dönmüştür. 21. yüzyılın ilk 20 yılında İslami gençliğin eş zamanlı olarak geçirdiği dönüşümü Avcı üç aşamalı olarak alır. Bunlardan ilki, dindarlığı bir gruba dahil olmak olarak tanımlayan gençliktir. İkincisi, dindarlığın AKP'li olmakla tanımlayan gençliktir. Üçüncüsü ise, dindarlığı inanç ve davranışlar bütünü olarak ele alan ve mevcut İslamcılığa eleştirilerde bulunan gençliktir (2021, s. 97). AKP'nin 2012 yılında ortaya attığı dindar gençlik söylemi, dindar gençliği kendine tabi kılmayı amaçlamıştır ve dindar gençlik içinde eleştirel bir tavrın oluşmasına neden olmuştur. Bir kısım gençlik kendini hâkim söylemle bütünleştirmesine rağmen, Millî Görüş anlayışını yeniden güçlendirmeye çalışan ve iktidarın karşısına alternatif bir İslamcılık anlayışı getirmeye çalışan bir gençlik hareketi de olmuştur. Ancak Aksoy'un da ifadesiyle bu süreçte en çok dikkat çeken gençlerin deistleşme tartışmaları olmuştur. Özellikle dindar ailelerde büyüyen ve mevcut dini yapıları sorgulayan gençlerin bu dönüşümünü Aksoy, İslam ve İslamcılık arasındaki tutarsızlıkla açıklar. Dindar ailelerden gelen ve deistleştiği iddia edilen gençlerin, dini pratik edilen eylemler ve mevcut söylemler üzerinden sorgulayarak eleştirel bir tavra büründükleri, kendi dindarlıklarına yönelik olarak bir özeleştiride bulundukları söylenebilir (2021, s. 96).

Diğer dindarlara bakarak tepkisel sekülerleşme yaşama konusunda Murat'ın (d. 1977) ve Mehmet'in (d. 1985) istisnai durumundan bahsetmemiz gerekiyor. Mehmet,

başkalarının dinin nasıl yaşadığını önemsemediğini, insanların başka dindar insanlar yüzünden dinden çıkmasını da manasız bulduğunu ifade etti. Fakat bunu ifade etmesine rağmen, görüşme boyunca dindarları sıklıkla eleştirdi ve bahsi geçen tepkisel sekülerleşmenin tekil olmayışına dair kendi şahitliğinden de bahsetti:

> İnsanlar çok fazla yolsuzluğa şahit oldu. İhaleye fesat karıştırmanın suçunu azaltan bir hale dönüştürdüler. Düşünsene sen bir yolsuzluk yapıyorsun ve bunu para cezası ile hallediyorsun. Uzun dönemdir bu hükümet başımızda olduğu ve bunlarla büyüdüğümüz için söyleyebiliriz ki, sözde dindar muhafazakar bir hükümetin, hırsızlık ve yolsuzluk içerisinde bulunması, buna göz yumması, daha boşlukta olan ya da dini duyguları - dini inancı yoğun ve sabit olmayan insanların, "bunlar Müslümansa ben Müslüman değilim" deyip de kaçış haline geçen insanlar da var. Bende bu olmadı. Benim kendi düşüncelerim, fikirlerim ve sorularım vardı. Etrafımda böyle insanlar da var. Diyorlar ki ya bunlar nasıl Müslüman? Onların nasıl Müslüman olduğu önemli değil. Sen o zaman doğruyu ara bul. İnandığın dini ara. Mesela adam namaz kılıyor, ya diyorum hiç kıldığın namazdaki okuduğun surelerin anlamına bakıyor musun? Yemek duası diye bir şey var, şunu diyemiyor musun Allah'ın verdiği nimetlere şükürler olsun, olmayanlara da ver. Bu kadar duayı yapamıyorlar, diyorlar ki yemek duası bilen var mı? Allah seni anlamıyor mu? Bu din böyle geldi diye yemek duası denen şeyi ezberlemek zorunda değilsin ki. Çok böyle insanlar var etrafımda ve ben bu tip insanları olum sen yanlış yoldasın diye hiçbir zaman kendi düşüncelerimle çelmeye ya da kafasını karıştırmaya gitmedim. Dedim ki, inandığın dini araştır. Gün içinde kaç defa hangi sureyi okuyorsun ki zaten, 5-6 sure ile günü bitiriyorsun. Ettiğin duanın anlamını bil. Okuduğun surelerin anlamını bil. Fatiha'nın anlamına bir kere bak. Ben böyle yapıyordum. İnandığım zaman bütün okuduğum surelerin anlamına hep bakardım. Ha alakasız alakasız da şeylerdi ama. Gene de bakardım. (Mehmet, d. 1985)

Şu an çevresindeki dindar insanlarla da konuştuğunda Mehmet için, dindarlar kötü olsa da İslamiyet doğru bir felsefeye sahip olabilir. Murat ise, "emr-i maruf" yaptığını, yani çevresindeki dindarların yanlışları yüzünden dinden uzaklaşmadığını, dini yanlış pratik edenleri uyardığını ancak kendisi de hep doğru yol bulmaya çalıştığını ifade etti. Bunların dışında kalan bütün görüşmeciler ise çevrelerindeki dindarların yanlışları sebebiyle dini yaşayışı sorgulamaya daha yatkın olmuşlar.

4. 5. SEKÜLERLEŞMENİN TOPLUMSAL CİNSİYET SEYRİ

Günümüze kadar yapılan feminist tartışmalar, 20. yüzyılla birlikte bilhassa kadın haklarının gündeme getirilmesini ve cinsiyet temelli tartışmaların çeşitlenmesini, çeşitli cinsel kimliklerin ya da hakların gündeme getirilmesini sağlamıştır. Öncelikle, kadının dezavantajlı konumda bulunması ataerkil düşüncenin tarihsel sürecinde sorgulanmıştır. Kişisel olanın politik olduğuna dair vurgu ile feminist tartışmalar, "kişisel olan politiktir" yaklaşımı ile cinsiyetler arası eşitsizlikleri ve gündelik pratikleri, kadın

anlatıları üzerinden politik bir temele bağlamıştır. Kişisel olanın politik görülmesi, kadın örgütlenmesini sağlayarak günümüze kadar cinsiyet eşitliği konusunda farklı coğrafyalarda (İslami feminizmi de kapsayan) çalışmalar yapılmasını sağlamıştır. Bunun yanı sıra erkeklik biçimlerinin sorgulanması ile çoğunlukla normatif erkeklik tipleri araştırılmış ya da LGBTI+, Queer teoriler kapsamında cinsiyet temelli kimlikler ve yaklaşımlar eleştiriye tabi tutulmuştur. Serpil Sancar'ın (2013, s. 23) feminist kuram içerisinde "körlük" olarak tanımladığı erkeklik çalışmalarının görece az olması, bugüne kadar tartışılan, politik, ideolojik ya da akademik olarak irdelenmeye devam eden bir konu olmaya devam etmektedir.

Hak temelli yaklaşımlar kadınlar için feminizmi bir ortak alan olarak görmüş ve kadınların topyekûn ezilmesine karşı çıkış olarak çeşitli alanlarda örgütlenme sağlamış ve egemen olana karşı bir çeşit pratikler zinciri geliştirmiştir. Bu noktada ilkin erkeklik biçimleri "tahakküm kuran özne" olarak toptan biçimde tanımlanmıştır. Buna karşın tek tip erkeklikten bahsetmek kolay olmadığı gibi erkeklerin de bir ortak çıkar alanı olarak erki sistematik biçimde kullanmaları ve aynı zamanda birbirleriyle de çatışmaları söz konusudur. Gerek gündelik dilin kendisinde gerek çalışma düzeninde, biyolojik ya da toplumsal olan hemen her alanda erkeklikler ortak çıkar alanı olarak iktidardan vazgeçmemektedir. İktidar alanı temelinde ataerkiyi bir eritme potası olarak kullanmaktadır. Tayfun Atay'ın (2012, s.16) ifadesi ile erkeğin arkasına din mefhumunu alıp kurduğu iktidar, biyolojik farklılıkları temel alıp güç iktidarını oluşturur. Mitleri ataerkiye göre tekrar tekrar düzenler. Bu sebeple Atay'a göre, erkekliğin erkeği de ne kadar ezdiği tartışılması gereken bir meseledir. Bu yaklaşımların bizi farklı erkeklik ve egemenlik tiplerine götürmesi gereklidir. Toplumsal iktidar ilişkisi içerisinde çelişkiler, çatlaklar ve kendi içinde çatışmalarla dolu bir toplumsal inşa olan erkeklik, Simone de Beaviour'un "kadın doğulmaz kadın olunur" ifadesine vurgu ile erkeklik de bir bakımdan sosyal alan içinde bireysel süreçler ile edinilmektedir (Aktaş, 2006, s. 248). Aynı şekilde bu düşünceyi Bell Hooks'un (2012, s. 19) "feminist doğulmaz, feminist olunur" yaklaşımı da destekler. Bu bağlamda toplumsal cinsiyet öğrenilen bir sürece tekabül eder. O halde erkeklik, kadınlık gibi tanımlamalar ve pratiklerin toplamı toplumsal cinsiyetin kendisini de bir habitus olarak okumamızı sağlayabilir (Bourdieu, 2015b). Bu inşanın sabit bir biçimi olduğundan bahsetmek mümkün değildir; zira erkekliğin inşasında oluşan çatlaklar, pek çok erkeklik biçimlerinde ortaya çıkabilir ve bu da tep tip bir erkek egemenliği ve erkek tipi yaklaşımını eleştirmemizi mümkün

kılabilir. Raewyn Connell (1998, s. 247) erkeklik çalışmalarına bu açıdan "normatif erkeklik" kavramı ile bütün erkekleri aynı görme pratiğine bir alternatif getirmiştir. Bu nedenle sosyalizasyon sürecinde erkeklere tanınan avantajlı konuma karşı duran erkeklik biçimleri de bu karşı duruş süreçlerinin anlatılarını ya da bu tez bağlamında dindar çevrelerde yaşayan erkeklerin yaşadıkları çevredeki deneyimleri, dindar çevre ve cinsiyet rollerini irdeleme biçimleri, buna yönelik anlatıları kişisel olanı bu noktada da politik kılmalıdır. Zira ataerkil zihniyet biçimleri, bunun sağladığı egemenliği kullanmayı reddeden erkeği de karşısına alır. Bu sebeple, mütedeyyin erkek biçimlerinin farklı inşalarında, dinin sağladığı avantajları sorgulamak, dinin kendisini sorgulamak anlamına gelmektedir ve sekülerleşme pratikleri içerisinde toplumsal cinsiyet düşüncesi dine karşı teorik olarak tezatlığa sahiptir. Dindar ailelerde büyüyen erkeklerin, erkekliklerinin temel çatısı olarak dinin iktidarının yer aldığını söylemek mümkündür. Bu durum kadın için dezavantajlı duruma tekabül ederken, erkek için avantajlı bir tahakkümün sahibi olmak anlamına gelir. Erkekler, bunu bir rıza gösterme ve biyolojik iktidar bağlamında dinin sağladığı egemenlikten faydalanabilirler. Dinin erkeğin kontrolü ile kadının gündeliğini düzenlediğini söylememiz mümkündür. Bu bağlamda hegemonik erkekliklere bakıldığında gerek gündelik pratiklerde gerek makro siyasette çeşitli biçimlerde kurulan erkeklik tipleri görebiliriz. Özbay'a (2012, s.185-204) göre Türkiye'de erkeklik inşasında kurucu kimlik siyasetten spora, heteroseksüellikten popüler kültüre, askeri sistemden din ve mezheplere kadar pek çok farklı biçimlerde kurulur. İnanç sistemleri, toplumları ve kurumları cinsiyet düzenine göre biçimlendirmektedir. Günümüzde Türkiye özelinde düşündüğümüzde "hegemonikleşen herhangi bir erkekliğin içinde İslam' dan öğeler bulunmasının, bugünkü hâkim erkeklik oluşumlarına yakından baktığımızda ise muhtemelen geçmiştekinden daha belirgin bir dindarlık ve din merkezli bir muhafazakarlık vurgusu ile karşılaşabileceğimiz açıktır (s. 196)." Hegemonik erkeklik anlayışının yanı sıra, toplumsal cinsiyeti bir tür habitus olarak okuyan Pierre Bourdieu, Eril Tahakküm isimli çalışmasında ikili cinsiyetlendirmeyi hem Michel Foucault'nun tanımladığı biçimde kendi isteklerini gerçekleştirirken kendini toplumsal iktidar ilişkilerinin bir uzantısı olarak cinsiyetlendirilmiş beden anlayışından, hem de Judith Butler'ın bir eylem olarak bedenin performans biçimlerinden oluşarak bir tür sentez yapar. Bir habitus olarak toplumsal cinsiyet üzerine tartışmak feminist düşünceye yeni bir açılım sağlar (Sancar, 2013, s. 23). Bedenin doğal duruşu olarak var saydığımız habitus, bireylerin kendilerine has davranış kalıpları olmasından ziyade toplumların alışkanlıklarına tekabül eder (Yel,

2014, s. 565). Zaten temeli eril iktidara dayandırılan modern toplumlarda bu süreç için Bourdieu (2015b, s. 23) habitusun oluşumunu doğal gerekçe gibi ortaya çıktığını ifade eder. Kadınlık ya da erkeklik, ikili cinsiyet habitus ile en ince ayrıntısı ile işlenir. Biyolojik farklılıklar, bedenin anatomik farklılıklar özelinde eril ya da dişil habitus biçimine dönüşmesi, *cinsler* arası farklılığın toplumsal olarak inşa edilmesi ve cinsiyet temelli iş bölümü gibi ayrımlar tahakküm biçimlerini ortaya çıkartır.

Çalışma kapsamında görüşülen erkekler, kendilerine yönelik iki ayrı erkek inşasından ve kadın-erkek arası ilişkiler ağına dair benzer ifadelerden bahsettiler. Görüşmeciler zaten İslami habitus içerisinde edindikleri tutumlarda kadınlara ve kendi cinsiyet temelli konumlarına dair de pek çok veriyi elde ediyorlar. Sekülerleşme ve dini terk etme süreçlerinde ise, kendilerine yeni bir erkek kimliği inşa etmeye çalışıyorlar. Örneğin dindarken kadınlarla yakınlık kurmayan herhangi bir görüşmeci, sekülerleşme süreçlerinde kadınlarla yakınlık kurmaya başlıyor. Bu durum yalnızca kadın ve erkek arasında cereyan eden bir dönüşümden ziyade, farklı cinsel yönelimlere ya da kimliklenmelere yönelik herkes için geçerli oluyor.

4. 1. Tutumlar ve Değişim

Görüşmecilerle hem dindarken yaklaşımlarını hem de dini yaşayışı terk ettikten sonraki yaklaşımlarını anlayabilmek için toplumsal cinsiyet, cinsellik, kadınlık ve erkeklik rolleri üzerine konuştuk. Buna yönelik sorular hazırlamış olsam da görüşme esnasında konu henüz açılmadan pek çok görüşmeci dini yaşayışı sorgularken kadın ve erkek ilişkileri üzerinden de bu sorgulamayı sürdürdüklerini ifade etti. Görüşmecilerin genel bir veri olarak din ile erkekliği bir arada tuttuklarını, dinin erkeği ön plana çıkarırken kadını görünmez kıldığını ifade ettiklerini söyleyebilirim. Bunu görüşmeciler bazen "vicdan" üzerinden okuyarak eleştiriyor. Bazen de bu eşitsizliği rasyonel olarak doğru bulmuyor. Vicdanen görüşmecileri rahatsız eden şey, kadınların üzerindeki dini otoritenin daha yoğun hissedilmesi ve pratiklerin buna göre düzenlenmesi ile alakalı. Örneğin Ömer (d. 1993), "hiç unutmuyorum ablam pantolon giydiği için dedemin gazına gelip ona kızmıştım" diyor. Bunu anlatırken dahi rahatsızlık duyan Ömer, "bundan bahsetmek bile ayıp bir şey ama ablam şu an benim mini etek de giyiyor tayt da giyiyor. Zerre kadar da umurumda değil yani bunu düşünmek bile beni utandırıyor ama söylüyorum ki bunu söylemek bile benim açımdan bir iyileşme olduğunu göstersin" diyerek kendi değişim süreci ile yüzleştiğini göstermek istiyor. Rasyonel

olarak da toplumsal cinsiyet eşitliğinde kadın ve erkeği bir tutmak görüşmeciler için bir sekülerleşme pratiği. Bunu Süleyman (d.1994) şu şekilde ifade ediyor: "Yani kadınlarla arkadaş olabilmek bile aslında bir ilerleme bir bilinç ilerlemesidir." Benzer ifadeyi pek çok görüşmeci de kullanıyor.

Dinen kadının yerinin neresi olduğu, erkek ile kadına dair ayrımların dini öğretiler içerisinde keskin biçimde belirlenmesi mütedeyyin erkeklerin kadına bakışına dair çok net bir çerçeve oluşmasını sağlıyor. Görüşmecilerin, kadınlara yönelik bakış açılarının, dini sorguladıkları, hayatlarından doğa üstü, kutsal var sayılan büyük anlatıları terk etmeleri ile toplumsal cinsiyete olan ilgili, kadına ve diğer yönelimlere farklı bakış açıları geliştirmeleri sekülerleşme süreçlerinin bir parçasıdır. Dini habitus içinde edinilen kadın ve erkek ayrımı kimi görüşmeciler için çok daha keskin düşünce biçimine sahip. Pek çok görüşmeci, geçmişte başı açık kadından rahatsız olduğunu ifade ediyor.

> "Çok net söyleyeyim, biraz sert olacak ama açık konuşayım ki durum anlaşılsın. Dindar bir erkekken benim için kadınlar ikiye ayrılıyordu: Başı açık ve kapalı. Seküler hayat yaşayan kadınlar kesinlikle orospuydu yani, net. Cariye yapılabilirdi. İkinci üçüncü kadın olabilirdi onlar, düşüncem tamamen böyleydi. Diğer dindar kadınlarsa onurlu, iffetli, namuslu. Onlar Allah'ın emanetiydi, onlara sahip çıkıp korumak gerekiyordu. Ölene kadar rızkı ve nafakası verilmeliydi. Ama diğerleri, yeri geldiğinde, onlarla birlikte olabilirdin yani. İslam bana o hakkı tanıyordu bir taraftan. Ama kesinlikle saygı duymuyordum yani açık kadınlara, hiçbir şekilde saygı duymazdım. Hatta Müslüman erkekleri yoldan çıkaran, şu an İslam'ı da bu hale getiren, başı açık kadınlardı benim için. Çünkü başı açık kadınların gençleri yoldan çıkarttığını, dindar gençlerin İslam'a kendilerini adamalarını engelliyediklerini düşünüyordum (Yakup, d. 1984)."

Enes, Şahin ve Harun, çocukluğunda ailesiyle cemaat olurken kadınların arka safta, erkeklerin arkasında namaz kılmalarını garipsediklerini ancak buna dair hiçbir sorgulamaya gitmediklerini söylüyor. Anne, anneannesini ve teyzelerini daha çok sevdiğini söyleyen Enes, küçük yaşta namaz kılarken kadın akrabalarıyla arka saflarda, kadınların yanına durmak istediğinde ailesinin onunla eğlendiğini hatırlıyor. "Annem, babam falan komik buluyordu kadınların safında namaz kılmak istememi. Ancak elbette zamanla bana da komik geldi bu. Erkeğin de yerini kadının da yerini öğrendim işte. Tabi şimdi saçma geliyor bu hiyerarşi." İslami habitusun doğal pratikleri ile, mütedeyyin erkek doğdukları çevrede toplumsal cinsiyet rollerini doğal olarak ediniyorlar. Dinin örgütlediği gündelik hayatın olağan akışı, dindar çevrede yetişen biri için kadına erkek ilişkilerine yönelik düzenlemeleri de ayrımlar üzerinden kuruyor.

> 8-9 yaşından itibaren Kur'an kursuna giderdim. Kız çocukları erkek çocukları camiye aynı kapıdan giriyorduk, caminin farklı girişi yoktu. Sol tarafta kızlar var sağ tarafta erkekler vardı. Sonra erkekleri içeriye büyük alana aldılar, kızlar dışarıda küçük alanda kaldı. Sonra caminin yanına kocaman bir bölme yaptılar. Kızları oraya aldılar. Erkekler caminin girişindeki o saçma sapan yerde kaldı. Sürekli ayırma çabası vardı. Ben o zamanlardan beri bunu anlamazdım yani. Neden ikide bir ayrılıyoruz, neden onları alıp bir yere götürüyorsunuz, neden onlar orada biz buradayız. Yani o farklılık ne, bunu o zamanlar anlamazdım. Mesela oyun oynamaya çıkardık teneffüslerde. Hiçbir teneffüsümüz birbirine denk gelmezdi. Biz çıktığımızda onlar olmaz onlar çıktığında biz olmazdık. Ve bu bana o zaman bile saçma gelirdi. Neden birlikte oynamıyoruz niye birlikte bir şey yapmıyoruz? Temeldeki bu ayrım benim kafamda hep kocaman bir soru işaretiydi ama hayatımda dindarlığı en bilinçli olarak yaşadığım zamanlardı o zamanlar. Namaz kılmak Kur'an okumak camiye gitmek orayla ile içli dışlı olmak hoşuma gidiyordu (Kazım, d. 1997).

Görüşmecilerin sekülerleşme süreciyle birlikte dini terk etmesi, dindar habitusa sahip olan erkek ile dindar olmayan habitusa sahip erkek arasında tanımlar yapmasına sebep oluyor. Zira görüşmecilerin hepsi kendi hayatlarında bu ikisi arasında bir dönüşüm yaşadıklarını ifade ediyor. Geçmişte "dindar bir erkek" olarak kendini tanımlayan erkekler, "geçmişte dindar olan, artık seküler bir erkek" olarak bir dönüşüm süreci yaşadıklarını ifade ediyor ve anlatılarını bunun üzerine kuruyorlar. Bu noktada görüşmecilerde genellikle cinselliğe bakış, cinsiyet rollerine ilişkin değişimler, kadına-erkeğe bakış gibi değişimler yaşamakta.

Görüşmecilerin büyük çoğunluğu, geçmişteki erkeklik tanımları ya da pratikleri ile kendilerini kadınlardan üstün gördüklerini ifade ediyor. Görüşmecilerin sekülerleşme süreçlerinde kadın haklarından ve dinin kadını konumlandırdığı pozisyondan hem dini bağlam içerisinden hem de dini yaşayışı terk ettikten sonra bahsetmektedir. Örneğin Enes'in "dinin erkeği ve kadını ayrıldığını çok net söyleyebilirim. Erkek başka bir şey, kadın başka bir şey dindar biri için. Mesela ben haremlik selamlığı da destekliyordum, ya da işte annemin saçından tek bir tel dışarıda olunca onu böyle uyarıyordum ve bunu dinin içinden düşününce mantıklı buluyordum" diyen Enes, "ancak artık bunu manasız buluyorum, zaten o sorgulama zamanlarında bunu çok düşündüm, neden benim saçımın bir kadını tahrik etmesin, neden bana değil de ona yasak bu? Hatta erkek diye kadın diye belli bir şey bile yok, artık buna inanıyorum" yorumunu yapıyor. Görüşmecilerin hem kadına hem erkeğe yönelik düşünüş biçimi hem dindar erkekliği hem de dindar kadınlığı ve cinsiyetler içerisindeki rolleri ailenin ve çevrenin din temelli varlığı ile örmektedir. Yani şahsi bir düşünüşten ziyade ailenin dinin öğretisini görüşmeciler için gerek ev içi gerekse ev dışında pratik etmesiyle inşa ediyorlar. Bir diğer örnek olarak Burhan, dindar yaşayışı sürmüş olsaydı şu an kadınlarla eşit ilişki kurmakta

zorlanacağını ifade ediyor. Burhan'ın anlatısı, dini yaşayışı terk ederek, toplumsal cinsiyetin belirlediği kuralların dışına çıktığı anlamına da geliyor:

> Dindar bir erkek olmakla dindar olmayan bir erkek olmak arasında ne fark var diye kendi kendime düşündüğümde, arada ne fark olabilir, yani İslamiyet'te her ne kadar Müslümanlar bunu reddetse de erkeğin daha merkezde bir odakta olduğu belli. Bu yüzden, dindar erkekler kendilerinde biraz daha hak görüyorlar sanki kadınlara karşı. Yani şiddeti meşru görmeden tut da hitap etme şekillerine kadar. Dindar erkeklerde kadınlara karşı tahakküm içeren çok acayip hitap etme şekilleri gördüm. Mesela ses tonundan bile anlarsın, hatun diye hitap eder ama, sanki köpeğini çağırıyormuş gibi söyler. Ya da ne bileyim mesela çocuğunu çağırıyormuş gibi... Eşitler arası ilişki değil de erkeğin hiyerarşide bir üstü olduğu bir iletişim hissediliyor. Yani şimdiki ilişkilerimde kendime daha eşit görüyorum diyebilirim. 14 yaşından önce de ilişkim olmadığı için farazi konuşuyorum açıkçası. Dindar olsaydım açıkçası kendimi bir tık daha üstün görme olasılığım olurdu (Burhan, d. 1991).

Bütün bu sebeplerle, görüşmecilerin İslami habitusu sorgulamalarında ve sekülerleşme süreçlerinde cinsiyet temelli düşünüş de önemli bir sebep olarak duruyor. Arif inançlı iken de kadın haklarını gözettiğini ifade etse de kendisi için nihai olarak dini habitusun sorgulamaya tabi tutulması gerektiğini ifade ediyor. Arif için, dini habitusu terk etmeden yerine eşitler arası toplumsal cinsiyet düşüncesi kuramadığını ifade ediyor.

> Ben dindarken de bazı kadın hakları konusunda kısmen önceliğim vardı. Kadınların okuması gerektiğini düşünüyordum. Kız kardeşim lise yaşına geldiği zaman okuyacak mı okumayacak mı kavgası çıktı evde. Annem okumasını isterken babam karşıydı. Ben annemin tarafını tuttum. Benim sayemde kız kardeşim lise okudu iyi ki de okudu diyebilirim. Bu konuda kardeşimi kız olarak hiçbir ayrımcılığa uğramalarına benim kesinlikle gönlüm razı gelmiyordu. "Kadın yerini bilmelidir" düşüncesine ben hiçbir zaman katılmadım kendimi bildim bileli. Hatta İslamiyet'te ordu yöneten Ayşe ya da tüccar olan Hatice ya da peygamber eşlerini örnek gösterirdim insanlara. Öyle şeylerim vardı. Ama tabi ki bu ne olursa olsun kadının yeri, kadının en nihai yapması gereken şey bir çocuk doğurmak ve o çocuğu büyütmek olarak nitelendirilir. Pek çok şey yapabilir ama en önemlisi budur dinde ya da dindar toplumda. Bu düşünceyi ben dinden çıkmadan aşamamıştım. Yani ne olura olsun kadın çocuk doğurup büyütmeli. Yani tabi ki okumalı, tabi ki çalışmalı, tabi ki erkeklerle her alanda eşit olmalı ama çocuğunu da yapmalı, büyütmeli. Çocuğu annesi büyütmeli gibi bir düşüncem vardı. Şimdi bu tarz düşünceleri biraz daha yenmiş durumdayım. Bir kadının kürtaj olması bana çok ahlaksızca bir şey olarak gelmiyordu dindarken. Ama gene de bazı konularda kadına yaklaşımda biraz daha kısıtlanması gerektiğini düşünürdüm. Şimdiki kadar özgürlükçü bir seviyede değildim. Gene de dindarken bile kadın hakları konusunda duyarlı bir insandım diyebilirim. (Arif, d. 1991)

Görüldüğü gibi Arif, dindarken de kadın haklarını savunduğunu ve kimi görüşmecilerin, farklı konularda yaptığı gibi bunu İslamiyet'in içerisinden, İslamiyet'e dair kaynaklarla yapmaya çalıştığını ifade ediyor. Görüşmecilerin genelinde, dini yaşayışı terk etmeden evvel belli süreçlerde dinin kendisine karşı dinin kendi kaynaklarını sıklıkla

kullandıklarını ifade edebiliriz. Yani görüşmeciler belli dönemler dindarlara karşı da dini savunduklarını ifade ediyor.

Görüşmeciler için cinselliğin keşfi ya da cinsiyet rollerine yönelik eleştirel yaklaşımlar sekülerleşme konusunda önemli süreçlerden biri. Bu konuda görüşmecilerin deneyimleri iki ayrı grupta toplanabilir. İlkin, kimi görüşmeciler dini pratiklerini terk ettikten sonra Bekir'in ifade ettiği gibi görüşmecilerin artık cinsellikle ilgili suçluluk duymaması durumu özetliyor: "Aslında dinden uzaklaştığım dönem hayatıma kadın girebildi (Bekir)." İkincil olarak da kimi görüşmeciler ya hayatlarına giren kadınların etkisiyle ya da kadınlarla kurdukları ilişkilerin biçimleriyle, örneğin cinselliğin pratik edilmesi ile dini konuda yıkıcı etkiye maruz kalıyor.

İlk grup olarak görüşmeciler cinselliği dini yaşayıştan kopuş sürecinde, genellikle bir tepki ya da yaşamla kurulan bağla ilgili yeni bir keşif olarak deneyim ediyor. Uzun yıllar bir cemaatin yurdunda yaşamış olan Süleyman, uzun yıllar kadınlara yaklaşmaktan çekindiğini ifade ediyor. İlk kez bir kadınla cinsel ilişkiye girme cesaretini, yani cinsel ilişkiyi artık zina olarak görmeyişi, dini yaşayıştan koptuktan, kendini ancak inançsız olarak tanımladıktan sonra mümkün oluyor:

> Bir kadınla cinsellik yaşamak, benim kafamda dini bitirmenin yalnızca bir adımı oldu. Yani bu dini kimlikten kurtulmanın bir adımıydı bir kadınla birlikte olmak. Zaten hani içimdeki dini baskıdan kurtulmak istiyordum işte cinsellik yaşamak belki araçsal olarak işe yaramış olabilir. Ben artık orada değilim başka bir yerdeyim başka bir hayat yaşıyorum demek, başka bir sınıftayım, başka bir alandayım demek (Süleyman, d. 1994).

Benzer biçimde Yakup da ilk cinsel deneyimi için bir çeşit yaşamsal değişim hissini yaşamış. Süleyman gibi, "başka bir hayat yaşıyorum" diyebilmek için gittiği üniversitede kendi habitusuna ait olmadığı düşündüğü davranışları sergilemek isteyen Yakup, arkadaşlarıyla bara gittiğinde gizlice heyecanlandığını, onlara sıradan gelen şeyleri 23-24 yaşlarında yaptığı için heyecanını gizlemekte zorlandığını ifade ediyor. İlk defa bir kadınla flört eden ve olumlu bir dönüş alan Yakup, ilk kez yaşadığı bu deneyimle aldığı hazzın karşısında geçmiş dindar yaşayışına dönük öfke hissettiğini ifade ediyor:

> İslamcı ailede erkeklik çok baskındır zaten. Ben kendi içimde, bir kadına yaklaşma konusunu, bir kadına yaklaşma düşüncesini -çünkü bir kadınla yatmak zinadır ya hani-bu düşünceyi kendi içimde aşmıştım. Bu durumu engellemesini istemiyordum. […] İlk cinsellik deneyimimde aklıma Allah gelmiyordu, çünkü o anda müthiş bir cinsellik etkisi altındaydım. Hiçbir şey gelmiyordu aklıma. Yani çok şeydi böyle, o anda o dini bilgiyi kaybediyorsun

> yani. O anda umurunda olmuyor yani. […] Bu dedim çok güzel bir şeymiş. Yani bu dedim yaşanabilecek zevklerin en büyüğü olabilir. Dedim bu varken, düşünsene o anda Allah'ı hatırlamıyorsun. Yaşadığın bütün 20 senelik İslamcı temeli hatırlamıyorsun yani, bu nasıl bir şeydir dedim. Vay anasını dedim yani. [...] Cinsellik dini bağlarımı koparttı yani (Yakup, d. 1984).

Görüşmecilerin sekülerleşme süreçlerinde, ikincil grup ve bir diğer hızlandırıcı bir etki olarak tanıştıkları feminist kadınlar, yeni ortamlar ve yeni fikirler ya da cinselliğin deneyim edilmesi de anlatılarının içerisinde sıklıkla tekrar ediyor. Serpil Sancar'ın *Erkeklik, İmkânsız İktidar* isimli çalışmasında da ortaya koyduğu üzere, feminist kadınlar erkeklerin, toplumsal cinsiyete bakışlarındaki dönüşüm açısından güçlü etkiye sahip. Erkeklik pratiklerini sorgulama açısından feminist kadınlarla ilişki kurmayı, sevgili ya da arkadaş olmayı bir değişim rotası olarak tanımlayan Sancar, erkeklerin yaşamında onları dönüşüme zorlayan feminist kadınların varlığından bahsediyor (2013, s. 267). Naz Hıdır (2015) tarafından yayınlanan "Erkeklik Kimliğindeki Değişimlerin Sorgulanması" isimli yüksek lisans tezinde de feminizmin erkekler üzerindeki dönüştürücü etkiye sahip olduğunu ortaya koyuyor. Hıdır "feminizmlere dair bilgi sahibi olan ve sosyal çevrelerinde feminist kadınlarla ilişkilenen erkeklerin, diğer erkeklere göre feminizme dair daha olumlu yaklaşımlar (s. 131)" geliştirdiğini ifade ediyor.

Bizim çalışmamızdaki görüşmecilerin sekülerleşme süreci içerisinde kadına yönelik bakışta değişime uğramaları, karşılaştıkları kadınların da bu süreçte ivme kazandırıcı bir role sahip olduğunu söyleyebilirim. Dini yaşantıyı sorgulama ve sekülerleşme süreçleri içerisinde bütün görüşmeciler için cinsiyet rollerine yönelik eleştiri, erkekliğin sorgulanması, daha özgürlükçü bir yaklaşım sergilenmesi birlikte ilerliyor. Farklı habituslardan kadınlarla tanışmış olmak ve onlarla ilişki kurmak ya da dini yaşayıştan zaten koparken cinsellik deneyim etmiş olmak görüşmeciler için yaşayışlarının değişim duraklarından biri.

> 2013 yılındayım, cemaatten yeni ayrılmışım, üzerimdeki o din[e ait] şeyleri yeni yeni atıyorum. […] Bazı şeylere adapte olamıyorum. İçkiyi yeni içmişim. Rahat değilim. Böyle biriyken bir kadınla tanıştım ve bambaşka biriydi. Büyüdüğü ortam, yaşadığı çevre, bana göre tamamen farklıydı. Birbirimizden farklı kültürlerde büyümüştük. Biz nasıl olduysa çok yakın 6 ay geçirdik. Bir şey konuşuyoruz mesela ama hayatıma o kadar uzak ki her şeyi. Örneğin eski sevgilisiyle ilgili anlattığı her şey bana o kadar uzak ki... Ben o yüzden çok zorlanıyordum. Onu çok yanlış bulduğumu ama onu da kaybetmemek için bazı şeyleri sineye çektiğimi falan hatırlıyorum. Örneğin o çok eşliliği savunuyor ve benden de bunu bekliyordu, çok eşlilikten rahatsız olmamam gerekiyordu ama oluyordum abi, nasıl olacak şimdi? Bir dönemki bütün ilişkilerimde sürekli

> bunu yaşadım. Teorik olan var, olması gereken var, işte bu senin büyüme şeklin bu şeyleri yaşamana izin vermiyor. Atıyorum kıskanıyorum ama kıskandığını söyleyemiyorsun ya da bir şeyden rahatsız olduğunu söyleyemiyorsun. Söylediğin zamanlarda da çok ciddi tartışmalar oluyor. Bende kadın erkek ilişkilerine, cinselliğe dair pek çok şeyin kırılmasında katkısı çok büyük. Pek çok şeyi benim için kolaylaştırdı. Ben kendimi onun yerine koyuyorum, benim bugün karşıma böyle biri çıksa, o sorunları aşmasında yardımcı olmam. Bana ne derim, kaç yaşına gelmiş, o sorunları kendisi çözsün. Ama o dönem sadece ilişkiler anlamında değil, politik olarak da böyle. Bir başka arkadaşım da beni politik olarak örgütlemişti. Onunla yaptığımız politik tartışmalar, yaptığım yorumlar çok çocukça imiş mesela. Ama o arkadaşım beni çok güzel taşımış. Bu tip farklı insanlarla karşılaşmam benim sürecimi kolaylaştırdı (Bekir, 1993).

Bekir, yukarıdaki alıntısıyla aslında kendisi için yepyeni bir habitusla karşılaşmasının yıkıcı-dönüştürücü etkisinden bahsediyor ve geçmişte edindiği habitusu değiştirmek için kendiyle bir çatışma içerisine giriyor. Bu çatışmada "rahat olmadığını" ancak orayı da terk etmediğini ifade ederek dönüşümü göze alıyor ve hayatına giren kadın onun için hayatındaki rotayı değiştiriyor. Karşılaştığı kadının etkisi ile feminist okumalar yaptığını ve kendini sorgulayıp dönüştürdüğünü ifade eden Bekir'in yaşadığı benzer durumu farklı görüşmeciler de yaşadığını aktarıyor.

> 24-25 yaşında ilk kez kız arkadaşım oldu. İzmirli, seküler, o kadar rahat biriydi ki... Ben de öyleymiş gibi davrandım. Eski sevgililerini anlatıyordu, cinsellikle ilgili bazı deneyimlerini... Sanki ben ilk defa bu kadınla sevişmemişim gibi, bırak sevişmeyi el ele dahi tutuşmamışım gibi yani yalan söylüyordum. İlk defa o yaşta, onunla seviştiğimi, bakir olduğumu ona anlatamadım. Sanki erkek dediğin cinselliği erken yaşta deneyim etmeli zaten, benim gibi bu yaşlara kadar tecrübesiz olmamalı gibi düşünmüştüm, kendimi gizlemiştim. Çünkü benim bildiğim dünyada evlenirsin, zina haramdır, kendini erkek de kadın da evleneceği kişiye saklar… Beni kız arkadaşımın özgüveni, özgürlüğü hep rahatsız etti ama buna devam ettim. Çünkü kendimi, dünyaya bakışımı değiştirmek istiyordum. O kadın da bunu öğrenmek için bir fırsattı benim için de. Yıllar sonra ne oldu biliyor musun? Bir gün Kadıköy'de sarhoşken karşılaştık, oturduk. Ona beni ne kadar değiştirdiğini anlattım. İlk defa onunla seviştiğimi, benim için neden kıymetli olduğunu anlattı. Aslında kötü ayrılsak bile… Ben kadınların regl olduğunu, çok saçma değil mi ya, o kadından öğrendim. Reglin ne olduğunu... Bir insan nasıl olur da bunu bilmez? Çünkü bizimle konuşulmadı hiç bunlar, kadın cinselliğine dair hiçbir şey bilmiyordum ve öğrenmeye dahi motivasyonum çalınmış gibiydi. Bunları bana öğrettiği için ona teşekkür ettim (Fahri, d. 1988).

Fahri ile Bekir'in anlatıları bu noktada birbirini tamamlayacak biçimde benzerlik taşıyor:

> Benim dindar ortamımdan çıkmamla çevremde farklı insanların olmaya başlaması, birbirleriyle ilişkilidir. Ama gene söyleyeyim, bahsettiğim kadın gene hayatıma girene kadar ilişki konusunda çok fazla tabum varmış. Sadece ilişkide değil, yaşam konusunda böyle. Mesela beni zorla bir konser için, Eskişehir'de bir club'a götürdü. Onun zorlamasıyla oldu aslında. Ben hayatımda ilk defa öyle bir ortama gidiyorum, çok yadırgıyorum. Bütün gün çok gerginim. O bahsettiğim kadın zaten deli gibi dans ediyor. Ne bileyim, oradaki başka

> kadınlarla çok yakın dans ediyor. Ben bu durumu çok yadırgıyorum. Zaten biraz homofobiktim, o dönem ne kadar aştım zaten emin değilim. Onu çok yadırgıyorum, onun o serbest hareketlerini çok yadırgıyorum ama benim de onun gibi olmam gerektiğini düşündüğüm için kendimi zorluyorum onu değil. O noktaya gelmeye çalışıyorum fakat o süreçte birçok şey kırıldı tabi. Gene aynı noktaya bağlıyorum ben bunu, ben kendimdeki kültürel kodları yıkmakta çok zorlandım. Bu insanlar sayesinde yıktım. Ama tabi o kültürel kodlar da dinden geliyor. Hayatıma kadın girdi ve direkt dinden koptum diyemem ama işte hayatımdaki insanların dinden kopmamda çok faydası oldu diyebilirim. (Bekir, d. 1993)

Benzer biçimde Semih de "kendi yaşamımı terk etmiş, başka bir yaşamı yaşamaya başlamıştım" diyerek dindar yaşamın ritminden kendisini kopartıp seküler bir yaşamın ritmine doğru onu götüren değişim sürecinde feminist bir kadının etkilerini aktarıyor. Semih hayatına giren kadının kendisinde yaşattığı ritimsel değişikliğe de vurguda bulunuyor:

> Benim şansım, ben buna şans diyorum, şu an fark ediyorum, beni çok anlayan, akıllı, iyi okuyan bir kadınla karşılaşmak oldu. O da dindar bir ailede büyümüş ama üniversite okumaya İstanbul'a gelmiş. Başını açmış falan. Ailesine de karşı gelmiş biri, ailesiyle, annesi hariç neredeyse kimseyle görüşmüyor. Tabi kadınlar için daha zor bir mücadele bu, benim o kadar cesaretim olmadı. Biz önce arkadaş olduk. Ben çünkü kadınlarla zaten ancak arkadaş olabilirdim. Ötesi günahtı çünkü, zinaydı, haramdı […] Bana da o açıldı zaten, benden hoşlandığını söyledi. Beni ilk kez bir kadın o yaşta öptü, bak ben karşılık verip öpemedim bile... 21, 22 yaşındayım sanırım. Ben öpüşmeyi dahi bilmiyordum. Hem çok iyi hem çok kötü hissettim. […] ilk kez onunla seviştim yani, sadece sevişmesini geç işte el ele bile ilk kez onunla... Bunu erkekler pek konuşmaz, ama erkek olmak ve bakir olmak, o yaşta, insan ister istemez, yani ben o kadar höt höt bir erkek de değilim ama o yaşta kadınlara yaklaşırken sanki çok deneyimli gibi davranıyorsun. Kadınları bırak, erkek arkadaşlarına şov yapıyorsun. Ben onunla ilk kez birlikte olurken o kadar heyecanlandım ki, öyle bastırmışım ki cinselliği. O beni her konuda değiştirdi. Feminizim okumamı, cinsiyetler arası eşitsizlikleri, yönelimleri, dünyanın başka bir boyutunu keşfettim... Bende pek çok şeyi o değiştirdi. Elbette benim de dönüşme potansiyelim vardı. Ama o kadınla olmak, benim zihnimde zaten var olan, yeri sarsılmış dini iyice sarstı. Şok olmuştum çünkü. Dinden kopuşum iyice hızlanmıştı. Farkında olmadan kendi yaşamımı terk etmiştim, başka bir yaşamı yaşamaya başlamıştım. Gusül almadan gezmeye başlamıştım. En başta kötü hissetsem de sonra baktım ki, uymuyor bu benim zamanıma. Mesela onun evi vardı, onda kalıyoruz, aniden sevişiyoruz, okula gitmemiz gerekiyor sonra. Mümkün değildi ki. (Semih, d. 1988)

Bu noktaya kadar görüşmeciler için sekülerleşmenin beraberinde erkekliğin ve toplumsal cinsiyet rollerinin de sorgulamayı beraberinde getirdiğini, görüşmecilerin her biri kendini pro-feminist olmasa da feminizmi desteklediklerini ifade ettiklerini söylememiz ya da yaşamlarını buna göre bir denge içerisinde, kadın-erkek eşitliğini kurma güdüsüyle yaşamlarını kurduklarını söylememiz mümkün. Bu noktada görüşmeciler daha temkinli davrandıklarını ifade ediyorlar. Yani şimdiye kadar ifade

edilen, görüşmecilerin eşitlikçi duran beyanlarının yanı sıra pratikte bunu sürdürmenin zorluğundan da bahsediyor. “Erkekliği aşmak ha diye dinden çıktım ve ben eşitlikçi biriyim diye olacak bir şey değil, din bunu desteklese de erkeklik tamamen bununla ilgili değil” diyen Enes’i Emin de “ben o erkeklik kodlarından tamamen çıktım diyemem, öyle kolay değil” ifadesi ile destekliyor. Toplumsal cinsiyetin incelikli biçimlerde bilinç dışına işlemesi (Bourdieu, 2015b, s. 22) erkek görüşmecilerin de bu konuda kendilerini bir çatışma içinde bulmalarına neden oluyor. Bu yüzden görüşmeciler sekülerleşme süreçlerinde cinsiyet temelli bir dönüşüm süreçleri içerisine girseler de bunun çatışmasını sona erdiremediklerini düşünüyor. Bu konuda Bekir’in “mütedeyyin bir erkek sekülerleşince mücadelesi bitmiyor, daha yeni başlıyor” ifadesi bir toplama karşılık geliyor:

> Erkeklikle din arasında çok kuvvetli bir bağlantı var. Ben gerçekten İslam dininde erkeğin öncelendiğini biliyorum hatta bunu aksini de kimse tartışmaz herhalde. Dün bir video[101] izledim Üsküdar’da, kapalı bir kadın, ilahiyat mezunu. Camiye almıyor erkekler onu. Solcular da kendi arasında bölünür ya, o videoda bile var bu. Onun için erkek olmayla çok organik bir bağlantısı var dindar olmanın. Bunu işte gene aynı yere bağlayacağım. Sen dindar olmaktan çıkıyorsun ancak gene kültürel olarak dindar olmanın bir paket var. Örneğin mezhep farklılıkların var. Benim halen Alevi kız arkadaşım olsa, annem oğlum yok muydu doğru düzgün biri der. Mesela bunu nasıl kıracaksın? Tamam diyelim Allah inancın yok artık, halen üzerinde eril, homofobik bir taraf da var. Hayatıma o giren insanların bende yıktıkları şeyler bunlar zaten. Eski kız arkadaşımın bende yıktığı şey zaten erillik. Yani mütedeyyin bir erkek sekülerleşince mücadelesi bitmiyor, daha yeni başlıyor aslında. Artık bu tip homofobi, erillik gibi şeylerin kırılmaya başlaması zor olan kısmı. Mesela şu an kendi adıma iyi bir yerde olduğumu düşünüyorum (Bekir, 28).

4. 2. Eşcinsellik ve Dindar Habitus Tecrübesi

Çalışmaya dahil olan 25 görüşmeciden ikisi, Ebubekir (d. 1994) ve Kazım (d. 1997) eşcinsel olduklarını ifade etti. Ebubekir de Kazım da temelde sekülerleşme sürecinde, bir diğer ifade ile dini habitus içerisinde eşcinsel bir erkek olarak barınamıyor olmasının en temel gerekçelerden biri olarak öne sürdü. Sahanın odak noktasını değiştirip değiştirmeyeceğinden emin olmasam da kendisini eşcinsel olarak tanımlayan bu iki görüşmecinin dini habitusu terk ederek sekülerleşme süreçlerine yönelik görüşmeyi, diğer görüşmecilerde olduğu gibi, benzer sorularla tamamladım. Zaten bu noktaya kadar

[101] Görüşmecinin bahsettiği videonun linki: https://www.youtube.com/watch?v=FngHilF0L7Y [Erişim tarihi: 15.10.2022]

bu iki görüşmecinin gerek İslami habitus pratikleri gerekse sekülerleşme pratikleri diğer görüşmecilerden hiçbir ayrılık göstermiyor. Yalnızca Ebubekir ve Kazım için cinsel yönelim, hayattaki diğer alanlarda tecrübe edildiği biçimde, daha zorlayıcı bir yapıya sahip. Diğer görüşmecilerde yarı yapılandırılmış soruların içerisine LGBTİ ile ilgili özel sorular olmamasına rağmen görüşme esnasında bu kapsam sorular ortaya çıktı. Yani özellikle "farklı cinsel kimliklerine yaklaşımın nasıl" gibi bir hazır soru olmasa da "erkek kimliğine yönelik yaklaşımlar" hakkında sorular vardı ve zaten görüşme esnasında LGBTİ+ meselesi açılıyordu ve görüşmecilerin farklı cinsel yönelimlere dair yaklaşımlarını konuşma şansımız oluyordu. Bu meseleyi bu şekilde bir girizgâh ile sunma sebebim aslında bu bağlama yönelik daha detaylı bir çalışma yapılmasını gerekli görüyor olmam. Yani mütedeyyin bireylerin çeşitli cinsel yönelimleri, dini habitus, sekülerleşme ve habitus değişimi bağlamında detaylı bir saha çalışması yapılması literatüre zengin bir katkı sağlayacaktır. Bu arada görüşmeci arayışındayken halen dindar ancak eşcinsel olduğunu söyleyen, yurtdışında yaşadığı için eşcinsel kimliğini gizlemeden dini pratikleri yerine getirdiğini söyleyen, Türkiye'de eşcinsel kimliğini gizleyerek dindar bir yaşayışa sahip olduğunu söyleyen ve buna benzer pek çok tecrübeye sahip kişilerden de çok fazla mesaj almış olmam bu alanda bir çalışmanın gerekliliğini de göstermektedir.

Öncelikle, Ebubekir'in ve Kazım'ın inançlı bir yaşayış sürerken eşcinsel olduklarını keşfetmeleri ve bunu kendilerine dahi dillendirirken zorlanmalarının bir aritmiye sebep olduğunu söyleyebilirim. Kendini bildiğinden beri erkeklerden hoşlandığını ifade eden Kazım, geçmişte samimi bir mümin olarak "kadir-i mutlak bir Allah'a ibadet etmenin" kendisini "heyecanlandırıldığını" ifade ediyor. "Ama bu durum bir süre sonra ağır bir melankoliye dönüşüyor kendisi için. "Çünkü kendim olmayı bastıramadığım ve toplumdan farklı olduğum için bir dışlanma yaşamla birlikte benim dini olan sevgim bir anda ağır melankoliye dönüştü" diyen Kazım, kendisini kabul etmeyen bir dinin içerisinde bir çeşit bunalım halinde buluyor: "Erkektim ama erkek gibi değildim. Tam olarak erkek değildim. Çünkü beğendim şey erkeklerdi ve bu her zaman böyleydi. Bunun her zaman aslında farkındaydım. Ama demek ki artık kendimden uzak tutamadığım bir sınırdaydı artık" diyen Kazım, çevresindeki dini cemaatte de sosyalleşmekte zorlanmaya başlıyor. "Okula gittiğimde, dışarı çıktığımda hep bir ayrımcılığa maruz kalıyordum. Sen niye kız gibisin, sen niye böyle gülüyorsun ki, sen niye böyle konuşuyorsun ki... Sen kız mısın, kızsın sen, top musun gibi şeyler

söyleniyordu hep.” Bu durumla mücadele etmek için Allah’a daha çok sığınan Kazım, sığındığı gücün de onu dışladığını fark ederek yalnızlaştığını ifade ediyor:

> Ve ben artık kendi durumumun günah olduğunu bilecek bir yaşa gelmiştim. Artık bunun olmaması gerektiğini bilecek bir yaştaydım ve çünkü artık şununla karşılaşmıştım, benim olduğum şey benim inandığım şeyde yasak. Ve neden? Bundan demek ki kurtulmam gerekiyor. Yani hiçbir zaman görmesem de bildiğim tek bir gerçek var, her şeye gücü yeten bir Allah var ve seni sınava sokuyor. Ama ona rağmen seni seviyor ve senin onun için bir şey yapman gerekiyor. Demek ki benim kendi durumumdan kurtulmam gerekiyor. Yani bu melankolik dönem benim için çok sancılı bir süreçti. Ve bir nevi depresyon gibi bir şeydi ve bunu yaşamak için henüz çok küçüktüm. Dua ediyorum her gün yatmadan önce, ağlıyorum, namaz kılıyorum, dua ediyorum gene Kur’an okuyorum hepsine tek bir arzum var artık, Allah’ım beni kurtar. Allah'ım beni dönüştür, beni başka bir şey yap. Çünkü bir yandan, olduğum şeyin günah olmasından korkuyorum. Çünkü ucunda cehennem olduğu için bunu yapmak istemiyorum. Bir yandan toplumsal durumumu göz önünde bulunduruyorum ve tekim yani. Çevremde hiç kimse yok bana benzeyen benim gibi olan ya da bana destek çıkabilecek. Kız arkadaşlarım var, beni dışlıyorlar, erkek arkadaşlarım var beni dışlıyorlar. Dış kapının dış mandalısın, bu noktada sığınabileceğin tek bir şey var ve o da seni dışlıyor. (Kazım, d. 1997)

Daha önceki bölümlerde İslami habitusun çerçevelerini çizerken, görüşmeciler genelde kendi habitusları dışına -çoğunlukla kendi ifadeleri ile- bir “öteki” görmediklerinden bahsetmiştir. Görüşmecilerin öteki ile kastettiği genelde dinin tanımlarına uymayan yaşayış biçimine sahip biçim, hal ve hareketlerdir. Görüşmeciler seküler yaşayış biçimlerinin basit işaretlerini, örneğin başı açık kadın, inançsız insanlar, alkol tüketen insanları vd. bu “ötekinin” içine koyuyorlar. Haliyle, habitusun sınırlar çizdiğinden bahsetmemiz oldukça mümkün. Bunlardan bir diğeri de Kazım’ın yukarıda ifade ettiği “bana benzeyen, benim gibi olan” birinin olmayışı dini habitusun çizdiği sınırlara işaret ediyor. Kazım bu durumu şu ifadelerle destekliyor:

> O dönemler benim için din olmadan da yaşayabilirim gibi bir düşünce yoktu. Çünkü din olmadan da yaşayabilen bir insanı görmüyordum. Gebze biraz da böyle bir yer çünkü. Sen çocuksun ve çevrende inanmayan birini zaten görmüyorsun. Ya da bunun mümkün olabileceğini görmüyorsun. Senin yaşadığın hayatın dışındaki bir hayatında mümkün olabildiğini çok görmüyorsun. Çünkü karşılaşma imkânın aslında yok. […] Etrafında herkes bu kadar dindarken farklı bir hayatın olabileceğini düşünmek zaten çok mümkün değildi karşılaşma imkânım olmadığı için…

Kendine yaşadığı hayat içerisinde bir “yer bulmaya” çalışan Kazım’ın yaşadığı deneyime benzer biçimde, Ebubekir de kendinde fark ettiği cinsel yönelimi öncelikle Allah’a daha da sığınarak aşmaya çalışıyor. Bilhassa sosyal medyada pek çok ateist sayfada dini savunan Ebubekir, pek çok konu hakkında okuyup araştırma yaptığını ifade ediyor. “Sosyal medyada ateistlerin ve Müslümanların tartışmaları çok yaygındı.

Facebook'ta vs. *Karikateist* vardı […] O gruplarda ateistlerle Müslümanlar baya tartışırdı. Ben de orada İslamcı bir yerden savunurdum. Mesela ayet eleştirirlerdi, ben açıklardım hepsini. Kafamda hep mükemmel bir din kurgusu vardı, her şey doğru olmalıydı. O ateist tayfanın sorduğu bazı sorular, kafamda oturuyordu, yani yanıtlar verebiliyordum." Bu tartışmalar sürerken, Ebubekir cinsel yönelimin kendisini etkilemeye başladığını ifade ediyor. "Fakat beni en çok etkileyen şey cinsel kimlik oldu. Daha o zamanlar kimliğimi yeni keşfettim" diyen Ebubekir, bu konuya karşı Kazım gibi bir davranış sergiliyor:

> Günahtı eşcinsel olmak. Ben dindar olduğum zamanlarda, gayet İslami yöntemlerle bu durumun düzeltilebileceğini düşündüm. Dua ettim. Benim bu düzeltme girişimlerim, mesela Cübbeli [Ahmet Mahmut Ünlü] izledim, farklı sayfalarda ne yapılması gerekiyor tarzında şeyler okudum. Ekstra namaz kıldım mesela. 5 vakit namazın dışında yani. Bir noktadan sonra İslami bilgi tartışması da işin içine girince, hem kendimi hem de durumu daha kolay kabullenmeye başladım çünkü orada İslamiyet'i kendim seçmem gerekiyordu. Yani ya kendimi kabul etmeyip kendimle savaşıcam ya da İslam'ı kabul edeceğim. Hem Müslüman olup hem de kendini kabullenmiş bir eşcinsel olamazdım. Yani İslam'a göre bu doğru değildi bence. […] Ateist iddiaları incelemiştim. Kur'an'ın tüm mealini okumuştum ve kendimce çelişip çelişmediğini inceledim. Çözüm arıyordum kendim için.

Her iki görüşmecinin de yaşadığı bu süreç, öncelikle dini habitusları için bir aritmiye sebep oluyor ve bu aritmi sürdürülemez hale geldiği için artık farka işaret etmeye başlıyor. Bu noktada görüşmeciler için iki ayrı davranış biçimi ortaya çıkıyor. Ebubekir çok net biçimde dini habitusunu bir eşcinsel olarak sürdüremeyeceğini fark ederek dini yaşayışı terk etmeye karar veriyor. Bu terk ediş başlangıçta net olsa da sonrasında bir aritmik sorun oluşturduğunu da daha sonra tartışacağım. Yani dini yaşayıştan net bir karar ile kopmak mümkün gözükse de sonrasında yaşanan sorunları göz ardı etmemek gerekiyor. Bunlara 5. bölümde detaylıca değineceğim.

> Kendimi kabul ettikçe de İslam'dan uzaklaşmaya başladım ve şunu iyi hatırlıyorum, gerçekten net bir geçiş olmuştu. Beş vakit namazımı kılarken hayır yok dedim. ben ne yapıyorum dedim, […] Yani asıl kopuş da garip bir şekilde, gusül alırken oldu. Kafamda o anda bitirdim. o gün çok net biçimde, *hardcore* biçimde dinden çıkmıştım ve hatta o sene ramazan ayında inadına içki içmiştim. Biraz inadına içmiştim yani. (Ebubekir, d. 1994)

Ebubekir'in aksine Kazım bir süre daha dini yaşayışı sürdürerek çözüm bulmaya çalışıyor. "İnsanın aklı bir yerden sonra almaz, tevekkül etmek lazım, denir. Allah'ın bir bildiği vardır diyeceksin ve düşünmeyeceksin. Bu yöntem inanılmaz kolay yöntem. Bunu yapmak da canımı sıkmaya başlamıştı. Çünkü benim bazı cevaplar almam

gerekiyordu. Tabiri caizse, dinen benim tavlanmam gerekiyordu." Bu düşüncelere kapılan Kazım "içsel bir savaş" yaşadığını ifade ediyor. Bu düşünceler kendisini dini yaşayışta tutmakta zorlamaya başlamışken yeni sorgulamalara da kapılan Kazım, bu süreçte inançlı olsa da artık iyice yıpranmaya başladığını ve yeni sorularla yeni şüphelere düştüğünü ifade ediyor:

> Ne oluyordu da, bazı şeylere yazıldığı gibi inanmamız gerekiyordu. Ne oluyordu da bir kadının hakları ile bir erkeğin hakları arasında bariz farklar vardı. Ne oluyordu da işte eşcinseller dışlanıyordu. Ne oluyordu da kölelik yokken cariyelerden ve savaş nimetlerinden bahsediliyordu. Neden cihat vardı? Bunları hiçbir zaman anlamamıştım. Bunları çocukluğumdan beri zihnime oturtamamıştım.

Bu sorgulamalar sürecinde Ankara'ya üniversite okumaya gelmiş olan Kazım, babasının da isteğiyle bir cemaat yurdunda kalmaya başlıyor. Cemaat yurdunda iyice gözetim altında tutulduğunu hissedip depresyona girdiğini ifade eden Kazım artık intihar etmeye karar verdiğini ifade ediyor.

> Evet Müslümandım ama, kendimi açmam gerekiyordu tamamen sonlandırmam gerekiyordu. Ve intihar etmeye karar verdim. Yani bunu böyle gitmeyeceğini fark ettim. Kendimi hiçbir zaman Sevmeyeceğimi düşündüm ve bunu bir sonlandırmam gerektiğini düşündüm. Beni engelleyen tek bir şey vardı, intihar etmek çok çok çok büyük bir günah ve kesinlikle kabul edilemez bir şey. Bununla ilgili kendimce şöyle bir savunmam vardı. Öldüğümde kendimi anlatırım. Ben Bir çıkar yol bulamadım derim. Bebeğini sen böyle yarattıysan, beni sen düzelteceksin. Bir şey yok çünkü ben senin eserinim. Ben senin eserinsem eğer, benim eşcinsel olmam da senin eserin. Bu senin ilgilenmen gereken bir şey. Ben bunu sürdüremem, diyerek ben kendi intiharına meşrulaştırıyordum.

Bu düşünceler içerisinde ne eşcinsel kimliğini açık edebilen ne de bir Müslüman olarak hayatını sürdürebilen Kazım, yaşadığı dönüşümü üniversitede karşılaştığı çeşitliliğe borçlu olduğunu ifade ediyor. "Üniversite gerçekten harika bir şey. Bu kadar farklı ve çeşitli insanın bir arada bulunabilmesi, bir arada olması harika bir ortam sağlıyor" diyen Kazım, okulda tanıştığı ve "kendisinden çok farklı bir hayat sürmüş" dediği bir arkadaşına açılıyor. Üniversitenin bu tip farklı karşılaşmalara imkân tanıdığını daha önceki bölümlerde tartışmıştık. Kazım için de üniversite ortamı, bir cemaat yurdunda kalmasına rağmen dini habitusu net olarak terk edip sekülerleşme sürecine tekabül ediyor.

> Yurtta 7. katta oturuyorum. Benim yükseklik korkum var. Her gün orada camda oturuyordum, Ben buradan düşersem ölürüm diyordum. Yatalak olmak da istemiyordum. Kesin ölüm olsun diyordum, ben karar vermiştim. […] Sonraki gün arkadaşıma açıldım, kendimi anlattım, saatlerce her şeyi anlattım. Bol bol

> ağladık. Beni hayatta tutan şey, arkadaşımın beni kabul etmesiydi. Gerçekten, ben kabul edilebiliyor muyum? Bir önceki gün intihar edebilecekken bir sonraki bu oldu. Dinle olan bütün ilişkilerimi kopardım. Dedim ki zaten cevap veremiyorum ben bunlara. Çünkü zaten cevapları yok. Ve ben cevapları yok demekten çok korkuyordum. Her zaman bildiğim tek bir gerçek vardı çünkü ve bunun artık olmaması demek benim için çok büyük bir şeydi. Onu kabul edebilmek ve kendimi sevebilmek, kendimi artık kabul edebilmek. Benim için o kabuğu tamamen kırıp onun dışına çıkabilmek demekti.

Kazım dini terk etme ve kendini zaman içerisinde ateist olarak terk etme sürecinin en başında "kabuk kırma" ifadesini kullanarak, çalışma boyunca habitus ile kurduğumuz kabuk metaforuna bu noktada gönderme yapıyor. Dindar habitusu terk etmek bir kabuğun kırılarak, yeni bir kabuk inşa etme sürecine tekabül ediyor. Kazım, yaşadığı dönüşümü gene habitusun dönüşme sürecine gönderme yaparak ifade ediyor: "O ilk kabuğu kırdıktan sonra çatlaklar kendiliğinden yayıldı."

Kazım ifadesi ile "çatlağın kendiliğinden yayılmasını" ve bu çatlağın yeni bir yaşam tecrübesi edinme sürecini yeni bir başlık altında inceleyeceğiz. Bu başlık, görüşmecilerin "artık inançsız bireyler olarak" kendilerini gizlemek için gizledikleri taktikler olacak. Örneğin ne Kazım ne Ebubekir ailelerine ne eşcinsel ne de inançsız olduklarını açıkça ifade etmediler ve bunu ifşa etmeyi de istemiyorlar. Bu diğer görüşmecilerin büyük bir çoğunluğu için de geçerli. Haliyle görüşmecilerin gündelik hayat pratiklerinde kendi "inançsız kimliklerine" yönelik geliştirdikleri bazı sıra dışı pratikler mevcut. Şimdi bu kendini gizleme ve taktik geliştirme ile ilgili başlığa geçelim.

4. 6. KENDİNİ GİZLEMEK VE TAKTİK: İNANMADAN İBADET ETMEK

Tezin henüz en başındayken, katılımcıların sekülerleşme ve dinden kopuş süreçlerini genel olarak ailelerine karşı kendilerini gizlediğinden bahsetmiştim. 25 görüşmecinin sadece 4 tanesi[102] ailesine yaşadığı bu dönüşümü açık biçimde ailesine açmış durumda. Kalan 21 görüşmeci ise inançsız olmalarına rağmen aileleriyle bir araya geldiklerinde inançlı gibi davranıyor. Kendi hayatlarına dair pek çok şeyi ailelerinden gizliyor. Hepsi

[102] Mehmet, Musa, İsmail ve Ömer ailesine inançsız olduğunu ifade eden görüşmeciler. İsmail ve Musa'nın küçük yaşta babalarını kaybetmek gibi bir ortak noktaları var. Baba kaybetme sürecinin evdeki otoritenin kaybı ile de ilişkisi olduğu düşünülebilir. İsmail biraz da bundan cesaretle annesine inançsız olduğunu açıklayabiliyor. Ancak bu durumun bize net bir veri verebileceğini söylememiz mümkün değil. Zira Yakup da 11 yaşında babasını kaybetmesine karşın kendi ifadesiyle "annesinin baskıcı tutumundan ötürü" halen inançsız olduğunu gizlemektedir.

de gizleyeceklerini ve hayatlarının bundan sonra kalan kısmında gizlemeleri gerektiğini ifade ediyor. Bu gizlenme durumu yalnızca aile yanında değil, farklı sosyal ortamlarda da geçerli. Aile yanındaki kadar farklı taktiklere başvurmasalar da kimi zaman iş ortamlarında, komşuluk ilişkilerinde ya da gündelik hayatın pek çok alanında görüşmeciler kendilerini gizleme zorunluluğu hissediyor. Bu konuda yapılan benzer çalışmalarda da (Vliek, 2019; Ekinci, 2022, s. 162; Tayfur, 2022; Hecker, 2021) Türkiye'deki eski dindarların genel olarak bu yeni "Müslüman olmayan" kimliklerini bilhassa ailelerine karşı gizleme pratiği geliştirdiklerini göstermektedir. Bu konuda yapılan araştırmalar da bize benzer yönde veri sunmaktadır. *Yalnizyurumeyeceksin.com, Medyascope.tv* gibi kanallar bu deneyimlerin bazılarına yer vermekte ve kendi inançsızlıklarını gizleyen bireylerin deneyimlerine yer vermektedir.

Daha önce bahsedildiği üzere Diyanet İşleri Başkanlığı'nın 2014 senesinde "Türkiye İstatistik Kurumu Türkiye'de Dini Hayat" isimli araştırması her ne kadar Türkiye'nin %99.2'sinin Müslüman olduğu verisini ortaya koysa da diğer pek çok araştırma Türkiye'de inançsızlığın arttığını ve inançsız olduğuna yönelik ifade özgürlüğünün kısıtlandığına yönelik benzer veriler sağlamaktadır. Pierre Hecker'e göre (2021, s. 105) bu çalışma Türkiye'de inançsızlara yönelik bir görünmezlik siyasetinin varlığını ifade eder. Mine Yıldırım'ın yürüttüğü *Temenniden Eyleme İlerleme Çağrısı* isimli raporda, 2019-2021 yılları arasında Türkiye'de din ve inanç özgürlüğüne ilişkin yasal ve hukuki gelişmeler ele alınmaktadır. Raporda inançsız ya da diğer dini inanışa sahip bireylerin "işten çıkarılma korkusu nedeniyle işyerinde ateist kimliklerini rahatça ifade edemediklerini" ve "bunun sonucunda ortaya çıkan baskı insanları çifte hayatlar yaşamak zorunda" kaldıklarına yönelik veriler yer alıyor (Yıldırım, 2022, s. 16). Bu noktada bizim karşımıza "gizlenme, taktik yapma, ibadet ediyormuş gibi yapma, kendinden bahsetmeme, aileyle daha az görüşme, ailenin kalbini kırmamak için yorum yapmama" gibi görüşmeci yaklaşımları çıkıyor. Bu davranış biçimlerini ise "taktik" kavramıyla tartışabilmemiz mümkün.

James C. Scott'a göre (2014, s. 236) iktidar karşısında doğrudan ifade ve itiraz gücü bulamayan kişiler ya da topluluklar seslerini yükseltemedikleri ancak homurdandıkları baskılanmış bir itiraz biçimi kullanır. Baskın bir otorite tarafından sessizleştirilen, hatta belki madun hale getirilen topluluklar-kişiler, tamamen yok olmaya karşı kimi direniş yöntemlerine sahiptir. Dinin, yaşamın bütün otoritesini belirleyen bir güç olduğunu düşündüğümüzde, bu sahadan ortaya çıkan veriler bize neredeyse görüşmecilerin

tamamının ailesinden inançsızlığını gizlediğini göstermiştir. İnançsızlığın gizlenmesi bir yana, görüşmeciler yaşadıkları sekülerleşme sürecini ailelerine karşı gizleme konusunda da oldukça titiz davranmaktadır. Ailelerin yaşanan bazı değişimleri fark etmesine karşın, görüşmecilerin homurtuları çoğunlukla hiçbir zaman dile gelmemiş, yalnızca taktiklerle sürmüştür. Bu taktikler aynı zamanda gizlenmeyi de gerekli kılmaktadır.

Çalışmadaki 25 görüşmeciden, kendi ekonomik bağımsızlıklarını elde etmiş olmaları ya da farklı bir şehirde (ve hatta ülkede) yaşamalarından bağımsız olarak yalnızca 4 tanesi ailesine inançsız olduğunu ve seküler bir yaşayış içinde olduğunu söylemiştir. Yani geriye kalan 21 görüşmeci halen ailesinin yanında inançlı gibi davranmakta, ramazanda oruç tutuyor gibi yapmakta, dini bayramlarda eğer ailelerinin yanına gitmişlerse bayram namazlarına babalarıyla gitmekte ve "kim olduklarını gizlemektedir (Fahri)."

> Halen bazen annem ister, onu kıramam, haydi bi Kur'an'ı aç [oku] da seni *dinleyek* der, güzel okurum. Kadın üzülmesin diye okuduğum zamanlar olur (Bilal, 42).

> Ailemde kimse bilmiyor inançsız olduğumu. Belki kardeşim tahmin ediyordur ama onun da pek umurunda değil bence. Babam da yaşlandı zaten, ben ona desem ki baba ben inanmıyorum, hem de yıllardır inanmıyorum... Ne yapacak bu bilgi adamın hayatında? Yıkacak onu... Açıkçası babamın mutlu olması için bazen onunla namaz kılıyorum. Hadi diyorum baba namaza, belli etmiyor çok mutlu oluyor. Eskiden bunu yapmazdım, bazen çatışırdım onunla ya da bir şey demezdim de kılmazdım da. Bilmiyorum artık önemsiz hale geldi (Faruk, 33).

Görüşmecilerin çoğu dindarken sahip olduğu çevreyi terk etse de ailesini terk edememiştir ya da çoğunlukla etmek istememektedir. *2. 1. Dini Terk Etmek, Mürtet Olmak* başlığında tartıştığım üzere mürtet olmanın ve bunu o çevrede kalarak deneyim etmenin sosyal baskıları oldukça fazladır. Görüşmecilerin temel derdi aileleriyle çatışmayı istememesi, bunun kaynağının da ailelerini üzmek istememeleridir ancak belli bir yaşa gelmiş, ekonomik özgürlüklerini ellerine almış bireylerin homurdanmaları devam etmektedir. Scott'a göre homurdanmanın özelliği, "ihtiyatlı bir alternatifi olduğu itaatsizliğe varmadan durmasıdır. Açık bir beyanda bulunma niyeti yadsındığı için, doğrudan bir yanıt ihtiyacı da yadsınır: Resmi olarak hiçbir şey olmamıştır (2014, s. 236)." Michel de Certeau (2009, s. 114), bu homurdanmayı gündelik hayat analizlerinde zamanı ve mekânı yöneten güç sahipliğinin uyguladığı stratejilere karşı "zayıfın sanatı olan taktik" olarak tasarlar. De Certeau'ya göre zayıf üzerine ne kadar çok baskı ve strateji uygulanıyorsa, kişi o kadar çok farklı davranışı taktiğe dönüştürür. Stratejiler doğrunun totaliterleştirici düzenini (s. 115) oluşturmak için mekânı ve bedeni kullanır.

Mekân bedenden azade değildir, dışlama ve içerme, kabul edilebilir olan ile yasaklanmış olanın sınırları burada kesişir ve toplumsal ilişkilerin üretildiği yere atıfta bulunur (Göle, 2012, s. 24). De Certeua'ya (2009, s. 113) göre taktiğin mekânsal ya da bedensel bağlam içerisinde ne bütüncül bir projesi vardır ne de stratejilere karşı nesneleştirilebilir bir uzama sahiptir. Taktikler fırsatları değerlendirir ve mekânın ya da bedenin sınırları içerisinde oluşan çatlaklardan içeri sızar. Bu çalışmanın sahasında da zaman, beden ve mekân görüşmecilerin buldukları çatlaklara karşı taktik alanlarıdır. Beden, ibadet ediyormuş gibi yapmak, Cuma namazlarında camiye gidermiş gibi yapıp dışarı çıkıp dolaşmak, abdest alıyor gibi yapmak, dini bayramlarda ailenin yanına gidiliyorsa kasti olarak yolculuğu bayramın ilk gününe getirmek, bunlar gibi pek çok taktik, dindar erkeğin taktiklerini sergilediği alandır.

> Ramazan'da oruç tutuyor gibi yapıyorum. Oruçmuş gibi davranıyorum ama gizlice yemek yiyorum. Annem belki biliyordur, yani anlıyordur. Annem belki farkında ama babam değil. Babam benimle ilgili hiçbir şeyin farkında değil. (- Yani seni şu an Müslüman biri olarak biliyor) aynen, sadece şöyle diyordur, ibadetlerde biraz zayıf bizim oğlan... diyor muhtemelen. Bir gün kılar, biz onu kaybetmeyelim, Elimizin altında gözümüzün önünde dursun, hani şey vardı ya Müslümanların çoğunda belli bir yaştan sonra ibadete dönerler, namaza başlarlar, Muhtemelen babamda da öyle bir umut var. Daha dinler olur işte... Şimdi ben başka şehirde yaşasam daha riskli, bizim çevremizde olsun, biz ona bazı imkanlar sağlayalım, gözümüzün önünde olsun kafası var Muhtemelen babamda (Burhan, 30).

Çalışmanın verilerinde iki taktik ana hatlarıyla ortaya çıkmaktadır. İlki görüşmecilerin ailelerinden kendi inançsız hallerini gizlemeleri, diğeri ise bedensel olarak gizlenme çabaları. Görüşmecilerin ailelerinin yanında yalandan ibadet etmeleri, ailelerine karşı yabancılaşma yaşamalarına sebep olurken, bedenleriyle ilgili gizlenmeleri, örneğin küpe takan görüşmecinin küpesini çıkartması, dövmesi olanın dövmesini gizlemesi gene aileye yönelik uzaklaşmaya sebep olmaktadır.

Her ne kadar dindar kadının sekülerleşme sürecinde bedensel değişim göstergeleri ve bununla mücadele etmesine dair çabaları daha çeşitli olsa da dindar erkeğin sekülerleşme sürecinde bedensel deneyimi pek fazla konu edilmez. Murat (d. 1977) geçmişte katıldığı bir sohbette duyduğu dindar erkek tipini şöyle hatırlıyor: "Bu zamanda Müslümanlık göstergesi, kadında tesettür erkekte namazdır." Bu görüş üzerinde diğer görüşmecilerin de -geçmişte- mutabık olduğunu söylememiz mümkün. Buna karşın dini yapının stratejisi (biyo-iktidar olarak), kadında olduğu kadar karmaşık bir yapıda olmasa da erkek bedeninin de kurallar ölçüsünde düzene tabi tutar. Önceki

bölümlerde işlediğim Henri Lefebvre'nin "terbiye" kavramını ve bedenin bir metronom gibi işlediği yönündeki yaklaşımını da bu noktada erkek ve kadın arasında ayrıma ittiğini ifade edebiliriz. Mütedeyyin bir erkeğin tabi olduğu bedensel kurallara kadına bakış üzerinden kendini terbiye etmeye yönelikken, kadın dine göre erkeğin bakışına karşı kendi bedensel yapısını da düzenlemekle yükümlüdür. İslamiyet'e göre kadın ve erkeğin örtünmesi gereken yerlere "avret" denir. Erkeğin, kadına göre avret bölgeleri daha sınırlı iken, kadının örtünme biçimleri -çeşitli coğrafyalara göre değişse de- daha fazladır. Erkek "helal olmadığı" kadına karşı kendi bakışını engellemekle yükümlü iken, kendi bedeni için de diz ve göbek arasını gizlemek zorundadır; buralara bakmak ve buraları hemcinslerine dahi sergilemek haramdır. Çalışmaya dahil olan erkekler, seküler bir yaşama uyum sağlama süreçlerinde bedensel olarak çok büyük değişiklik yaşamadıklarını ve aileleriyle çatışma yaşamadıklarını ifade ediyor. Fakat görüşmecilerin bu beyanına rağmen, ailelerine karşı halen kendilerini gizleme çabası içinde oldukları ve taktikler geliştirdiklerini söylemek mümkün. Örneğin Emin'in, bir erkek olarak dinden kopmanın avantajlarından bahsederken, konu bedensel yasaklara ve dönüşüme geldiğinde, "yok şort giymeme karışmazlardı, çünkü ben buna zaten dikkat ederdim" ifadesi zaten bunun bir kural olarak bedende işlediğini gösteriyor. Bir diğer örnek olarak Bilal, ilk görüşmemizde (22.03.2021) uzun zamandır dövme yaptırmak istediğini ancak ailesinden çekindiğini ifade ediyordu. Ankara'da bir barın işletmecisi olan Bilal'le 2022 senesinin ağustos ayında (23.08.2022) tekrar karşılaştığımızda dövme yaptırdığını öğrendim. Dövmeyi vücudunda görülmesi zor bir yere yaptırmak durumunda olduğunu, ailesinin yanına gittiğinde nasıl gizleyeceğini düşündüğünü aktardı. Bu yaşına kadar aslında sürekli dövme yaptırmak istediğini söyleyen Bilal, halen ailesiyle çatışmaya girmek istemediği için bu arzusunu engellemek durumunda kalmış. "Bu yaşta bu kadar para kazanıyorum, şimdi ben ailemin yanına giderken küpelerimi çıkartıyorum zaten. Bir de şimdi dövmeyi gizlemesi var." Barda işlerin yoğunluğunun azaldığı aylarda ailesinin Hatay'daki çiftliğine yardımcı olmaya giden Bilal, ailesinden vücudunu dövme yüzünden nasıl gizleyeceğini düşünüyor. Ailesinin dövmeyi görmesi durumunda neler olacağını sorduğumda Bilal, bunu ailesine anlatmasının imkânsız olduğunu ifade ediyor. Bu konuyla ilgili ilk görüşmemizde Bilal şu anısını anlatmıştı: Çocukluğunda, köylerindeki bir camiye tayini çıkan genç bir hocadan bahsediyor Bilal. Köyde futbol maçları düzenleyen hoca, onun aktardığına göre o yaşa kadar gördüğü en alternatif dindar insanlardan biri imiş. Havanın sıcak olması sebebiyle, futbol maçlarında bu hoca da talebeler de şort giyerek maç yapıyorlar imiş.

Köyde şort giyerek futbol maçı yapan çocuklardan rahatsız olan ahalinin hocanın bu tavrından rahatsız olduğunu ve hocayı köyden uzaklaştırdığını ifade ediyor:

> Köyde şöyle bir söylenti çıkıyor. Bu hoca dinsiz, neymiş, şortla maç yapıyor. Bizim tabi gene şortumuz yoktu, ya da şortla gezilmez zaten. Edep yahu derler adama. Dinen uygun değil zaten, hani ben, ailede büyüklerin hiçbirinin şort giydiğini hatırlamam, bilmem, öyle bir şey yok. Ellerinden gelse o pantolonu da çıkartıp şalvar giyerler. Bak mesela aklıma bir bilgi geldi, pileli giymek haramdır derler. Nereden hatırladım, bizim köyün imamından. Babam da onun gibi pantolon diktirmeye başlamıştı bir ara. Mesela o bile pantolon bile neredeyse haramdı. Sen hocasın be, şortla top oynuyorsan, neredeyse dinsizsin dediler. E o hocayı sürdüler. İstemiyoruz bunu dediler.

Erkeklerin bedensel olarak kendilerine getirilen kuralları, -elbette dini çevrede büyüyen bir kadın kadar olmasa da- giyim kuşamlarına yönelik farkındalıkları İslami habitus içerisinde bir çeşit strateji ve taktik ilişkisine dönüşüyor. Bu noktada İslami habitusa dahil edilecek iki sözcük ortaya çıkıyor: şort ve kapri. Görüşmecilerin çoğu şort giyemediklerini, kapri giydiklerini, şortun seküler bir görünüm verdiği, dizüstü gözüktüğü için giymenin haram olduğu ve halen aile yanında şort giymekten kasti olarak kaçındıkları sıradan ifadelerdi. Mehmet şort ve kapri arasındaki çizgiyi şöyle çekiyor:

> Kapri biraz daha dini motiftir. Erkeklerin diz kapağına kadar kapalı olması gerekiyor. Mahalle kapri giyip gezen tipler yoktu. Biz diz üstü şort giyip basket oynuyorduk. (Mehmet, d. 1985).

Kapri görüşmecilerin ailelerin habitusları için erkeğin bedensel sınırını dine uygun olmayan biçimde sergilemeleri anlamına geliyor. Görüşmecilerle şort ve kapri üzerine konuşurken hepsi denize gittiklerinde, denize girdikleri şortların göbeklerinin altlarında kalması durumunda babaları ya da etraflarındaki erkekler tarafından kıyafetlerinin düzeltilmesi için uyarıldıklarını anlattı. Şahin, çocukken İstanbul'un uzak bir bölgesinde ailece denize gittiklerini, bu bölgenin kendi cemaatleri dışında diğer cemaatler tarafından da tercih edilen, ücra bir köşe olduğunu ifade ediyor. Bu yolu gidebilmek için sabahın çok erken saatinde ailece kalktıklarını, uzun süre yol yaptıktan sonra da güzel bir sahile değil de kayalardan inilen, kötü bir araziye gittiklerini ifade ediyor. Buranın tercih edilme sebebi denize girilen yerin doğal olarak bir paravan görevi gören kayalar tarafından ayrılması olduğunu söylüyor. Bu sayede kadınlar denizin bir kısmında erkekler ise diğer kısmında denize girebiliyormuş. Erişmesi zor bir yer olmasına rağmen, çarşaflı kadınların denize girerken, kimse tarafından gözükmeyecek olsalar bile her ihtimale karşı tesettür mayosu ile denize girdiğini aktarıyor. Zaman zaman ailelerin,

kayaların duruşundan faydalanarak eşlerini de erkeklerin olduğu yere getirdiğini ancak burada kadınların yüzmediğini, ne yaptıklarını hatırlamadığını söylüyor.

> Denize girebilmek için bile ne kadar çok yol gidiyormuşuz. Gittiğimiz yer de o kadar kötüymüş ki. Ben İstanbul'da büyümüş, babamlarla yüzlerce kez denize gitmiş biri olarak hayatımda ilk defa sahilde denize girdiğimde 20 yaşındaydım herhalde. Neden o kadar kötü kayaların olduğu yere gidiyoruz biliyor musun? Çünkü deniz kenarında yaşayan insanlar, eğlenen insanlardır. Eşleri mayo giyer. Kadınlar özgürdür. Belki içerler. Bizim ailemize ters. Öyle olmasa bile, benim babam sahile giderse kadın göreceğini bilir. Annem zaten baştan sonra haram bir başkası için. Haliyle bizim denizimiz dik kayaların ardından girilen bir yerdi. Buralarda eğleniyorduk elbette. Çocuğuz zaten eğlenmemiz kolaydı. Bazen başkaları bizim haşemalara karışırdı. Biliyor musun onu markayı? Kadın tesettür mayosu aslında ve kadın için olduğu gibi erkek için de vardı. Denize girince ne yaparsın, soyunursun değil mi? Ama erkek deniz mayosu pantolon gibiydi neredeyse. Bütün vücuda yapışan. Bazen suda oynarken işte çocuklarla birbirimizi itip çekiyoruz sonuçta, göbeğimiz açılır, şort çekilir yukarı falan. Tanımadığım adamlar gelip çocuklar göbeği kapatın diye vaaz verirdi. Neden haram olduğunu anlatırdı. […] Babamlar […] böyle en uzak yere gidiyorlar halen. En son onlarla gittiğimde kendi deniz şortumu götürdüm. Bunu tamamen unutmuşum. Benim şortum kısacık, göbek açık diz üstünde, teşhir ediyorum onlara kendimi. (Gülüyor) Babam, amcam baya gelip söylendi. Tam ne zamandı hatırlamıyorum ama, bu yaşta, halen bugün bile gitsek, böyle giyinsem halen karışırlar.

Mehmet'in kapriyi dini bir motif olarak okuması gibi sahili neredeyse seküler bir motif olarak tarif edecek olan Şahin, ailesinin denize gitme pratiğinde, aslında ters bir taktik olarak ailesinin seküler olana karşı uyguladığı taktiği anlatıyor. Arif ve Mustafa, her ikisi de ateist olmasına karşın, halen ailesinin yanında bu konuda sorunlar yaşadığını şöyle aktarıyor:

> Ailemin yanında hiç şort giyemezdim. Ailemin yanında kısa olacak herhangi bir şey giyemezdim. Halen geçende annemlerin yanında kapri giydiğim zaman gelip annem uyardı. "Oğlum ne yapıyorsun sen, işte bu dinimize uygun değil bak diz üstün gözüküyor oğlum dikkat et, başka bir elbisen varsa onu giyiver" demişti mesela annem çaktırmadan bana dayımlardayken. Ben de ne yapayım annemi üzmemek için, anne seni ilgilendirmez diyemedim. Gittim üstümü değiştirdim. Ama annemlerin yanında şort giymemeye gayret ediyorum. Giydiysem de annem uyarınca değiştirmişliğim oluyor. (Arif, d. 1991)

> Ben şort giymeyi seviyorum ama köyde şort giydiğimde, erkek olsam dahi ayıplanıyorum yani. Ailem de böyle ufaktan, bari şuraya giderken pantolon giy diyor alan. (Musa, d. 1992)

Buradaki taktiklerin, görüşmecilerin yalnızca İslami habitusu terk ettikten sonra ortaya çıkmadığını, aksine, görüşmecilerin kendilerini halen Müslüman olarak tanımlarken yavaş yavaş uyguladığı taktikler olduğunu belirtmek önemlidir. Yani görüşmeciler buradaki taktiklerden bahsederken, bazı anlatılar geçmişlerine yöneliktir. "Tabi o zamanlar halen inançlıyım ancak namaz kılmayı bıraktım, tamamen bırakmadım ama

işte aksatıyorum. Babam cumaya gittiğimi sanıyor ben gezmeye çıkmışım" bu durumun bir özeti gibidir. Bunu bütün görüşmeciler farklı biçimlerde dile getirmiştir. İbadeti, dini pratikleri terk etmenin kapsamı Allah'tan korkma ile başlarken, görüşmecilerin artık dinle kurdukları inanç bağı tamamen koparak mesele aileyi üzmemeye döken bir rıza ilişkisine dönüşmektedir. Buradaki taktik içerisinde aynı zamanda bir yorgunluk halini de barındırmaktadır. "Zaten yaşlandılar, hayatımda o kadar da şey başaramadım aileme karşı, bir de evlatlarının Allahsız kitapsız yaşadığını bilsinler istemiyorum. Bununla mücadele edemem" yorumunu yapan Enes'e Bilal de şu ifadelerle katılıyor:

> [Artık inanmadığımı], kendime kabullendirmek hiç kolay olmadı. Mesela ailemle böyle bir şeyin içine giremem, aileme inançsızım diyemem. Mesela annem diyor ki, namaz kılsan olmuyor mu? Ya amaan annem kılarım zaten ileride falan diyorum. Ben namaza inanmıyorum diyemiyorum. Mesela annem bana diyor ki kalk hadi bir Kur'an oku da dinleyelim seni diyor, çok seviyor dinlemeyi. Yapıyorum. Ya annem için yapıyorum din için değil. Annemi mutlu gördüğümde çok mutlu oluyorum. Çünkü kadın ondan besleniyor. 70'lerine dayanmışlar, şurada kalmış 3-5 yıl ömürleri, hani tutup da şu saatten sonra niye kırıp üzeyim bir din için diyorum. Tamam, inanıyorlar, inandıklarıyla kalsın... (…) Aileden gizliyorum. Ya kendimi tutamadığım zamanlar oluyor mesela. Ulan sizin dininizi imanınızı diyeceğim anlar geliyor. Ya diyorum işte annem babam, yani yapamıyorum. (Bilal, 1980).

> Yok aileme söyleyemiyorum [artık dindar olmadığımı], birçok şeyi söyleyemiyorum. Anneme söyleyemiyorum. İlk zamanlar [yanlarında ibadet] ettim. Öyle kalkıp diğer odaya gidip geldiğim. Cuma namazı vakti evden çıkıp bir buçuk saat sonra döndüğüm oldu, bunu çok yaptım. Ya da şimdi seyahatlerimi cuma gidiş cuma dönüş gibi ayarlıyorum ki o saatlerde yolda olayım. Yani hem kendime yakıştırmıyorum artık, hem de annemden o bakışı görmek istemiyorum. Annemden o bakışı da görmek istemiyorum, onun yolunu buluyorum yani. Ağzımızın tadı kaçmasın yani. (Yakup, 1984)

Buraya kadar görüldüğü üzere görüşmecilerin ailelerine karşı inançlı gibi olma pratiği geliştirmişlerdir. Pekâlâ görüşmecilerin ailelerinin yanında dindar gibi davranıyor olmaları onların ifadeleri ile neye sebep olmaktadır? Daha önce bahsettiğim habitusun değişime karşı dirençli yapının bu noktada nasıl işlediğine ve görüşmecilerin şu an sürdürdükleri yaşayış biçimlerine bakalım.

5. BÖLÜM: DEĞİŞİM VE SONRASI: EZBERİ UNUTMAK

> Ne öyle olabiliyorsun ne böyle, o araftan çıkamıyorsun. O ana ritim, çocukluktaki aile yapısının içinden çıktıktan sonra geriye dönüşün hiçbir zaman tam olarak mümkün olmuyor. Sen bu arafta iken sayıca azsın. Zor bir şey orada durabilmek. (Murat, d. 1977,)

Aşina olduğumuz, doğal olarak bildiğimiz bir yaşayış biçimi kolaylıkla terk edilebilir mi? Bu tez bağlamında bu soru, şu şekilde de sorulabilir: Mütedeyyin birinin radikal bir değişim yaşayarak aşina olduğu yaşayışı terk etmesi akademik olarak nasıl çerçevelenecek bir süreçtir ve bu sürecin sebepleri nelerdir? Aslında bu hem bireysel hem de yapıya yönelik bir sorudur ve bu soruya çalışmanın katılımcıları -çalışma bağlamımızda- her iki noktaya da temas eden bazı cevaplar vermiştir. Henri Lefebvre'nin poliritmi kavramı ile izah ettiği iç içe geçmiş çoklu yaşayış tecrübesi bu sekülerleşme sürecine işaret ediyor. Türkiye'deki dindarlığın sekülerleştiği iddiasını daha önce polirtmik sekülerleşme ile açıklamaya çalıştık. Bu sekülerleşme biçimi radikal değişimlerin olmadığını, seküler yaşam biçiminin özellikleri ile dindar habitusun poliritmik olarak bir arada yaşaması anlamına gelir. Fakat radikal değişimler ile poliritminin bir aritmiye dönüşmesi, kavramın içerisinde de barındırdığı "a-ritmi" bir uyumsuzluğa işaret ediyor. Aynı zamanda aritmik sekülerleşme pratik eden insanların da Türkiye'de bilhassa 2010'lardan beri artış gösterdiğini ifade etmek mümkün. Bununla ilgili örneklerin Türkiye'de deizm ya da ateizm "kaygısı" ile ortaya çıktığı ifade edildi. Peki ya sonrası?

Çalışmada yaşanan bu değişime bir değer atfetmeden ele almaya çalıştım. Fakat çalışmanın sahası habitusun aritmik değişim sürecinin kolay olmadığına yönelik veriler sunmakta. Ayrıca mürtet olmanın neden zorlu bir süreç olduğunu da 2. bölümde detaylıca tartıştım. Mürtet biri için dini habitusların radikal dönüşüme maruz kalması zorlu bir süreçtir. Zira habituslar yeni deneyimlere bağlı olarak sürekli değişim içerisindedir (Bourdieu, 2016a, s. 193). Basit bir ifade ile, ağaç yaşken eğilir, insanın değişimi kolay değildir; fakat habituslar değişime karşı nispeten dirençli bir yapıya da sahiptir (Swartz, 2011, s. 153). Bu çalışmada Lefebvre'nin aritmi ve poliritmi kavramları ile Bourdieu'nün kavramlarını bir arada düşünebilmeye çalıştım. Çalışmaya dahil olan eski dindar görüşmecilerin değişimlerini de bu iki düşünürün kavramları ile anlamaya gayret ettim. Bourdieu'ya göre habitusların değişime maruz kaldığı

durumlarda "konum ile konumu işgal edenin eğilimleri arasında, miras ile varis arasında, makam ile sahibi arasında sorunsuz bir uyum meydana gelir (Bourdieu, 2016a, s. 189)." Bu durum bir kırılmaya, değişimin başlangıcına tekabül eder fakat radikal bir zorlamaya maruz kalınmadığı için uyum sağlamak mümkündür. Sekülerleşme açısından bu durumu poliritmik sekülerleşme olarak düşünebiliriz. Poliritminin ifade ettiği gibi, habitusun dönüşümünde radikal bir zorlama yoksa, çatışma ya da ahenksizlik olmadan yaşamın bir arada sürebilmesi mümkündür (Lefebvre, 2017, s. 40). Ancak habitusların uyum sağlayamayacak derecede dönüşüme uğraması, habituslarını biçimlendiren dünyadan radikal derece kopuş yaşanması ve yeniliklere uyum sağlamanın güçlüğü habitus için bir çatlak oluşturmaktadır. Sözgelimi birkaç kere alkolün tadına bakmış olan, zamanla alkol içmekten hoşlanmaya başlayan, edindiği yeni çevre ile alkol tüketmenin yarattığı yeni eğlence biçiminden hoşlanan bir görüşmeci[103] için alkol tüketmek, alkolden zevk almak ve aynı zamanda bundan pişmanlık duymak İslami habitusun ritminde farka tekabül eden bir sekülerleşme sürecine tekabül eder. Zira dinin, dindar çevrenin, ailenin ve hatta kişinin el yazısı gibi taşıdığı dindar habitusun topyekûn beklentisi alkolün kötülüklerin kaynağı olduğu – haram olduğu yönündedir. Bu bağlamda Bourdieu'nün "kolektif beklentiler ile uyum" dediği yapının (burada mürtet olarak dinin kendisini kolektif beklenti olarak düşünebiliriz) çatışmaya girmesi bir aritmiye tekabül eder. "Kriz veya ani değişiklik durumlarında, […] toplumsal uzamda çok hızlı yer değiştirmelerde, failler çoğu zaman farklı hallerle ve aşamalarla ilişkili eğilimleri bir arada tutmakta güçlük çeker. […] Yeni tesis olan düzene uyum sağlamakta zorlanırlar (Bourdieu, 2016a, s. 193)."

> Evet bu geçişte beni zorlayan şeyler oldu. Özellikle 21 yaş civarı geçiş sürecimdi. Benim için üretimden ziyade yıkımın daha bol olduğu dönemdi. Hani Taksim'e gidip içki içtiğimden bahsettim ya, hani test etmek dedim buna yeni şeyleri test etmek, zevk alıyordum, denediğim pek çok yeni şeyden keyif alıyordum ama kişiliğimde de o dönüşüm tam oturmadığı için bazen suçluluk hissediyordum. […] çünkü inançsız hissetmek güçsüz hissettiriyordu. […] Kimi insanlarda bu suçluluk psikolojisinin çok daha yoğun olduğunu gördüm. Dinden çıkmış kişiler bu yoğun suçluluk psikolojisini kolay kolay atamıyorlar çünkü adam mesela dinden çıktım diyor ama halen dinin yasakladığı bir şeyi yapınca kendini kötü hissediyor. (Burhan, d. 1991)

Dini habitusun değişime mecbur kılınması, katılımcıların edindikleri yeni seküler davranış kalıplarının içinde kendilerini bulma çabası yeni tesis edilen bir düzen gibi görülebilir. Zira İslami habitustan kopuş beraberinde var olan dindar çevreden de

[103] Görüşmecilerin çoğunun alkol tüketme pratiği bu şekilde ilerlemiştir.

kopuşa tekabül eder. Kolektif beklentilerin dönüşüyor olması, bireylerin yeni edinimler kazandırmasını gerektirir. Lefebvre'nin aritmi kavramına benzer biçimde, habitusların yeni koşullara uyum sağlaması bu noktada güçlük yaratmaktadır. Değişimler kolaylıkla, bir anda olmamaktadır. Dini habitusun yerine geçmeye başlayan seküler habitusa dair değerler ve eğilimler zamanla merkezileşmeye başlar. Haliyle sekülerleşme sürecinde dini habitusun terk edilmesi gibi bir dönüşüm radikal bir sürece tekabül etmektedir ve çoğunlukla dini pratikleri terk etmenin güçlüğü olarak ortaya çıkar. Bu noktada suçluluk ya da tövbe sıklıkla deneyim edilen bir geri dönüş ya da yeni yaşama geçmekten vazgeçiş pratiğidir.

> Annem öğüt verdi. "Orada (şehirde) gidip sakın ha kim olduğunu unutma, Müslüman olduğunu unutma öğretileri, sakın ha nereden geldiğini, bizim evladımız olduğunu unutma, biz Müslüman bir aileyiz. Bak, Allah'ın rızası için çalışız, bilmem ne…" Lan dedim kadın bana o kadar emek verdi, benim yaptığıma bak. Yiyorum, içiyorum, eğleniyorum, zina yapıyorum, ezan okumuş okumamış umurumda değil. Yine böyle işte günah işledim, pişmanlık. Gittim abdest aldım, namaza başladım. Secdeye kapanıyorum. Hatta secdede ağladım, özür diliyorum Allah'tan günah işlediğim için. Yani halen günah işliyorum ama bir tarafım izin vermiyor. Sen Müslümansın lan nasıl böyle bir şey yaparsın… Tamam hani orada bulunabilirsin ama alkol kullanmak nedir? Kendi kendime kızıyorum. Bir yerden sonra sanki kendi kendine normalleşmeye başladı. (Bilal, d. 1980)

> Mesela zina yapıyordum ama zina yapmaktan da böyle içimde bir çekince olduğunu da hatırlıyorum. Lan diyordum bir şey yapıyoruz ama hadi bakalım... İlk içki içtiğimde, e ben şimdi 40 gün ibadet edemeyecek miyim, diye düşündüm ki o zamanlar ben namaz da kılmıyordum artık ama ya yapmak istersem, yapamayacak mıyım, bundan mahrum mu kaldım diye düşünüyordum. Mesela ben şunu biliyordum, çok uzun bir süre, içki içtiğim zamandan sonraları saydım biliyor musun? Yani mesela şunu dediğimi hatırlıyorum, son 40 gündür hiçbir şey içmedim, tamam, sanki ne yapıyorsam... (Bekir, d. 1993)

Lefebvre (2017, s. 115) yeni ritimlere karşı eski ritimlerin "hortlamasını", Fransız gerçeküstücü yazar Rene Crevel'den aktardığı "geri dönen oluşana karşı koyar" ifadesiyle bağlantı kurarak desteklemektedir. Buna göre oluşan yeni rutinlerin ve ritimlerin karşısında, yeni oluşan düzen, eski düzen tarafından sürekli olarak itilmektedir. Bunu bu çalışma bağlamında "tövbe etmek" olarak düşünebiliriz. Aşina olunan ve terk edilmek üzere olan düzen, yeni oluşan düzenin karşısında halen güçlü haldedir. Bu açıdan görüşmeciler aritmik sekülerleşme süreçlerinde sıklıkla tövbe etmekte, kendilerini kötü hissetmekte ve eski düzenlerine geri dönmeye çalışmaktadır. Yaşanan bu arafta kalma halini, habitusun işlev kaybını ve tövbe edip eski yaşayışa dönme çabasını (eski ritimlerin yeni oluşana karşı koymasını) Salih soba metaforu kullanarak aktarmaktadır.

Üniversite okumak için Van'dan Konya'ya taşınan, öğrenci evinde yaşamaya başlayan, yeni sosyal çevreler edinen, kendi ifadesiyle günah işleyen, işlediği günahlardan ötürü pişmanlıklar duyan ama her günah işlediğinde ve tövbe ettiğinde adım adım bu tövbelerin işlevsizleştiğini gören Salih, dini "yanıyor sandığını düşündüğü, dokunmaya korktuğu bir sobaya" benzetiyor. Lefebvre'nin kavramları ile İslami habitusun ritimanaliz şemasında, Salih işlediği her günahta yeni bir fark yaşıyor. Ve her seferinde, soba metaforu ile açıkladığı dine karşı bir kere daha şüpheye düşüyor. Nihayetinde bu sobanın yanmadığına karar veren Salih dini habitusu terk etme sürecini "hızlı değil de çok yoğun bir değişimin içinde olmak" olarak anlatıyor:

> İlk kez cenabet gezdikten sonra, yavaş yavaş dine karşı hamle yapıp karşılık bekledim. Hani şey gibi, sobaya dokunma, yakar. Bu sobayı din olarak düşün. Tamam, ben böyle öğrendim, sobaya dokunmayacağımı ve yakacağını kabullendim. Dokunmadım, uzaktan secde ettim... İlk olarak ben cenabet gezmeye başladığımda sobaya yaklaştım. İkinci cenabet gezdiğimde ben sobaya biraz daha yaklaştım. Üçüncü gezdiğimde, bu *Karikateist* sayfasını gördüğümde [ateistlerin paylaşımlarını içten içe onayladığında] sobaya biraz daha yaklaştım. Ve yavaş yavaş şunu demeye başladım, sanırım bu soba yanmıyor. Yani ödül ceza mekanizması anlık olarak işlemiyor. *Karikateist*'teki ateist düşünceleri onayladıktan sonra bir süre sobanın beni yakmasını bekledim. Baktım yakmıyor, en son artık ben ateistim dediğimde sobaya dokundum aslında ve baktım yanmadım.

Salih aritmik sekülerleşme sürecinde, dinin işlev kaybını, kendisi için özgürleşme olarak ifade ediyor. Ritimanalize göre İslami habitus şemasında, Salih'in her sabah duymaktan hoşnut olduğu ezanın kutsallığının kaybolup "yalnızca bir sese" dönüşme süreci, Salih'in önce yabancılaşma yaşadığı daha sonra da kendini özgür hissettiği seküler yaşayış biçimine tekabül ediyor.

> O sobaya dokunduktan sonra ister istemez özgürleşme hissi geliyor. […] O sobaya dokunduğum gün ben bir kilometre taşını hayatımdan çıkartmanın rahatlığını yaşadım. Çünkü evet ben sobaya dokunmadan çok daha önce sobaya yaklaşmaya karar verdiğimde namaz kılmayı bıraktım. Ama gene de insanın içinde bir şeyler oluyor, o kadar yılların alışkanlığından sonra, abi ezan okudu, kılsam mı acaba diye, bak vakit de geçiyor diye çok ikilemde kaldım. Ama sobaya dokunduktan sonra o kılsam mı soru işareti kalktı. Ezan okuyor, sadece ezan okuyor, yani artık senin için sadece ses geliyor bir yerden.

Habitusun işlev kaybı olarak düşünebileceğimiz bu durum, ezan sesinin kutsal görünen, o sesi duyduğunda duruşunu değiştiren birinin artık onu ses olarak duymaya başlaması ve bunu neticede bir özgürlük olarak tanımlaması sürecidir. Bu konuşmanın üzerine "şu detayı belirteyim, ben üniversiteye kadar akşam ezanından önce eve dönmek zorunda olan gençliktendim" diyerek geçmişteki durumunu hatırlatan Salih, şu an yaşadığı hayatta günü belirleyen şeyin artık din olmadığını, yeni ritim ve rutinlere sahip

olduğuna dair vurguda bulunuyor. Bourdieu'ya (2016b, s. 36) göre insanın yapma etme biçimleri -yani habitus-, yapısal koşullarla iç içedir. "Sosyalize edilmiş beden (birey ya da kişi)" bu açıdan toplumun karşısında yer almaz, aksine toplumu oluşturan varoluş biçimlerinden birisidir. İslami habitusu terk eden görüşmecilerin yaşadığı bu değişimlerin bireysel değil de toplumsal olduğuna yaptığımız vurguyu da unutmadan tartışmamız gerekiyor. Öte yandan yaşanan bu dönüşümlerde bireylerin gündelik tecrübelerini gündeme getiren pek çalışma bulunmuyor. Zira bu çalışmanın odağına aldığı, tezin başında "tek kanatlı kuş" analojisi ile tanımlanmaya çalışılan eski dindarların sekülerleşme süreçleri bireyleri varoluşsal boşluklara sürükleyecek kadar zorlu birer tecrübeye işaret ediyor. Gizlenme ve taktiklerin işlediği önceki başlıkta tartıştığım üzere bunun zorluğuna yönelik genellikle haber yayınları, *Ateizm Derneği, Medyascope, yalnizyurumeyeceksin.com, DW Türkçe* ya da çeşitli *Youtube* yayınları mevcut. Yahut dini perspektiften bu konuyu toplumsal bir çöküş olarak değerlendiren yayınlar gene *Youtube kanallarında (Nurettin Yıldız*[104]*, Alparslan Kuytul*[105]*, Muhammed Emin Yıldırım*[106] *vd. isimlerin yayınları)* bulunmakta.

Pekâlâ burada dert edinilen meselenin şahsi görünen gayri şahsi bir yapısı olduğunu ifade ettiğimizde mesele nereye oturuyor? Hasan Aydın'ın (2022, s. 26) aktardığı biçimde Yusuf Kaplan ve Kemal Öztürk gibi yazarların da son dönemde iddia ettikleri ve sekülerleşme kısmında da farklı boyutları tartışıldığı gibi bu imansızlaşma ve yaşam tarzı değişimi makro siyasette "batılı güçlerin Türkiye üzerinde" bir komplosu olarak ele alınıyor. Yani bu yaklaşım muktedir tarafından büyük bir elin sihirli müdahalesi gibi algılanıyor. Mustafa Akyol'un buna karşı 2018 tarihli *Deizm Niçin Tam da Bu Devirde Yükseliyor?*[107] isimli yazısında "Türkiye'de İslam'a olan inanç niçin tam bu dönemde – yani İslam'ın en muktedir gözüktüğü dönemde- zayıflıyor?" sorusunu soruyor. Bu çalışma aslında bu noktaya kadar bu sorunun belli yönlerine sahadan sağladığı cevaplar öne sundu. Buna farklı açılardan cevap veren bazı çalışmalara da değindim (Kanburoğlu, 2011; Aksu, 2018; Ertit, 2019; Hecker, 2021; Ekinci, 2022, s. 162; Tayfur, 2022; Cengiz vd. 2022). Bunlara detay olarak, tezin bu noktada derinleştirmeye çalıştığı bir deneyim süreci bulunmakta. Çalışmaya katılan görüşmeciler dini yaşayışı terk etme sürecini anlatırken, yeni seküler yaşayış biçimlerini son kertede özgürleşme

[104] Erişim için bkz: https://youtu.be/YJTt6Ydj9nk [Erişim tarihi: 19.01.2023]
[105] Erişim için bkz: https://youtu.be/Dufw5F6lFP0 [Erişim tarihi: 19.01.2023]
[106] Erişim için bkz: https://youtu.be/azTiXQfcmBU [Erişim tarihi: 19.01.2023]
[107] Erişim için bkz: https://www.al-monitor.com/originals/2018/04/turkey-why-so-many-turks-are-losing-faith-in-islam.html [Erişim Tarihi: 07.03.2022]

olarak tanımlıyor olsalar da sekülerleşme süreciyle ilgili konuşmalarda her zaman daha melankolik bir anlatıya sahip oldu. Genel olarak sekülerleşme sürecinde "dini yaşayışı terk etmiş olmaktan ötürü bütün görüşmeciler mutludur, hepsi kendini özgür hissediyordur, bütün görüşmeciler aydınlandığını düşünüyor" ya da "bütün görüşmeciler bu süreçte var oluş krizleri yaşamıştır, dönüşüm yaşadıkları için memnun olsalar da kendilerini güvensiz hissetmektedir" gibi iddiaları ortaya atmak ortaya çıkan verilerden ötürü mümkün değil fakat genel olarak anlatının melankolik bir tonu bulunmaktadır. Dini geçmişini, dini pratikleri, bağlı bulunduğu dini cemaati bütünüyle terk edip kendisini ateist olarak tanımlayan ve yaşadığı süreci bir "aydınlanma" olarak yorumlayan Süleyman (d. 1994) dahi bu sürece dair oldukça depresif konuşuyor. 7. sınıftan üniversite kazanana kadar cemaat yurdunda kalan Süleyman, tecrübesini bir "yılkı atı" gibi gördüğünü ifade ediyor:

> Geçen yaz şöyle bir şey düşündüm. Üniversitede takılıyorum, farklı insanlarla tanışıyorum, üniversitedeki hocalarım güzel insanlar. Geçmişini biraz unutuyorsun. Ama bazen bazı şeyler tetikliyor seni ve olduğun yerde kalıyorsun. Dün mesela seküler ailesi olan bir arkadaşla takılıyordum, o ailesiyle ilgili geçmişiyle ilgili şeyleri anlatırken benden çalınan şeyler gözümde o kadar çok canlandı ki… İster istemez o arkadaşa da gıcık oldum. Neden biz bu kadar zorluk içinde yaşadık, biz neden bu kadar çok şey çektik ki, böyle özgür bir dünya varken neden biz bunları yaşadık? Bazen böyle küçük şeyler beni tetikliyor. Bunu Yaşar Kemal, İnce Memed kitabında anlatır. Biliyorsun ki yılkı atlarını yazın kullanırlar ekim biçme işlerinde, kışın salarlar. Geri gelirse kullanırız gelmezse Allah kerim... Yaşar Kemal'in anlattığı yılkı atları ile ilgili olan hikâyeyi kendi hayatımda hissettim. Sanki yetimhanede kalmış gibi konuşuyorum ama bizim gibi gariban çocuklar için yurt yetimhane gibiydi. Aslında oradaki hocalar şöyle düşünüyor, yarın öbür gün gelirlerse bizim için iyi gelmezlerse Allah kerim. Aileler zaten parasını verip yolluyor bize Bunun masrafı nedir ki. Fena bir yatırım da değil hani. Lise zamanlarında günlük gibi bir şey yazıyordum ağlaya ağlaya… Yıllar sonra yazdıklarımı gördüm köpek gibiyiz biz ya demişim kendime Henüz sınıf, Marx falan öyle şeyleri bilmiyorum ama o farkı artık gördüğün için henüz isimlendirmeden bunları düşünmüşüm. Neden onlar değil de ben diyorsun kendine. Ya da neden onlar benim gibi değil. Farkı görmek can acıtıyor elbette.

Süleyman kendi dini yaşayışını terk etme sürecinde önce ailesiyle kurduğu ilişkideki kopuştan, haliyle aşina olduğu habitustan radikal biçimde kopmaya çalışıyor. Dini sorgularken ailesinin kendisine yaklaşımını da unutmuyor, haliyle din ve aile iç içe geçerek eleştiriye tabi tutuluyor. Buna bir de ailesinin bağlı bulunduğu cemaatin iç yapısı ve kendisine yaklaşımı din ile bir araya geliyor. Süleyman için "din, aile, siyaset, cemaat yapılanması -ve bunlara karşı- kendi geçmiş yaşamı ve şimdi" çatışma haline geliyor. Yaşadığı aritmik dönüşüm, habitusunun maruz kaldığı radikal kopuşlar kendisini bir yılkı atı gibi hissetmesine sebep oluyor. Haliyle geçmişiyle kurduğu bağı

tamamen bir yara olarak gören Süleyman, ailesiyle ya da geçmişi ile hiçbir ilişki bırakmadan yeni bir kimlik inşa etmeye çalışıyor. Yukarıdaki anlatısı da bu kimliği inşa ederken, habitusun bilinçdışı biçimde organize olmasına tezat olarak bilinçli bir yaşam organizasyonu anlamına geliyor. Ancak bunun yarattığı zorluklar kendisi için ortada. Bunun yanı sıra, Murat'ın dini yaşayıştan kopma sürecinde aritmik dönüşümle içine girdiği farkları ve yeni seküler alışkanlıkları edinirken ilk olarak "ritimden ritimsizliğe geçiş" ifadesini kullanması ya da Şahin'in bu dönüşümde "yeni bir müziği yaşamak" cümlesinin devamında "yeni bir müziği yaşamak için tabi önce çok iyi ezbere bildiğin şeyi unutman gerekiyor. Fakat unuttum mu, elbette hayır. Unutmakla bir derdim var ki bu görüşmeyi yapıyorum demek ki" ifadesini kullanması bir ortaklığa işaret ediyor. Murat'ın bildiği dini habitusun ritmini kaybetmesi, seküler bir habitusun ritmini deneyimlemeye başladığı döneme tekabül ediyor. Demek ki bir ritmin kaybı, yani habitusun eğitimlerini yitirmesi söz konusu. Bu durum Burhan'ın dinden çıkmayı büyük bir dönüşüm sürecine girdiği için kendini yok etmeye benzetmesine benziyor. Benzer şekilde Şahin de bu noktada, Bourdieu'nün el yazısı olarak tanımladığı habitusuna has özelliklerinin yitimini ifade ediyor. Şahin ve diğer görüşmecilerin hepsi, halen pek çok duayı ezbere bildiğini ifade ediyor. Aritmik bir sekülerleşme sürecinde, görüşmeciler halen zihinlerinde ezbere dualar olduğunu ifade ediyor ve kimi görüşmeciler görüşme sürecinde birkaç duayı okuyor. Muhsin ve Ömer gibi hafız olan görüşmeciler halen bütünüyle Kur'an'ı ezbere biliyor.

Burada var olan yalnızca dini yaşayışı terk etme süreci değil aynı zaman yeni kültürel ve sosyal sermayelerin edinilmesine de karşılık geliyor (Swartz, 2011, s. 109). Yani bu değişim süreci içerisinde hem kültürel ve sosyal sermayelerin dönüşümü, yani bir kayıp hali; hem de yeni sermayelerin edinilmesi yani görüşmecilerin ifadesi ile kazanım hali söz konusu. Zira habitusların radikal dönüşüm süreçleri içerisinde, geçmişte edinilen eğilimlerin işlevsizleşmesine karşılık (Bourdieu, 2016a, s. 193) geliyor. Bu işlevsizleşmeyi bir "unutma çabası" olarak düşünebiliriz. Görüşmeciler geçmiş deneyimlerini unutmaya çalışıyorlar ancak bu bilhassa bedensel olarak çok kolay gerçekleşmiyor. Örneğin cuma gününün, ramazan ayının, dini bayramların, kutsal günlerin unutulması zaman alıyor yahut dini yaşayıştan kopalı yıllar olsa da halen bir "refleks" olarak görüşmecilerin hayatlarında yer alıyor. Bu anlamda, habitusların-ritim ve rutinlerin bedene ve alışkanlıklara farkında olmadan sirayet etmesini (Yel, 2014, s.

565; Lefebvre, 2017, s. 46), habituslar terk edilirken de bunların değişime karşın direncini gösteriyor.

> Ya gerçekten şu şey oluyor, akşam ezanı okuduğunda bilhassa, oturuşumu filan değiştiriyorum şöyle bir doğruluyorum. Ya da ben halen hapşırdıktan sonra *Elhamdülillah* derim. Israrlı bir şekilde bunu sürdürüyorum, başka bir şey diyesim geliyor ama *Elhamdülillah* diyorum. O kadar kendi kendine çıkıyor ki, bunu engellemek istiyorum ama daha sonra şey fark ettim, Allah aşkına engellesem ne olacak engellemesem ne olacak... (Emin, d. 1985)

> İlk kopuş yıllarında 26-27 yaşlarında, diyelim ezan okundu, hemen oturuşumu değiştirirdim. Onu yaptığımı sonradan fark ediyordum. Hani bu lisede öğretmen içeri girer de hemen ayağa kalkarsın da üniversitenin ilk dersinde yaparsın ya, onun gibi. Böyle öğrenilmiş bir davranıştı. (Yakup, d. 1984)

> Artık inanmadığım zamanlarda ezan okuyunca duruşumu değiştirirdim. Aziz Allah derdim içimden. Yalan yok, halen ezan duyunca Aziz Allah diyesim geliyor, gülümsüyorum. Alışkanlıklar kolay değişmiyor. Ezan okurken müzik duyarsam mesela, kısmıyorum dinlediği müziği ama aklıma müziğin kapatıldığı bilgisi geliyor. (Muhsin, d. 1989)

Kültürel örflerin doğal hâl ve duruşlarını üzerinde bir hafıza biçimi olarak inşa eden beden, hiçbir strateji geliştiremeden ve niyetli bir davranışı başvuramadan bilincin verdiği kararların dışında bedensel ezberine göre hareket eder (Bourdieu, 2018, s. 158-186). Burada değişime karşın işleyen yapı habitusun yalnızca bilinçdışı organize edilmesi değil ayrıca habitusun beden üzerindeki tahakkümüdür. Görüşmecilerin yaşadıkları deneyimi araf hali olarak tanımlaması da bu anlamda karşılık buluyor. “Son 4-5 yılda birkaç kere oldu bu. Kendimi çok kötü hissettiğim ya da çok korktuğum bazı anlarda Allah'a sığınma refleksi gösteriyorum. Çok nadiren de olsa oluyor. Böyle bir an için Allah'a inanıyorum. Acaba çocukluğunu dindar geçmiş biri ne yaparsa yapsın atamadığı bir şey mi kalıyor geri planda? (Burhan, d. 1991)”

Eğilimlerin unutulma sürecinde var olan ikili dünya ya da bir dini habitusun terk edilirken kaybettirdiği diğer “şeyler” kendini ikircikli biçimde ortaya çıkartıyor. Burhan bu durumdaki ikiliği şöyle ifade ediyor: “Kendimi dindar hayal ettiğimde özgür hissetmiyorum.” Burhan’ın ifadesinin devamında ise antagonistik yapıyı tekrar görmemiz mümkün: “Ama şöyle, dinsizken bazen hissetmeyi özlediğim bir duygu da var aslında. Aidiyet hissi.” Yani, sekülerleşme sürecinde görüşmeciler için var olan habitusların işlevini yitirmesi, yeni habitusların sermayelerine dönük kayıp bir çaba içine girilme süreci söz konusudur. Aidiyet hissi bu açıdan önemlidir zira Bourdieu’nün habitus için yaptığı “sudaki balık gibi hissetme (2003, s. 118)” metaforu ev ve aidiyet ile alakalıdır. Habitusun kabuğunun kırılması, bir kayıp yaşanması anlamına da

gelmekte ve oluşan bu yarığın bir habitusu sekteye uğratıp bozulması (Bourdieu, 2016a, s. 194) restorasyon ihtiyacı oluşmaktadır. Bu tecrübe için Yakup "deri soyulması" metaforunu kullanmaktadır: "Ömrümüzün yarısından çoğu gitmiş ve bu şekilde harcanmış, bundan sonrasıyla ilgili de belirsizlik, hep gizleme, kendin olamama, mezar taşında o pişmanlığı da yaşamak istemiyorum ama, bilemiyorum valla. Derin bile soyulduğunda acı veriyor, sen kabuk değiştiriyorsun. Böyle zor bir şey işte." Bu sebeple görüşmecilerin yeni edinimlere girişmesi ya da geçmişe dönük arayışlar yaşaması olağandır. Yakup'un "deri soyulması" olarak tarif ettiği değişimi Burhan "güvensizlik" ile açıklıyor:

> Çünkü [dinde] her şey belirlenmiş ya. Dinden çıktıktan sonra daha şüpheci olduğum için hayata, evrene ve her şeye karşı aslında olasılıklara göre yaşıyorum. Çünkü bunun daha rasyonel olduğunu düşünüyorum. Kesin yargılarım çok az hayatla ilgili. Her şeyin dinamik olduğuna inandığın için. E bu kadar olasılığın ve her şeyin bu kadar değişebileceği ortam aslında güvensiz bir ortamdır. Güvensiz bir ortamın yarattığı tabii ki bir anksiyete var. Hatta varoluşçuluk felsefesinde var olma anksiyetesi diye geçer. Bunun güzel bir kavramsallaştırma olduğunu düşünüyorum. Bu var olma anksiyetesi, dindar birine göre bazen daha fazla deneyim ettiğim bir şey olabilir. Dindarların, Allah'a inanmak sayesinde, kaygıları ve anksiyeteler yok olmuyor tamamen. […] Ama belki sığınacak bir liman anlamında kimi zaman bana göre daha güvende hissediyor olabilirler. Bunun eksikliğini hissettiğim zamanlar oluyor (Burhan, d. 1991).

Görüşmecilerin poliritmik sekülerleşmenin ardından aritmik sekülerleşme süreçlerinde dini sorgulamalar yaşamaları, dine tekrar tekrar yönelme çabalarına rağmen kendilerini ikilemde bulmaları, içlerine kapanmaları, ailelerinden gizlenmeye çalışmaları, hep bir ağızdan ifade ettikleri "ikili bir yaşamda hapsolma" tecrübesi ve üstüne siyasal alanda inandıkları dinin muhteviyatına zarar verildiği düşüncesi her bir görüşmeci için tepki anlamına geldiği gibi varoluşsal sorunlar yaşamalarına da neden oluyor.

Görüşmecilerin dini habituslarını sorgulama ve sekülerleşme süreçlerinde ilk tepkilerinin genellikle bununla baş etme çabası olduğunu söyleyebilirim zira bir kabuk gibi işleyen habitus o kabuğun dışındaki dünyanın genel olarak reddedilmesi ya da yabancı olarak görülmesi üzerinden kurulur. Daha evvel görüşmecilerin seküler yaşayışa sahip insanların hayat tarzlarından hoşlanmadıklarını, ilk tepki olarak onları küçük gördüklerinden bahsettim. İslami habitusun edinimi dini pratiklerin hayatın merkezine alınmasıyla gerçekleşir. Buna göre, ailenin, aileyle birlikte çevrenin bir kabuk oluşturduğunu ve bunun dışında kalanın yabancılığa işaret ettiğini söyleyebilirim. Bu kabuğun kırılması geçmişle, geçmişte edinilen çevre ile de kopuş anlamına geliyor.

Yani burada, bütünüyle değişen bir yaşam var. Muhsin'e göre bu "geç kalınmış bir değişim. 15 yaşında yaptığın bazı şeylere heves derler mesela. 45 yaşında saçını kazıtıp birden küpe takan, dövme yapan, büyük değişmeler yaşayana garip bakarlar. Bu da böyle bir şey." Bu anlamda görüşmeciler için geçmiş barışık olunmayan bir geçmiş haline dönüyor. Geçmişe dönük kimi karşılaşmalar buna dair bazı izler taşıyor. Süleyman geçmişte kendinden utandığından bahsediyor. Kot pantolon giymek istediğini ancak yaşadığı yurtta buna izin verilmediği için halen dış görünüşü ile ilgili bir şeyler yaparken üzerinde baskı hissettiğini anlatıyor. Muhsin, yaşadığı dönüşüm yüzünden geçmiş çevresinden koptuğu için herhangi bir çocukluk arkadaşı olmamasından yakınıyor. Şu an çevresindeki arkadaşlarının çocukluk arkadaşı olmasına imrenerek baktığından bahseden Muhsin, "Buna eminim, benim, ben Allah'a inanmıyorum dediğim için şu an beni öldürecek, ama geçmişte arkadaşım olan bir sürü insan vardır. Sence böyle bir geçmişten nasıl bir arkadaşı günüme taşıyabilirim?" ifadelerini kullanıyor. Benzer şekilde Bekir de Çankırı'daki arkadaş çevresinden tamamen koptuğunu aktarıyor. Arkadaşlarının çocuğunun farklı cemaatlerin ya da dini gruplarının üyesi olması sebebiyle, Bekir'in şu anki halini kabul etmeyeceklerini düşünüyor. "Bir şekilde ben onların arasından çıktım ve bir şekilde yalnızlaştım. Sanırım şöyle bir şey olmuş, o çevreden çıkınca, orayı da reddetmeye başlayınca beyin yavaş yavaş bunları siliyor. Ya da çok altlara atıyor. O yüzden ne zaman lise anımı falan hatırlamaya çalışsam ben sanki lise okumamışım gibi oluyor." Yakup da Diyarbakır'daki arkadaş çevresini ve geçmişini hatırladığında gerildiğini ve yalnızlaştığını ifade ediyor. Yarenlik ettiği insanların, dönüşümünden sonra onun yüzüne bile bakmadıklarını ifade eden Yakup, kendisiyle ilgili "Hidayet herkese nasip olmuyor, o yoldan çıktı, onunla irtibatta olmamız bize de zarar verir, bizim dostlarımız Allah dostlarıdır" dendiğini duyuyor. Bu sebeple geçmişte andığı arkadaşlarının hiçbiriyle irtibatta kalamıyor.

> Yakın bir dostum vardı, bir arkadaş çevresinin parçasıydık. Bir cemaate gidip geliyorduk, dini sohbetler ediyorduk, orada yakınlaştık. Ben lise sonda ciddi sorgulamalar içinde git gel yaşıyordum. O cemaatten bir abiyle konuştum, üstü kapalı sorular sordum. Sanırım o abi birkaç kişiye söyledi. Beni kenara çekip konuşan arkadaşlarım oldu. Üniversitede ben halen onlarla görüşmeye devam ettim, fakat zihnimdeki sorulara orada cevaplar bulamadım. Zaten okulda yeni çevre ediniyordum. Bazı politik değişikler de yaşadım. Ama kafam çok karışıktı. Bu gruptan en yakın arkadaşıma inancımı kaybetmeye başladığımı söyledim. İçki içtiğimi, yani denediğimi söyledim. Nietzsche'den çok etkilenmiştim. Bunları anlattım. Bana çok sert çıktı. Diğer arkadaşlar da koptu benden. Üzerinden yıllar geçmiş ama ergenliğimi, ilk gençlik yıllarımı yaşadığım insanları özlüyorum. Oturup konuşmak isterdim, eski fotoğraflara birlikte bakmak isterdim. […] Ne

> yaptım biliyor musun, bundan birkaç yıl önce bir tanesini *Facebook*'tan ekledim. Fotoğraflara baktım, şimdi bir cemaatte olduğu için ve bu cemaat hükümetle de iyi anlaşıyor. Hep aynı yerde çalışıyorlar, birkaçının yakın zamanda çekilmiş fotoğrafı var. Mesaj attım, hâl hatır sordum. Beni engelledi (Şahin, d. 1987).[108]

Görüşmecilerin yaşadıkları bu bütünsel dönüşüm yeni alışkanlıklar edinmelerini de mecburi kılıyor. Bilinçdışı işleyen toplumsallaşma sürecinde bu kabuğun içinde edinilen yatkınlıklar, bu kabuğun dışında (yani İslami habitustan azade yaşayış tarzlarının) yatkınlıklarına karşı yabancı duruşla gerçekleşir. Bu sebeple görüşmecilerin geçmişe dönük İslami habitus anlatılarında yaşadıkları hayatla kurdukları bağı "kabuk, zırh, zar, fanus, çember, ritim, (edinim anlamında) hamur ve maya" gibi tanımlamaları kullanmaları habitusun kolektif beklentilerine de (Bourdieu, 2016a, s. 192) işaret etmektedir. Bu metafora benzer biçimde görüşmecilerin İslami habitustan çıkış süreçlerinde ve sekülerleşme pratiklerinde geçmişe dönük İslami habitusu tanımlamalarında depresif bir anlatı konu tercih etmeleri habitus kavramının özüne yönelik göndermeye bulunmaktadır. İnsanın çocukluğundan itibaren edindiği yatkınlıkları kendine bir kabuk olarak örmeye başlaması ya da "bizim hamurumuzda bu var[109]" şeklinde bir ifade ile tanımlaması ve bununla farkında olarak ya da olmadan yaşadığını ifade etmesi habitus tanımına işaret eder.

Bunun aksine, bir insanın aşina olduğu hayatı, zırh edindiği habitusu kendine has sebeplerle terk etme sürecini de bu kabuğun artık çatlamasını zorlu bir süreç olarak ifade edebiliriz. Bourdieu (2016a, s. 193) ifadesi ile eğilimlerin işlevsizleşmesi anlamına gelen bu kabuğun çatlaması sürecinde, birey yeni bir kabuk (habitus) edinmeye çalışır ve bir çeşit var oluş sorunuyla yaşamına bir süre çelişkilerle devam eder. Habitusun poliritmik deneyimi artık aritmiye dönüşmüş haldedir ancak dini yaşayıştan kopmaya karşı da aşina olunan yaşama dönüş sürekli tercih edilir. Yukarıda ifade ettiğim gibi, eski ritimler, tövbe olarak tekrar esas ritim yerine geçmeye çalışır. Örneğin Bilal bu durumu şöyle ifade ediyor: "Aldığımız her öğretinin başı dindi aslında. Dine uygun mu değil mi? Yaptığımız her işte hakkın rızasını gözetmek diye bir tabir

---

[108] Şahin ile bu alıntının olduğu görüşmeyi 2020 senesinin başında yaptık. Şahin 2022 senesinde, kasım ayında bana mesaj attı. Bahsettiği gruptan bir arkadaşının kendisiyle iletişime geçtiğini, lisede çekilmiş bazı fotoğrafları kendisiyle paylaştığını ve muhabbet ettiğini ifade etti. Bu noktada, buradaki verilerin 25 görüşmeciden yalnızca 4 tanesinin pratik ettiğini (ya da dile getirdiğini) de ifade etmek istiyorum. Yani görüşmecilerin her biri için geçmişlerindeki çevrelerinden kopuş bu derece keskin olmamaktadır. Ancak bir veri olarak da bu deneyimi önemli bulduğum için kullanmak istedim.

[109] Bilal'in ve Muhsin'in benzer ifadeleri.

vardır bizim orada. Her işte bunu ararsın. Onunla yoğuruluyorsun. Bu kabuk iyice katılaşıyor. Kırılması kolay bir kabuk değil. Bu yüzden hep dönersin, tövbe edersin." Muhsin (d. 1989) ve Kazım (d. 1997), Bilal'in "yoğrulmak" olarak bahsettiği habitusunu edinme ve terk etme pratiğini şöyle ifade ediyor:

> Benim mayamda İslam vardır, biliyorum. Bu cümle benim hayatımdan çıkmaz ben ne kadar değişirsem değişeyim. Babam annem çocukluğumdan beri der ki, seni biz besmele ile yaptık. Dini sorgularken hep hamurumda bu mayayı hissettim. Gecenin bir vakti düşüncelere dalmışım, bunu soruyordum kendime, olum dedim, ne yapıyorsun şu an lan, Allah yok mu acaba diye geçiriyorsun içinden. Yani bu cümlenin zihnimden geçmesi, aman Allah'ım. Halen Allah diyorum. (Gülüyor.) Yıllarımı aldı. Eşikte bekledi o düşünce. Tüylerim diken diken oluyordu böyle. Tövbe ediyordum hemen. Bir günah işleyince, o günahı tekrar etmek isteyince, tekrar edince, hep tövbe ediyordum. Kurtulmak istiyordum. Ama olmadı, zihnimin içine giren o yeni şeyler, bu dünyanın verdiği yeni zevkler, yeni bir hayatı merak etmeye başladım. Ama o eşik dediğim yerde bir boşluk var, bu yeni dünyaya gitmek için o korkunç boşluğun içinden geçmek gerekiyordu. Cesaret gerekiyordu (Muhsin, d. 1989)

> Kabuk dedim, çünkü çok metaforik bir şey aslında. Bir şeyin içindesin. Yani dinlediğimiz şey aslında her şeyi ve her yeri kuşatan ve herkesi yakalayan, hapseden, kapsüle sokan bir şey. Onun içinden çıkmak kişiyi kendisi yapabilecek bir şey bence. Hayatı, gündelik hayatı, kendiliği ve düşünceyi o kadar çok çerçeveleyen sıkıştıran ve sığdıran bir şey ki görünür olanı, yani görünür hayatı tamamen etkiliyor. Kabuk çünkü seni hapsediyor. Hapsolmuş birçok insan görüyorsun sonrasında. Aslında onun içinde ve onun dışında da çıkamıyor. Ama apayrı bir kimliği var bir yerde yarattığı ve orada dünyaya gösterdiği şeyin çok farklı bir halini başka bir dış dünyaya gösteriyor. O yüzden kabuk diyorum yani. Her yerde, herkesin üstünde. Şey gibi yani deri gibi. Kabuk, çünkü etrafımızı çevreleyen bir şey var aslında (Kazım, d. 1977).

Muhsin, yaşayacağı yeni bir kabuğa ihtiyaç duyduğunu ifade etmek için "yıkım" sözcüğünü kullanıyor. "Yeni seküler hayat, en başta bir yıkım olarak geldi çünkü artık hayatımda din yoktu ama bütün enkazın üzerinde yaşamam gerekiyordu. Elbette yıkım hemen olmadığı gibi yeni hayatım da yeni kurulmayacaktı. Ama işin zorluğu yıktığım hayatta daha tecrübeliydim." Yukarıda Burhan'ın "var olma anksiyetesi" olarak ifade ettiği boşluk hissini Muhsin "yıktığım hayatta daha tecrübeli" olduğu ifadesi ile karşılıyor. Bir cemaate bağlı olarak yıllarca yaşayan Muhsin için "yıkımın" üniversite kazanma ve şehir değiştirmeyle başlaması ritim ve rutinin dönüşümüne de işaret ediyor. "Namazı terk etmek bir mümin için her zaman zor olmalı" diyen Muhsin "bu zorluğu yaşayan bir müminin sonu zaten ya intihar olmalı ya da boşluk olmalı. İslam'ın çünkü senin içine sızmadığı bir alan yoktur" diyerek devam ediyor. Bu cümleleriyle Muhsin, habitusun, ritim ve rutin düzeninin farka uğramasını, farkın yarattığı boşlukların yerine koyulacak yeni arayışları karamsar bir dille ifade ediyor.

> Dini yaşayış bir düzendir. Felsefik bir şey söylemiyorum, böyledir. Şeriat nedir? Yoldur, izdir, düzendir, gündüzdür, gecedir, saattir, namazdır, bir arada olmaktır, sohbet etmektir. E her şeyin düzeni olan bir düzenin değişimi zordur. Ağaç yaşken eğilir değil mi? Mürtet olmanın zorluğu burada işte. Seni kuran saat bozuluyor. Sen yaşken ona eğilmişsin zaten. Eğilmişsin burada ne anlamında biliyor musun, teslim olma anlamında. Kendini verdiğin yer orası, adadığın yer orası. Sevgilinden ayrılsan bile üzülüyorsun, burada kurduğun ilişkinin karışıklığına bakar mısın? Bu ayrılığın üzücü olmaması mümkün mü? […] Artık yeni düzen yaratmak gerekiyor demiştim ben en sonunda. Başkalarının düşünmediğini düşünüyorsun. Ailesi rahat, seküler insanlar bunu yaşamadı mesela, biz çabaladık, ne için, onların içinde özgür hareket ettikleri dünya için çabaladık. Sen yaşken eğilmişsin bir şeye, o yüzden, seküler yaşamdan da kaçıyorsun, korkutuyor. Şu an pek çok gencin bu ikilem içerisinde olduğuna neredeyse eminim.

Muhsin bu ifadelerinde ritimden, rutinden, farktan, tebriyeden, habitustan ve dönüşümün zorluğundan açıkça bahsediyor. "Seni kuran saat bozuluyor" ifadesi açıkça habitusun hâl, davranışlar, eğilimler ve tutumların kurulmasını biçimini ve bu kurulumun yitimini gösteriyor. Bu yitim, habitusun kaybı, ev hissinin çöküşü; kimi görüşmeciler için intihar fikrini de ortaya çıkartıyor. Murat, Burhan, Fahri, Muhsin ve Kazım farklı dönemlerde intihar etmeyi akıllarından geçirdiğini ifade ediyor. Burhan, Yakup, Süleyman, Arif, Şükrü ve Fahri bu deneyimin bir travma olduğunu ifade ediyor. "Çocukluğunda yaşadığın ağır travmaların bir ismi olur değil mi? Babandan şiddet görmüşsündür, kötü ama tacize uğramışsındır. Bunun için doktora gidersin ve bunu bir ismi vardır. Benim yaşadığımın ismi nedir?"

> Dini terk etme sürecinde bir çöküşe geçtim ve ondan sonra intihar etmeye karar verdim. Gittim otel odası kiraladım pansiyon gibi bir yer. Mesela orada dinden yana içinde hiçbir şey olmadığını hatırlıyorum. 18 yaşında yani demek ki iyice dinden kopmaya başlamışım. Yani aslında kendimi yok etmişim ama yenisini yaratmamışım anladın mı, yani zaten intihar süreci de bundan dolayı yaşadığım bir süreçti bence. İntihar teşebbüsü fikri diyeyim daha doğrusu. Otel odasında intihar etmek için kiralamıştım ama gidip bir şey yapmadım kendime (Burhan, d. 1991)."

Benzer şekilde bir yıkım halinden bahseden Süleyman "sen, gündelik hayatın o karmaşık dünyasıyla karışırken yıllardır cemaatlerde öğrendiğini kendine zırh yapıyorsun. Senin zırhın din oluyor, korunmaya çalışıyorsun. Kendine bir kalkan ediniyorsun. Biz iyiyiz diyorsun." ifadesini kullanarak değişime direnme biçimini ifade ediyor. Ancak neticede dini yaşayışı terk etmiş ve buna cesaret etmekte çok zorlanmış olan Süleyman hem öfkeli hem de geçmişte yaşadığı bütün tecrübeyi hayatından çalınan bir zaman olarak görüyor.

Buraya kadar görüldüğü gibi görüşmecilerin aritmik bir "geçiş" sürecinden bahsedildi. Bu noktadan sonra artık görüşmeciler için "normalleşen" gündelik yaşam ve seküler pratiklerden bahsedebiliriz. Bilal'in yaşadığı tecrübeyi "bir yerden sonra sanki kendi kendine normalleşmeye başladı" olarak yorumladığı, Enes'in "zaman içinde kendimi kabul etmeye başladım. Benim yeni bir yaşam kurmam lazımdı, hem de pek belli etmeden" biçimine ifade ettiği ve Muhsin'in "artık yeni alışkanlıklarımın sıradanlaştığı, kendimi içki içerken, biriyle sevişirken suçlu hissetmediğim bir hale geldim, kabul ettim" şeklinde yorumladığı, pek çok görüşmecinin benzer ifadeler ve metaforik anlatımlar kullandığı araf sonrası diyebileceğimiz sürece geçebiliriz. Buraya kadar bir nevi görüşmecilerin artık yeni edindikleri, dini habitusun hayatları üzerinde bir gücünün olmadığı, seküler eğilimleri, hal, davranış ve tutumları barından bir bütünü ortaya koymayı amaçlayacaktır.

Görüşmecilerin kendilerine edinmeye çalıştıkları yeni alışkanlar, dinin ve dinimsi yapıların etkisinin olmadığı yeni bir yaşam tarzı, İslami habitusun eğilimlerinden ve ritim-rutinlerinden farklı bir habitus edinme süreçleri yeni bir kabuk edime sürecine tekabül ediyor. Fakat var olan kabuğun kırılmasından tamamen farklı olan yeni bir habitus edinmeye geçiş süreci, pratik olarak farklı bir yaşam tarzına tekabül ediyor. Görüşmeciler dini habitusu terk ederken aidiyet kaybı yaşadığını, kimi zaman ideolojik boşluk içerisinde olduklarını, güvensizlik hissiyatı içerisinde olduklarını söylese de girdikleri "metamorfoz" sürecinden yeni biri olarak çıktıklarını düşündükleri için artık "kendilerini tanımış", "ne istediğini bilen" ve "yeni bir yaşama sahip" kişiler olarak tarif ediyorlar. Bu açıdan artık yaşadıkları dönüşüm süreci hakkında bütün görüşmeciler konuşmaya oldukça yatkın haldeler ve yaşadıkları bu süreçle ilgili genel olarak zaten düşündüklerini ve bu konuyu gündemde tuttuklarını ifade ediyorlar. Bu anlamda Henri Lefebvre (2017, s. 113) ritimlerin yaşandığı esnada analiz edilemez olduğunu ifade etmiştir. Habitusun fark edilmeden içselleştirilen yönelimler olması gibi, bu açıdan içselleştirilmiş ritimlerin anlaşılması için de ayrı bir mesafeye ihtiyaç duyulur. "Bedenimizi oluşturan ritimleri, yani kalp, solunum, duyularımız arasındaki bağlantıları biz yakalayamayız. Acı çektiğimiz zamanlar haricinde, bunlardan bir tanesini ayrı halde kavrayamayız. Bir ritmi analiz edebilmek için onun dışına çıkmak gerekir. Dışsallık zorunludur ve yine de kişinin ritmi kavrayabilmesi için o ritim tarafından kavranmış olması, ritimlenen zamana "içsel bir şekilde" kendisini vermiş veya bırakmış olması gerekir (s. 113)." Bu açıdan bu çalışmaya dahil olan görüşmecilerin hem İslami

habitusun ritmine kendini vermiş olması-İslami habitusun ritmi tarafından kuşatılmış olması hem de o ritmi terk etmiş olmaları önemlidir. Bu dönüşüm bize hem İslami habitus pratikleri hem de bunun sonrasındaki deneyimlerle ilgili veri sağlamaktadır. Bu durum görüşmecilerin kendilerini sosyal çevreleriyle kıyasladıkları ya da yaşadıkları tecrübe üzerine düşündükleri anlatılarda ortaya çıkmaktadır:

> Dini bir ortamın içine doğup, o ortamı sorgulayan kişi çok daha devrimcidir. Zaten seküler, solcu bir ortamda doğmuş birinin büyük çalkantılar yaşaması pek mümkün değil ama mesela ben kolayca kopamıyorum. Bir şeyleri yıka yıka gelmek çok daha farklı, kişisel olarak dönüşüm yaşayarak bu yollardan geçmiş birisinin bir solcu aileden gelmiş birine göre çok daha ne yaptığını bildiğini düşünüyorum (Bekir, d. 1993).

> Arkadaşlar benimle dalga geçerlerdi, eski cemaatçi falan diyerek... Ya diyordum siz solcu ailede doğmuşsunuz, biriniz Alevi, biriniz Kürt ve buradasınız. Ben nereden geldim bu noktaya. Benim katettiğim aşamayı görün de ondan sonra benle dalga geçin. […] Ya onların katettiği herhangi bir mesafe yok aslında. Çünkü onlar oldukları yerde duruyorlar. (Emin, d. 1985)

> […] Uzun zaman dini geçmişimi, cemaat yurdu yaşantımı gizledim insanlardan. Ama daha sonra baktım ki bu kimlik hareketleriyle, dini bir arka plandan, buralara gelmek bir başarı imiş. O yüzden artık gururla söyleyebildiğim bir zamandayım. Ben nereden nereye geldim diyebiliyorum. Çünkü İzmir'de yaşayan bir insanın *Foucault, Nietzsche* okuması mümkün olabilir, vegan olması çok normal. Ama benim gibi yurttan çıkıp HDP'li olmak yürek ister. Tabii benim bu açık açık kendi memleketimde söyleyemediğim bir olay. Tabii bunu ben kendim gibi insanların yanında rahat rahat söyleyebiliyorum. (Süleyman, d. 1994)

Haliyle bu çalışmaya dahil olan görüşmecilerin içine girdikleri dünyayı iyi bilmeleri, yani "samimi birer inanan" olmaları ve bu sebeple yaşadıkları dönüşümde zorlanmaları Lefebvre'nin ritimlerle kurduğu bu ilişkiyle de okunabilir.

> Yaşadığım sekülerleşme şöyle… "Müslümanların hepsi böyle, işte saçma sapan şeylere inanıyorlar" gibi katı bir düşüncem yok. O ortamı da görmüş olmak beni böyle düşünmekten alıkoyuyor. Dindarları anlamlandırabiliyorum çünkü tamamen seküler bir ailede büyümüş olsam hiçbir şekilde anlamlandıramayacaktım. Ama dindar ortamı da gördüm, seküler ortamı da gördüm. O yüzden iki kesimin de neden bunları yaptığına dair fikrim var. Ki bunun daha sağlıklı olduğunu düşünüyorum. Karşılaştığım arkadaşlarım ya da akademisyenlerin vs ailesinde hiçbir şekilde dindarlık görmemiş ya da hiç seküler bir hayat görmemiş insanın sağlıklı bir şekilde iki duruma da yaklaşabileceğini düşünmüyorum. (Şükrü, d. 1994)

> Ben artık seküler bir insan olduğumu düşünüyorum hatta sekülerleşme sürecini sağlıklı bir şekilde yürütmüş bir seküler birey olduğumu düşünüyorum. Seküler bir ailede doğup büyüyüp gelmiş olsaydım muhtemelen sekülerleşmenin kıymetini bu kadar bilemezdim. Ben bu işin sonunda sekülerleşmenin çok önemli bir şey olduğunu fark ettim (Ömer, d.1993).

> Geçmişinden memnun biri dönüp geçmişi zaten sorgulamaz, memnun olmayan biri sorgulayıp anlamak ister ki bugün yaşadığının bir anlamı olsun. Türkiye'de benim yaşadığımı yaşamış insanlar, ailesi tarafından dini baskıya maruz bırakılmış, bunun maruz bırakılmak olduğunu anlayan insanlar, yaşadığını anlamak ister. Çünkü anne babasını, ailesini, geçmişini sevmek, kucaklamak ister. Sadece din değil elbette, yani baskı içinde büyüyen herkes kendi özgürlüğüne kavuştuğunda anlama çabasına da kavuşmak ister. Benim bugün, samimi olarak Allah'a kulluk etmiş biri olarak, artık onu yok sayıyor olmam, bunu yapmamış biriyle kıyaslayınca elbette bana farklı bir bakış açısı katıyor (Muhsin, d. 1989).

Muhsin'in "anlama çabasına kavuşmak" olarak ifade ettiği düşünce, diğer görüşmecilerin kendi dinden çıkış deneyimlerinin Lefebvre'nin düşüncesiyle okunabilir. Yaşadıkları beş vakitli günün görüşmeciler tarafından terk edilmesi, görüşmecilerin hem dindar habitusu hem de seküler habitus içerisinde sıradanlaşan İslami habitus üzerine tartışılmasına fırsat tanır. Bu bağlamda, özgür hissettiren, kişilerin kendilerini daha iyi analiz ettiklerini ifade ettikleri, arafta kalmayı reddettikleri ancak neticede de kayıp hissettiren bir dinin "sıradanlaşma" tecrübesi söz konusudur. Görüşmecilerin artık seküler yaşayış içinde olduğunu, yaşamlarında dinin olmadığını ancak genel olarak din üzerine konuştuklarını, geçmiş tecrübelerini gündemde tuttuklarını söyleyebiliriz. Fakat ortaya birbirine tezat duran veriler de çıkmaktadır. Salih'in dini habitusu benzettiği "o sobaya dokunduktan sonra ister istemez özgürleşme hissi geliyor" dediği düşünceyi, diğer görüşmeciler de farklı biçimlerde aktarıyor. Fakat bu özgürleşmenin neticesinde, görüşmecilerin anlatılarında bazen bir kayıp duygusu, bazen seküler yaşayışa tezat düşen dini davranış biçimleri de bulunmakta: Salih, özgürlüğüne kavuştuğunu ifade etmesinin yanı sıra "daha çok böyle, toplama gibi hissediyorum kendimi" yorumunda da bulunuyor. Devamında şunları söylüyor:

> İslam'dan bağımsız olarak halen şükrederim. Benim şu an İslam'dan bağımsız olarak Allah inancım zaten var. Ama içimde dine dair herhangi bir şey kalmadı. Mesela ramazan, ben gene içiyorum. Müzik açık evde diyelim temizlik yapıyorum. Ezan okudu müziği kapatayım, böyle bir şey kalmadı artık. […] Ateist miyim, değilim, deist miyim o da değilim. Allah'la iletişim de kurmaya çalışıyorum. Allah'la iletişim kurarken Budistlerin kullandığı yöntemi kullanıyorum ama Budistlerin kullandığı yöntemi kullanırken Müslümanların, Mevlevilerin dinlediği ezgileri dinliyorum. Ney sesi dinliyorum, yoga yaparken falan. Bakıyorsun, o musun, bu musun sorusu geliyor, hiç biriyim diyorum. Hepsinden hoşuna giden kısımları almış bir bireyim artık.

Bu noktada görüşmeciler için hep ikili bir anlatının söz konusu olduğunu, edindikleri yeni seküler habitusu yaşamaktan memnun olsalar da geçmişlerine dönük tartışmaların da hep gündemde olduğunu söyleyebiliriz. "[…] seküler bir hayatı bilmiyordum ve haliyle özlemiyordum. Yani bilmediğin, yaşamadığın hayatı özlemezsin, istemezsin ya.

Böyle bir şey yoktu hayatımda. Hiç hayal etmemiştim iş çıkışı gidip birileriyle bira içeceğimi. Ne bileyim biriyle evlenmeden sevişeceğimi" diyen Hasan "Yani daha özgür hissettim. İstediğim her şeyi yapabileceğimi fark ettim. Birisiyle bir yerde oturup bira içmek benim için sorun olmamaya başladı" cümlesiyle yaşadığı yeni hayatın kendi tanımladığı "yeni özgürlük tipine" işaret ediyor. "Cuma'ya gitmiyorum. Eskiden ezan okuduğunda yatıyorsam ya da bacak bacak üstüne attıysam kalkar doğrulurdum, televizyonun sesini kısardım. Şimdi cuma günleri selayı duyunca aa öğlen olmuş diyorum sadece" ifadesiyle İslami habitusun içselleştirilmiş özelliklerini kaybettiğine vurguda bulunuyor. Ancak bunlara tezat biçimde, halen İslami habitusa dair refleks olarak barındırdığı şeyleri de anlatıyor: "Bazen ezanı duyunca Aziz Allah diyorum halen. Bırakamadığım alışkanlıklardan bir tanesi de boy abdesti. Gusül alıyorum halen. Utanmıyorum çekinmiyorum bunu söylemekten de. Birlikte olduğum kadınlarla birlikte olduktan sonra söylüyorum, ben inanmasam bile gusül abdesti alıyorum diyorum." Hasan yaşadığı durumu, özgür hissetme anlamında "korkusuzluk" düşüncesi ile açıklıyor:

> Eskiden at gözlüğüyle bakıyordum dünyaya. Ama ben açık bakıyorum başkaları at gözlüğüyle bakıyor zannediyordum. Ama değilmiş. Yani korkusuz oldum. Hatta İslam'da zina yapmak neden diye düşündüm. Bulduğum cevap şuydu. Zina yapan adam hiçbir şeyden korkmaz. Günah işlemekten korkmuyorsa başka hiçbir şeyden korkmaz. O zevki tadınca bir daha yapmak ister bir daha yapmak ister. Sonra sorgulamaya başlar. Sonra sorgulamaya başlar.

Burada Hasan'ın da Salih'in de birbiriyle tutarsız gibi gözüken bazı ifadelerde bulunduğundan bahsetmemiz mümkün. Örneğin Salih'in halen Allah'a şükretmesi, Hasan'ın gusül abdesti alıyor olması ve buna karşın inançsız olması bir tezat gibi görünebilir fakat bu durum görüşmecilerin pek çoğunda görülmektedir. Görüşmecilerin sekülerleşme süreçlerinde poliritmik biçimde "ikili bir hayat yaşıyor olma" düşüncesi bu durumu ve hem dünyada hem Türkiye'de yükselen spiritüel inanç arayışıyla (Cengiz, Küçükural, & Gür, 2022) izah edebilir.

"Din hani elimde bir terazidir demiştim ya, o bana o öyle ağır bir yük gibi gelmeye başladı ki. Ancak onu elimden bırakmaya cesaret ettiğimde hafifledim ben ve o zaman özgür hissettim" ifadesiyle özgürleştiğini ifade eden Semih, bunun neticesinde "hatırladığım geçmiş sanki bana ait değil" diyerek aslında bir yabancılaşmaya da vurguda bulunuyor. Yabancılaşma durumu, görüşmeciler için gene "geçmişin kaybı" haline de tekabül ediyor:

> Şu an arkadaşlarımın liseden kaçma, birileriyle flört etme, içki içme gibi anılarını anlatınca kendini benim gençliğim yokmuş gibi hissediyor insan. Mesela o anının üstüne gitsen, mesela 20 yaşına kadar farklı bir hayat yaşamışsın, sonra bu hayatın üstüne koyarak gitsen, boşa gitmiş bir hayat olmuyor. Ama sen o 20 yıllık inançlı hayatın üstüne sünger çektiğinde sanki sen o anları yaşamamışsın, sana entelektüel olarak ya da tecrübe olarak bir şey katmamış gibi oluyorsun. Geçmişteki yaşantımı gerçekten bu yüzden siliyor olabilirim. Bomboş yaşadığım, hiçbir şey yapmadığım gibi geliyor. Hayatının büyük bir kısmını verdiğin yerden, o geçmişten hiç arkadaşının olmaması çok büyük bir kayıp gibi gelirdi bana. Ben de ilk içki içtiğimde 2013'ün sonundaki yılbaşıydı. 20 yaşında ilk defa alkol içmişim ama 10 yaşındayken çok daha fazla tecrübesi olan arkadaşlarım var (Bekir, d. 1993)

Görünürde görüşmeciler bu noktaya kadar geçmişin kaybını yaşıyorlar. Yeni bir yaşantıya alışmaya çalışıyorlar. Geçmişin kayıp halinden çıkıp terk edilmiş ve artık geri dönülemeyecek bir anlam dünyasına dönüşmesine şahit oluyorlar. Arafta kalma ve araf halinden kurtulmayla beraber, bir kayıp hissetme ancak bu kaybın neticesinde özgürleşmiş hissetmek gibi ikili bir süreç yaşıyorlar.

SONUÇ

> Ben buranın yabancısıyım, bari şunu söyle de öyle git, ben şimdi nereye gideyim? Surlara çık dolaş dedi. Ama dedim, ben topalım. Olsun dedi, zaten surlar da yıkık.
>
> Murat Uyurkulak – Tol

Bu çalışma farklılıkların peş peşe geldiği, varılan yere kadar yürüyen kişinin değiştiği, kendisine-geçmişine yabancılaştığı; başlanan ve varılan yerin birbirinden farklı olduğu bir yürüyüşe benzetilebilir. Bir yerden bir yere yürümek, yürüyüşün rotasına göre farkları ardı sıra bize sunar. Farklı sınıflar, farklı giyinen insanlar, farklı kokular, farklı tabelalar, farklı sesler, farklı evler ve daha pek çok farkın içinden geçeriz. Çöp kutularının içine atılanların niteliği bile değişir. Yürümek, motorlu bir araçla bir yerden hızla geçmekten farklı olarak, yürüdüğün yerde geçirdiğin zamanı uzatır. Bu yüzden yürüyüş, tıpkı ritimanalizde ritimlere kulak kesilmek gibi farkları görmeden evvel Henri Lefebvre'nin anlayışıyla gözümüzün önünde cereyan eden benzerliklerin görülmesi için yakınımızdaki mesafenin aşılmasını sağlar. Bu çalışmanın kavramsal seti bize öncelikle bu benzerliklerin gözükmesini, ardından da hareketi, farkları ve değişimi gösterdi. Çalışmanın görüşmecileri, önce aynı habitus içinde bulunmuş ve daha sonra harekete geçmiş, kendi benzerleri ile farklılıkların içine dahil olmaya çalışmışlardır. Yani ritimleri ve rutinleri benzer habitusa sahip olan görüşmeciler, muhafazakâr mahallelerden sekülerleşme yürüyüşüne başlayarak farklı mahallelerin habitusuna dahil olmaya çalışmışlardır. Bu yürüyüş sadece şahsi değil, aynı zamanda Türkiye'nin toplumsal yürüyüşünde (yani tarihinde) de bazı olay ve olgulara tekabül etmektedir. Şimdi bu yürüyüşü, tezin sekülerleşme kısmında yaptığım gibi Türkiye'deki iki ayrı dönem üzerinden kurarak bir sonuca bağlamak istiyorum.

Bu tezde ele alınan sekülerleşme yürüyüşü ortak habitus anlamında şahsi, toplumsal anlamda gayri şahsi olarak kimileri için bir kazanç iken, kimileri için de bir kayıptır. Tezin başında ele alınan "tek kanatla uçamayan kuşun" tek kanadını yani ahiretini kaybetmesidir. Zira "sekülerleşme; kimilerine göre 'insanlığın başına gelebilecek en büyük felaket' olarak anlaşılırken, 'batı insanını orta çağın karanlıklarından çıkarıp aydınlığa kavuşturan bir olgu' olarak ele alanlara da rastlanmaktadır (Bayer, 2010, s. 151)." Çalışma bu süreci bir kazanım ya da kayıp olarak görmek yerine, gayri şahsinin

gizlendiği şahsi süreçleri ortaya koymayı amaçladı. Zira çalışmanın sonuçlarından ortaya çıktığı ve bilhassa 5. bölümde aktardığım üzere görüşmeciler aslında İslami habitusun izlerini halen taşıyor. Artık seküler bir yaşayış sürüyor olsalar da İslami habitusun pratikte terk edilmiş olması zihinsel olarak görüşmecilerin kopuş yaşamadığını da gösteriyor. Bu yaklaşımla Türkiye'de hem gündelik hayatta hem de siyasal alanda sekülerleşme ile desekülerleşme ve bu ikisinin ortaya çıkarttığı kaygı durumunun sürekli olarak yaşandığını çıkarımına da verebileceğimizi düşünüyorum.

Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasının ardından geçen 100 sene içerisinde, bu tezin ele almış olduğu son çeyrek zaman diliminde iki ayrı amaçla iki büyük yürüyüş gerçekleşmiştir. Biri, 1923'te kuruluş dönemlerinde tesis edilmeye çalışılan, ilerlemeyi dini köklerden kopuş olarak planlayan bir anlayışla yapılan yürüyüştür. Cumhuriyet'in ilanıyla başlayan bu yürüyüş yeni Türkiye için aydınlığın rotası Osmanlı İmparatorluğu'ndan alınan tarihin tersine, batıya yönelik yapılması düşünülen yürüyüştü. (Bu yeni yürüyüş, Osmanlı'dan alınan modernleşmenin devamı olarak da okunabilir.) Zira getirilen yeniliklerin barındığı muasır medeniyetlerin hedefi geçmiştekinden farklı idi. Tıpkı sekülerleşme kavramının kökenlerine gidince ortaya çıkan anlam gibi, manastırın dışı seküler olan dünyaydı (Swatos & Christiano, 2002, s. 211-212). Türkiye Cumhuriyeti'nin Osmanlı Devleti'nden miras aldığı toplumsal, siyasal ve ekonomik yapıyı dönüştürme süreci de bunlardan birine tekabül etmektedir. Cumhuriyetin ilan edilmesinden sonra modernleşme politikası olarak güdülen bir dizi reform gerçekleşmiştir. Hilafetin kaldırılması ile doğum, ölüm, evlilik, miras, eğitim ve kültür gibi gündelik hayatı düzenleyen alanlarda ulemanın görevi sona erdirilerek gündelik olanla dinin ilişkisi kesilmişti (Mardin, 1991, s. 97). Bunun peşi sıra gelen dini mahkemelerin kaldırılması, Şapka İnkılâbı, tekke ve zaviyelerin kapatılması, Miladi takvimin kabulü, yeni ceza kanununun kabul edilmesi, İsviçre Medeni Kanunu'nun kabulü ve İslamiyet'in devletin resmi dini olmaktan çıkarılması (s. 97) gibi yenilikler yeni kurulan devletin dini kimlikten sıyrılmasını ve yeni Türkiye'nin İslam dünyası ile olan bağının koparılması anlamına gelmekteydi. Yani bu coğrafyanın yürüyüş rotası hızla başka bir yöne doğru çevrilmişti. Bunların her biri seküler bir toplumun inşası için elzem görünen ve fakat süratle yapılan değişimlerdi. Buradaki değişimin hızı, başta verdiğim yürüyüşün hızından farklıydı ve değişim bu sebeple halkın gündelik hayatını kapsayan alanı için de zorlayıcıydı. Cumhuriyetin kuruluş döneminde yaşanan bu

yürüyüş, dini savunan halkın büyük kesimi[110] için hızı ve yapısı kabul edilebilir değildir. Benzer durum son 20 sene içerisinde AK Parti hükümeti döneminde yaşandı[111]. Bu sürecin de ikinci yürüyüş olduğunu ifade edebilirim: Türkiye için aradan geçen yıllar boyunca dinamik bir sosyolojik tabana sahip ve yaklaşık son 20 yıldır da iktidarda olan İslami değerlerin mütebariz olduğu toplumsal temsili gruplar yeniden, yeni bir Türkiye toplumu hayal etti. Yeni Türkiye'nin inşası, AK Parti iktidarı döneminde ikinci yürüme deneyimiydi. Cumhuriyetin kurucu ilkelerinin tersine, esas karanlık dinin karanlığı değil, aksine dini reddetmenin ve gündelik yaşamı ondan uzak kılmanın kendisiydi. Yürüyüşü aydınlığa vardıracak olan rota (her ne kadar AK Parti iktidarının iktidara geldiği ilk yıllarda Avrupa Birliği uyum süreci yaşanmış olsa da) batıda değil, köklerinde, geçmişinde, İslam birliğinde ve dini değerleri tekrar gün yüzüne bu sefer modern bir anlayışla çıkartmanın içindeydi.

Yeniden başlayan bu ritimanalistik yürüyüş geride sekülerleşmeyi bırakarak yapılacaktı. İktidarın 2010 yılında beyan ettiği Yeni Türkiye ifadesi ile Türkiye'nin yeniden inşa edilmesi amaçlandı fakat bu sefer "restorasyoncu-muhafazakâr diyebileceğimiz aşağı yukarı Yeni Osmanlı olan (Bora, 2016)" yeni bir Türkiye planı söz konusuydu. Bu yeni Türkiye'nin planında dindarlığın görünür (ve/ama[112] modern) olduğu bir seyir defteri

---

[110] Kimi reformlar gerçekleşirken halkın din elden gidiyor düşüncesi sebebiyle tepki gösterdiği biliniyor. Buna karşın hilafetin kaldırılmasının ardından "Evkaf ve Şer'iye Vekaleti'nin kapatılıp yerine kurulan Diyanet İşleri Riyaseti'nin görevlendirdiği müftülerin, halk yığınlarının yapılan yasal düzenlemelere karşı, din elden gidiyor diye gösterdiği tepkiler üzerine […] müftülüklere gönderdiği bir genelge ile halka Cumhuriyetin güzelce anlatılmasını istiyordu (Kara H. , 2017, s. 120)."

[111] Burada verilen Atatürk devrimlerinin peşi sıra AK Parti için de kendilerine dönük kullandıkları devrim ifadesini de anabiliriz, zira benzer şekilde AK Parti iktidarının süreç dahilinde "muhafazakâr demokrasi" tanımından "muhafazakâr devrimcilik" tanımına geçişiyle alakalıdır. Buradaki kavramsal dönüşüm, cumhuriyetin ilk yıllarındaki misyonu iktidarın şu anki "yürüyüşte" kendisinde görmesinde olduğunu düşünebiliriz. Her ikisi de kültürel, toplumsal, iktisadi vd. düzenlemeleri kapsamaktadır. Ayrıca halkın bir kesimi tarafından her iki dönemde de tepkilerin ortaya çıkması buna bir işarettir. Devrimci muhafazakâr ifadesinin kullanımıyla ilgili kaynağa erişmek için bkz: https://www.yenisafak.com/gundem/muhafazakar-devrimci-ne-demek-muhafazakar-devrimci-kime-denir-cumhurbaskani-erdogan-acikladi-3865998 [Erişim tarihi: 26.01.2023]

[112] Buradaki "ve" ile "ama" ayrımı iki şekilde okunabilir. Birincisi, daha evvel ele aldığım gibi antagonistik biçimde din ile sekülerleşmenin zaten birbirini götürdüğü ve dünyevi taleplerin, yani dinin siyasallaşmasının ve buna bağlı bütün yapılarla dünyayı talep etmesinin başlı başına sekülerleşme (Dellaloğlu, 2017, s. 105) olması ve pek çok şekilde tartışıldığı gibi son 20 yılda dindarlığın manen içinin boşaltıldığı anlamıdır. Diğeri ise modernleşmeye rağmen dinin yapısal olarak dönüşerek kendi varlığını koruyabileceği ve bu dönüşümün dinin modernleşme ile tezat olmadığı anlamındadır. Din bu anlamda kendini yenileyebilmektedir, çağ dışı değildir; tüm zamanlar için uygundur ve zaten bilimsel gelişmelerin pek çoğu din kaynaklarında bulunduğu

vardı. Bu dindar ve modern seyir defterinde, sekülerleşmenin modernleşmeden, yani kapitalizmden, kentleşmeden, yeni bilgi kaynaklarının çeşitliliğinden-erişilebilir olmasından, cinsiyet rollerinin sorgulanabilir olmasına, flört biçimlerinden, yeni medya araçlarına, mobilize yaşam tarzına kadar götürülüyordu. Ancak AK Parti için modern ve dindar olma hesaplamasının Yeni Türkiye'de böyle seyredip seyretmediği zengin bir araştırma sahasına işaret etti.[113] Gene de modern vurgusu ile dindar gençlik hayalini içeren bir gelecek tahayyülü söz konusu. Üstelik yıllara varan kentleşmenin getirdiği yeni sosyal alanlar, sermayenin el değiştirmesi, öncesinde kendi kanallarında başı açık kadının dahi gözükmediği bir anlayıştan vazgeçilmesi ve daha önceki bölümlerde aktardığım Kur'an tilavetinden Mehmet Ali Erbil'in Çarkıfelek'ine dönüşen kâr marjlı anlayışa dönülmesi (Atay T. , 2012, s. 80) modernleşmenin çarkı dine esneklik mecburiyeti getirdi. Yani Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunda gündelik yaşamdan ve siyasal otorite alanında etkisi kaybolduğu için halk tarafından savunulan dini pratiklerin 2000'lere gelindiğinde zaten sekülerleşmiş[114] olduğu da iddia edildi. AK Parti hükümeti döneminde bariz biçimde yaşanan desekülerleşme yürüyüşü, içerisinde dinin sekülerleşmesini de barındırmak zorunda kaldı. Yani başörtüsü özgürlüğü kazanılırken, *başörtülünün* kaybedildiği iddia edildi[115], İmam Hatiplerin sayısı arttırılırken *İmam Hatiplinin* deizme kaybedildiği tartışıldı.[116]

---

görüşü savunulmaktadır. Bununla ilgili bazı tartışmaları din, bilim, sermaye, moda vb. anlayışların dönüşümü üzerinden sekülerleşme bölümünde yaptım.

[113] Bu konuda bazı tartışmalar için aşağıdaki kaynaklara bakınız. Hepsinin erişim tarihi 30.01.2023

İslam Dünyasının Problemi, Modernleşme Paradoksu: https://www.karar.com/islam-dunyasinin-problemi-modernlesme-paradoksu-630582

Dini Güveni Sarsılan Gençlik: https://archive.li/w0qW6#selection-1429.0-1429.14

Asım Değil; Deist, Nihilist Bir Nesil: https://www.evrensel.net/yazi/79825/asim-degil-deist-nihilist-bir-nesil

Abdurrahman Arslan: Dindarlığın içi boşaltıldı: https://www.milligazete.com.tr/haber/726227/abdurrahman-arslan-dindarligin-ici-bosaltildi

Kamusal alan dindarları aşındırdı: https://www.yenisafak.com/roportaj/kamusal-alan-dindarlari-asindirdi-325386

İmam hatipli deist başörtülü ateist (mi?): https://www.yeniakit.com.tr/yazarlar/rasim-bolbol/imam-hatipli-deist-basortulu-ateist-mi-23725.html

Gençlerimiz neden ateist ya da deist oluyor?: https://www.yenisafak.com/yazarlar/faruk-beser/genclerimiz-neden-ateist-ya-da-deist-oluyor-2037330

[114] Bkz: Deist değil seküler olduk: https://www.gazeteoku.com/yazar/sabiha-dogan/deist-degil-sekuler-olduk/253006 [Erişim tarihi 30.012023]

[115] Bu ifade, internet kaynaklarından elde ettiğim kadarıyla ilkin Nureddin Yıldız'ın resmi Twitter hesabında geçmektedir. 2016 tarihinde şu ifade paylaşılmış: "Tam başörtüsü özgürlüğünü kazandık derken, örtünün altındaki başları kaybettik..." Erişim için bkz: https://twitter.com/nurettinyildiz/status/684456221248741380 [Erişim tarihi 30.01.2023]. Benzer şekilde Yusuf Kaplan tarafından 04/03/2019 tarihinde "Başörtüsü mücadelesini

Sekülerleşmenin lokomotifinde mecburi olan modernleşme, bu sefer dindar gençlik tahayyülünde modern olanı talep edecek seküler bir alanda bulunmaya mecburdu. Bu yalnızca iktidarın değil, farklı ilahiyatçıların, yazarların ya da dini cemaatlerin de talebi olarak ortaya çıktı. Daha evvel de bahsettiğim İskender Paşa Cemaati önderi Prof. Dr. Esad Coşan'ın 1990 tarihli *İslam* dergisinde geçen "Her şey değişti, bu da normal. […] Şimdiki zamanın dervişi kot pantolon giyiyor, kısa gömlek giyiyor, üniversitelerde okuyor, yüksek tahsil yapıyor… (akt. Çakır, 2014, s. 49)" ifadesi 1980'lerle beraber İslam'ın kamusal alanda yükselişini ve Coşan'ın ifade ettiği gibi yaşanan dönüşümün modernleşme içerisinde dinin de sekülerleşmesi olarak görülebilir. İslam'ın Türkiye'de yükselen kamusal yüzü Tayfun Atay'ın ifadesiyle (2012, s. 80) zaten modernleşmiş olan için İslam'ın yeni sermayesinin ısındırılmasının çabasıydı. Bu anlamda yaşanan ısındırma çabası dinin ve modernleşmenin uzlaşmaya çabasına tekabül ediyordu. 1980'lerde yoğun biçimde yaşanan ve modernleşmenin öngörülerine karşı çıkarak hızla büyüyen İslamcılık kentleşmeyle de birlikte Batı medeniyeti karşısında yeni bir kimlik arayışını temsil ediyordu (Göle, 2008, s. 131). Ancak günümüze gelindiğinde, bu durum biraz evvel başörtüsü özelinde alıntıladığım gibi artık İslam'a dair özgürlüklerin kazanılması anlamına gelirken buna tezat olarak muhteviyatın kaybı olarak eleştiriye tabi tutuldu.

İşte bu noktalarda değindiğim süreçlerin çoğunda, dindar ailelerde yaşayışlarını sürdüren bireylerin gündelik hayatla kurduğu tecrübe de dönüşüyordu. Vaizler, hafızlar ya da din görevlileri 4. bölümde aktardığım biçimde modern yaşamdaki gündelik hayatın Mümin için bir sınav olduğu uyarısını veriyordu. Bahsi geçen durumlar bize Türkiye'deki sekülerleşme çalışmalarının ortaya koyduğu birbirine tezat duran sonuçlara dair de ipucu taşımaktadır. Zira hem sekülerleşen hem sekülerleşemeyen hem de de-sekülerleşen bir Türkiye imajını çizmek bu çalışmanın bize gösterdiği üzere oldukça mümkündür. Bu çalışmanın bir benzerini, tersi biçimde hidayete erenler üzerinden de yapmak ve aynı kuramsal çerçeve ile işlemek mümkündür. Yahut erkekler yerine benzer tecrübeyi kadınlar özelinde irdelemek bize bilhassa bedensel performans, strateji ve taktik üzerinden çok daha fazlasını verecektir. Fakat ortaya atılan, çalışma

---

kazandık ama tesettürü kaybettik" başlıklı yazısında dile getirildi. Erişim için bkz: https://www.yenisafak.com/yazarlar/yusuf-kaplan/basortusu-mucadelesini-kazandik-ama-tesetturu-kaybettik-2049511 [Erişim tarihi 30.01.2023].

[116] İlgili metne erişim için bkz: https://www.ikdam.org/genclik-ve-inanc-calistayi-sonuc-bildirisi/ [Erişim tarihi: 30.01.2023]

boyunca kullandığımız Volkan Ertit'in referans noktasına ihtiyaç duyulan ve yalnızca din değil dinimsi yapıları da kapsayan sekülerleşme tanımı ile açık ya da örtük sekülerleşme (Amman, 2010) kavramı ile; çalışmada kullandığım, Pierre Bourdieu'nün ve Henri Lefebvre'nin kavramlarını bir arada kullanıp ortaya koymaya çalıştığım poliritmik ya da aritmik sekülerleşme kavramları ile katı olmayan yeni bir yaklaşım getirmek mümkün.

Dolayısıyla bu çalışma boyunca, sekülerleşme bölümünde gerilim ve kaygı olarak ele aldığım dönüşümü aktarmak için sekülerleşmenin tek boyutlu değil çok boyutlu yönüne vurguda bulunmaya çalıştım. Zira bu gerilim inançsız olma sürecine geçen eski dindarlar için de bariz biçimde deneyim ediliyordu. Bu gerilim, çalışmaya dahil olan görüşmeciler için bir araf sürecine tekabül ediyordu. Yalnızca bu değil, aynı zamanda dindar yaşayışı terk etme süreci de çok çeşitliydi. Şimdi bunlarla ilgili ortaya çıkan sonuçlara bakalım.

Çalışmanın başlangıç noktası ile vardığı nokta arasında iki ayrı dünya tecrübesi yani habitus söz konusudur. Bu fark pek çok şeyi içermektedir: Eğilimleri, eğlenme biçimlerini, günlerin anlamını, zamanın döngüsünü, aidiyet duygusunu, güvende hissetmeyi, bedeni, cinselliği, aileyi, kültürel faaliyetleri, utancı, sevinci, estetik zevkleri… Bu yüzden bu dönüşümün başında var olan dünya, yani İslami habitus bir kök halindedir. Bahsi geçen farkların her birinin başta beslendiği, büyüdüğü ve kök saldığı yer orasıdır. Bu sebeple, İslami habitus alanını anlaşılması oldukça önemlidir ve tezin ilk yarısının genelinde bunun ortaya konabilmesi için görüşmecilerin deneyimlerini derinlemesine görüşmelerden elde ettiğim verilerle aktarmaya ve bu aktarımdan ortak bir habitus ortaya koymaya çalıştım.

Bu çalışmanın seyrinde ortaya koyduğumuz gibi dindar çevrede büyümüş kişilerin dini terk etme pratikleri çok boyutludur. Zira evde, Kur'an kurslarında, cemaatlerde öğrenilen inanç ile sokakta pratik edilen inancın arasında fark gören, politikleşen bir din içerisinde inançlı kalmayı sürdürmek istemeyen gençlerin dini sorgulamaya başlaması yalnızca bireyselde değil toplumsalda da yer etmektedir. Dinin politikleşmesine karşın kimi görüşmecilerin inançlarını bireysel olarak sürdürmeye çalışması, cami cemaatlerini

(camiye gitmeyi) dahi reddetmeye, ibadetlerini evde kılmaya başlaması da işin özünde bir sekülerleşme pratiğidir (Casanova, 2006, s. 7).[117]

Türkiye'de deizmin, ateizmin vd. artışı/azalması yalnızca sayısal bir veri değildir. Buradaki istatistik, birileri tarafından farklı nedenlerle yaşanan zamana dayalı tecrübelerdir. Zira istatistiklerin ortaya koyduğu Türkiye'de dindarlığın azalırken yalnızca ateizmin/deizmin vd. artması değildir. Dindarların da sekülerleşme yönelimi içerisinde kendilerine eklektik bir kimlik yaratmalarıdır. *Yeni Şafak*'taki yazısında[118] Abdullah Muradoğlu'nun SEKAM Gençlik Araştırmaları ile ilgili yaptığı yorumda belirttiği üzere gençler "modernlik ve gelenek arasında kendilerince bir sentezleme, bir karışım yapmışlar." Bu çalışmada bu sentezin bize durağan bir sonuç vermediğini, çalışmaya dahil olan görüşmecilerin kendilerini arafta hissettikleri yerde duran pek çok kişi olduğunu iddia edebilirim. Bu çalışmanın bir dönüşümü göstermesini, durağan bir toplumsal hareketin değil aksine bütün çabaya rağmen hem seküler hem de de-seküler bir ikiliğin içinde yaşadığımızı göstermek istedim.

Yukarıda yazan sebeplerden ötürü çalışmayı inşa ederken genel bir çatı olarak duran sekülerleşme kavramının yanı sıra dini hal ve hareketleri, tavırları, değerleri, hisleri, vücuda işlemiş refleksleri, bedenin dindar olarak işlemesini ve dinin insanı bir saat gibi kurmasını izah edebilmek için sosyal bilimlerin özgürlükleri ve sınırlılıkları dahilinde bir kavram arayışı içinde olmak gerekti. Çünkü bu tez İslamiyet hakkında bir ilahiyatçı bakış açısıyla ve ilahiyat fakültesinde hazırlanmış bir çalışma değil. Aksine çalışma, pratik edilen İslam'ın toplumdaki dönüşümü hakkında bir iddia ortaya koymayı amaçlamaktadır ve bu dönüşüm Türkiye'deki ilahiyatçılar, vaizler, hafızlar ya da din görevlileri tarafından da iddia edilmektedir. Bu sebeple habitus kavramı bu çalışmada mütedeyyin birinin evinin içine girme, o ev içinde aşina olan seslerin duyulmasını sağlama, evin ritmini, evdeki günü belirleyen saati gösterme açısından oldukça işlevseldir. Mütedeyyin bir çevrede büyümüş olmam bu habitusun içinde işitilen seslere

---

[117] Yusuf Kaplan'ın dinin bireysel alana indirgenmesiyle ilgili duyduğu kaygıyı şu şekilde dile getirmektedir:

> İslâm'ı görünür alandan uzaklaştırırsanız, İslâm'ı hayattan uzaklaştırıp bireysel bir inanç meselesine indirgersiniz. Ki bu, İslâm'ın protestanlaştırılması, ruhunun yok edilmesi, hayattan uzaklaştırılması ve tıpkı Hristiyanlık gibi canlı cenaze olarak varlığını sürdürmesi sonucunu doğuracak tehlikeli bir girişimdir.

Yazının devamı için bkz: https://www.yenisafak.com/yazarlar/yusufkaplan/felketin-can-sesleri-islmin-terkedilmesi-tehlikesi-2057160 [Erişim tarihi: 02.02.2023]

[118] Erişim için bkz: https://www.yenisafak.com/yazarlar/abdullah-muradoglu/sekam-aratirmasi-bize-ne-soyluyor-42945 [Erişim tarihi: 24.01.2023]

aşina olmamı sağlamaktadır. Çalışma boyunca evi aşina olan seslere benzetmekteyim. Her evin içinde tekrar eden ses, o evin bilgisini verir. Örneğin büyüdüğüm evde ezan okunduğunda çalışan TV kapatılır. TV'nin sesi, ezanın sesine eşlik edemez. Bu dindar bir evin içindeki sıradan bir döngüdür, mümkünse okunan ezan dinlenir. Evlerin, mahallelerin, toplulukların, cemaatlerin tekrar eden döngüleri, habitusları ortaya çıkartır. Bu habituslar hem benzerlikleri hem farklılıkları içinde taşır. Dindar bir ailede, ismi dini sebeplerle tercih edilmiş bireyin içine doğduğu dünyada namaz kılmak, oruç tutmak, dini hassasiyetlere sahip olmak, sözgelimi TV'nin sesini kapatmak, neyin günah olduğunu bilmek tecrübe edilen dünyanın her saati yaşanmaktadır. Habitus kavramı çalışmamıza dahil olan ve farklı ekonomik sınıflardan gelen mütedeyyinlerin geçmişlerindeki ortaklığı bize çok net sunmaktadır. Namaz kılmanın, bir dindar için marjinalize edilmekten çok uzak, çok sıradan, içsel, hayatın merkezinde duran bir eylem olduğunu gösterebilmek için habitus kavramı bu olağan deneyimi çok iyi ortaya koyabilmektedir. Hatta beş vakit namazında olan bir dindar için namaz kılmak değil, "namazları aksatmak" farklı olandır ve bu çalışma da buna odaklanmaktadır. Namaz kılmayı aksatmak, İslami habitusun ritimanaliz şemasındaki gibi güne taksim edilmiş dini yaşam döngüsünde boşlukların oluşması, yalnızca gün içerisinde boşluğun oluşması değil, çoğunlukla dindar kişinin yaşamında da bir boşluk oluşmasına tekabül etmektedir. Bu terk ediş sürecinde, bu çalışmaya dahil olan görüşmeciler için bir boşluk, bir var oluş sorunu oluşmaktadır. Belki ilerleyen zamanlarda bu çalışmanın Z kuşağı özelinde yapılması bu verinin tamamen değişeceğini gösterebilir bize. Bu noktada da gene kuşakların dünyayı algılaması ve yaşamın sürati ile ilgili sonuçlar ortaya çıkabilir. Zira bu tezde de 1977'den 1997'ye doğru doğum tarihlerinde gidildiğinde, daha genç görüşmecilerin genel olarak yaşadıkları dönüşüme daha kolay uyum sağladıklarını söylemek mümkün. Bunun sebebinin yeni medya teknolojilerinin sağladığı bilgi çeşitliliği ve erişim kolaylığı olduğunu söyleyebilirim.

Çalışmanın sorularını oluştururken, sekülerleşme tartışmalarının ortaya koyduğu kimi sekülerleşme süreçlerini sorularda sormayı bu iddiaları irdeleyebilmek için gerekli gördüm. Örneğin kentleşme, sekülerleşme lokomotifinin önemli ayaklarından birisiydi. Fakat kentlerin kimi bölgelerinde muhafazakâr ya da seküler bölgeler biçiminde ayrılması da söz konusu. Muhafazakâr mahallenin kendisi başlı başına, mütedeyyin biri için bir yaşayış sınırı çizebilmektedir. Dindar bir ailenin, çocuğunu dini hassasiyetleri olan okullara göndermesi, dini eğitimine dikkat etmesi, bulunduğu çevrenin buna göre

organize edilmesi sekülerleşmeyi sekteye uğratacaktı. Fakat sekülerleşme tartışmalarında iç içe geçmiş pek çok durumun olduğunu söyleyebiliriz. Zira kimi görüşmeciler için, yaşadığı mahallenin dışında bir üniversite kazanmak bu dönüşümü başlatmışken, kimisi için üniversitenin kendisi değil, bir üniversite okumak için aileyi/mahalleyi bırakıp başka bir şehre gitmek ve o şehirde bir cemaat yurdunda kalmak bile buna sebep olabiliyordu. Bu sebeple aslında, bir sonuç olarak, dini sorgulayıp, radikal bir karar sürecinde dini terk etmeye götüren sekülerleşme, genel olarak yer değiştirmeyle alakadır. Yer değiştirme, yalnızca fiziken bir şehri değiştirmekten ziyade değişime öncülük eden eylemler yaşamaktır. Örneğin internette bir ateist topluluğunun sayfasını kızgınlıkla takip edip tartışmaya girmek, cemaat yurdunda da kalınsa din hakkında çok rahat eleştiride bulunan biriyle tartışmaya girmek, biriyle el ele tutuşmayı haram sayarken bir anda cinsel bir ilgiye kapılmak… Her biri pratikte farka işaret eden değişimlerdir. Bu sebeple sekülerleşeme biçimlerinin çok çeşitli olduğu ortaya çıkmıştır. Buna rağmen, ortak kümeler söz konusudur. Bu ortak kümelerde de sürecin zorluğu bilhassa sekülerleşme biçimlerinin tersine daha fazla ortaklığa sahiptir.

Bu kümelerde iki ortaklık söz konusudur. Birincisi, demin bahsettiğim, yıllardır inanılan dini inancın kaybı ya da artık Allah'a inanmıyor olmak en başta bir güvensizlik hissi yaratmıştır. İkincisi, bu boşluk hissinin aileye/çevreye izah edilmesi ya da gizlenmesi konusunda bir kaygı yaşanmıştır. Bu ikisi sıklıkla iç içe geçmiştir. Zira görüşmeciler için Allah, kişinin yalnızca çevresinde değil aynı zamanda içinde de hissedilir. Dindar kişinin kendisinden de "Allah'ın emir ve yasaklarına uymak" gibi beklentisi içselleştirilmiş biçimde vardır[119]. Dindar olup, inançsız olmaya geçiş, hem kişinin kendisini çevresinden uyumsuz hissetmesine sebep olur, hem de geçmişte uyumlu olunan çevreyle uyumsuzluk yaşamasına sebep olur. Artık Allah'a inanmadığının itirafı, görüşmeciler tarafından kendilerinde yapıldığında, yeni bir yaşam arayışı, çevre değişikliği, yeni habitus(lar)a eklemlenme gibi gereklilikler ortaya çıkar. Bunun, mürtet olma deneyimiyle ilgili tartıştığım başlıkta da değindiğim gibi bazı sebepleri mevcuttur.

Dindar kişiden beklenen yalnızca bireysel olan değil, bağlı olduğu topluluk için bireyin kolektif beklentileriyle de uyumlu (Bourdieu, 2016a, s. 192) olmasıdır. Kolektif

[119] Burada bahsedilen, çalışmaya dahil olan görüşmeciler ve o profilin genelidir. İslamiyet'e göre mükellef kişi, akil baliğ olduğundan itibaren akli bir sorun söz konusu değilse Allah'ın emir ve yasaklarını gözeterek yaşamak durumundadır.

beklentiyle uyum ile Bourdieu'nün kastettiği, çevrenin kişiden talebi ve o talebe göre davranmasıdır. Bu çalışmaya dahil olan görüşmecilerin inançsız olma süreçlerindeki zorluk, devam eden bir düzenin kırılmasına işaret etmektedir ve kendi geçmiş çevrelerinden kopuşa işaret eder. "Anne ve baba gibi olmama" en başta ortaya çıkan kaygılardan biridir. Çalışmanın ilk bölümünde sekülerleşme tartışmalarında ortaya konan kentleşme, bilgi kaynağındaki dönüşüm gibi büyük sebeplerin aksine, çalışmanın "aileye yabancılaşma, anne babayı kırmamak için ona ateist/deist vd. olduğunu söylememe"[120] gibi kaygılara bürünmesi de ilginç sonuçlardan biridir. Ailenin ve dolayısıyla çevrenin kaygı unsuruna dönüşmesi habitusun çevresel faktörlerinin ne derece güçlü olduğunu göstermektedir. Ancak görüşmecilerin güvenli alan olan evin dışında çıkması, yalnızca evin değil mahallenin de bir dönüşüm içinde olması bu güvenli alanı dönüştürmeye başlamaktadır. Zira geçmişte dini habitusun bir kenara fırlatıp attığı televizyon, artık evlerin yeni düzeninde en merkezde almaktadır. Yani, bir "fitne" olarak kitle iletişim araçları, sermayenin kurguladığı İslami konseptinin bu dünyanın hazzını arttırması, her şeyin alınıp satılabilir hale dönmesi modernleşen Türkiye'nin dindar evin ritminin değişmesine neden olmaktadır. Bu sebeple, görüşmecilerin geçmişte dışarıdaki yaşamı günahkâr bulması bununla ilişkilidir. Fakat dışarıdaki bu günahkâr yaşam artık evin içerisine görüşmecilerin yeni edindikleri alışkanlıklarla taşınmaya başlamıştır. Bu dönüşüme rağmen, ekonomik bağımsızlıklarını elde etmiş, aile evinde uzaklaşmış olsa bile görüşmeciler kendilerini gizleme eğilimindedir.

Fitnenin kültürel ürünlerle görüşmecileri dönüştürmesi bir diğer yaygın sekülerleşme pratiklerindedir. Burada, dindar birinin bir müzik grubu dinlemesini dinden çıkma olarak okumamak gerekiyor. Bu durum bir sekülerleşme pratiği olarak görülebilir fakat o müzikal tarzın, yaşayışın yarattığı arzunun aile, çevre yahut din tarafından baskılanması dönüşüme neden olabilmektedir. Zira habitus kök salınan grubun imgelerine bağlı kalmayı ve bir dayanışma ağı oluşturmasını sağlar (Bourdieu, 2004, s. 18). Bu bağın zayıflaması, imanın zayıflamasına "neden olarak" riskli görülebilir. Abartı bir yorum yaptığım düşünülebilir fakat gündelik yaşamda dindar habitus "Allah'ı gündelik dilde anmayı" yani zikretmeyi talep etmektedir. "Bugün Allah için ne

[120] Bu süreçle ilgili "Anne Ben Deist Oldum" isimli haber için bkz: https://www.gercekhayat.com.tr/dosya/anne-ben-deist-oldum/ [Erişim tarihi 29.01.2023]

yaptın[121]" düşüncesi, bir dindarın zihninde dönen kültür dünyasının da buna göre (Lefebvre'nin düşünüşüyle) terbiye etmesini gerekli kılar. Bu yüzden dindarın evine ve zihnine giren seküler köklere ait temsiller, var olan habitusun köklerine hastalık bulaştıracak bir fitne olarak görülebilmektedir. Bu nedenle görüşmeciler dindar oldukları zaman seküler yaşama ait kültürel biçimlerini kafirlerin oyalanma araçları görmüştür. Fakat bu durum hem bu çalışmaya dahil olan görüşmeciler hem de görüşmecilerin ailesi ve çevresi için dönüşüme uğramıştır. Bunu şöyle ifade etmek istiyorum: Zihni ayetlerin ezberleri ile dolu biri için -örneğin görüşmecilerden hafız olan Muhsin için- şarkı sözleri ezberlemek, ilahi ezberlemeye göre daha kötü bir eylemdir ve fakat Muhsin bu şarkılara maruz kaldığını düşünmekte, ezberlemekte, zamanla bu süreç sonunda da bu şarkılardan keyif almakta ve kendi tercihi ile açıp dinlemektedir. Örneğin Muhsin, geçmişte bağlı bulunduğu cemaatte, kaldığı yurtlarda mp3 çalar cihazlarının dahi doğru karşılanmadığını ve yurt talebelerinde genelde bu cihazın yasaklandığını aktarırken artık herkesin akıllı telefon ile sıradan bir eylemmiş gibi vakit geçirdiğini ifade etti[122]. Buradaki çıkarımım gerçek dışı gözükebilir fakat görüşmecilerin çoğunun müzik dinleme, konserlere gitme, kitap okuma, film, dizi izleme gibi dönüşümden bahsetmesi ve bu kaynaklardan beslenmesi (fitneye yol açacak şeyler öğrenmesi, bunlara öykünmesi ya da gündelik hayatlarında sıradan hale getirmesi) bir rastlantı değildir. Zira bunlar sosyal sermayenin de dönüşümüne işaret etmektedir. Bunun için de muhafazakâr mahallenin dışına uğramamız gerekti.

Bu yer değiştirme hali, görüşmeciler için her zaman uzak mesafeye gitmek anlamına gelmemiştir. Kimi görüşmecilerin Hatay'dan Antalya'ya çalışmaya ya da okumak için farklı şehirlere gitmesi gibi kentler arası değişim söz konusu iken, kimi görüşmeciler için şehirlerindeki mahallerden çıkıp merkeze varmaları dahi büyük bir değişime sebep olmuştur. Bu noktada üniversite eğitiminin salt olarak seküler bir ortam olduğunu söylemem doğru olmaz zira görüşmecilerin sosyal sermayeleri zaten üniversitede de sürmektedir. Cemaatlerin/iktidarın üniversitelerdeki yapılanması, üniversitenin-eğitimin Türkiye'deki üniversitelerin dönüşümü üzerinde büyük rol oynamaktadır. Fakat burada bu çalışmanın görüşmecilerinin ortaya koyduğu iki önemli ayrım söz konusudur. Birincisi, bu çalışmanın görüşmecilerinin üniversite eğitimleri dönemsel olarak

[121] Bu ifadenin, "zaman imanı kurtarma zamanı" olarak yorumlanması için bkz: https://sorularlaislamiyet.com/bugun-allah-icin-ne-yaptin-sozunun-anlami-nedir-nasil-anlamaliyiz [Erişim tarihi: 01.02.2023]

[122] Elbette akıllı telefonların kullanıma göre algoritma geliştirdiğini unutmamamız gerekiyor.

üniversitelerdeki çok sesliliğin daha aktif olduğu dönemlere tekabül etmektedir. Görüşmeciler üniversitelerinde politize olmuş, ilk defa bara bu çevrede edindikleri arkadaşlarıyla gitmiş, kadın ve erkek arasındaki o güne kadar edindikleri pratikler ilk kez üniversitedeki yeni çevre ile sorgulanmaya başlamıştır. Üniversite şenlikleri, kimi görüşmeciler için alkol içilen insanlarla yan yana olunan ilk ortamlardır. Bu ve buna benzer pek çok şeyi üniversite içinde deneyim eden görüşmeciler, okullarındaki dönüşümden de bahsetti. İkinci olarak da üniversite çevresi, yeni sosyal çevrenin oluşması, geçmişteki çevreyle oluşan farkın epeyce açılması için bir aracı olmuştur. Sosyal çevrenin dönüşmesi, sekülerleşme nedenlerindeki diğer başlıklara da temas etmiştir. Yeni çevrenin kullandığı farklı mekânlar, farklı internet kaynakları, farklı politik ortamlar görüşmeciler için birer dönüşüm sebepleridir.

Habitus, ezber gibidir. Ve ezber yalnızca zihinsel değil aynı zamanda bedenseldir. Bir neyzenin neyden ses çıkartabilmek için dudağının büründüğü şekli ezberlemesi gibi insanların habituslarının bedenlerine yönelik içsel eylemleri vardır ve bunları unutmak zaman alır. Ezber olan habitusu unutmaya karşın, hatırlamak ise oldukça rastlantısaldır. Yani hayatın her an, her yerinde bireyin karşısına çıkabilir. Biraz önce ifade ettiğim gibi, bu çalışmada sıra dışı olan namaz kılma değil, namazları aksatma, yani ezberi bozma eylemidir. Fakat görüşmeciler unuttukları, artık kılmadıkları namazları, kullanmadıkları dini bilgileri ya da okumadıkları ayetleri görüşmelerimizin başlangıcında unuttuklarını söylese de görüşmenin ilerleyen kısımlarında kolaylıkla hatırlamaktadır. Herhalde bu sebeple, çoğu görüşmeci konuşmamız esnasında konuştuğumuz konuyla alakalı ayet, hadis ya da dini bir bilgiyi kolaylıkla vermektedir. Yalnızca bu gibi hatırlama anları değil, dini terk etme süreçlerinde, hatta güncel olarak dahi görüşmecilerin bedenleri, refleks olarak tanımladığım davranışlar sergilemektedir. Kimi görüşmecilerin bir tavır olarak "inşallah" gibi dini sözcükleri kullanmak yerine "umarım" demeye çalıştığını ifade etmesi bile ezberin unutulmasının çabasına yönelik bir göstergedir. Bu açıdan görüşmeciler kendilerine "seküler bir yaşama sahibim artık" dese de, İslami habitusun unutmaya karşı dirençli olduğunu söylemek mümkün

Eylemlerin içselleştirilmesini tezin başından bu yana, habitusları ortaya koymaya çalışırken bir zaman döngüsü olduğunu iddia ettim. Bourdieu'nün kavramlarını Lefebvre'nin kavramları ile birleştirirken, görüşmecilerin yaklaşımlarında da bu düşünürlerin kavramlarına yönelik kimi göndermeler ortaya çıktı. Zira, görüşmeciler dindar yaşamları ile ilgili konuşurken, görüşme esnasında dahi "ritim, rutin, döngü,

kabuk, bizim mayamız, bizim hamurumuz, alışkanlık, yatkınlık" gibi Bourdieu ve Lefebvre yaklaşımına dirsek temasında bulunacak ifadeler kullandı.

Dindar habitusun pratik edilmesi gibi, onu terk etmek, yani ezberi unutmaya çalışmak, görüşmecilerin sekülerleşme süreçlerine göre çok daha ortaklık barındıran bir sürece tekabül ediyor. Yani sekülerleşme süreçleri ne kadar çeşitliyse de dini terk ederken yaşanan zorluklar aslında o kadar benzerdir. Görüşmecilerin yaşadığı ilk zorluk işin esasında dini yaşantıyı sorgulamanın kendisinin zorluğudur. Zira artık ezber bozulmaya başlar. Sorgulanmamış olan inancın sorgulanması kişinin kendisine dönük bir çelişki ve bir görüşmecinin ifadesiyle (Burhan, d. 1991) var oluş anksiyetesi hissettirir. Bu dönüşüm tamamlansa bile, ezberi çağırmak oldukça kolaydır. Zira bir yakının cenaze törenine gitmek, aileden biri ziyarete geldiğinde yaşadığı evdeki alkol şişeleri, bira bardakları gibi eşyaların saklanması gibi davranışlar kişilerin yaşadığı bu dönüşümün sürekli olarak hatırlanmasına neden olmaktadır.

Neticede bu çalışma dini pratiklerin sosyolojisini Lefebvre'nin ritim ve rutinlerini kullanarak yapmaya çalışmıştır. Ritim ve rutinler, İslamiyet için önemli pratikleri kapsamaktadır. İslamiyet'in var olduğu coğrafyalarda kültürel yapıda da önemli hale gelmesi bu pratiklerin ne derece önemli olduğunu da göstermektedir. Namaz vakitleri, Cuma namazı, ezanın günlük tekrarı, bayram namazları, kurban kesme, Ramazan ayına has ibadetler ve benzeri pratiklerin hepsi bireyin bedenine ve gündelik ritmine işlemesine neden olmaktadır. Bu yüzden bireylerin tikel olarak reddedişleri, onların var oldukları toplumsal grup içerisindeki eksikliklerine de işaret etmektedir. Zira bu gibi ibadetlerin pek çoğu aynı zamanda bir örgütlenme hali içerisinde hareketi gerekli kılmaktadır. Burada işleyen ritim ve rutinlerin toplamı, toplumsal var oluş içerisinde bir habitusun hafızasına işaret eder. Bu ve benzeri tekrarların varlığı en başta birer ritim kaybına neden olmaktadır ve bireyin İslami pratiklerden kopuşu bir sürece tekabül etmektedir. Bunu sekülerleşme süreçleri içerisinde değerlendirince, bu süreç belki de yeni bir dindarlık biçiminin de ortaya çıktığını gösterebilir. Çalışma boyunca farklı sekülerleşme pratiklerinin ve süreçlerinin olduğunu nicel araştırmalara da başvurarak göstermeye çalıştım. Örneğin kendini inançlı tanımlayan insan sayısının Türkiye'de halen yüksek olmasına karşın ibadet pratiklerindeki azalmanın bize göstereceği bir sekülerleşme biçimi vardır. Bu gibi istatistik çalışmalarında İslamiyet için önemli olan dini pratiklerin düşüşü bir başka sekülerleşme ve dindar tanımını da gerekli kılmaktadır. Fakat bu ve benzeri nicel çalışmalar dini yaşayıştan kopuşun gündelik hayat pratiğinde

ne biçimde deneyim edildiğine dair fotoğrafı ortaya koymamaktadır. Bu gibi çalışmalar ortaya dini pratiklerin ne biçiminde yapıldığına, bu pratiklerin his dünyalarıyla ilgili bir bilgi vermemektedir. Bu tez çalışması da nitel bir araştırma ortaya koyarak, bu dönüşüm süreçlerinin gündelik hayat pratiklerine odaklanmaktadır. Her iki çalışma yönteminin ortaya koyduğu veri, Türkiye'deki sekülerleşme ve desekülerleşme pratiklerini tartışmak açısından önemlidir. Çalışmanın giriş bölümünde, yani en başta söylediğim gibi, bu tez çalışması vurgusu olan tek bir cümle kurmak yerine, farklı cümleleri bir araya getirmeye çalışmıştır. Bu süreçlerin yan yana ilerlediğini söylemek, diğer ifadelere göre daha mümkün durmaktadır. Sonuçta Türkiye için deveran eden dünyada seküler ve deseküler unsurlar iç içe geçmiştir. İslami habitusun bir süreç dahilinde edinilmesi gibi, bu habitusun terk edilmesi, sekülerleşmenin kendisi ve yeni bir habitusa doğru yatkınlıkların, davranışların geliştirilmesi de zaman almaktadır.

KAYNAKÇA

Adorno, T. W., & Horkheimer, M. (2010). *Aydınlanmanın Diyalektiği.* İstanbul: Kabalcı.

Akalın, Ş. H. (Dü.). (2019). *Türkçe Sözlük.* Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Akdeniz, S. (1970, 12). Yılbaşı, Müslümanlık, Laiklik, İçki. *Tohum*(57), 4-7. 04 17, 2022 tarihinde https://katalog.idp.org.tr/pdf/2444/4616 adresinden alındı

Akdeniz, Y., & Altıparmak, K. (2008). *İnternet: Girilmesi Tehlikeli ve Yasaktır: Türkiye'de İnternet İçerik Düzenlemesi ve Sansüre İlişkin Eleştirel Bir Değerlendirme.* İmaj Yayınevi. 12 17, 2022 tarihinde https://www.cyber-rights.org/reports/internet_yasak_siyah.pdf adresinden alındı

Aksoy, Ö. A. (2021). Geçmiş ve Gelecek Arasında İslami Gençliğin Dönüşümü. *Pasajlar*(8), 79-100.

Aksu, K. (2018). İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Okul Dışı Zamanlarını Değerlendirme Biçimleri. *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*. Ankara Üniversitesi.

Akşit, B., Şentürk, R., Cengiz, K., & Küçükural, Ö. (2012). *Türkiye'de Dindarlık: Sosyal Gerilimler Ekseninde İnanç ve Yaşam Biçimleri.* İstanbul: İletişim.

Aktaş, C. (2007). *Bir Hayat Tarzı Eleştirisi: İslamcılık.* İstanbul: Kapı Yayınları.

Aktay, Y. (2015). *Postmodern Kavşakta Din ve Sivil Toplum.* Tezkire Yayıncılık: İstanul.

Albay, R. (2020, 04). Bir Propaganda Aracı olarak Sinema, Medya ve Muskinin İslam Toplumu Üzerindeki Etkisi. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi, 19*(74), s. 853-864.

Amman, M. T. (2010). Türkiye'de Ailenin Açık ve Örtük Sekülerleşmesinin Sosyolojik Analizi. *Aile ve Eğitim: Tartışmalı İlmî Toplantı*, (s. 41-70). İstanbul.

Arpacı, M., & Düzcan, E. (2021). Zıtlıklar Arasında Çocuk Bedeni: Masumiyet, Kötülük ve Özerklik. *insan & toplum*, 133-168.

Asad, T. (2006). *Sekülerliğin Biçimleri: Hristiyanlık, İslamiyet ve Modernlik.* İstanbul: Metis.

Aslan, E. (2014). Şehirleşme ve Din: Diyarbakır'da Kadın Dindarlığı. İstanbul: Marmara Üniversitesi.

Atay, O. (2014). *Tutunamayanlar*. İstanbul: İletişim.

Atay, T. (2012). *Din Hayattan Çıkar: Antropolojik Denemeler.* İstanbul: İletişim Yayınları.

Atay, T. (2017). *Din Hayattan Çıkar: Antropolojik Denemeler.* İstanbul: İletişim Yayınları.

Avcı, Ö. (2012). *İstanbul'da Dindar Üniversite Gençliği: İki Dünya Arasında.* İstanbul: İletişim Yayınları.

Aydın, H. (2022, 3). Eski İslamcılar, Yeni Dinsizler İslam'ı Neden Terk Ediyorlar. *Bilim ve Gelecek*(215), 26-30.

Barker, C. (2012). *Cultural Studies* . Los Angles: SAGE.

Başkanlığı, D. İ. (2014). Türkiye'de Dini Hayat Araştırması. Ankara.

Bayer, A. (2010). Sekülerleşme Din İlişkisi: Kuramsal Bir Yaklaşım. *KSÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*(16), s. 149-190.

Bell, D. (1978). The Return of the Sacred: The Argument about the Future of Religion. *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences, 6*(31), 29-55. https://www.jstor.org/stable/pdf/3823029.pdf adresinden alındı

Benjamin, W. (2012). *Son Bakışta Aşk: Walter Benjamin'den Seçme Yazılar.* İstanbul: Metis Yayınları.

Berger, P. L. (2002). Sekülerizmin Gerilemesi. A. Köse içinde, *Sekülerizm Sorgulanıyor: 21. Yüzyılda Dinin Geleceği* (s. 11-32). İstanbul: Ufuk Kitapları.

Berger, P. L. (2011). *Kutsal Şemsiye: Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları.* İstanbul: Rağbet Yayınları.

Berger, P. L., & Luckmann, T. (2008). *Gerçekliğin Sosyal İnşâsı: Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi.* (V. S. Öğütle, Çev.) İstanbul: Paradigma.

Bilgin, A. (2014). Din, Dindar, Dindarlık: Özeleştirel Bir Değerlendirme. *Anemon: Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 2*(2), s. 75-84.

Bilgin, V. (2009). Bölünmüş Bilinç Gündelik Hayatı Din Dünya Ayrımı Bağlamında Okumak. *eskiyeni*, 30-39.

Bilici, M. (2009). İslam'ın Bronzlaşan Yüzü: Caprice Hotel Örnek Olayı. N. Göle içinde, *İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri* (s. 195-215). İstanbul: Metis Yayınları.

Bora, T. (2015, 02 15). *Kültürel Hegemonya*. Birikim: https://www.birikimdergisi.com/haftalik/8174/kulturel-hegemonya#.XfEj4-gzbIU adresinden alındı

Bora, T. (2016, 06 7). *Yeni Türkiye*. Birikim Dergisi: https://birikimdergisi.com/haftalik/7718/yeni-turkiye adresinden alındı

Bora, T. (2017). *Cereyanlar.* İstanbul: İletişim Yayınları.

Bourdieu, P. (1990). *The Logic of Practise.* (R. Nice, Çev.) Oxford: Polity Press.

Bourdieu, P. (2004). *Bir Otoanaliz İçin Taslak.* (M. Erşen, Çev.) İstanbul: Bağlam Yayıncılık.

Bourdieu, P. (2015a). *Ayrım: Beğeni Yargısının Toplumsal Eleştirisi.* (D. F. Şannan, & A. G. Berkkurt, Çev.) Ankara: Heretik.

Bourdieu, P. (2015b). *Eril Tahakküm.* (B. Yılmaz, Çev.) İstanbul: Bağlam Yayıncılık.

Bourdieu, P. (2016a). *Akademik Aklın Eleştirisi: Pascalca Düşünme Çabaları.* (P. B. Yalım, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.

Bourdieu, P. (2016b). *Sosyoloji Meseleleri.* (F. Öztürk, B. Uçar, M. Gültekin, & A. Sümer, Çev.) Ankara: Heretik Yayınları.

Bourdieu, P. (2018). *Bir Pratik Teorisi İçin Taslak: Kabiliye Üzerine Üç Etnoloji Çalışması.* (N. Ökten, Çev.) İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Bourdieu, P., & Chartier, R. (2014). *Sosyolog ve Tarihçi.* (Z. Karaca, Çev.) İstanbul: Açılım Kitap.

Bourdieu, P., & Wacquant, L. J. (2003). *Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar.* (N. Ökten, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.

Bruce, S. (2005). Gereksiz Bir Fikir Değişikliği: Berger ve Sekülerleşme. M. A. Kirman, & İ. Çapcıoğlu içinde, *Sekülerleşme: Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar* (s. 235-252). Ankara: Otto.

Buğra, A. (2004). Bir Toplumsal Dönüşümü Anlama Çabalarına Katkı: Bugün Türkiye'de E.P. Thompson'ı Okumak. E. P. Thompson içinde, *İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu* (s. 11-38). İstanbul: İletişim Yayınları.

Bulaç, A. (2005). İslam'ın Üç Siyaset Tarzı veya İslamcılığın Üç Nesli. *Türkiye'de Siyasi Düşünce: İSlamcılık* (s. 48-67). içinde İstanbul: İletişim Yayınları.

Casanova, J. (2006). Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective. *The Hedgehog Review*, 7-22.

Cengiz, F. Ç. (2020, Ekim). Sekülerleşme Kavramını Türkiye Üzerinden Sorgulamak. *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi, 23*(2), s. 34-66.

Cengiz, K., Küçükural, Ö., & Gür, H. (2022). *Türkiye'de Spiritüel Arayışlar: Deizm, Yoga, Budizm, Meditasyon, Reiki vb.* İstanbul: İletişim Yayınları.

Certeau, M. d. (2009). *Gündelik Hayatın Keşfi 1: Eylem, Uygulama, Üretim Sanatları.* (L. A. Özcan, Çev.) Ankara: Dost Kitabevi.

Clarke, J. (2006). The Skinheads & The Magical Recovery of Community. S. Hall, & T. Jefferson içinde, *Resistance Through Rituals: Youth Subcultures in Post-War Britain* (s. 147-161). London: Routledge.

Cox, H. (2014). *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective.* New York: The MacMillan Company.

Çağıl, N. (2013). Kutsal Metinler ve Müzik. *Atatük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,*(39).

Çaha, Ö. (2014). Ana Temalarıyla 1980 Sonrası İslamî Uyanış. *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Tarihi: İslamcılık* (s. 477-492). içinde İstanbul: İletişim Yayınları.

Çavdar, A. (2021, 07/08). Yumurta kabuğu (2): Bir büyüme deneyimi olarak sekülerleşme. *Birikim*(387/388), 74-83.

Çeğin, G. (2019). -Gündelik Hayatın Kavranışı İçin- Pierre Bourdieu'nün Kavramsal Repertuarının Verimlilikleri ve Sınırlılıkları. A. Esgin, & G. Çeğin içinde, *Gündelik*

Hayat Sosyolojisi: Temalar, Sorunsallar ve Güzergahlar (s. 405-430). Ankara: Phoenix Yayınevi.

Çelik, C. (2006). Kültürel Sembol Sistemi Olarak İsimler: İsim Sosyolojisine Giriş. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2*(6), s. 39-61.

Çelik, C. (2017). Sekülerleşmenin Kuramsal Sosyolojik Serüveni. *Journal of Islamic Research,* 209-223.

Çetin, E. (2014). Türkiye'de Gündelik Hayatın Tanziminde Din ve Sekülerizm. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi, 3*(2), 265 - 285. doi:https://doi.org/10.15869/itobiad.97737

Çınar, M. (2006, 6). Turkey's Transformation Under the AKP Rule. *The Muslim World*(96), 469-486. doi: https://doi.org/10.1111/j.1478-1913.2006.00138.x

Dabis, C. (Yöneten). (2019). *Ramy* [Sinema Filmi].

Dahlberg, L. (2001). The Internet and Democratic Discourse: Exploring The Prospects of Online Deliberative Forums Extending the Public Sphere. *Information, Communication & Society* , 615-633.

Davie, G. (2006). Din Sosyolojisi: Konu ve Değişimler. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*(1), 239-258.

Dellaloğlu, B. F. (2017). *Zamanın İçinden Zamanın Dışından: Gelenek ve Modernlik Arasında.* Ankara: Heretik Yayınları.

Demircan, B. (2016). Yeni Medya Olarak İnternetin Kamusal Alan Olma Potansiyeline Eleştirel Bakış. Ankara: Online Makale.

Dilben, F. (2021). Aşina Olunan Beş Vakitli Gün: Mütedeyyin Erkeklerin Sekülerleşme Pratikleri. *Moment,* 88-105. doi:https://doi.org/10.17572/mj2021.1.88105

Dini Terimler Sözlüğü (İmam-Hatip ve Anadolu İmam-Hatip Lisesi Öğrencileri İçin). (2009). Ankara: Devlet Kitapları Müdürlüğü.

Diyanet'e Soralım (2021). [Sinema Filmi]. https://www.youtube.com/watch?v=hM7fK0Gu4Zo adresinden alındı

Dobbelaere, K. (2015). Sekülerleşmenin Anlam ve Kapsamı. M. A. Kirman, & İ. Çapcıoğlu içinde, *Sekülerleşme: Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar* (s. 57-75). Ankara: Otto.

Doğan, S. (2012). Sokağı Büyülemek: Gündelik Hayatın Seküler Temelleri Üzerine Bir Soruşturma. *İnsan ve Toplum, 4*(2), 83-117. doi:http://dx.doi.org/10.12658/human.society.2.4.M0052

Durant, W. (1926). *The Story of Philosophy.* New York: Garden City.

Durmuşoğlu, K. (2019). Türkiye'de Sosyal Değişim Sürecinde Sekülerleşme Eğilimleri Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme. Bursa: Bursa Uludağ Üniversites,.

Dworkin, D. (2012). *Sınıf Mücadeleleri.* (U. Özmakas, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.

Egell, S. (1998). *Sınıf.* (D. Özyiğit, Çev.) Ankara: Dost Kitabevi.

Ekinci, Y. (2022). *Kürt Sekülerleşmesi: Kürt Solu ve Kuşakların Dönüşümü.* İstanbul: İletişim Yayınları.

Emiroğlu, K., & Aydın, S. (2020). *Antropoloji Sözlüğü.* İstanbul: Işık Yayınları.

Enneli, Ç. (2007). Televizyonun Toplumsal Tüketimi ve Toplumsalın Yeniden Üretimi: Manevi İçerikli Dizilerin Tüketimi Özelinde (Yayımlanmamış doktora tezi). Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Erbaş, H. (2017). Sınıf Çalışmalarında Kültür ve Gündelik Yaşamın Yükselişi: Tarihsel Bir İzlek ve Gelecek 'Umudu'. *Emek Araştırmaları Dergisi*, 9-30.

Ertit, V. (2013). Sekülerleşme Teorisi. *Muhafazakâr Düşünce*(37), 207-229.

Ertit, V. (2014a). Sekülerleşmenin Hızlandırıcısı Olarak Kapitalizm. *liberal düşünce, 19*(73-74), s. 63-82.

Ertit, V. (2014b, 07). Sekülerleşmenin Hızlandırıcısı Olarak Kentleşme. *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*(31), s. 247-254.

Ertit, V. (2017, 12). Din (İslam) Merkezli Sekülerleşme Kavramı Yerine Metafizik Merkezli Sekülerleşme Kavramı. *mütefekkir, 4*(8), s. 297-312.

Ertit, V. (2018). God Is Dying in Turkey as Well: Application of Secularization Theory to a Non-Christian Society. *Open Theology*(4), 192-211. doi:https://doi.org/10.1515/opth-2018-0014

Ertit, V. (2019). *Sekülerleşme Teorisi.* Ankara: Liberte.

Ertit, V. (2020). *Endişeli Muhafazakarlar Çağı: Dinden Uzaklaşan Türkiye.* Ankara: Orient Yayınları.

Fearon, J. D. (1999). What is Identity (As We Now Use the Word). California, USA. 09 15, 2022 tarihinde https://web.stanford.edu/group/fearon-research/cgi-bin/wordpress/wp-content/uploads/2013/10/What-is-Identity-as-we-now-use-the-word-.pdf adresinden alındı

Frazer, N. (2004). Kamusal Alanı Yeniden düşünmek: Gerçekte Varolan Demokrasinin Eleştirisine Bir Katkı. M. Özbek içinde, *Kamusal Alan.* İstanbul: Hil.

Ghali, H. (2006). *Rights of Muslim Converts to Christianity in Egypt.* New Cairo: [Yayınlanmamış Doktora Tezi] The American University in CairoSchool of Humanities and Social Sciences .

Girard, R. (2010). *Kültürün Kökenleri.* Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Göle, N. (2000). *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme.* İstanbul: Metis Yayınları.

Göle, N. (2008). *Melez Desenler, İslam ve Modernlik Üzerine.* İstanbul: Metis Yayınları.

Göle, N. (2012). *Seküler ve Dinsel; Aşınan Sınırlar.* İstanbul: Metis.

Görgülü, F. (tarih yok). *Diyanet Dergi*. Diyanet Dergi: https://dergi.diyanet.gov.tr/makaledetay.php?ID=6468 adresinden alındı

Gündüz, Ş. (1998). *Din ve İnançlar Sözlüğü.* Konya: Vadi Yayınları.

Habermas, J. (1979). The Public Sphere. A. Mattelart, & S. Siegelaub içinde, *Communication and Class Struggle vol. 1 : Capitalism, Imperialism* (S. Lennox, & F. Lennox, Çev., s. 198-200). IG/IMMRC.

Hadden, J. K. (2002). Sekülerizmden Dönüş. A. Köse içinde, *Sekülerizm Sorgulanıyor: 21. Yüzyılda Dinin Geleceği* (s. 123-160). İstanbul: Ufuk Kitapları.

Hall, S., & Jefferson, T. (2006). *Resistance Through Rituals: Youth Subcultures in Post-War Britain.* London: Routledge.

Harris, C. D., & Ullman, E. L. (2002). Kentin Doğası. B. Duru, & A. Alkan içinde, *20. Yüzyıl kenti* (s. 55-76). Ankara: İmge Kİtabevi.

Hebdige, D. (2004). *Altkültür: Tarzın Anlamı.* İstanbul: Babil Yayınları.

Hecker, P. (2021, 05). İslam'ı Terk Etmek, Ateizmi Tercih Etmek. *Pasajlar: Dinin Geleceği*(8), 101-128.

Hıdır, N. (2015). (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Erkeklik Kimliğindeki Değişimlerin Sorgulanması. Ankara Üniversitesi.

Hogan, B. (2012). Pseudonyms and the Rise of the Real-Name Web. J. Hartley, J. Burgess, & A. Bruns içinde, *A Companion to New Media Dynamics* (s. 290–308). Sussex: Blackwell.

Hooks, B. (2012). *Feminizm Herkes İçindir.* (A. K. Saysel, & E. Aşan, Çev.) İstanbul: bgst Yayınları.

İşlek, S. T., & Arsan, E. (2016). Haber Metinlerinde Biyoiktidarın Kurulumu: Kadın Bedeni ve Kızlı-Erkekli Öğrenci Evi Tartışmaları. Y. İ. (Der.), & S. Ç. (Der.) içinde, *Haber Okumaları* (s. 153-189). İstanbul: İletişim Yayınları.

Kahraman, H., & Çağrıcı, M. (2006). *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir 2.* İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı.

Kanburoğlu, Ü. B. (2011). Popüler Kültür - Din Eğitim İlişkisi: İmam Hatip Liseleri Örneği. *Marmara Üniversitesi*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

Kara, H. (2017). Tek Parti Dönemi Din Politikası (1923-1946). *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 9*(19), s. 111-136. https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/318760 adresinden alındı

Kara, U. Y. (2013). *Kimlik Oyunu: Video Oyunları, Yeni Medya ve Kimlik.* İstanbul: İletişim.

Karagöz, İ. (2017). *Dini Kavramlar Sözlüğü.* Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Karaosmanoğlu, A. (1990, 01 15). Yılbaşı Yılbaşı Dedikleri. *Panel*(24), 24-28. 04 17, 2022 tarihinde https://katalog.idp.org.tr/pdf/37216/37604 adresinden alındı

Kartarı, A. (2001). *Farklılıklarla Yaşamak: Kültürlerarası İletişim.* Ankara: Ürün.

Kolektif. (1992). *TDV İslâm Ansiklopedisi* . İslam Araştırmaları Merkezi.

Konda. (2017). *"Ev"in Fiziksel Özelliklerive Duygusal Anlamı.* İstanbul: Konda Araştırma ve Danışmanlık.

Kozanoğlu, C. (1992). *Cilalı İmaj Devri: 1980'lerden 1990'lara Türkiye ve Starları.* İstanbul: İletişim Yayınları.

Köse, A. (2002). *Sekülerleşme Sorgulanıyor: 21. Yüzyılda Dinin Geleceği.* İstanbul: Ufuk Kitapları.

Köse, A. (2002). Sunuş. A. Köse içinde, *Sekülerizm Sorgulanıyor: 21. Yüzyılda Dinin Geleceği* (s. 7-10). İstanbul: Ufuk Kitapları.

Köse, H. (2018). Yaban Bilinç ya da Lefebvre'e Göre Gündelik Hayat. A. Esgin, & G. Çeğin içinde, *Gündelik Hayat Sosyolojisi Temalar, Sorunsallar ve Güzergahlar* (s. 371-404). Ankara: Phoenix.

Küçükcan, T. (2005). Modernleşme ve Sekülerleşme Kuramları Bağlamında Din, Toplumsal Değişme ve İslam Dünyası. *İslam Araştırmaları Dergisi*(13), 109-128.

Lefebvre, H. (2014). *Mekanın Üretimi.* (I. Ergüden, Çev.) İstanbul: Sel Yayınları.

Lefebvre, H. (2015). *Gündelik Hayatın Eleştirisi I.* (I. Ergüden, Çev.) İstanbul: Sel Yayıncılık.

Lefebvre, H. (2017). *Ritimanaliz: Mekan, Zaman ve Gündelik Hayat.* (A. L. Batur, Çev.) İstanbul: Sel Yayıncılık.

Lefebvre, H., & Regulier, K. (2005, 03). Gündelik Hayat ve Ritmleri. *Birikim*(191), 79-85. 12 07, 2021 tarihinde https://birikimdergisi.com/dergiler/birikim/1/sayi-191-mart-2005/2376/gundelik-hayat-ve-ritmleri/3326 adresinden alındı

Leonard, M. (2019). Çocuklar, Çocukluk ve Sosyal Sermaye: Bağlantıların İncelenmesi. *Çocuk ve Medeniyet*, 105-124.

Lewis, B. (2002). *The Emergence of Modern Turkey* . New York: Oxford University Press.

Lievrouw, L. A. (2016). *Alternatif ve Aktivist Yeni Medya.* İstanbul: Kafka.

Manzoor, S. P. (2008, 05). Tanrı'yı Terk Etmeden Tarihe Sahip Çıkmak: İslâm, Sekülerizm ve Dünyevileşme Sorunu. *Milel ve Nihal, 5*(2), 128-145.

Mardin, Ş. (1991). Türkiye'de Din ve Siyaset: Makaleler 3. (M. Türköne, & T. Önder, Derleyiciler) İstanbul: İletişim Yayınları.

Mardin, Ş. (2004). Muhafazakarlık Üzerine. *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce* (s. 92-100). içinde İstanbul: İletişim Yayınları.

Martin, D. (1995). Sociology, Religion and Secularization: an Orientation. *Religion*(25), 295-303. doi:https://doi.org/10.1016/S0048-721X(05)80016-8

Martin, D. (2002). Sekülerleşme Sorunu: Geçmiş ve Gelecek. D. Martin içinde, *Sekülerizm Sorgulanıyor: 21. Yüzyılda Dinin Geleceği* (s. 189-202). İstanbul: Ufuk Kitapları.

Marx, K. (1976). *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i.* (S. Belli, Çev.) Ankara: Sol Yayınları.

Marx, K. (2016). *Louis Bonaparte'in On Sekiz Brumaire'i.* (T. Bora, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.

Marx, K., & Engels, F. (2014). *Komünist Manifesto.* (N. Satlıgan, & T. Ağaoğlu, Çev.) İstanbul: Yordam Kitap.

Maton, K. (2010). Habitus. M. Grenfell içinde, *Pierre Bourdieu Key Conceptes* (s. 49-66). Durham: Acumen Publishing Limited.

Millet, V. (2011). *Understanding Digital Culture.* Londra: Sage.

Mills, C. W. (2016). *Sosyolojik Tahayyül.* (Ö. Küçük, Çev.) İstanbul: Hil Yayın.

Nabokov, V. (2012). *Ada ya da Arzu: Bir Aile Tarihçesi.* (F. Özgüven, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.

Naulin, S., & Jourdain, A. (2016). *Pierre Bourdieu'nün Kuramı ve Sosyolojik Kullanımları.* İstanbul: İletişim Yayınları.

Navaro-Yaşın, Y. (2005). Kimlik Piyasası: Metalar, İslamcılık, Laiklik. D. Kandiyoti, & A. Saktanber içinde, *Kültür Fragmanları: Türkiye'de Gündelik Hayat* (s. 229-258). İstanbul: Metis Yayınları.

Nişancı, Z. (2023). *Sayılarla Türkiye'de İnanç ve Dindarlık.* İstanbul: International Institute of Islamic Thought & Mahya Yayıncılık.

Norris, P., & Inglehart, R. (2004). *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide.* Cambridge : Cambridge University Press. doi:https://doi.org/10.1017/CBO9780511791017

Onur, B. (2016). Sunuş. B. Onur içinde, *Toplumsal Tarihte Çocuk* (s. vii-xiii). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Özarslan, O. (2016). *Hovarda Alemi: Taşrada Eğlence ve Erkeklik.* İstanbul: İletişim Yayınları.

Özbolat, A. (2017). Postmodern Dünyada Din: Yaygınlaşan Dinsellik, Yüzeyselleşen Dindarlık. *Journal of Islamic Research*(28), 265-278.

Özdere, F. (2003, 12). Yılbaşı. *Genç Öncüler: Aylık Gençlik Dergisi*(6), 6-7. 04 16, 2022 tarihinde https://katalog.idp.org.tr/pdf/18813/23925 adresinden alındı

Özet, İ. (2019). *Fatih Başakşehir: Muhafazakar Mahallede İktidar ve Dönüşen Habitus.* İstanbul: İletişim Yayınları.

Özsöz, C. (2007). Giriş, Pierre Bourdieu'nün Temel Kavramlarına. *Sosyoloji Notları*, 15-21.

Pakulski, J. (2007). Toplumsalar Hareketler ve Sınıf: Marksist Paradigmanın Çöküşü. H. Erbaş, M. K. Coşkun, & D. Yüzüak içinde, *Fark/Kimlik SINIF* (s. 31/71). Ankara: Eos Yayınevi.

Papacharissi, Z. (2002). The Virtual Sphere: The Internet as a Public Sphere. *New Media Society.*, 9-27.

Parlatır, İ. (2017). *Açıklamalı İslami Terimler Sözlüğü.* Ankara: Akçağ.

Platon. (2010). *Devlet.* (S. Eyüboğlu, & M. A. Cimcoz, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Polat, F. Ç. (2019). *Türkiye'de Değişen Dindarlık Göstergeleri ve Sosyal Medya.* İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Psikoloji Anabilim Dalı Yayınlanmamış Doktora Tezi.

Postman, N. (1995). *Çocukluğun Yokoluşu.* (K. İnal, Çev.) İstanbul, İmge.

Putnam, R. D. (2000). Bowling Alone: America's Declining Social Capital. L. Crothers, & C. Lockhart içinde, *Culture and Politics: A Reader* (s. 223-234). New York: St. Martin's Press.

Rodinson, M. (1969). *İslamiyet ve Kapitalizm.* (O. Suda, Çev.) İstanbul: Gün Yayınları. http://www.68dayanisma.org/index.php/component/attachments/download/254.html adresinden alındı

Sancar, S. (2013). *Erkeklik: İmkansız İktidar Ailede, Piyasada ve Sokakta Erkekler.* İstanbul: Metis Yayıncılık.

Sarı, E. (2004). Kültürlerarası İletişim: Temeller, Gelişmeler, Yaklaşımlar. *folklor/edebiyat*(39).

Scott, J. C. (2014). *Tahakküm ve Direniş Sanatları: Gizli Senaryolar.* (A. Türker, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Sehlikoğlu, S. (2013, 09 28). *Takım Elbiseli Müslümanlar: Edep, Kulluk Ve Dönüşüm*. 12 18, 2019 tarihinde edebifikir: http://www.edebifikir.com/buz-gibi-ofsayt/takim-elbiseli-muslumanlar-edep-kulluk-ve-donusum.html adresinden alındı

Simmel, G. (2008). *Bireysellik ve Kültür.* (T. Birkan, Çev.) İstanbul: Metis.

Simmel, G. (2015). *Modern Kültürde Çatışma.* İstanbul: İletişim Yayınları.

Smith, P. (2007). *Kültürel Kuram.* İstanbul: Babil Yayınları.

Sözer, B. (1995). Laiklik ve Sekülarizm Hakkında Bazı Görüşler ve Düşünceler. *Cogito,* 163-175.

Swartz, D. (2011). *Kültür ve iktidar: Pierre Bourdieu'nün Sosyolojisi.* (E. Gen, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.

Swatos, W. H., & Christiano, K. J. (2002). Sekülerleşme Teroisi: Bir Kavramın Serüveni. A. Köse içinde, *Sekülerleşme Sorgulanıyor: 21. Yüzyılda Dinin Geleceği* (s. 95-122). Ankara: Ufuk Kitapları.

Şahin, İ. (2019). Soyolojik Bir Bilginin Soy Kütüğü: Sekülerleşme Teorileri. M. A. Kırman, & V. Ertit içinde, *Sekülerleşme Tartışmaları* (s. 71-116). Ankara: Kadim Yayınları.

Şen, M. A. (2021). İslam, Gelenek ve Sevgililik: Dindar-Geleneksel Ailelerde Büyümüş Boğaziçi Üniversiteli Erkeklerin Sevgililik Pratikleri. (A. Çavdar, & V. Ertit, Dü) *Pasajlar*(8), 177-198.

Tan, M. (2016). Çocukuluk: Dün ve Bugün. B. Onur içinde, *Toplumsal Tarihte Çocuk* (s. 1-22). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Taslaman, C. (2017). *Bir Müslüman Evrimci Olabilir mi?* İstanbul: Destek Yayınları.

Tayfur, H. (2022, 3). Eski İslamcılar Yeni Dinsizler Araştırması/Anketi. *Bilim ve Gelecek*(215), 4-25.

Taylor, C. (2014). *Seküler Çağ.* İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Tekin, M. (2012). Batı'da Sekülerlik ve Türkiye Müslümanlığının Seküler İçerimleri. *İnsan & Toplum,, 4*(2), 181-204. doi:http://dx.doi.org/10.12658/human.society.2.4.M0051

Thompson, E. P. (2004). *İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu.* İstanbul: Birikim Yayınları.

Thompson, I. (2004). *Odaktaki Sosyoloji: Din Sosyolojisine Giriş.* İstanbul: Birey.

Toprak, B., Şener, N., Bozan, İ., & Morgül, T. (2012). *Türkiye'de Farklı Olmak Din ve Muhafazakarlık Ekseninde Ötekileştirilenler.* İstanbul: Metis.

Tönnies, F. (2001). *Community and Civil Society*. Cambridge: Cambridge University Press.

Turner, B. S. (1997). *Max Weber ve İslam: Eleştirel Bir Yaklaşım.* Konya: Vadi Yayınları.

Vliek, M. (2019). "Speaking OutWould Be a Step Beyond Just Not Believing"-On the Performativity of Testimony When Moving Out of Islam. *Religions*(10), 1-20. doi:https://doi.org/10.3390/rel10100563

Wacquant, L. (2014). Hornines in Extrernis: What Fighting Scholars Teach us About Habitus. *Body & Society*(20 (3)), 3-17.

Wacquant, L. (2014). Simgesel İktidar ve Grup Oluşumu: Pierre Bourdieu'nün Sınıfı Yeniden Çerçevelemesi Üzerine. *Cogito*, 204-230.

Weber, M. (2003). *Sosyoloji Yazıları.* İstanbul: İletişim.

White, J. B. (2005). İslamcılığın Açmazları. D. Kandiyoti, & A. Saktenber içinde, *Kültür Fragmanları: Türkiye'de Gündelik Hayat* (s. 201-226). İstanbul: Metis Yayınları.

Wilson, B. (2015). Sekülerleşme. *Sekülerleşme: Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar* (s. 9-24). içinde Ankara: Otto.

Wirth, L. (2002). Bir Yaşam Biçimi Olarak Kentlilieşme. B. Duru, & A. Alkan içinde, *20. Yüzyıl Kent,* (s. 77-106). Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.

Yapıcı, A. (2019). Küreselleşen Dünyada Gençlik ve Gençlerde Dini Hayatı. *Peygamberimiz ve Gençlik* (s. 83-97). içinde Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Yel, A. M. (2014). Bourdieu ve Din Alanı: Sermaye, İktidar, Modernlik. G. Çeğin, E. Göker, A. Arlı, & Ü. Tatlıcan içinde, *Ocak ve Zanaat Pierre Bourdieu Derlemesi* (s. 559-580). İstanbul: İletişim Yayınları.

Yıldırım, M. (2022). *Temenniden EylemeİlerlemeÇağrısı: Türkiye'de Din veya İnanç Özgürlüğü İzleme Raporu.* Norveç Helsinki Komitesi; İnanç Özgürlüğü Girişimi. https://www.stgm.org.tr/sites/default/files/2022-04/temenniden-eyleme-ilerleme-cagrisi-turkiyede-din-veya-inanc-ozgurlugu-izleme-raporu-2022.pdf adresinden alındı

Zayani, M. (2005, 03). Gündelik Hayat ve Ritmleri. *Birikim*(191), 79-85. https://birikimdergisi.com/dergiler/birikim/1/sayi-191-mart-2005/2376/gundelik-hayat-ve-ritmleri/3326 adresinden alındı

EK 1. Görüşmeci Listesi

	İsim	Doğum Tarihi	Doğum Yeri	Yaşadığı Yer	Eğitim	Meslek	Medeni Durum / Çocuk
1.	**Murat**	1977	Trabzon	İstanbul	Lise	Ticaret (Hafif İmalat)	Bekar
2.	**Bilal**	1980	Hatay	Ankara	Lise	Bar İşletmecisi	Bekar
3.	**Enes**	1983	Elâzığ	Ankara	Yüksel Lisans	Öğretmen	Boşanmış
4.	**Yakup**	1984	Diyarbakır	Ankara	Yüksek Lisans	Gazeteci	Boşanmış / 1 Erkek Çocuk
5.	**Emin**	1985	Ankara	Ankara	Lisans	Milletvekili Danışmanı	Boşanmış / 1 Kız Çocuk
6.	**Mehmet**	1985	Nevşehir	(Gizliyor)	Lisans	Polis	Evli
7.	**Şahin**	1987	İstanbul	Eskişehir	Lisans	Reklam Yazarı	Bekar
8.	**Fahri**	1988	İstanbul	Yurtdışı (Gizliyor)	Lisans	(Gizliyor)	Bekar
9.	**Semih**	1988	İstanbul	Almanya	Lisans	Kurye	Bekar
10.	**Faruk**	1988	İstanbul	Muğla	Lisans	Turizm (İşletmeci)	Evli
11.	**Muhsin**	1989	Akdeniz (Gizliyor)	(Gizliyor)	Lisans	Ticaret (Esnaf)	Bekar
12.	**Burhan**	1991	Bolu	Aydın	Lise	Mağaza Çalışanı	Bekar
13.	**Arif**	1991	Ege (Gizliyor)	İstanbul	Lisans	Yazılım Uzmanı	Evli
14.	**İsmail**	1992	Van	Van	Lisans	Çağrı Merkezi Çalışanı	Bekar
15.	**Musa**	1992	Nevşehir	Ankara	Lisans	Bar Çalışanı	Bekar
16.	**Harun**	1992	İstanbul	(Yurtdışı)	Lisans	(Gizliyor)	Bekar
17.	**Salih**	1993	Van	Mersin	Lisans	Öğretmen	Evli
18.	**Bekir**	1993	Çankırı	İstanbul	Lisans	Mimar	Bekar
19.	**Ömer**	1993	Hakkâri	İstanbul	Lisans	Öğrenci (YL)	Bekar
20.	**Süleyman**	1994	Antalya	Eskişehir	Lisans	Yazılımcı	Bekar
21.	**Şükrü**	1994	Diyarbakır	Çanakkale	Yüksek Lisans	Grafiker	Bekar
22.	**Hasan**	1995	İzmir	Bursa	Lisans	Barista	Bekar
23.	**Tuğrul**	1995	Bursa	İstanbul	Lisans	Yardımcı Yönetmen	Bekar
24.	**Ebubekir**	1994	Kayseri	Ankara	Lisans	Akademisyen	Bekar
25.	**Kazım**	1997	Gebze	Gebze	Lisans	Öğrenci (YL)	Bekar

EK 2. Yarı Yapılandırılmış Sorular

Tanışma

- Yaşın, mesleğin ve eğitim durumun nedir?
  (Görüşmenin ilerleyen kısımlarda herhangi bir yerde görüşmecinin adının anlamı sorulur, bu ismi ona kimin verdiği öğrenilir.)
- Memleketin nere? Nerede büyüdün? Kaç kardeşsiniz? Annenin babanın eğitim durumu ve meslekleri nedir? Kardeşlerin var mı?
- Genel olarak neler yaparsın, sıradan bir günün nasıl geçer, bana biraz hayat hikayeni anlatı mısın?

Geçmiş: Aile, Çocukluk, İslami Habitus

- Bana biraz doğup büyüdüğün çevreyi, mekânları ve buralardaki insanların gündelik yaşamlarını anlatır mısın? (Görüşmeciye gerekirse şu sorudakiler de sorulur: Mesela komşuluk ilişkileri, akrabalık bağları, evlilik veya yas rutinleri, kadın erkek ilişkileri nasıldı?)
- Çocukluğunda sizin, komşularınızın veya akrabalarınızın evi içi dekorasyonu nasıldı? (Görüşmeciye gerekirse şu soru da sorulur: Evdeki dini tablolar, göstergeler nelerdi? Allah yazan biblolar, benzeri bayraklar yahut çizimler nelerdi? Seccade evde rahat ulaşılabilir bir noktada mıydı? Evde takvim asılıysa bu takvim her gün okunur muydu?)
- Çocukluğunda ailenin (ve çevrenin) gündelik pratikleri, hayat ritim ve rutininizden bir kesit aktarabilir misiniz?
- Popüler kültürle ilgili neler düşünüyorsun?[123]
- Çocukken veya ilk gençlik yıllarında senden, ailenden ve yakın çevrenden farklı bulduğun yaşam tarzları (insanlar, aileler) var mıydı? Varsa onları niye farklı bulduğunu onlara özenip özenmediğini söyler misin?
- Yılbaşı kutlanır mıydı sizde? Eğlenme alışkanlıklarınızla ilgili neler anlatabilirsin?
- Nasıl bir okula gittin? Ailenin Türkiye'deki eğitime bakışı nasıldı?
- Okul eğitiminin yanında dini bir eğitim aldın mı?

[123] Bu soru görüşmecinin doğum tarihine göre görüşme esnasında farklı biçimlerde soruldu. Örneğin çocukluğu 1990'larda geçen görüşmecilere televizyonda magazinleşme, kasetçalarla müzik dinlemek, ailece sinemaya gitmek gibi örnekler sorulurken, çocukluğu 90'ların sonuna 2000'lerin başına tekabül eden görüşmecilere internet odaklı sorular soruldu. Fakat her şekilde bu soruya internetle ilgili çok fazla örnek verildi.

- Ailenin herhangi bir dini grupla bağı var mı? / var mıydı? Sen bunların sohbetlerine, etkinliklerine vs katıldın mı? (Eğer hayırsa, mahallende dini sohbetler yapılıp yapılmadığı sorulur.)

Din: Gündelik Hayat, Kültürel Alan

- Dindar biriyken gündelik yaşamın nasıldı? Bir günün nasıl geçerdi? (Görüşmeciye gerekirse şu soru da sorulabilir: Gününü nasıl düzenlerdin? Örneğin camiye gider miydin? Beş vakit namazları aksattığın olur muydu?)
- Dindar biriyken ne tarz kitaplar/dergiler/gazeteler/web siteleri/vd. okurdun?
- Dindar çevrenin kurallarını ve yaşam tarzını sorgulamaya başladığın ilk zamanları hatırlıyor musun, bununla ilgili bize anlatabileceğin bir an, olay, duygu var mı?
- Bu sorgulamada, artık sen nasıl tarif edersen, etkili olan bir karşılaşma var mı? Belli bir kırılma noktan veya noktaların var mı?
- İnançlı biriyken senden farklı görüşleri olan, dini sorgulayan insanlarla vakit geçirir miydin?

Dönüşüm: Gündelik Hayat, Kültürel Dönüşüm

- Şu an nasıl bir hayat yaşıyorsun? (Ek olarak sorulabilir: Geçmişten ne farkı var?)
- Dini yaşayışı sorgulamak senin için nasıl bir pratikti?
- Din şu an senin için ne anlama geliyor? Geçmişle şimdi arasında bağ kurduğunda, ne değişti senin için?
- Kaç yaşında kendini inançsız olarak tanımlamaya başladın yahut böyle tanımlıyor musun?
- Eğlence anlayışın/pratiklerin değişti mi?
- Hayatında ne değişti?
- Dini sorgulamalarını ailenle ya da çevrenle konuşuyor muydun? Bu kopuşu ailenle paylaştın mı? (Ek olarak sorulabilir: Eğer bu kopuşu ailenden gizlediysen bu ne kadar sürdü? Nasıl bir deneyimdi bu? Ailen senin inançsız biri olduğunu biliyor mu? Örneğin şimdi bile, ailenden biri namaz kılmak istediğinde ne yapıyorsun?)
- Dinden uzaklaştığın noktada arkadaş çevrende ne gibi değişiklikler oldu?

Erkeklik: Duygusal İlişkiler

- Din ve erkeklik arasında bir bağlantı ya da farklılık var mı? Örneğin dindar bir kadın olarak büyümüş ve şimdiki gibi dönüşüm yaşamış olsaydın, sence şimdikinden bir farklılık olur muydu?

- Senin inançlı olduğun zamanki erkek kimliğine yönelik yaklaşımınla, inançtan koptuğun zamanki yaklaşımın arasında bir fark var mı?
- Dindar bir erkekken kadınlara bakışınla, sonrasında bakışında ne gibi değişiklikler oldu? Kadınlarla ilişki kurma biçimin değişti mi?
- Cinsellik seni dini bağlarından uzaklaştırdı mı?
- Dindar bir erkekle dindar bir kadın arasında fark var mıdır?

Son Sorular

- Kendini bir yere (düşünce, ideoloji aile, çevre vd.) ait hissediyor musun?
- Yaşadığın dönüşüm öncesi/sonrası görünüşünle ilgili bir farklılık oldu mu? (Dövme, saç, sakal, bıyık uzunluğu vs…)
- Şu an gündelik hayatında, örneğin ezan sesini duyduğunda herhangi dini bir şey aklına geliyor mu?
- Şu an gündelik hayatında, herhangi bir dini hassasiyet taşıyor musun?
- Bu görüşmeyi neden yapmak istedin? (Gerektiğinde tekrar görüşebilir miyiz?)

Ek 3. Orijinallik Raporu

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
DOKTORA TEZ ÇALIŞMASI ORİJİNALLİK RAPORU

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLETİŞİM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 03/04/2023

Tez Başlığı : Tevafuktan Tesadüfe, Beş Vakitli Günden Vazgeçmek: Mütedeyyin Erkeklerin Dini Terk Etme Pratikleri ve Sekülerleşme Süreçleri
Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 271 sayfalık kısmına ilişkin, 03/04/2023 tarihinde şahsım/tez danışmanım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda işaretlenmiş filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 3'tür.

Uygulanan filtrelemeler:
1- ☒ Kabul/Onay ve Bildirim sayfaları hariç
2- ☒ Kaynakça hariç
3- ☒ Alıntılar hariç
4- ☐ Alıntılar dâhil
5- ☐ 5 kelimeden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Tarih ve İmza: 03/04/2023

Adı Soyadı:	Furkan Dilben
Öğrenci No:	N16246769
Anabilim Dalı:	İletişim Bilimleri
Programı:	İletişim Bilimleri
Statüsü:	☒ Doktora ☐ Bütünleşik Dr.

DANIŞMAN ONAYI

UYGUNDUR.

Doç. Dr. Ayşe Nevin Yıldız

HACETTEPE UNIVERSITY
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES
Ph.D. DISSERTATION ORIGINALITY REPORT

HACETTEPE UNIVERSITY
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES
COMMUNICATION SCIENCES DEPARTMENT

Date: 03/04/2023

Thesis Title : From Tawafuq to Coincidence, Renounciation of Five Daily Prayers: Experiences of Abandoning Religion and Secularisation Processes of Religious Men
According to the originality report obtained by myself/my thesis advisor by using the Turnitin plagiarism detection software and by applying the filtering options checked below on 04/04/2023 for the total of 271 pages including the a) Title Page, b) Introduction, c) Main Chapters, and d) Conclusion sections of my thesis entitled as above, the similarity index of my thesis is 3 %.

Filtering options applied:

1. ☒ Approval and Decleration sections excluded
2. ☒ Bibliography/Works Cited excluded
3. ☒ Quotes excluded
4. ☐ Quotes included
5. ☐ Match size up to 5 words excluded

I declare that I have carefully read Hacettepe University Graduate School of Social Sciences Guidelines for Obtaining and Using Thesis Originality Reports; that according to the maximum similarity index values specified in the Guidelines, my thesis does not include any form of plagiarism; that in any future detection of possible infringement of the regulations I accept all legal responsibility; and that all the information I have provided is correct to the best of my knowledge.

I respectfully submit this for approval.

Date and Signature: 03/04/2023

Name Surname:	Furkan Dilben
Student No:	N16246769
Department:	Communication Sciences
Program:	Communication Sciences
Status:	☒ Ph.D. ☐ Combined MA/ Ph.D.

ADVISOR APPROVAL

APPROVED.

Doç. Dr. Ayşe Nevin Yıldız

Ek 4. Etik Kurul/Komisyon İzni Ya Da Muafiyet Formu

Tarih: 30/09/2020
Sayı: E-35853172-300-00001262274
00001262274

T.C.
HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
Rektörlük

Sayı : 35853172-300
Konu : Furkan DİLBEN (Etik Komisyon İzni)

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

İlgi : 17.09.2020 tarihli ve 12908312-300/00001241758 sayılı yazınız.

Enstitünüz İletişim Bilimleri Anabilim Dalı Doktora programı öğrencilerinden **Furkan DİLBEN**'in **Dr. Öğr. Üyesi Ayşe Nevin YILDIZ** danışmanlığında hazırladığı **"İslami Habitusta Yetişmiş Mütedeyyin Erkeklerin Dönüşümleri ve Gündelik Hayat Pratikleri"** başlıklı tez çalışması Üniversitemiz Senatosu Etik Komisyonunun **22 Eylül 2020** tarihinde yapmış olduğu toplantıda incelenmiş olup, etik açıdan uygun bulunmuştur.

Bilgilerinizi ve gereğini saygılarımla rica ederim.

e-imzalıdır
Prof. Dr. Vural GÖKMEN
Rektör Yardımcısı

Hacettepe Üniversitesi Rektörlük 06100 Sıhhiye-Ankara
Telefon:0 (312) 305 3001-3002 Faks:0 (312) 311 9992 E-posta:yazimd@hacettepe.edu.tr İnternet Adresi: www.hacettepe.edu.tr
Sevda TOPAL