Türkiye'de
Başörtüsünü Çıkaran Kadınlar

Fenomenolojik Bir Durum Çalışması

Abdurrahman YALÇİ



Abdurrahman YALÇİ

1985 yılı Diyarbakır doğumlu. Burada ilk ve orta öğrenimini bitirdikten sonra Dicle Üniversitesi'nde lisans eğitimini tamamladı. Felsefe ve Din Bilimleri alanında Dicle Üniversitesi'nde yüksek lisans, Atatürk Üniversitesi'nde ise doktora yaptı. Çeşitli dergilerde makale ve öyküleri yayınlandı. Kafkas Üniversitesi'nde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır.

kaknüs yayınları: 913
sosyoloji: 12

isbn: 978-975-256-698-9
yayıncı sertifika no: 45701

1. basım; istanbul, 2024

kitabın adı: türkiye'de başörtüsünü çıkaran kadınlar,
fenomenolojik bir durum çalışması
yazarı: abdürrahman yalçi
türkçe yayın hakları © kaknüs yayınları, 2023

yayın yönetmeni: muhammet çiftçi
editör: seda darcan çiftçi
teknik hazırlık: mustafa sabri saldamlı
kapak: kaknüs ajans
baskı, cilt: çevik matbaacılık

bütün yayın hakları saklıdır. bu kitap telif sahibinin izni olmaksızın kısmen ya da tamamen yeniden basılamaz, herhangi bir kayıt sisteminde saklanamaz, hiçbir şekilde elektronik, mekanik, fotokopi ya da başka türlü bir araçla çoğaltılıp iletilemez.

kaknüs yayınları
kızkulesi yayıncılık ve tanıtım hiz.
merkez: mimar sinan mah., selâmi ali efendi cad., no: 33, üsküdar, istanbul
tel: (0 216) 341 08 65 kitap@kaknus.com.tr
dağıtım: çatalçeşme sk., defne han, no: 27/3, cağaloğlu, fatih, istanbul
tel: (0 212) 520 49 27 satis@kaknus.com.tr
www.kaknus.com.tr /kaknusyayinevi

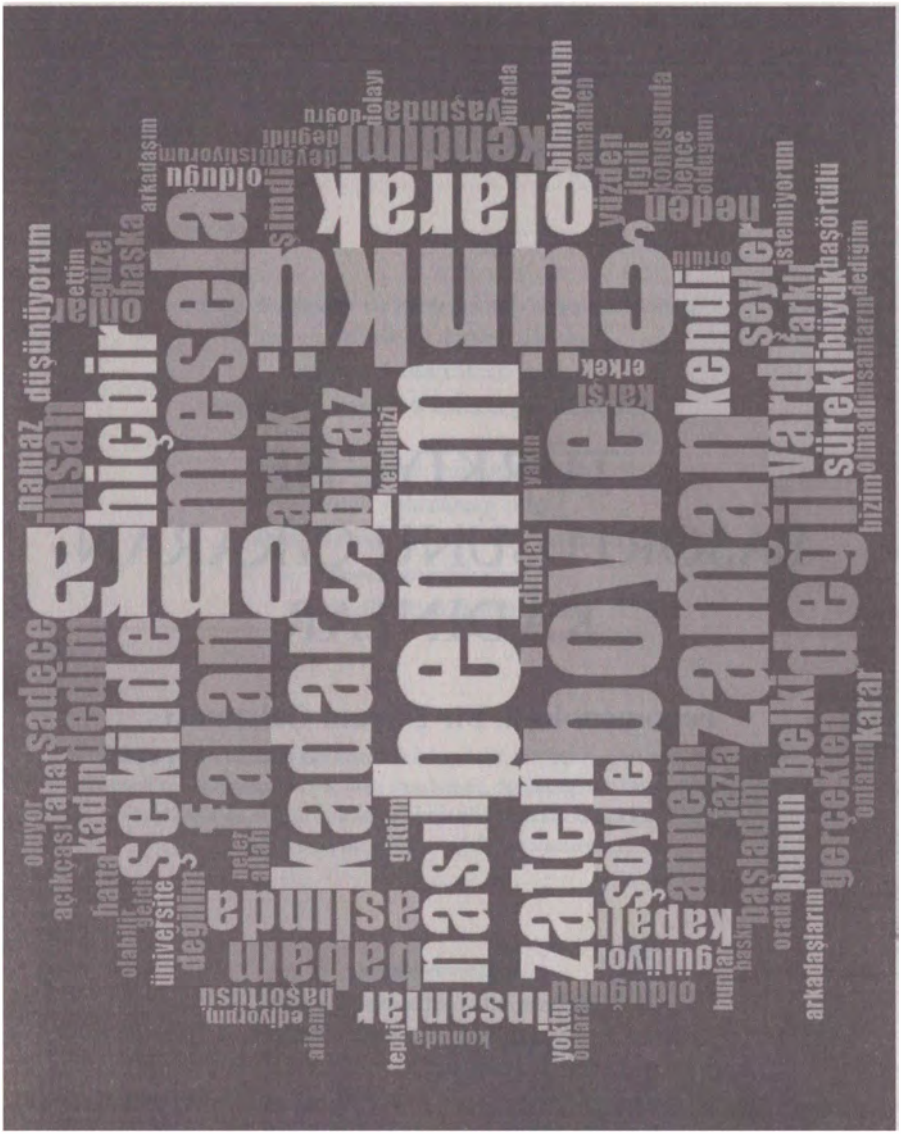
Abdurrahman YALÇİ

TÜRKİYE'DE BAŞÖRTÜSÜNÜ ÇIKARAN KADINLAR

Fenomenolojik Bir Durum Çalışması

kaknüs

Kelime Bulutu



İçindekiler

Önsöz 7

Giriş 9

METODOLOJİK YAKLAŞIM ÜZERİNE 17

VERİ TOPLAMA VE ANALİZ SÜRECİ 21

I. BÖLÜM

TEORİK KAVRAMSAL ÇERÇEVE 27

1. GÜNDELİK HAYAT 28

Zerubavel'in Fili 28

Sokaklarda Dolaşan Fabrika 36

Gündelik Hayatta Faillik Tartışmaları 40

2. KİMLİK ve BENLİĞİN İNŞASI 53

Kavramsal Bir Bakış: Kimlik, Benlik ve Bireysel-Kimlik 53

Ben Bir Başkasıdır 59

Benliğin Gelişimi ve Gündelik Hayatı Öğrenmek 63

Uyum ve Ayrışma Temelinde
Benliğin Dönüşümü ve Yer Değiştirmeler 72

Bir Sahne Olarak Gündelik Hayat: Benliğin Sunumu 83

3. GÜNDELİK HAYATTA DİN ve BAŞÖRTÜSÜ 106

Gündelik Hayat ve Din 106

Türkiye'de Gündelik Hayatın Dönüşümü, Din ve Başörtüsü 110

II. BÖLÜM

GÜNDELİK HAYATTA BİREYSEL-KİMLİK, DİN ÖRTÜNME(ME) 121

1. ÖRTÜNME DENEYİMLERİ 121

Kendi İsteğiyle: "Kendim örtünmek istedim." 121

Etkilenerek: "Sözde ben istediğim için örtünmüştüm." 124

Baskıyla: "Baskıcı bir babanın kızıyım." 126

Beklenti: "Ailem istiyordu." 131

Değerlendirme 132

2. GÜNDELİK HAYATI BAŞÖRTÜSÜYLE ÖĞRENMEK 136

Farklı Yaşam Biçimlerine Temas: "Her türlü arkadaşım var." 139

Çevrimiçi İlişkiler 143

Sahne Olarak Gündelik Hayat 147

Değerlendirme 167

3. YAŞANABİLİR BİR GÜNDELİK HAYAT İÇİN KİMLİK, DİN BAŞÖRTÜSÜNÜN İNŞASI 176

Kimliğin Yeniden Üretimi 176

Dini Algı ve Deneyimler 198

Yeniden Üretilen Başörtüsü ve Yer Değiştirmeler 231

4. BAŞÖRTÜSÜNÜ ÇIKARMAYA YÖNELİK EYLEM PLANLAMALARI ve TEPKİLER 256

Eylem Planlamaları 257

Ailenin Karşısında 266

Çevrenin Bakışı 271

Değerlendirme 275

SONUÇ 280

Kaynakça 294

ÖNSÖZ

Osmanlı'dan Cumhuriyet Türkiye'sine modernleşme hikâyemizde kadının bir cephe olarak sembolik anlamı aşikârdır. Başörtüsü özelinde söz konusu durumun gündelik hayata bakan alanı, hâlâ tam anlamıyla mayınlarından temizlenmiş değildir. Fakat çeşitli faktörlerin etkisi ile gün geçtikçe başörtüsünün görünürlüğü artmakta ve bağlamsal gerçekliği değişmekte. Büyük trajedilere yol açan yasaklı bir geçmişten büyük oranda sıyrılmış görünmekle birlikte özgürleşmeci politikalar başörtüsüne de yönelmeye başladı. Bu çerçevede Türkiye'de başörtüsünü çıkaran kadınların deneyimleri, elinizdeki kitabın konusunu oluşturuyor.

Yakın çevremdeki deneyimlerden edindiğim izlenimlerin yanı sıra çevrimiçi paylaşımlar, kitabın sınırlarını belirlememde etkili oldu. Yaptığım çevrimiçi gözlemler ve pilot görüşmeler neticesinde çalışmanın zemini gündelik hayat, bireysel-kimlik ve din ilişkisi üzerinde şekilleniyor. Başörtüsünü çıkaranların bu fenomeni nasıl algıladıkları ve deneyimledikleri, gelen tepkileri nasıl değerlendirdikleri, gündelik hayat politikaları; bu deneyimin bireysel-kimliklerinin inşasındaki anlamı, biyografileri içerisindeki

yeri, din ile olan ilişkilerinde neye tekabül ettiği kitabın başlıca ilgi alanlarını oluşturuyor.

Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimlerinde doktora tezi olarak savunduğum bu araştırmanın her sürecinde, gerek metodolojik yönlendirmeleri gerekse motivasyon desteği ile büyük katkısı bulunan danışmanım, kıymetli hocam Mustafa Macit'e müteşekkirim. Yaptıkları değerlendirmeler ile çalışmanın sosyolojik perspektifini netleştiren hocalarım merhum Fazlı Polat'a ve Mehmet Zeki İşcan'a, sağladıkları bilimsel destek için Eyüp Şimşek, Abdullah Özbolat ve Erdal Yıldırım'a; konunun hassasiyetine rağmen büyük bir içtenlikle deneyimlerini paylaşan katılımcılara teşekkür ederim. Kış ortasında Kars Çayı'nın kenarında, tarihi bir otelin bahçesinde yakılmış ateşin başında doktora tez konumu değiştirmeme ve bu çalışmanın ortaya çıkmasına yol açan değerli Roj Girasun'a; ilk andan itibaren yorumlamaları ve yönlendirmelerinin yanı sıra sağladığı motivasyon ile büyük desteğini gördüğüm Bilal Medeni'ye ayrıca teşekkür borçluyum. En büyük minnettarlığımı ise, "baba bitir artık" diyen kızımın bıkkınlık dolu sesini hiç unutmayarak, çalışmam boyunca ihmal ettiğim aileme iletmek istiyorum.

GİRİŞ

İlk görüşmecim[1] ilahiyat fakültesi mezunuydu. Onunla görüşmeye giderken üstümde çeşitli çevrimiçi mecralarda okuduğum başörtüsünü çıkarma hikâyelerinin etkisini fazlasıyla hissediyordum: yurtiçi/yurtdışı sosyal medyadan takip ettiğim hesaplar, etiketler, blog sayfaları ve özellikle "yalnız yürümeyeceksin" platformu. Çevrimiçi gözlemlerimin ardından sosyolojik merakım konuya ikna olmuştu ancak metodolojik perspektif için aynı şeyi söyleyemezdim. İlk başta görüşme yapmanın yanı sıra çevrimiçi verileri kullanarak karşılaştırmalı analiz yapmayı düşünüyordum. Bu amaçla "yalnız yürümeyeceksin" platformuna farklı tarihlerde iki kurgu mektup yolladım. Yayınlanan mektupların güvenirliğini test etmek istiyordum. Bir süre sonra iki mektup da yayınlandı. Böylece buradaki verileri değerlendirmekten vazgeçtim. Fakat gerek mektuplar, gerekse belirli etiketler ile yayınlanan paylaşımlar ve bu paylaşımlara gelen yorumları incelememin, ilk görüşmem-

[1] Bir kısmı daha yoğun olmak üzere görüşmecilerimin tamamında kimliklerinin tespitine yönelik bir kaygı vardı. Bu sebepten görüşmeciler, görüşme sırasına göre K-1, K-2 ... şeklinde kodlanacaktır.

de *ilk görüşme acemiliği*ni alt düzeyde tuttuğunu düşünüyorum. Çünkü görüşme esnasında ortaya konan yaşamöyküsü, ön araştırmalardan dolayı fazlasıyla aşina hissettiğim bir anlatıydı.

Görüşmecim, Türk milliyetçisi bir ailenin geleneksel kodlarla yetiştirilmiş bir kızı olarak tanımlıyordu kendisini. Özellikle annesi örtünmesini çok istiyormuş. İlahiyat fakültesini kazanınca da örtünmeye mecbur kalmış. Fakat başörtüsü hiçbir zaman içselleştirdiği bir şey değilmiş. Okulu uzattığı dönemde, biraz da sınıf atmosferinden kurtulmuş olmanın verdiği cesaretle açılmış. Dinden, yol açtığı kötülüklerden dolayı nefret ediyor. Belki de bunları bahane olarak kullanıyorum, diye ekliyor. Çünkü başörtülü olmak, hayatını fazlasıyla zorlaştırmış. Gerek kelimeler, gerek bakışlar, bir yerde gelip bulmuş onu. Hayatının daraldığını hissetmiş. Başörtülüyken bisiklete bindiği, dar giyindiği, güldüğü, sigara içtiği, makyaj yaptığı için eleştirilmiş. Oysa kendisi her görüşe saygılı. Farklı cinsel tercihleri olanlarla karşılaştığında rahatsızlık vermemek için bilerek bakmadığını söylüyor. Gündelik hayata başörtüsüyle katılmak, yaşamak istediği hayatın pratiklerini çok kısıtlıyormuş ve istemediği bir şeyi yapmak zorunda kalmak özsaygısını olumsuz etkiliyormuş. İnancına dair yaşadığı kırılma da bu çerçevede gelişmiş. Sevgilisinden ayrılmasına müsaade ettiği için Tanrı'ya kızgın. Çok dua etmiş ilişkisinin devam etmesi için. Hayırlı değilse de istiyordum diyor. Duaları kabul olmadığından inanç noktasında bir belirsizlik yaşamaya başlamış.

Çalışmam boyunca tüm büyük anlatıların, arayışların ve sorgulamaların ötesinde; kendi içinde hikâyelerle karşılaştım. Görüşmeler arttıkça katılımcıların vurguladığı ortak noktalar, başörtüsünün temas ettiği alanları daha da netleştirdi. *Örtünme pratiği, başkasına yönelik bir eylem olarak kişilerarası duruma göndermede bulunmaktaydı.* Dolayısıyla etkileşimler ve bu esnada gerçekleşen kimlik bildirimi, araştırmanın merceğini kaçınılmaz olarak gündelik hayata yöneltti. Çünkü gündelik hayat, tüm çeşitliliği ile

farklı yaşam biçimlerine ontolojik bir zemin sağlamakla birlikte, farklı kimlikler için bir müzakere alanı olarak ön plana çıkıyor. Gündelik hayatta, verili olan bir yaşam dünyasına gözlerini açan birey, önceden inşa edilmiş bu ilişkiller-anlamlar ağını gündelik rutinler aracılığıyla deneyimlemekte. İlerleyen sosyalizasyon sürecinde de aşina olmaya başladığı bu pratikler arasına kendi varlığını konumlandırıyor ve bir kimlik geliştiriyor. Anlamlandırma çerçeveleri pratik bilinç üzerinden, başkalarıyla etkileşim içerisinde üretiliyor ve yeniden üretiliyor. Böylelikle gündelik hayatın sağladığı kişilerarası zemin, kimliğin inşası ve devamlılığı için ihtiyaç duyulan değer ve değerlendirmelerin teminini sağlıyor. Tam da bu sebepten sistematik düşünce ve inanç yapıları, gündelik hayat üzerinde bir hâkimiyet kurarak gündelik gerçekliğin inşasına dâhil olmayı hedefliyorlar.

Gündelik hayat; *sokaklarda dolaşan fabrika*lardan sonra *dijital balyoz*un parçaladığı sınırların etkisi ile köklü değişimler yaşıyor, post-modern bir tasavvur düzleminde kurgulanıyor. Bireyin gündelik yaşamında nasıl bir *durum tanımı* geliştirdiği ve dâhil olduğu durum içerisinde kendisini nasıl tanımladığı artık hayati bir önem arz ediyor. Bu bağlamda *anlam bölgeleri* de, kendi sınırları içerisindeki aidiyeti besleyecek ve sürdürecek bir farklılaşmayı koruyamayarak, gündelik hayatın kuşatıcı gerçekliği altında dönüşüyor.

Gündelik hayatın *akışkan* dünyasında, artan biçimiyle sosyal etkileşimlerin çeşitliliğinin yaşam biçimlerine temas etmesi kaçınılmaz olmakta. Yaşamın tek bir anlam dünyasının sınırları içerisinde geçirilmesi artık pek mümkün görünmüyor. Gündelik hayatın post-modern çoğulcu yapısı; kimliğin sınırlarını aile, din ve devlet gibi yapıların etkisinden çıkararak özdeşleşme alanlarını çeşitli anlam bölgelerine dağıtmakta. Bireyin çabalarına bağlı kılınan kimlik, yaşam biçimi pratikleriyle organize ediliyor. Bununla birlikte dolaylı ya da dolaysız, farklı anlam bölge-

lerine temas etmek, *işlerin yapılışıyla ilgili* standart işleyişe dair esneklikleri artırıyor. Grupların *kapalı* olmalarının pek de mümkün olmadığı bu gerçeklikte grubun inanç, düşünce ve pratiklerine sadakatin sürdürülmesi güçleşiyor. Birey, duygulanımlarıyla bakış açısını belirlemekte, gündelik örüntülerini düzenlemekte ve yönelimlerinden hareketle bölgeler arasında bireyselleşen kimliğiyle *yer değiştirmekte*. Etkileşimlerin yapısını belirlemede geleneksel gücünü yitirdiği sıklıkla vurgulanan dini yapılar ise bu seçim çokluğunun içerisinde çeşitli kombinler için birer seçenek olarak yer alıyor; kimliğin organizasyonuna nesneleşerek katılıyorlar. Dolayısıyla post-modern bireyin heterotopik algı biçimi, gündelik hayata ve netice olarak bireysel-kimliğin inşasına yansıyor. Verili yapıların gündelik hayata temas eden yönleri, bireylerin "özgür" yaratıcılığında tekrar kurgulanıyor.

Gündelik hayatın yaşadığı dönüşüm, refleksif yaşamöykülerinin kimlik için merkezi bir konum almasına yol açıyor. Gündelik etkileşimler esnasında alınan geri bildirimler, bireysel-kimlik için bir güzergâh tayini sağlıyor. Bireylerin değişen yaşam standartları, değişen gündelik etkileşimlerle ilişki içerisinde bulunduğundan değişen referans noktalarına bağlı olarak yeni kabuller, roller üzerinden kimlikle ilişkilendiriliyor ve yeni anlam çerçeveleri bireysel deneyimlerle tekrar üretiliyor. Artan "mümkünler alanı" bağlamında gündelik hayata katılmak, bireysel-kimlik için önemli bir unsura dönüşüyor ve kimlik, daha çok imajlar üzerinden deneyimlenmiş oluyor. Birey için ideal benlik, yani olmak istediği kişi; arzuladığı yaşam biçimini gösterebildiği zaman gerçekleştiğinden, benlik sunumu bu doğrultuda düzenleniyor. Böylelikle gündelik pratikler, bir anlam kaynağı olarak bireysel-kimliğin düşünümselliğinde gittikçe daha çok yer kaplıyor ve görünüş biçimleri bir referans noktasına dönüşüyor. Görünüş şekilleriyle birlikte gündelik pratikler de temsil ettikleri yaşam biçimlerinin anlam taşıyıcıları olarak görülüyor.

Gündelik hayat, bireysel-kimlik ve dinin birbirleriyle ilişkili olarak yaşadıkları dönüşüm; üç alana da temas eden bir pratik olarak başörtüsüne yansıyor. Başörtüsü, diğer dini pratiklerden farklı olarak kamusal alana yönelik bir sunumun gerçekleşmesini mümkün kılıyor. Yaşam biçimi tercihlerine yönelik somut bir çerçeve belirlediğinden; gündelik hayat, bireysel-kimlik ve din ile ilişkili bağlamsal bir gerçeklik içerisinde yer alıyor. Bilhassa gündelik hayata etkin katılımı sağlayan bir araç olarak bireysel-kimliğin düşünümsel biçimlenmesi ile yakın bir ilişki içerisinde bulunuyor. Benlik sunumunda ön planda yer aldığından, gündelik pratiklerin bireysel-kimliğin refleksif sürecine dâhil olması, onun üzerinden gerçekleşiyor. Bu bağlamda bireyin okul hayatında, iş ortamında, arkadaşlık ilişkilerinde, sosyal ağlarında ve benlik algısında belirleyici bir etkiye sahip olup gündelik hayatı pek çok düzlemde etkiliyor. Gündelik etkileşimlerde ilişkilendirildiği nitelikleri ile başörtüsü, daima bir yaşam tarzını imlediğinden, sahip olduğu bilgi stokunun içerdiği tarihsel bagaj ile birlikte bir mümkünler alanı sunuyor. Başörtüsünün gündelik yaşamın temel unsurlarıyla olan bu münasebeti, bireyin gündelik hayattaki aktif varlığı ile güçleniyor. Bu sebepten birey için belirli bir kurallar manzumesiyle (bilhassa "namahrem" olarak tanımlanan bir öteki merkezinde gerçekleştirilen pratik olarak) eylem güzergâhlarına yönelik yapısal bir sınırlama içeriyor. Kimliği seçimler çokluğu olarak inşa etmeye başlayan birey için bir tercihin diğer seçimler alanını daraltması, gündelik rutinlerin kesintiye uğramasına yol açıyor. Böylelikle bireysel-kimlik inşasının bir parçası olarak görülen örtünme pratiği, gündelik hayatın yönetilmesi kapsamında değerlendiriliyor. Özgürleşmeci politikalar ile kurgulanan kimlik için artık bir yaşam biçimi temelinde tanımlandığından, gündelik hayatta görünür olan bir dini pratik olarak vazgeçilebilen bir mahiyete dönüşüyor. Bu çerçevede elinizdeki çalışma; konusuna ilham olan yakın çevremdeki deneyimlerden edindiğim izlenimlerle yaptığım ön araştırmalar ve pilot görüşmeler neticesinde

gündelik hayat, bireysel-kimlik ve din ilişkisi bağlamında Türkiye'de başörtüsünü çıkarma deneyimini temel alıyor.

Türkiye'de başörtüsü üzerine yapılan çalışmalar için literatür incelendiğinde başörtüsünün çoğunlukla "sorun" ve değişim olmak üzere iki noktadan ele alındığı görülüyor. Başörtülülerin yaşadığı dezavantajlı durumlar (eğitim, çalışma hayatı vb.) çalışmalarda önemli bir yer kaplıyor. Özellikle son dönemlerde yapılan çalışmalar, başörtüsünün modernleşme/moda bağlamında yaşadığı değişimleri kapsıyor. Çalışmamı belirlediğim aşamada yaptığım literatür taramasında hem ulusal hem de uluslararası literatürde Türkiye'de başörtüsünü çıkaran kadınlara yönelik herhangi bir bilimsel çalışmaya rastlamadım. Fakat yakın dönemde yaptığım yeni taramada iki çalışmayla karşılaştım. Bu çalışmalardan biri Abdullah Özbolat ve M. Ertuğrul Evyapar'a ait. 2019 yılında bir sempozyum bildirisi olarak sunulan çalışmada[2] "yalnizyurumeyeceksin.com" platformu üzerinden 2018 yılında paylaşılan elli iki mektup, içerik analizi yöntemiyle ve Foucault'cu anlamda özneleşme sorunu çerçevesinde inceleniyor. Söz konusu mektuplardan hareketle, bir özneleşme durumunun ortaya çıktığı ve seküler yaşam tarzının ön planda tutularak dini alandan uzaklaşıldığı belirtiliyor. Yine 2019 yılında aynı platform üzerinden yayınlanan mektupları veri kaynağı olarak kullanan diğer çalışmada C. İrem Kaya,[3] yüz sekiz gönderiyi temel alıyor. Bu veriler üzerinden başörtüsünü açma veya açmak isteme nedenlerini analiz eden Kaya, benzer biçimde öznelik kapasitesinde bir artış yaşandığını vurguluyor; kadınların kendi bedenleriyle ilgili karar alabildikleri bir yaşam stratejisini ön plana çıkarıyor. 2020 yılında yayınlanan,

---

[2] A. Özbolat, M. E. Evyapar, "Sekülerleşerek Özneleşen Başörtülü Kadınlar: Yalnız Yürümeyeceksin Platformu Örneği", *2. Uluslararası Mersin Sempozyumu*: 23-25 Mayıs 2019- Mersin: C. 1, (324-343), Adana 2019.

[3] Ceren İrem Kaya, "Türkiye'de Kadınların Başörtüsü Mücadelesinden, Başörtüsüyle Mücadelesine Görünür Olma Çabası ve Pratikleri", *International Journal of Social and Humanities Sciences*, 3(2), 2019, 61-84.

İran'da yapılan bir çalışmada[4] ise üniversite öğrencilerinin başörtüsü ile yüzleşme süreçlerini anlayabilmek amacıyla örtünmeyi bırakan on altı öğrenci, örtünen on bir öğrenci, üç danışman, iki öğrenci ve Kültür İşleri Yardımcısı ve örtünmeyi bırakan öğrencilerin üç aile üyesiyle görüşmeler gerçekleştirilmiş. Gömülü teorinin kullanıldığı araştırmada, sosyalleşme biçimleri ve süreçleri temelinde bireysel deneyimler vurgulanıyor. 2021 yılında Türkiye dışında yapılan bir diğer araştırmada[5] Syahriyar, fenomenolojik bir araştırma tasarımını esas alarak başörtüsünü çıkarma olgusunu telafi edici bir mekanizma biçiminde değerlendiriyor. Bu araştırmada Kanada'da yaşayan Lübnanlı bir göçmen ile gerçekleştirilen görüşme temel veri kaynağı olarak kullanılıyor, araştırmanın geçerliliğine yönelik de Avrupa'da yaşayan yirmi beş Müslüman kadınla başörtüsünü kabul etmeleri hakkında yapılan anket çalışmasından faydalanılıyor. Benimsediği araştırma yöntemi ile çalışmamıza en yakın olarak kabul edilebilecek bu makale gerek yaslandığı teorik zemin gerekse kapsamı açısından farklı bir yerde konumlanıyor.

Çalışmamda başörtüsünü çıkarma eylemlerine sosyal etkileşimler temelinde çözümleyici yaklaştım. Bu eylemin nasıl deneyimlendiği, deneyimlerin din ve çevreyle ilişkisi ve pratik yansımalarının ne olduğunu ortaya koymaya çalıştım. Aynı zamanda toplumda giderek görünür olan bir fenomenin özüne dair bir anlama ve açıklama çabası içerisine girdim. Başörtüsünü çıkaranların bu fenomeni nasıl algıladıkları ve deneyimledikleri, gelen tepkileri nasıl değerlendirdikleri, gündelik hayat politikaları; bu deneyimin bireysel-kimliklerinin oluşumundaki anlamı, biyografileri içerisindeki yeri, din ile olan ilişkilerinde neye teka-

[4] M. Fani, J. Mohtashami, M. Karamkhani, M. Abdoljabbari, "Confrontation Process of Students with Hijab". *Journal of Religion and Health, 59*(1), 2020, 204–222.

[5] Jhanghiz Syahrivar, "Hijab No More: A Phenomenological Study". *Journal of Religion and Health*, 60, 2021, 1969-1991.

bül ettiği araştırmamın başlıca ilgi alanlarını oluşturuyor. Söz konusu bağlamdan hareketle hayatının herhangi bir döneminde başörtüsü takmış olan kadınlarla görüşmeler yaptım. Teorik ve kavramsal çerçevem, kimliği kişilerarası bir düzlemde ele alan ve gündelik hayatın merkezde bulunduğu sembolik etkileşimci bir yaklaşımla şekilleniyor. Kimliğin etkileşim içerisinde görece daha sınırlı ele alınmasını gerektiren bu çerçeve, katılımcı verilerinin değerlendirilmesi için bireysel deneyimleri/anlamlandırmaları esas aldığım çalışmama bir analiz zemini sağlıyor.

Çalışma grubum 33 katılımcıdan oluşuyor. Çalışma grubumun seçiminde, gündelik hayatın olağan akışındaki deneyimlere dair Goffman'ın *sıradan insan*ını merkezde tutma amacı belirleyici oldu. Sadece çevrimiçi gözlemlerimi esas alarak çalışma grubuma herhangi bir katılımcı seçmedim. Araştırmanın güvenirliği açısından risk oluşturabileceğini düşündüğümden, çevrimdışı bir bağlantı sağlayamadığım katılımcı adaylarını çalışma grubumun dışında bıraktım.

Çalışma, giriş ve iki bölümden oluşuyor. Giriş bölümü araştırmanın metodolojik seyrinden meydana geliyor. Bu bölümde konu ile birlikte çalışmada atılan araştırma adımlarını detaylandırdım ve araştırmanın metodolojik gerekçesini açıkladım. Birinci bölümde bu araştırmanın kuramsal temellerine dönük olarak gündelik hayat, bireysel-kimlik ve din ilişkisine yönelik çeşitli kavramsal ve yorumlayıcı çatılar hakkında genel bir bilgilendirme yaptım ve başörtüsünün Türkiye özelinde yaşadığı değişime değindim. Araştırma sürecinde elde edilen verilerden hareketle durumu betimlediğim ikinci bölümde, katılımcıların deneyimlerini fenomenolojik bir perspektifle temalara ayırdım ve bu temalar altında ilişkilendirip açıklamaya çalıştım. Sonuç bölümünde ise görüşme sonuçlarını gündelik hayat, bireysel-kimlik ve din merkezinde değerlendirdim; verilerden hareketle yapılan çıkarımları betimsel ve bağlamsal bir çerçevede ele aldım.

METODOLOJİK YAKLAŞIM ÜZERİNE

Bu çalışmaya karar verdiğimde, uzak durmam gerekenler arasında ilk sıraya başörtüsünün yakın dönem tarihini koydum. Çünkü bu mevzu her türden metodolojik oklarla delik deşik edilmiş bir dart tahtasına dönüşmüş durumdaydı ve kolaylıkla tartışmaların cazip girdabına kapılabilirdim. Araştırma yöntemini seçerken, ele aldığım fenomenin doğası yönlendirici oldu. Bireysel-kimlik, gündelik hayat ve din ilişkisi bağlamında başörtüsünü çıkarmanın yoğun ve karmaşık sürecinin hem duygusal hem de rasyonel gerekçelendirmelerini esas alarak keşfedici ve açıklayıcı bir yorumuna ulaşma isteğim bu süreçteki esas faktör oldu. Başörtüsünü çıkarma deneyimiyle ilgili literatürde yer alan araştırma sonuçlarının yetersizliği böyle bir yaklaşımı zorunlu kılıyordu. Bu bağlamda ele aldığım fenomene yönelik bütüncül bir resim sunabilmek için nitel yaklaşımlardan fenomenolojik yaklaşımla durum çalışmasını birlikte kullandım.

Fenomenolojik yaklaşım, bir fenomene dair yaşanmış deneyimlerin ortak anlamını keşfetme ve bu deneyimleri açıklamayı amaçlar. Bu amaçla fenomen tanımlanır ve fenomenle ilgili deneyime sahip olan bireylerden veriler toplanarak deneyimlerin özünü ortaya koyan bütüncül bir betimlemeye ulaşılır. Söz konusu betimleme, onların "neyi" "nasıl" deneyimlediklerinden oluşur. Fenomenoloji, bir araştırma yöntemi olmakla birlikte Husserl ile ilişkili spesifik felsefi bir düşünme biçimine işaret eder. *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*'te şeylerin bir fındıkkabuğu ya da vazonun içinde bulunması gibi yaşantıların içinde olmadığını, tam aksine bu yaşantılarda kurulduğunu söyleyen Husserl'in izinden giden sosyal bilimciler, bugün fenomenolojinin kullanımı için her ne kadar farklı argümanlara dikkat çekseler de onların felsefi varsayımları müşterek bir zemine dayanıyor: yaşam deneyimlerinin çalışılması ve bu deneyimlerin bilinçli gerçekleştiği görüşü. Söz konusu olan yaşam dünyamızın bilinçli deneyimleri, yani gündelik hayat

ve sosyal eylemlerimizdir. Özne-nesne ikiliğini reddeden fenomenoloji, ön kabulleri olmayan felsefi bir perspektifi kabul ediyor. Husserl tarafından "epokhe" olarak isimlendirilen bu durum, araştırma sürecinde tüm yargıların askıya alınmasını vurguluyor. Bu bağlamda bir nitel araştırma yöntemi olarak fenomenoloji, insan bilinci ve insanların yaşam dünyalarını yorumlamalarının araştırılması olarak değerlendirilir.[6]

Fenomenolojik yaklaşımlar, bireyi kendisinin algıladığı biçimde incelemeye çalışır. Burada, herkesin kim olduğuna-kimliğine ilişkin cevabı, bireysel deneyimlerinden hareketle en iyi kendisinin verebileceği varsayımı temel alınıyor. Bireyin hem çevresi hem kendisi hakkındaki öznel yorumları, kısaca kendisini betimlemesi ön plana çıkarılıyor. Fakat fenomenolojik yöntemi sadece bir betimleme olarak görmemek gerekir; araştırmacının yaşanmış deneyimlerin anlamına ilişkin yorum yaptığı bir sürecin etkin olduğu unutulmamalıdır. Bu süreçte fenomenolojik açıdan güvenli bir açıklama oluşturmak adına bireysel deneyimleri paranteze alabilmek, Husserl'in ifadesiyle; yargıda bulunma tarzlarının çekiciliğine kapılmamak gerekir.[7]

Nesnel bir gerçekliğin ifadesinden ziyade katılımcılar tarafından inşa edilen ve yeniden inşa edilen gerçekliğe yönelik metodolojik ilgim, fenomenolojik paradigmayı çalışma açısından uygun hale getiriyor. Katılımcıların bakış açılarından ve kendi ifadeleriyle deneyimlerini anlamaya çalıştığım için hem verile-

---

[6] John W. Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri-Beş Yaklaşıma Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*, (Çev. Ed.: M. Bütün, S. B. Demir) Siyasal Kitabevi, Ankara 2020, 79-80; Edmund Husserl, *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, (Çev.: H. Tepe), Bilgesu Yayıncılık, Ankara 2010, 10-36; Sharan B. Merriam, *Nitel Araştırma, Desen ve Uygulama İçin Bir Rehber*, (Çev. Ed.: S. Turan), Nobel Yayıncılık, Ankara 2018, 24; Martin Slattery, *Sosyolojide Temel Fikirler*, (Ed.: Ü. Tatlıcan), Sentez Yayıncılık, İstanbul 2015, 232.

[7] Nuri Bilgin, *Kimlik İnşası*, Aşina Kitaplar-Turmaks Yayıncılık, İzmir 2007, 13; Creswell, 82; Husserl, 34.

rin toplanması hem de analizinde söz konusu fenomenolojik çerçeveye sadık kalmaya gayret ettim.

Birleşik araştırma tasarımının bir diğer yöntemi olan durum çalışmasını, katılımcıların karar verme süreçlerindeki bağlamsal boyutu ortaya koyabilmek için tercih ettim. Yin, durum çalışması yaklaşımını, fenomen ve bağlam arasındaki sınırlar belirli değilken yapılan ampirik bir sorgulama olarak görür. Bu sorgulama esnasında bağlam ve diğer değişkenlerin büyük bir oranda kapsanması amaçlanır.[8] Benzer biçimde Merriam, değişkenlerin durumun içine gömüldüğü ve belirlenemediği durumlarda durum çalışmasının en iyi seçim olduğunu ve nitel durum çalışmalarındaki sorgulama stratejisiyle son derece betimleyici sonuçlar elde etmenin mümkün olduğunu belirtir. Bununla birlikte durumu tanımlayan analiz birimi sınırlı bir sistem olduğundan fenomenoloji durum çalışmasıyla birleştirilebilmektedir.[9]

Başörtüsünü çıkarma deneyimiyle ilgili literatürdeki boşluktan dolayı, araştırma desenlerinden bütüncül tek durum desenini tercih ettim. Bu desen, kimsenin çalışmamış olduğu durumlarda önerilen bir desendir ve bilgi sahibi olunmayan belirli bir konunun açıklanması, sonradan yapılacak araştırmalara temel oluşturma ya da yol gösterme açısından önemli görülür. Çalışmada başörtüsünü çıkarma deneyimine yönelik ortamı, etkileşimleri, olayları ve süreçleri buna uygun olarak bütüncül bir yaklaşımla ele aldım ve bunun katılımcıların deneyimlerini nasıl etkilediğine odaklandım.[10]

Başarılı bir durum çalışması yapmak için en önemli stratejilerden biri kuramsal kavramlara dayanmaktır. Kuramsal kavramların rehberliği, verinin yönetilebilirliğine ve araştırmanın

---

[8] Robert K. Yin, *Durum Çalışması Araştırması Uygulamaları*, (Çev.: İ. Günbayı), Nobel Yayıncılık, Ankara 2017, 4.

[9] Merriam, 39-45. Yin, xix.

[10] A. Yıldırım, H. Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, Seçkin Yayıncılık, Ankara 2011, 77, 291.

konumlandırılmasına yönelik kolaylaştırıcı bir etkinin yanı sıra kurama katkı sunmayı da mümkün kılar. Bu çerçevede araştırmam; gerek konunun seçiminde yönlendirici olan bireysel deneyimlerim gerekse yaptığım ön araştırma ve pilot görüşmelerin ışığında, gündelik hayat ve bireysel-kimlik temelinde kuramsal çeşitliliğe dayanıyor. Kuramsal bir doğrulama hatasına düşmemek için katılımcıların kendi deneyimlerini anlamlandırmalarından hareketle emik (içeriden), kuramsal bir bağlama dayanarak da etik (dışarıdan) bir yaklaşımı esas aldım. Veriden kurama, kuramdan veriye gidip gelerek odak fenomene yönelik keşfedici bir tutumun yanı sıra analitik bir genellemeye varmak istedim. Benzer durumlara uygulanabilir bir mantık oluşturarak genellenebilir bir sonuç elde etmeyi hedefledim.[11]

Özetle bu araştırma, fenomenolojik bir durum çalışması perspektifiyle başörtüsünü çıkarma deneyimini gündelik hayat, bireysel-kimlik ve din ilişkisinde açıklamaya çalışıyor. Araştırmada metodolojik yol gösterici ilke olarak eylemin gündelik özüne odaklanmayı tercih ettim. Katılımcıların sıradan görülen gündelik gerçekliklerini nasıl inşa ve müzakere ettikleri, benlik algıları ve yönetimlerini fail-yapı düalizmine düşmek istemeden, etkileşim temelinde bir kuramsal çerçeveyle ele almaya çalıştım. Deneyimlerin özünü açıklayabilmek, katılımcıların algısını ve eylemlerine yükledikleri anlamı ortaya koyabilmek adına fenomenolojiden; karar verme süreçlerine, davranış örüntülerini ortaya çıkarabilmek için bağlama yoğunlaşması bakımından da etkileşimci geleneğin perspektifiyle durum çalışmasından yararlandım. İki yaklaşımı birlikte kullanmak; katılımcıları evrensel asimilasyona uğramış bir yığın birey olarak ele almadan değerlendirmenin yanında, hem yazılı hem de sözlü ayrıntılarla nitelikli veri toplamayı olanaklı hale getiren geniş bir alan sağladı.

[11] B. L. Berg, H. Lune, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, (Çev.Ed.: A. Arı), Eğitim Yayınevi, Konya 2019, 324; Yin, 6-39.

Böylelikle katılımcıların mevcut temel algılarıyla birlikte deneyimlerinin derinlemesine anlaşılacağını düşündüm.

VERİ TOPLAMA VE ANALİZ SÜRECİ

Araştırmada konuya dair önbilgi edinmek ve araştırma desenine karar verebilmek adına çalışma grubumu belirlemeden önce sosyal medya platformlarında incelemeler yaptım. Türkiye'de *#10yearschallenge* ve *#1yearchallenge* hashtagleri ile başörtüsünü çıkarma sürecini paylaşan kullanıcılardan ulaşılabilir olanların sosyal medya profillerini inceledim ve paylaşımlarını bir süre takip ettim. Özellikle İranlı aktivistler tarafından başlatılan *#mystealthyfreedom*, *#freefromhijab*, *#nohijabday* ve *#whitewednesdays* gibi küresel ölçekte araştırma fenomeni ile ilişkili hashtaglerle bağlantılı paylaşımlarda öne çıkan söylemleri analiz etmeye çalıştım. Ayrıca *yalnizyurumeyeceksin.com* isimli internet platformunda paylaşılan başörtüsünü çıkarma deneyimlerini inceledim. Yine aynı platformun sosyal medya hesaplarını özellikle paylaşımlara yapılan yorumları görebilmek amacıyla takip ettim.

Gerekli ön incelemeler neticesinde amaçlı bir strateji ile belirlediğim çalışma grubuyla yaptığım görüşmeleri, elde ettiğim veriler yeterli doygunluğa ulaşınca sonlandırdım. Çalışma grubum, başörtüsünü çıkarmış olan 33 kişiden oluşuyor. Bir açıklama yapabilme amacıyla hareket ettiğimden, çalışma grubumun büyüklüğünü önceden planlamadım. Katılımcıların etkileşimde oldukları ağları gözeterek mümkün olduğunca farklı perspektifleri araştırmaya dâhil etmek için maksimum çeşitlilik yoluyla maksimum varyasyon elde etmek istedim.

Çalışmada veri toplama tekniği olarak hem görüşme ve anlatıları hem de çevrimiçi ortamlardaki doküman taramasını kullandım. Veri toplama sürecinde katılımcıları bulmak, onlara erişim sağlamak ve onlardan veri elde etmek için katılımcılarla bağ kur-

mayı da içeren sistematik bir yöntem takip ettim.[12] Başörtüsünü çıkarma kriteri temelinde farklı etkileşim ağlarını esas alarak katılımcı adaylarını belirledim. Katılımcılara erişim sağlamak araştırmanın en sancılı süreciydi. Araştırma problemlerinin temas ettiği alanın hassasiyetinin yanı sıra katılımcı adaylarının yaşadıkları deneyimi karşı cinsten birisine anlatma konusunda isteksiz oluşları, bu süreci zorlaştıran unsurların başında geliyor.

Çalışmanın ön araştırma sürecinde, ilk olarak veri çeşitliliğini artırmak istiyordum. Sanal ağlar üzerinden odak fenomene yönelik incelemelerde bulundum. Bu incelemelerim başörtüsü ile ilişkili hashtagler, yalnizyurumeyeceksin.com isimli site ve bu sitenin sosyal medya hesapları etrafında yoğunlaştı. "Yalnız yürümeyeceksin" platformu, amacını "hayatının bir döneminde başörtüsü takmış ve çıkarmış, halen takmakta olan ya da takma konusunda aile-çevre ya da herhangi bir taraftan fiziksel ve psikolojik baskı gören kadınların ister isimleriyle ister anonim olarak kendi hikâyelerini paylaşmak ve diğer hikâyelerden haberdar olmak"[13] şeklinde tanımlıyor. Veri kaynağı olarak kullanma düşüncesiyle platform üzerinden paylaşılan on beş hikâyeyi analiz için kaydettim. Bu analizleri saha araştırmamın sonucunda elde edeceğim verilerle paralel olarak ele almayı düşünüyordum. Bu bağlamda veri güvenliğini test etmek amacıyla sitenin mail adresine farklı tarihlerde iki ayrı kurgu metin gönderdim. Gönderdiğim metinler yayınlandığı için platformdaki hikâyeleri, bilimsel etik açısından sorun oluşturmasın diye veri kaynağı olarak kullanmaktan vazgeçtim.

Yarı yapılandırılmış mülakat tekniği ile yaptığım görüşmelere ilk olarak 2019 Aralık ayında başladım ve görüşmeleri 2020 Mayıs ayında bitirdim. Çalışmanın bütününe katkı sunması amacıyla üç pilot görüşme gerçekleştirdim. Pilot görüşmelerin

[12] Creswell, 149.

[13] https://yalnizyurumeyeceksin.com/sss erişim tarihi: 27/11/2020.

ve çevrimiçi araştırmaların katılımcıların karar verme süreçlerini etkileyen kritik faktörlerin belirlenmesine, potansiyel katılımcıları belirleme sürecinde başörtüsünü çıkarma deneyimlerinin zengin tanımlarına ve maksimum çeşitliliği sağlayabilecek katılımcıları ortaya çıkarmaya önemli katkıları oldu. Pilot görüşmeler, görüşme çerçevemin belirlenmesinde bir yol haritası sundu ve saha çalışmamı şu hususlarda yönlendirdi:

a) Planlanan yarı yapılandırılmış görüşme sorularının odak fenomenin hassasiyetinden kaynaklı, bir sorgulama atmosferine yol açabileceği düşünülerek çekingen davranabileceği değerlendirilen katılımcılar ile anlatı temelli görüşmeleri tercih etmek, eğer görüşme sırasında demografik veriler elde edilmemişse ancak buna dönük sorular sormak,

b) Katılımcılarla karşılıklı güvenin tesis edilmesi için görüşme zamanından önce imkânlar ölçüsünde çevrimiçi iletişimde kalmak,

c) Araştırmaya rehberlik edecek kuramsal ve kavramsal modeli şekillendirmek,

d) Görüşmelerin tıkandığı anlara ve duygusal patlamalara yönelik stratejiler geliştirmek.

Görüşmelerimin tamamını yüz yüze planladım fakat on iki kişi ile yüz yüze görüşebildim. Covid-19 salgın sürecinden doğan kısıtlamalardan dolayı on beş katılımcı ile internet platformları üzerinden görüştüm. Çevrimiçi görüşmelere bir zorunluluk neticesinde yönelmiş olsam da bu görüşmeler, zaman ve mekân esnekliğinin yanı sıra katılımcıların daha rahat olmasını sağladı. Çeşitli gerekçelerle bir görüşme gerçekleştirmek istemeyen altı katılımcı ise araştırma çerçevesine bağlı kalarak bir anlatı oluşturdu.

Saha çalışmamda güven ortamının temini, öncelikli olarak üzerinde durduğum konuların başında geliyordu. Katılımcı adaylarının bazılarıyla ön görüşmeler yaparak güven sorununu

çözmeye çalıştım. Bu imkânımın bulunmadığı bazı adaylarla da görüşme tarihlerini bir süre erteledim ve bu süreçte farklı internet platformları üzerinden iletişimde kalarak bir aşinalık oluşturmak istedim.

Araştırmada etik hassasiyet ile katılımcılara karşı şeffaf oldum, çalışmanın amacı hakkında bilgilendirme yaparak görüşmelere gönüllü bir katılım sağladım ve katılımcıların onayını aldıktan sonra ses kayıt cihazı kullandım. Ayrıca mahremiyet kaygısıyla kimliklerine dair herhangi bir çıkarıma engel olabilmek adına katılımcıların isimleri yerine K-1, K-2, K-3 şeklinde kodlamalar yaptım; görüşmelerin gerçekleştiği ve görüşmelerde geçen yer ve şahıs isimlerine özellikle yer vermedim.

Çalışmamda çevrimiçi gözlemlerimi de veri toplama kaynağı olarak kullandım. Bazı katılımcıların hesaplarını veri analiz süreci bitene kadar çevrimiçi gözlemlerle takip ettim; faaliyet ve etkileşimlerine yönelik notlar aldım. Aldığım notlar görüşmeler için bir referans görevi gördü. Ayrıca bu notları katılımcı deneyimlerini anlamlandırırken görüşme deşifreleriyle birlikte değerlendirdim. Bu durum katılımcıların yanıltma olasılığı kapsamında ele alındı. Katılımcıların gündelik hayat pratiklerinin temel aldığım kavramsal modeldeki önemi dikkate alınırsa, yaptığım çevrimiçi gözlemlerin keşfedici ve açıklayıcı bir araştırma için veri güvenirliği açısından nasıl bir destek sağlayacağı anlaşılacaktır. Yin'in veri toplama süreçlerinde araştırmacının sahip olması gereken bir özellik olarak tanımladığı bu şüpheci tutum, çalışmam açısından yönlendirici oldu.[14]

Yaptığım görüşmelerde fenomenolojik perspektiften hareketle soruların, duygu, düşünce ve davranışları yansıtıcı tarzda olmasına dikkat ettim. Katılımcıların sessiz kaldığı ya da daha detaylı açıklama ve örnekler elde etmek istediğim anlarda sondaj veya hi-

[14] Yin, 14.

potetik sorular kullandım. Ayrıca araştırmacı olarak bulunduğum konumun katılımcılarda engelleyici bir tutuma dönüşmemesi için ön bilgilendirmeler yaptım; araştırma konusunun belirlenmesinde yaşadığım kişisel deneyimleri samimiyetle aktardım.

* * *

Veri analizi aşamasında sosyal medyadaki ilişki ve etkileşimin niteliği, görüşmelerde kullanılan metaforlar, anlatılar, belli sözcüklerin hangi kavramlarla kullanıldığı gibi unsurları analiz birimi olarak kullandım. Veri akışı devam ettikçe elde ettiğim verileri daha hızlı tanımlayarak ve konumlandırarak etkileşimli bir analiz sürecini mümkün kılmak istedim. Başlangıçtan itibaren organize ettiğim veriler, içeriğin anlamlı ayrıştırılmasından önce bütüncül bir bakış elde etmemi sağladı. Toplanan verileri anlamlı hale getirme sürecinde ses kayıtlarından oluşturulan transkriptleri satır satır detaylı bir şekilde birkaç kez okuyarak kenar notları aldım. Veri özetleri olmanın ötesinde bu notlar, kodların ve kategorik toplulaştırmanın ortaya çıkmasında bana yardımcı oldu. Ayrıca görüşme verileriyle birlikte gözlem ve saha notlarımı Nvivo 12 Pro nitel veri analiz programına aktardım. Kodlama sürecinde bu programdan yararlandım.

Creswell'in veri analizi basamaklarını takip ederek, ön araştırmalardan itibaren başörtüsünü çıkarmanın nasıl tecrübe edildiğiyle ilgili ifadeleri (görüşme veya dokümanlarda) tespit ederek önemli ifadelerin bir listesini geliştirdim. Bir örüntü yakalayan anahtar ifadelerin listesini oluşturduktan sonra tekrar edilmeyen ifadelerin bir listesini geliştirmek için çalıştım. Her görüşme için tuttuğum araştırma notları, bu ifadelerin belirlenmesinde kolaylık sağlamakla birlikte kodların oluşmasında da yardımcı oldu. Araştırmanın merkezi fenomeninin dokusal (ne olduğu) betimlemesini ortaya koyabilmek adına görüşmelerin

açıklayıcı özetlerini çıkardım ve sonrasında yapısal (nasıl olduğu) tanımını, yani durum ve bağlam yönünden açıklamasını[15] kuramsal bir temelden hareketle yapmaya çalıştım. Bu esnada analitik bir genelleme yapabilme kaygısıyla veriden kurama ve kuramdan veriye gidiş gelişlerle çalışmanın keşfedici bir boyut ile sınırlı kalmasına engel olmak istedim.[16]

Çalışmada, dokusal ve yapısal tanımlamaların bir bireşimini geliştirerek deneyimlerin özünü açıklayabilecek kavram ve ilişkilere ulaşmayı amaçladım. Bunun için topladığım verileri önce kavramsallaştırdım, daha sonra da ortaya çıkan kavramlarla uyumlu olarak düzenlediğim veriyi açıklayan temalar oluşturdum. Verileri analiz ederken nitel araştırmalarda kullanılan içerik analizi tekniğinin ilkeleri yönlendirici oldu. Öncelikle benzer verileri belirli kavramlar ve temalar çerçevesinde bir araya getirdim ve bunları anlaşılır biçimde düzenleyerek yorumladım. Örüntüler sırasında temaları da belirledim. Kapsayıcı kategoriler netleştikçe alt kategoriler de ortaya çıkmaya başladı. Oluşturduğum kodlar ve bu kodlar arasındaki ilişkiler (temalar), odak fenomeni açıklamada kullanılan temel taşlar olarak işlev gördü.[17]

Verilerin analizinde fenomenolojik paranteze alma kaygısı ile hareket ettim. Herhangi bir değerlendirmeden önce, bu değerlendirmelere gerekçe oluşturan deneyimleri vurguladım ve bu sebepten çalışma boyunca katılımcıların kendi ifadelerine sık sık yer verdim. Katılımcıların yaşam öykülerini anlamlandırabilmek için deneyimler üzerinden fenomenin özünü betimledim, yaşanan durum ve bağlamı etkileşimci gelenek ile açıklamaya çalıştım.

---

[15] Creswell, 195-196.

[16] Yin, 5-6.

[17] Yıldırım, Şimşek, 227-228.

I. BÖLÜM
TEORİK ve KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Bu bölümün çalışmamın teorik ve kavramsal çerçevesine dair genel bir bakış kazandırmasını amaçladım. Bölümün tasarımı, çalışmamın problem-odağını açıklayabilmek için belirlediğim merkezi temalar etrafında şekillendi. Gündelik hayatı, sosyal teorideki bireyler arası etkileşimi gündeminde tutan farklı yaklaşımları kapsayacak şemsiye bir kavram olarak ele aldım. Çünkü gündelik hayat, özellikle mikro bir perspektif kullanan sosyolojik düşünürler arasında bir uyumluluk ve eklektik sentez ile karakterize edilen teorik bir alanı temsil etmekte.[18] Kaçınılmaz bir biçimde gündelik hayatta karşılıklı ilişki içerisinde bulunan bireyler arasındaki etkileşimin farklı yanlarına vurgu yapan bu yaklaşımları, keşfedip açıklamak istediğim durumun detaylı bir tanımını yapabilmemi olanaklı kılacak ipuçları sağlamak adına aynı potada birbirini tamamlayıcı unsurlar biçiminde çalışmama dâhil ettim. Sosyal yaşamda anlam, durum ve deneyimlerin rolüne yönelik ortak ilgilerinden dolayı etkileşimi esas alan bu perspektifler kapsayıcı bir yaklaşımla araştırmamın formülasyonunu oluşturuyor. Gündelik

[18] P. A. Adler, P. Adler, A. Fontana, "Everyday Life Sociology", *Annual Review of Sociology*, 13, 1987, 217-235, 218.

hayatın betimleyici ve çözümleyici niteliğinden faydalanmak adına, odak kavramlarım etrafında yorumlayıcı bir yaklaşımı esas alan benzer ve karşıt düşüncelere yer verdim ve çalışmamın teorik-kavramsal çerçevesinin sosyolojik alandaki konumunu belirgin kılmaya çalıştım. Ayrıca teorik tartışmaların aktarımından ziyade gündelik hayat, kimlik ve din eksenindeki kavram ve kuramlardan faydalanarak verilerin hem toplanması hem de yorumlanması aşamaları için bir temel oluşturmayı düşündüm. Fenomenolojik bir gerekçe ile çalışmamın kerteriz noktası olarak kullandığım gündelik hayat kavramını da teorik bir sınırlamadan ziyade deneyimlerin yorumlanması için bir veri olarak ele aldım. Gerek kişiler arası ilişkilerde inşa edilen kimliğin gerekse tezahür ettiği alan olarak dinin gündelik hayat ile yakın bir teması bulunuyor ve katılımcıların deneyimlerine dair bir çözümlemenin ve açıklayıcı bir resmin ortaya çıkması için gerekli ipuçlarını bünyesinde barındırıyor. Her düzeyde gerçekleşen edimlerin toplamını ele alabilmek adına belirlediğim fenomenolojik çerçeve için gündelik hayat kavramını ön plana çıkarmak, ilgiyi katılımcıların deneyimlerine ve yorumlama süreçlerine yoğunlaştıracaktır.

1. GÜNDELİK HAYAT

Zerubavel'in Fili

> "İki genç balık birlikte yüzerken ters yönden gelmekte olan yaşlı bir balığa rastlarlar. Yaşlı balık başıyla selam verir ve 'Günaydın gençler, su nasıl?' der. Genç balıklar yüzmeye devam eder ve balıklardan biri nihayet diğerine dönerek sorar: Su da neyin nesi?"[19]

Sosyal bilimlerde kuramsal farklılaşmalar bazı düaliteler üzerinden biçimlenir. Temel ayrımlardan biri de yapı-fail ikilemidir

[19] David Foster Wallace, *Bu Su*, (Çev. D. İnce), Siren Yayınları, İstanbul 2016, 7, 8.

ve bu yerleşik ikilik, toplumsal yapıların birey üzerindeki belirleyiciliği ile eylemde bulunurken bireyin özgürlüğünü konu edinir. Felsefi tartışmaların merkezinde yer alan özgür irade sorunu, sosyolojik alana yapı-fail problemi biçiminde yansır. İlk dönem sosyologlar incelendiğinde çoğunlukla bireylerin seçimleri ve dolayısıyla özgürlüklerinin toplum tarafından sınırlandığını ifade ettikleri görülecektir.[20] Bu doğrultuda toplumsal düzen sokaktaki insanların görüş ve açıklamalarını aşkın, bağımsız bir gerçekliğe sahip olarak ve bireyler de sadece toplumun talimatlarına uyan Garfinkel'in terimini kullanmak gerekirse "kültürel aptallar" şeklinde düşünülür.[21] Makro kuramların bireyi edilgen gören yaklaşımları, gündelik hayatın çoğunlukla görmezden gelinmesine yol açar. Fishman bu durumu Zerubavel'in *odadaki fil*[22] metaforuyla açıklar ve ilk sosyal bilimcilerin gündelik hayatı -devasa cüssesine rağmen- temalarında kullanmadıklarını söyler. Böylece gündelik hayatın bireyler için ne anlam ifade ettiği ihmal edilmiştir.[23]

On dokuzuncu yüzyıl bitmeden, toplumsal yapıların nasıl işlev gördüğüne ilişkin soyut ve genel ilkeler ile yetinilemeyeceğine dair bir farkındalık görünür olmaya başlar. Gündelik hayatı bireyin tahakküm altına alındığı bir uzam olarak gören yaklaşımlara meydan okuyan yeni kuramlar; eylemi altta yatan yapısal güçlerin ürünü olarak görmekle, bireylerin faillik kapasitesinin göz ardı edildiğini belirtir ve bir yapının nasıl işlediğinin basitçe betimlenmesi-

---

[20] A. Giddens, P. W. Sutton, *Sosyolojide Temel Kavramlar,* (Çev.: A. Esgin), Phoenix Yayınevi, Ankara 2018, 52.

[21] Martin Slattery, *Sosyolojide Temel Fikirler,* (Çev.: Ü. Tatlıcan, G. Demiriz), Sentez Yayıncılık, İstanbul 2014, 225.

[22] Zerubavel fil metaforunu, *sosyal yaşamın farklı düzeylerinde herkesin bildiği fakat görmezden geldiği gerçeklere yönelik açıklayıcı bir unsur olarak ele alır. Eviatar Zerubavel, The Elephant in the Room: Silence and Denial in Everyday Life, Oxford University Press, USA 2006.*

[23] Devorah Kalekin-Fishman, "Sociology of Everyday Life", *Current Sociology Review,* 61(5-6), 714–732, 714.

nin yeterli olamayacağını iddia ederler. Çünkü bireyler tarafından sosyal normların içselleştirilmesi sadece pasif itaatle sonuçlanmamakta, kendi kendini motive eden bir eylem potansiyeli beslenmekle birlikte bireyin yaratıcılığı da söz konusu olmakta. Artık insanların kendilerini ve dünyalarını anlamak için düşünümsel biçimde kullandıkları sembolik ve kişilerarası anlamlar kuramsal yaklaşımlarda daha çok vurgulanmaya başlar. Sosyolojinin kuramsal gündemine, özellikle haklar ve eşit fırsatlar mücadelesinin açıklanabilmesi için, neo-Marksist ve yorumcu yaklaşımlar gibi topluma bireyin penceresinden, gündelik hayat perspektifinden bakmaya çalışan teoriler ağırlıklarını koyar. Savaş sonrası dönemde geniş bir mikrososyolojik çeşitlilik de ortaya çıkar. Özne-nesne ayrımına karşı çıkarak bunun bilimsel ilkelerle etkin bir ayrımının yapılamayacağını belirten Amerikan sosyal düşüncesinin yanı sıra, neo-Marksist cephe de eleştirel bir yaklaşımla gündelik hayatı değerlendirmelerinin merkezine alır. Bununla birlikte 1980'li yıllardan itibaren yapı ve fail temelli yaklaşımlar kuramsal bağlamda birleştirilerek gündelik yaşam konu edinilir. Toplumsal olanın ortaya çıkışı ile ilgili süregelen tartışmalar içerisinde gündelik hayat, kişilerarası etkileşimin meydana geldiği alan olarak kavramsallaşır. Bu sebepten toplumu meydana getiren süreçlerin tespit edilmesine yönelik kuramsal çabalar içerisinde gündelik hayat analitik bir model olarak gittikçe daha fazla kullanılır. Böylece bireysel bakış açısı, eylem ve etkileşimler, daha önce olmadığı biçimde gündelik hayatla ilişkili olarak nesneleştirilir.[24]

[24] Michael Gardiner, *Gündelik Hayat Eleştirileri*, (Çev.: D. Özçetin, B. Taşdemir, B. Özçetin), Heretik Yayıncılık, Ankara 2016, 17-18; Andy Bennett, *Kültür ve Gündelik Hayat*, (Çev.: N. Tokdoğan B. Şenel, U. Y. Kara), Phoenix Yayınevi, Ankara 2018, 11-14; Slattery, 22-23; Adler vd., 218-219; Giddens, Sutton, 52-53; A. Esgin, G. Çeğin, "Takdim: Gündelik Hayat Sosyolojisi, Amaç, Kapsam ve Sorunlar", A. Esgin, G. Çeğin (Ed.), *Gündelik Hayat Sosyolojisi*, (ss. 9-34), Phoenix Yayınevi, Ankara 2018, 18-19.

Gündelik herhangi bir diyalog içerisinde "gündelik hayat" kavramını ilave bir açıklamaya ihtiyaç duymadan, rutinimiz dâhilindeki yeme-içme, çalışma, giyinme vb. pratikleri kastederek kullanabiliriz. Fakat sosyolojik anlamda gündelik hayat kavramını tanımlamak, gündelik yaşamda insanların bunu kullanma şekillerine referans vermekten daha incelikli olmakla birlikte daha zordur. Bunun nedeni, hem tutumların, tanımlamaların ve yaşamöykülerinin görünür olduğu zemini sağlayan bir sosyal dünya olması hem de artık bir kategori olarak görünmesidir. Bu ikili yüzüne rağmen gündelik hayat, sıradan olanın akışını daha fazla çağrıştırmakta ve anlamı da bu çağrışım ile sınırlı tutulmakta. Gündelik pratiklerin görünürdeki sıradanlığı, kanıksanmış olanla ilişkili çağrışımları bu durumu pekiştirir.[25] Toplumsal düzen ile kurulan bağ, gündelik hayatın sürekli olarak bilinçli bir şekilde yaşanmasını olanaksız kılar. Davranış örüntülerimizle rutin haline dönüşüp inşa edilen bu düzen, sağladığımız uyumla birlikte yaşanabilir bir hüviyete bürünür. Gündelik hayat içerisinde maruz kaldığımız enformasyonun boyutlarını bilişsel sınırlılığımız ile birlikte ele aldığımızda oto-pilot yönümüzün devreye girmesi kaçınılmaz görünüyor. Böylece sosyal hayat içerisinde her uyarana yönelik bilişsel aşama süreçlerinin tatbiki gibi bir ihtiyaç hissedilmez.

Gündelik hayat, yine de Wallace'ın balıklarından elbette ki farklıdır. İnsanlar, sadece belirli bir dizi davranışsal kabiliyeti ve içgüdüleri olan biyolojik canlılar değildir. İnsan yaratımının gerçekleştiği kültürel bir dünya söz konusu olduğundan sınırlı bir davranış repertuvarından daha fazlası öğrenilmelidir. Çünkü birey, anlam ve sosyal örgütlenmeyle ilgili karmaşanın tam da ortasında bulunur ve bu oluşumlar bireyin gündelik hayattaki sembolleri yorumlama ve kullanma kapasitesine güven duymasını gerektirir. Gündelik eylemlerin pek çoğu için alışkanlıklara yaslanma mec-

[25] Mike Featherstone, *Undoing Culture: Globalization, Postmodernism and İdentity*. Sage Publications, London 2000, 55; Bennett, 11.

buriyeti olsa da birey, yer aldığı etkileşim içerisinde olayları yorumlamak ve isimlendirmek durumundadır.[26] Toplum, dışarıda bir yerde değil, sosyal varlığımızın içinde bulunur ve gündelik rutinlerin çeşitli etkileşimleri içeren sıradan akışına dayanır.[27] Özneler-arasında ortaya çıkan bu gerçeklik, Tarde'nin gösterdiği gibi «denizde balıklar değil, balıklar arasında deniz» metaforuyla betimlenebilir. Söz konusu olan toplumdaki bireyden ziyade, bireyler arasındaki etkileşimle var olan gerçekliktir.[28]

İnsan doğumu itibariyle kendisini, hem statü ve rolü açısından hem de ahlaki ve ideolojik duruş bakımından bir konuma sahip olduğu gündelik yaşamın herhangi bir anında biyografik olarak belirlenmiş bir durumda bulur. Her tutum ve davranış bilinçli bir şekilde planlanmadığından, gündelik hayat büyük oranda farkına varılmadan deneyimlenir. Bu sosyal dünya, bir insanın duygu, düşünce ve davranma biçimlerine etki eden durumsal faktörleri göstermekte. Fakat bihaber olunsa da gündelik rutinler bilişsel bir süreç barındırır ve sübjektif anlama sahip bir gerçeklik olarak kendisini sunar. Dolayısıyla her sosyal gerçeğin bir bilinç bileşeni bulunur. Gündelik hayatın bilinci, kişilerarası bir yaşama imkân sağlayan bir anlamlar ağını içerir. Söz konusu gerçeklik bütün gündelik faaliyetlerle derin bir ilişki içerisinde bulunur. Çünkü gündelik hayat, farklılıkları ve çatışmalarıyla tüm etkinlikleri kapsar; onlara buluşma yeri temin eder. Tüm ilişkilere ev sahipliği yapar, hem kolektif hem de bireysel deneyimleri içerir. Çeşitli kültürel biçimler, dışarıda bir yerlerde gerçekleşip bireye dayatılmaz, gündelik etkileşimler esnasında rutin pratiklerle inşa edilir.[29]

---

[26] J.P. Hewitt, D. Shulman, *Benlik ve Toplum*, (Çev. Ed. : Büşra Aktaş), Bilge Kültür-Sanat Yayınları, İstanbul 2019, 309.

[27] Piotr Sztompka, "The Focus on Everyday Life: a New Turn in Sociology", *European Review*, 16(1), 2008, 1–15, 7-8.

[28] Ali Akay, *Tekil Düşünce*, Bağlam Yayınları, İstanbul 2004, 8.

[29] Alfred Schütz, *Fenomenoloji ve Toplumsal İlişkiler*, (Çev.: A. Akan, S. Kesikoğlu), Heretik Yayıncılık, Ankara 2018, 86; J. A. Bargh, E. L. Williams,

Gündelik hayat her zaman sosyal bir bağlamda tezahür eder. Çünkü birey daima, yalnız olduğunda bile, kendisini başkalarına bağlayan içsel bir konuşmayı sürdürür. Bu konuşmalar, motivasyonu ve eylemleri şekillendirme hususunda büyük bir rol üstlenir. Bu esnada bilinç gerilimi en üst seviyede bulunur ve gündelik hayat kendisini bilince dayatır. Onun sahip olduğu gerçeklik ise normal ve kendiliğinden kabul edilir. Dolayısıyla doğal görülen tutumu gündelik hayat tesis eder. Netice olarak da yaşam biçimleri rutinleşir.[30]

Gündelik yaşam dünyası, önceden var olan, başkaları tarafından yorumlanıp deneyimlenerek düzenlenmiş bir özneler-arası dünyaya işaret eder; kişinin şu anki deneyim ve yorumlamalarına kendisini sunar. Yorumlamalar, hazır bilgi biçiminde bir başvuru şeması olarak işleyen ve miras kalan deneyimlerden oluşan bir bilgi stokuna[31] dayanır. Kendisini başkalarıyla paylaşılan bir dünya olarak sunan gündelik yaşamda başkalarıyla sürekli etkileşime girilmez ve iletişim kurulmazsa bireyin bu dünyadaki varlığının sürmesi olası değildir. Etkileşimden soyutlanmış bir bireyin gündelik yaşamını dolduran anlam kalıpları askıda kala-

"The Automaticity of Social Life", *Curr Dir Psychol Sci*., 15(1), 2006, 1–4, 1; John A. Bargh, "The Automaticity of Everyday Life", *Advances in Social Cognition,* X, 1997, 1-61, 8; P. L. Berger, T. Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası, Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi*, (Çev.: V. S. Öğütle), Paradigma Yayınları, İstanbul 2008, 31-32; P. L. Berger, B. Berger, H. Kellner, *Modernleşme ve Bilinç*, (Çev.: C. Cerit), Pınar Yayınları, İstanbul 1985, 23; Henri Lefebvre, *Gündelik Hayatın Eleştirisi 1*, (Çev.: I. Ergüden), Sel Yayıncılık, İstanbul 2017, 103; Ian Burkitt, "The Time and Space of Everyday Life", *Cultural Studies*, 18 (2-3), 2004, 211-227, 212.

30 Sztompka, 9; Berger, Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası*, 34-35; Necdet Subaşı, *Gündelik Hayat ve Dinsellik*, İz Yayıncılık, İstanbul 2018, 11.

31 Burada gündelik hayatın rutin akışını mümkün kılan bilgilerle ilişkili olarak *sağduyu* kavramı ön plana çıkmaktadır. Sağduyu kavramı, doğal kabul edilerek sorgulanmayan, hazır bilgi yığınlarını ifade etmekte ve fenomenolojik sosyolojinin merkezinde yer almaktadır. Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü,* (Çev. O. Akınhay, D. Kömürcü), Bilim Sanat Yayınları Ankara 1999, 549.

caktır. Çünkü anlam üretimi, gündelik hayattaki deneyim ve etkileşimlerle mümkündür. İnsanlar aşkla ve nefretle, kişisel itibarla, inanç birliği ve karşılıklı anlaşmalarla, çeşitli şekillerde birbirlerini kavrarlar. Gündelik hayatta bir seçim yapar, bir şeylere karşı çıkar ve bir şeyleri devam ettirirler. Böylelikle kimliklerinin bir parçası olarak seçimlerini yineler ve yeniden biçimlendirirler. Beden de her şeyi ile bu etkileşimde yerini alır. Çünkü beden, gündelik ilişkilerde vazgeçilmez bir öge olmanın yanında gündelik hayatın gerçekliği onun *şimdi* ve *burada* oluşunun etrafında düzenlenir. Bu sebepten gündelik hayatın dışında kalmak, eylemin bir anlam kazanmasından; beğenilme ve takdir edilme duygularından, kısacası kişilerarası etkileşim ile anlam kazanan her şeyden uzak kalmak demektir.[32]

Gündelik hayat, bir toplumun iç bünyesinde geliştirdiği ekonomik, kültürel ve dini pratiklerin birbirleriyle örtüşmesiyle, zaman ve mekân değişkenlerine bağlı olarak belirli bir tarih diliminde somutlaşır. Bu iki değişkenin denklemde yer almadığı bir toplumsal düzen olası değildir. Hem mekânsal hem de zamansal olarak yapılanmış gündelik hayat dünyasında mekânın yapısı sosyal dünyanın biçim ve mahiyetini önemli ölçüde belirler, zamansal yapı da kendisini bir bütün olarak biyografiye dayatır. Bu yapının belirlediği koordinatlar, hem günübirlik gündemi hem de biyografinin tamamını içerisinde barındırır, kişinin *zamanının insanı* olmasını sağlar. Bireysel tasarılar, gündelik hayata göre ayarlanması gereken gerçeklikler olarak görülebilir. Zira bireyin dünyadaki varlığı, gündelik gerçeklikler tarafından düzenlenmiş ve kuşatılmıştır.[33]

---

[32] A. Schütz, 85; Berger, Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası*, 35-36; Ali Esgin, *Sosyolojik Soruşturmalar*, Siyasal Kitabevi, Ankara 2016, 159-161; Gabriel Tarde, *Monadoloji ve Sosyoloji*, (Çev.: Ö. Doğan), Doğu Batı Yayınları, Ankara 2019, 68; Frances Harding, "Performing (in) Everyday Life" *Journal of African Cultural Studies*, 19(1), 2007, 1-5, 1; Sztompka, 9-10.

[33] Ekrem Işın, *İstanbul'da Gündelik Hayat*, İletişim Yayınları, İstanbul 1995, 79; Berger, Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası*, 40-43; Sztompka, 10.

Gündelik hayatın geçekliği, bireyin kısa yaşamında her yönüyle iradi olarak düzenleyebileceği bir yapıya sahip olmadığından gündelik rutinler genellikle refleksler olarak deneyimlenir. Hazır bulunan, miras alınan anlam ve davranış kalıpları, normal olanın görünmezliğine bürünerek bu dünyayı düzenler ve gerekli sosyal konumlandırmaları yapar. Bu kuşatılmışlık içerisinde insan, eylemlerinin, etkileşimlerinin sahnesi ve dahası nesnesi olan gündelik yaşamı kontrol etmek ve hedefleri doğrultusunda değiştirmek ister. Bundan dolayı hem gündelik yaşam dünyası içinde hem de ona göre çalışıp üretir, ilişkilerini dönüştürüp değiştirir. Bu bağlamda gündelik yaşam dünyasına yönelik doğal tutumun pragmatik bir güdü tarafından yönlendirildiği kolaylıkla söylenebilir.[34] Gündelik hayatın sıradan olayları, sürekli bir kâr-zarar dönüşümü ile ilişkili olarak zihinsel yapıya dâhil edilir. Bir nesnenin yerine bir başkasının ikame edilmesi burada bilinçli bir hal alır.[35] Heller, gündelik gerçekliğin pragmatik bir yapıya gömülü olduğunu kabul etmekle birlikte bu pragmatizmin normalliğin ölçütü olarak "doğal sağduyu" şeklinde göründüğünü savunur. Gündelik düşünceler bir önyargılar düzenini içerir ve bu sağduyu olumsuz bir değerlendirmeyi ifade eder. Çünkü pragmatik olanı aşan düşünce ürünleri karşısında, bu nesnelleştirmeler daha derin bir bağlantıyı temsil ettiğinden etkisiz kalır.[36] Fakat Berger ve Luckmann'ın ifade ettiği gibi gündelik hayat gerçekliği, diğer gerçeklikleri (din, sanat vb.) tamamen kuşatır ve bu sebepten diğer gerçeklikler gündelik gerçeklik içinde sınırlı anlam alanlarına sahip iç-bölgeler olarak görülmelidir. Bilinç, farklı deneyimler üzerinden geçişler ya-

[34] Schütz, 86.

[35] Simmel için mübadele, değerlerin toplamının önceden olduğundan daha fazla olmasıdır. Bu da her bir tarafın öbürüne kendi sahip olduklarından daha fazlasını verdiğini ima etmektedir. Kişilerarası ilişkilerde etkileşim genelde bir mübadele içinde ortaya çıkmaktadır. George Simmel, *Bireysellik ve Kültür,* (Çev.: T. Birkan), Metis Yayınları, İstanbul 2009, 66.

[36] Agnes Heller, *Everyday Life,* Routledge&Kegan Paul, London 1984, 49-50.

şasa da her zaman gündelik gerçekliğe geri döner. Tıpkı tiyatroda gerçeklikler arasındaki geçiş esnasında olduğu gibi, perde açıldığında seyirci, kendisine has anlamlarla inşa edilmiş bir dünyaya adım atar. Fakat sergilenen oyun ne kadar canlı olursa olsun, perde kapanınca sahnedeki gerçeklikten uzaklaşarak gündelik hayatın gerçekliğine geri dönülür.[37] Kısacası sosyolojik bir kavram olarak gündelik hayat, ifade ve iletişime, sosyal eylem ve etkileşime merkezi bir konum temin eder; kamusal ve özel alanların iç içe geçmiş yapısını, anlam ve amaç arasındaki ilişkiyi betimler. Böylece bireyin kabul ve retlerine yönelik değerlendirmelere olanak tanıyan bir dilbilgisi oluşturur.[38]

Sokaklarda Dolaşan Fabrika

Guatemala köyünde modern bir fabrikanın kurulmasının etkilerini inceleyen Manning Nash, bu çalışmasında fabrikanın kuruluşunu takip eden günlerde geleneksel yaşamda ne tür değişikliklerin ortaya çıktığını ayrıntılarıyla inceler ve bu olay için "fabrika rasyonelliği" terimini kullanır. Fabrikanın dayattığı yaşam biçimleri karşısında köy yaşamının nasıl bir refleks geliştirdiğini gösteren çalışmaya göre fabrika dışında eski yaşam tüm özellikleriyle varlığını sürdürmeye devam ediyordur. Nash'a göre, modernizasyonun fabrikadan dışarı çıkarak köyde hiç değilse şöyle bir dolaşma imkânı bulamayıp köy yaşamından soyutlanmış bir şekilde varlığını devam etmeye mahkûm edilmesi, fabrikanın ileri teknolojiye gerek duyulmayan bir tekstil fabrikası olmasından kaynaklanıyor.[39] Bir kapsül içerisinde kalan fabrika, dışarıya, gündelik hayata taşamamış.

---

[37] Berger, Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası*, 39-40.

[38] Mary F. Rogers, "Everyday Life as Text", *Sociological Theory*, 2, 1984, 165-186, 175-176.

[39] Berger vd., *Modernleşme ve Bilinç*, 171-172.

Öte yandan, gündelik hayatın yaşadığı dönüşüm için Apple'ın bir reklam filmine değinmek istiyorum. 1984 yılında ilk olarak tanıtılacak Macintosh bilgisayar için hazırlanan reklam, büyük bir özgürlük vaadi içermekte. Reklamda Orwell'ın ünlü distopyasındakine benzer biçimde yüzlerce insan, dev bir ekranda konuşan Big Brother'ı izliyor. Tüm ortama koyu bir renksizlik hâkim. İnsanlar bütünüyle kontrol altında, kendilerinden geçmiş bir halde ve mükemmel bir uyum içerisinde. Gözetim altında oldukları özellikle Big Brother'ın gözlüklerinin yakın çekimiyle vurgulanıyor ve her tarafa asılan küçük ekranlar göze çarpıyor. Yeni "mahkûm"ların uygun adımlarla içeriye alındığı sırada, atmosferdeki tüm renksizliğe zıt bir biçimde bir kadın mini turuncu şortuyla içeriye doğru koşar. Elinde balyoz, peşinde düşünce polisleriyle ekrana yaklaşır ve attığı minik çığlıkla balyozu dev ekrana doğru fırlatır. Ekran büyük bir gürültüyle patlar, insanlar uyanır. Fonda büyük bir vaat içeren ses duyulur: "24 Ocak'ta Apple Bilgisayar, Macintosh'u sunacak ve 1984'ün neden *1984* gibi olmayacağını anlayacaksınız." der.[40] Reklamda vurgulandığı şekliyle olmasa da artık teknolojinin gündelik yaşamla ilişkisinde çok farklı bir rasyonellik söz konusudur. Bauman'ın belirttiği gibi, daha önce duyulup bilinmeyen, haritalandırılmamış ve bütünüyle yabancı bir ülkeye ayak basılmıştır.[41]

Gündelik hayatın dönüşümü, bu örneklerden de anlaşılacağı üzere, ilk olarak, sanayileşme ve kentleşme gibi faktörlerin etkisiyle yaşanmıştır. Uluslararası gelişmelerin, sanayileşme ve kentleşme gibi faktörlerin yanı sıra dijitalleşmenin damgasını vurduğu son on yıllarda yaşanan gelişmeler, tüm kişilerarası süreçleri derinden etkiliyor. Geleneksel yapılar, bu güç karşısında yaşadıkları dönüşümle yerlerini yeni davranış kalıplarına bırakıyor.

[40] https://www.youtube.com/watch?v=VtvjbmoDx-I Erişim tarihi: 20.12.2020

[41] Zygmunt Bauman, *Kimlik*, (Çev.: M. Hazır), Heretik Yayıncılık, Ankara 2019, 92.

Toplumsal oluşumların rasyonel olarak yeniden yapılanmasıyla gerçekleşen rasyonalizasyon, büyük bir toplumsal dönüşüme yol açıyor. Özellikle toplumsal değerler ve dünya görüşleri üzerinde bu dönüşümün büyük sonuçlarının olduğu kolaylıkla söylenebilir. Bununla birlikte dijital bilişimin gündelik hayata dâhil olması yaşanan dönüşümü farklı bir boyuta taşımakta. Teknolojik dönüşümün mekândan bağımsız ve bedenlerin hareketiyle senkronize edilmemiş hareketliliğinin yanı sıra fiilen bedenlerin ayrılmaz bir uzantısı haline gelmesi, toplumsal hayattaki seçenekler setini tümüyle değiştiriyor. Çünkü bu yeni durum bilindik uyarıcılara karşı bir tepkiler çokluğunun yanı sıra, daha önce karşılaşılmamış çok fazla uyarıcıyla deneyimlenmemiş dürtü ve edimler yaratmakta. Süreç içerisinde yaşanan dönüşümle birlikte geleneğin gündelik hayat üzerindeki etkisinin azaldığı söylenebilir. Bu dönüşüme yönelik; gündelik yaşamların çoğullaşması, mekânın yapısal değişimi, boş zaman etkinliklerinin zaman bütçesi içindeki payının artması gibi birçok unsur tanımlanabilir. Günlük yaşamı beslemeye başlayan teknolojik ve ekonomik faktörlerin yanı sıra özellikle moda, tüketim, medya vb. araçlar; dönüşümün katalizörleri olarak zaman ve mekânın yeniden üretimini gerçekleştirmekte.[42]

Gündelik hayatın dönüşümünü inceleyebilmek adına gündelik hayatın modernlikle iç içe oluşunu ortaya koyabilmek gerekir. Gündelik hayat ve modernlik, birbiriyle ilişkili ve birbirine bağlı iki olgular kümesi olarak görülüyor. Gündelik pratikler ve modernlik karşılıklı olarak birbirini belirtir ve gizler; meşrulaştırır ve telafi eder. Bu sebepten toplumun modernliği doğuran özelliklerini

[42] Peter Berger, "Dini Kurumlar", *Toplumbilim Yazıları*, (Der. ve Çev.: A. Çiftçi), Anadolu Yayıncılık, İzmir 1999, 71-136, 100; Zygmunt Bauman, *Retrotopya*, (*Çev.*: A. Karatay), Sel Yayıncılık, İstanbul 2018, 85; İlhan Tekeli, *Gündelik Yaşam, Yaşam Kalitesi ve Yerellik Yazıları*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2010, 32; Subaşı, 40.

saptamadan gündelik hayatı tanımlamak mümkün görünmemektedir. Söz konusu olan anlamsız görünen olgular arasından, toplumun değişimlerini ve perspektiflerini tanımlamaktır. Böylelikle gündelik hayat toplumu anlamak için bir ipucu olabilir. Bu durumda onu küreselliğin ve tekniğin, dolayısıyla kültürün içine yerleştirmek gerekir. Modern kurumlar, modern-öncesi toplumsal düzen biçimleri ile kıyaslandığında, dinamizmlerinin yanı sıra geleneksel alışkanlıkları aşındırma dereceleri ve küresel boyuttaki etkileri bakımından ayrılır. Bu, sadece gündelik hayatın yapısal bir dönüşüm yaşadığı anlamına gelmez. Çünkü bireysel yaşantılar da fazlasıyla etkilenir. Söz konusu dönüşümlerin bireysel hayat ve benlik ile olan etkileşimi unutulmamalıdır. Bu durum modernliğin özellikle bireyler arası etkileşimlere dönük veçhesinde somutlaşır. Teknik tarafından damgalanmış olan modernlik[43] ile zaman ve mekân başka hüviyetlere bürünür, deneyimlerin niceliği ve netice itibariyle niteliği değişir; etkileşimler önceki dönemlere göre köklü bir değişim yaşar.

Artan hareketliliğine karşın modern-öncesi dönemde gündelik hayat, hızlı sosyal değişmeleri mümkün kılacak bir sosyal gerçekliğe sahip olmadığından görece yavaş bir işleyişe sahiptir. Gündelik alan, din ve geleneğin etkisi altında sınırları belirgin biçimde tanımlanmış bir süreklilik ile ön plana çıkar. Sosyal ilişkiler, siyasi erkin yanı sıra din adamları tarafından pekiştirilen bu gerçekliğe bağlı olarak düzenlenir ve bir istikrar kazanır. Modern dönemde ise sosyal ilişkileri istikrarlı kılmada arkadaşlık veya cinsel yakınlıklarla ilgili bireysel ilişkiler belirleyici olmaya başlar.[44] Geleneksel yaşamdan modern olana doğru gündelik alanın dönüş-

[43] Henri Lefebvre, *Modern Dünyada Gündelik Hayat*, (Çev.: I. Gürbüz), Metis Yayınları, İstanbul 2016, *Modern Dünyada Gündelik Hayat*, 35-40; Anthony Giddens, *Modernite ve Bireysel-Kimlik -Geç Modern Çağda Benlik ve Toplum-*, (Çev.: Ü. Tatlıcan), Say Yayınları, İstanbul 2019, 11-12.

[44] Subaşı, 35-36.

mesiyle birlikte, artık bireylerin yaşam biçimlerinde farklı stratejiler, performanslar ve statüler söz konusu.

Toplumsal zaman ve mekânın yeniden üretimi, Lefebvre'nin söylemiyle, aynı zamanda insanın kendisini üretmesini belirtmektedir. Toplumsal ilişkiler de bu üretime dâhildir.[45] Gündelik etkileşimlerde temas edilen farklı kesimler, bireyi farklı ve aykırı olabilecek anlam ve deneyim dünyalarıyla karşı karşıya getirmekte. Gündelik hayatın bu çoğulculuğunun yalnızca gözlenebilir sosyal temaslarda değil bilinç düzeyinde de önemli tezahürlerinin olduğunu anlamak önemli. Çünkü etkileşimin dijital boyutunu da kapsayan modern dinamiklerin etkisi, bireysel deneyimlerin doğasını değiştirmekte ve yerleşik sosyal kurumları zayıflatmakta. Dolaylı-dolaysız temasların neticesinde bireyler; aile, toplumsal cinsiyet rolleri, cinsellik, kişisel kimlik, ötekilerle olan ilişkiler gibi kişisel ve mahrem yönlerini yeniden tanımlamaya zorlanıyor. Böylelikle bireyin kendisine yönelik düşünce biçimi köklü bir değişim yaşamakta[46] ve gündelik hayatın bireyselleşen yapısı bir süreklilik kazanmakta.

Gündelik Hayatta Faillik Tartışmaları

Gündelik hayatın bireyselleşen yapısı ve onunla ilişkilendirilen bilinç, kimlik, özgürlük vb. öğeler; kavramın yakın zamanlarda sosyolojinin radarına girmesiyle uyumlu olarak *dönüşüm* üzerinden tanımlanıp tartışılmakta. Çünkü gündelik hayat, bireyler arası bir inşa olarak ele alındığında bireyin artan etki ve etkileşimini; neo-Marksist bir perspektifle sömürgeleştirilmiş olarak çözümlendiğinde ise toplumsal etkinliklerin koordinasyonunu vurgulayabilmek için dönüşüm temelinde bir yoruma tabi tutu-

[45] Lefebvre, *Modern Dünyada Gündelik Hayat*, 42.

[46] Berger vd., *Modernleşme ve Bilinç*, 76; Anthony Giddens, *Sosyoloji*, Kırmızı Yayınları, İstanbul 2012, 101.

luyor. Örneğin bireyi, kısa vadeli inançların, ani duyguların ve kısa ömürlü modaların seline kapılmış, toplumsal güçler tarafından çekip çevrilen, tüketim çağının sadık bir ferdi olarak mı tanımlamak gerekir? Böylelikle mutlak anlam ve özgürlüğü kendi sübjektifliğinin duygusal aleminde arayan bir profil çizilmelidir.[47] Yoksa kişisel ve sosyal yaşamı düzenleyen geleneksel kuralların ve sınırların erimesi ve geleneksel yaşam şeklinin altının oyulmasıyla tercih ve fırsat alanı genişleyen "özgür" birey mi ön plana çıkarılmalıdır?[48] Kuramsal sınırları belirginleştiren bu sorulara paralel olarak gündelik hayatın dönüşümünün gerisinde iki sistematik eğilim gözlenebilir. Bunlardan birincisi toplumda üretim teknolojisindeki ve ekonomideki gelişmeyle aynı doğrultuda sürekli olarak artan üretim ve bazı konularda yaşanan bolluklar, buna karşı belli faktörlerde yaratılan yeni yoksunluklardır. Böylelikle kapitalist sistem, gündelik yaşam üzerinde sürekli bir değişme yaratmaya çalışır. İkinci sistematik eğilim, modernitenin insan düşüncesine getirdiği düşünümselliği, yani yaptıklarının üzerinde düşünme ve değerlendirmeyi vurgular. Bireyin düşünümsel bir sürece dâhil olmasıyla, kadın hareketi, çevrecilik vb. toplumsal hareketler ortaya çıkmakta. Bunların her biri gündelik hayat kalıplarında önemli değişmeler yaratmaya dönük projelerdir. Toplumsal gelişmenin yarattığı bu temel eğilimler gündelik yaşamda sürekli olarak bir değişime yol açmakta.[49]

Frankfurt Okulu eleştirel kuramcılarının gündelik hayatın dönüşümüne yaklaşımları, birinci eğilimi açıklayabilmek adına önemlidir. Bireysel bilincin kontrol edilmesiyle ortaya çıkan bir kitle kültürünü vurgulayan bu kuramcılar, söz konusu durumu

[47] Anton C. Zijderveld, *Soyut Toplum*, (Çev.: C. Cerit), Pınar Yayınları, İstanbul 1985, 82.

[48] A. Elliot, C. Lemert, *Yeni Bireycilik, Küreselleşmenin Duygusal Bedelleri*, (Çev.: B. Kıcır), Sel Yayıncılık, İstanbul 2011, 33.

[49] İ. Tekeli, 31.

eleştirel bir perspektifle analiz eder. Onlara göre Aydınlanma ile birlikte her şey teknik yararlılık ve bireysel çıkara indirgenmiş ve aklın özerkliği sona ermiştir. Gündelik hayatı kuşatan tahakkümcü yapı kültürü belirlediğinden artık bireyin tasnif edebileceği hiçbir şeyden söz edilemez. Çünkü her şey bu yapı tarafından zaten sınıflandırılıyor. Bilhassa bilinci ayarlama ve koşullandırma etkenleri olarak kitle iletişim araçları, toplumsal denetimleri bireysel direnmelerin de etkilendiği noktaya dek içe yansıtmakta; birey, toplum tarafından uygulanan dışsal denetimleri kendi başına yeniden üretmekte. Yabancılaşmış özne yabancılaşmış varoluşu tarafından yutulmakta ve yanlış bilinç, gerçek bilinç olmakta. Ekonomik, politik ve kültürel tekellerin etkisi altında bulunan birey, kültür endüstrisinin süzgecinden geçirilmekte. Üstelik yapımcılardan kadın derneklerine kültür endüstrisinin tüm failleri yeniden üretilen bilincin genişletilmemesi için hazırda bekliyor. Direnmek isteyenler ise yalnızca kendilerini düzene dâhil ederek yaşayabilirler. Böylece birey, kendi varlığını kendisi için öngörülen rollerin dışında tanımlayamaz hale gelir.[50]

Habermas, Frankfurt Okulu'nun eleştirilerini paylaşmakla birlikte, iletişimsel eylem teorisiyle gündelik yaşam alanını bu indirgemeci yaklaşımın ötesine taşımaya çalışır ve bireyler arasında inşa edilen bir *yaşam dünyası*nı (lebenswelt) vurgular. Ona göre yaşam dünyaları sistemin baskısına tabi kılındıkları için gündelik yaşamın iletişimsel altyapısı bozuluyor. *Arzu*lar sıkı bir biçimde

[50] Jorge Larrain, *İdeoloji ve Kültürel Kimlik*, (Çev.: N. N. Domaniç), Sarmal Yayınevi, İstanbul 1995, 80, 82; Martin Jay, *Adorno*, (Çev.: Ü. Oskay), Der Yayınları, İstanbul 2001, 154; M. Horkheimer, T. W. Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği, Felsefi Fragmanlar*, (Çev.: N. Ülner, E. Öztarhan Karadoğan), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2014, 162-176; Herbert Marcuse, *Tek-Boyutlu İnsan*, (Çev.: A. Yardımlı), İdea Yayınevi, İstanbul 1990, 8-10; Herbert Marcuse, *Eros ve Uygarlık*, (Çev.: A. Yardımlı), İdea Yayınevi, İstanbul 1998, 81-82; Besim F. Dellaloğlu, *Frankfurt Okulu'nda Sanat ve Toplum*, Say Yayınları, İstanbul 2018, 37.

denetlenebildiği için gündelik hayat sömürgeleştirilmekte ve bunun etkisi ile eleştirel düşünme gücünden mahrum bırakılmış olan birey, gündelik rutinlerini düşünmeden kabul edip onları ikinci bir doğa gibi algılamakta. Fakat kitle iletişim araçlarının sahip olduğu bu gücün kullanılması her zaman müşküldür, çünkü iletişim yapıları özgürleştirici bir *gizil güç* de barındırmakta.[51]

Kitle kültürünün gündelik hayat üzerindeki etkilerine dair bu değerlendirmeler, daha sonra çeşitli kuramcılar tarafından benimsenip geliştirilmiştir. Bu kuramcılar arasında kitle kültürü tarafından dayatılan yanlış bilincin, gündelik hayatın bireyler için daha özgür ve daha düşünümsel olarak kurulan bir alana dönüştürülmesinin önünde büyük bir engel teşkil ettiğine dair bir fikir birliği bulunur. Örneğin Heller, gündelik hayatın dönüşümünü merkeze alarak bir çerçeve çizer ve kitle iletişim araçlarından yaşamın nasıl sürdürülmesi gerektiğine yönelik bilgiler edinildiğini ama bu faaliyetler esnasında bireye hitap edilmediğini söyler. Üstelik gündelik hayat yabancılaşmış bir varoluş biçimine dönüştüğünden, modern toplumsal ilişkiler bağlamı içinde bulunan bireyin mest olmuş hali, bir özgürlük yanılsamasına neden olmaktadır. Heller'e benzer şekilde Lefebvre de teknolojinin toplumsal pratiği bütünüyle istila ettiğini vurgular. Ona göre gösterinin büyüsüne kapılmış olan bakış, toplumsal eylemin prototipi haline gelmiştir. Kültür artık teknolojinin üzerine bindirilmiş bir ideolojiden başka bir şey değildir. Bu sebepten birey, belirli bir üslubun yokluğu ile ön plana çıkan modern gündelik hayatta nasıl yaşadığını bilmez. Kısacası bireysel bilinç, kamusal bir bilinçle tamamlanır.[52]

---

[51] Jürgen Habermas, "Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje", (Çev.: G. Naliş), N. Zeka (Haz.), *Postmodernizm* (s.s.31-44), Kıyı Yayınları, İstanbul 1994, 36; Bennett, 35; Jürgen Habermas, *İletişimsel Eylem Kuramı*, (Çev.: M. Tüzel), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2001, 846, 847.

[52] Bennett, 36-37; Heller, 186-187; Gardiner, 32, 43; Lefebvre, *Modern Dünyada Gündelik Hayat*, 36-62; Lefebvre, *Gündelik Hayatın Eleştirisi I*, 199.

Frankfurt Okulu kuramcılarının moderniteye dönük eleştirileri, post-modern yaklaşımlara da temel teşkil eder. Bu yaklaşımlar da aynı karamsar tabloyu devam ettirirler. Post-modern toplum modeli, bilgisayar teknolojisi ile ilişkili olarak ön plana çıkmakta. Post-modernistlere göre, gündelik hayatın doğası köklü bir biçimde dönüşmüştür.[53] Modern dönemde hâkim olan bilimsel bilgi, artık merkezi önemini yitirmiş, diğer tüm anlatılarla eşitlenmiştir. Lyotard'ın ifadesiyle, "post-modern sayılan tutum, üst-anlatılara karşı inançsızlıktır."[54] Bu tutum doğrultusunda kurumsal yapıların çöküşü ve gündelik yaşama yansıyan *post-modern* yönler (parçalı kimlikler, belirsizlik, mekânın dönüşümü) ele alınmakta; birey de yukarıdan dayatmalarla biçimlenen bir düzlemde değil, bol seçenekler arasında dilediğini seçme özgürlüğüne sahip olarak tasvir edilmekte. Bu seçimler zıt tercihlerin bir arada bulunmasına imkân tanımakta ve birey aynı anda kendisini farklı aidiyetler üzerinden tanımlayabilmektedir. Üretimle özdeşleşen modernliğin aksine tüketimin ön plana çıktığı gündelik hayatta bireyler, artık tüketilen ürünlerin sembolik değerlerini (imaj, prestij vb.) tercih ediyorlar. Bir kıyafet ya da bir kimlik seçmek, bu açıdan eşit görülüyor, tercihte bulunan bireyin referans noktası olarak yine bireyin kendisi ön plana çıkıyor. Fakat post-modern yaklaşımda görece aktif görünmekle birlikte, bireyin bir yanılsama sisi içerisinde bulunduğu vurgulanıyor.

Post-modern eleştirilerin bir kısmı, gündelik hayatın II. Dünya Savaşı'ndan sonra dramatik bir şekilde değiştiğine yöneliktir. Kitle iletişim araçlarının gelişimine bağlı olarak insanlar modern teknolojilerle sarılmış durumdadır. Bu bağlamda bireyler belirli bir merkeze sahip olmayan öznelere dönüşmüşlerdir. Artık an-

[53] Derek Layder, *Sosyal Teoriye Giriş*, (Çev.: Ü. Tatlıcan), Küre Yayınları, İstanbul 2013, 65.

[54] Jean-François Lyotard, *Postmodern Durum*. (Çev.: İ. Birkan), Bilgesu Yayıncılık, Ankara 2013, 8

lamları esnek ve kaygan olan imge ve metaların bitmek bilmez akışından dilediklerini tercih edebiliyorlar.[55] Zizek'in belirttiği gibi, gerçekliğin bütünüyle işlenebilir bir biçimde kavranması, bireyi gerçeklikler kalabalığı arasında yüzen göçmen bir varlığa dönüştürmüştür.[56] Fakat bu seçimlerin artık herhangi bir bağlılığa işaret etmediği, seçme özgürlüğünün pratikte bağlayıcı olan seçimlerden kaçınmaya vardığı vurgulanır.[57]

Post-modern toplumda temsil, gündelik deneyimin ana formu halini alacak kadar güçlenmiştir. Gündelik hayat, bağlamından kopmuş olan ve sabit, nesnel bir gerçeklikten ziyade birbirleriyle ilişkiye giren imgelerin bir dizisi olarak deneyimlenmektedir. Baudrillard'ın *hipergerçeklik çağı* olarak tanımladığı bu evrede imgeler dizisi üzerinden bir yanılsama yaşanmaya başlamıştır ve bağımsız bir birey düşüncesi, insanların kendilerini deneyimleme biçimleri açısından hesaba katılamaz. Bu dönem ahlaki nihilizm ve bireycilik gibi kimliğin tüketim örüntüleri aracılığıyla inşa edilmesine eğilimli görülüyor. Söz konusu özellikler gündelik yaşama dair birçok alanı dönüştürmekte. Davranış örüntülerine yönelik ortaya çıkan post-modern kültür, yeni teknolojik süreçle kapsamlı bir etkileşime ulaşmakta. Gündelik hayatın post-modern kültür bağlamında yaşadığı dönüşüm, özellikle gözetim kavramı etrafında sıkça işlenir.[58]

---

[55] Hewitt, Shulman, 53; Bennett, 55.

[56] S. Zizek, B. Gunjevic, *Acı Çeken Tanrı, Kıyameti Tersyüz Etmek*, (Çev.: A. Çiltepe), Sel Yayıncılık, İstanbul 2013, 186.

[57] Zygmunt Bauman, *Bireyselleşmiş Toplum*, (Çev.: Y. Alogan), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2005, 183-184.

[58] Bennett, 65; Jean Baudrillard, *Simülakrlar ve Simülasyon*, (Çev.: O. Adanır), Doğu Batı Yayınları, Ankara 2011, 172; Hewitt, Shulman, 53-54; Gardiner, 31; Selin Bitirim Okmeydan, "Postmodern Kültürde Gözetim Toplumunun Dönüşümü: 'Panoptikon'dan 'Sinoptikon' ve 'Omniptikon'a", *Online Academic Journal of Information Technology*, 2017, 8 (30), 45-69, 52.

Gözetim, uzamsal denetimi içerecek biçimde Orwellci perspektiften sıklıkla ele alınır, bireyin gündelik hayat içerisinde egemen gücün arzusu doğrultusunda hareket etmesi bağlamında değerlendirilir. Orwell'in distopyası uzun yıllar boyunca Aydınlanma'nın kötücül potansiyeline, ya da totaliter dalganın tekrar boy gösterdiğini gösteren işaretlere benzer biçimde modernite düşüncesi ile özdeşleştirilir.[59] Örneğin Foucault, gözetimi *panoptikon*[60] kavramı etrafında çözümlerken[61] birey için görülüyor olmanın bir denetim mekanizmasına dönüştüğünü vurgular. Ayrıca bireyin iktidar tarafından kuşatılmışlığını modern dönem ile ilişkilendirerek *biyopolitika* kavramı temelinde açıklar. Ona göre bugün bizzat bireysel varoluşları da muhatap almaya başlayan iktidar, yaşam üzerinde mutlak denetim kurmayı temel alan pratiklerle işler.[62] İktidar artık, üzerlerinde kullanılacak en uç hakkın ölüm olduğu insanlarla değil, canlı varlıklarla muhatap olmaktadır. Bireyler üzerindeki nihai etkisi ise gündelik hayat düzeylerine geçiş yapmaktır. Yaşam sorumluluğunu üstlenmiş bir iktidar olarak, sürekli bir biçimde düzenleyici mekanizmalara ihtiyaç duyar.[63] Bu bağlamda Hollywood filmleri, belgesel ve haberler gibi unsurlar, biyopolitik rejimin temel bileşenleri haline gelmiştir.[64] Kısacası biyopolitika;

---

59 Bauman, *Bireyselleşmiş Toplum*, 130.

60 Panoptikon, ortada bir gözetleme kulesi, etrafında da hücrelerin dizildiği bir hapishane tasarımı olup Jeremy Bentham'ın tasarladığı mimari bir modeldir ve görünmeden gözetlemeyi mümkün kılmaktadır.

61 Michel Foucault, *İktidarın Gözü*, (Çev.: I. Ergüden), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2012, 86-87.

62 Önder Özden, "Biyolojik Ufka Karşı İki Modern: Agnes Heller ve Ferenc Feher", O. Kartal (Ed.), *Biyopolitika-Foucault'dan Günümüze Biyopolitikanın İzdüşümleri C.2*, (ss.87-108), NotaBene Yayınları, İstanbul 2018, 88.

63 Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, (Çev.: H. U. Tanrıöver), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2007, 105-106.

64 Haraway'den akt: Umut Yener Kara, "Donna Haraway Biyopolitik Bir Giriş", O. Kartal (Ed.), *Biyopolitika-Foucault'dan Günümüze Biyopolitikanın İzdüşümleri C.2*, (ss. 229-258), NotaBene Yayınları, İstanbul 2018, 256.

iktidarı, öldürme ve şiddet tekeli üzerinden değil, yaşamı koruyup kollayan, kapasitesini artıran bir dizi tasarrufla tanımlar.[65]

Bauman, Foucault'nun modernitenin gündelik hayatı düzenleyici doğasını vurguladığını fakat sosyal ilişkileri dışarıda bıraktığını; oysa panoptikonun sosyal yapı içindeki ilişkilerle görünür olduğunu ifade eder. Post-modern dönemde değişen iktidar tekniklerine bağlı olarak baskı, sosyal deneyimlere baskı olarak girmez. Artık bireysel özgürlükler söz konusudur. Fakat bu özgürlük, daha fazla ve daha az tatmin arasındaki seçimlerle ortaya çıkar. Rasyonellik düşüncesi de doyum temelinde bir seçim yapmakla ilgili hale gelmiştir. Post-modern habitatta, birer panoptik matkap uçları olan fabrika, okul veya kışlaların yerini bireysel özgürlük manifestoları almaya başlamıştır. Modern dönemin heteronomileri, böylelikle baştan çıkarmanın arkasına saklanır.[66] Hardt ve Negri'nin yeni bir iktidar paradigması diye tanımladıkları bu *imparatorluk*'ta ulus devletler kendi sınırları içinde bile egemen otoriteler değillerdir. Tüm sosyal bünye *imparatorluk* tarafından tasarlanır. Küresel iletişim ve enformasyon ağları içinde bulunan birey, bir yabancılaşma sürecine maruz kalır. Gündelik pratiklerin içselleştirilmesini sağlayarak onları normalleştiren disiplin aygıtları büyük bir güç kazanmıştır. Bu çerçevede bireysel stratejilerin yönü *ideolojik olandan pragmatik olana doğru* değişmiş ve kontrol, her yerde *bireysel eğilim* şeklinde gündelik hayatın bir parçası olmuştur.[67]

---

[65] Onur Kartal, "İmmunitas, Communitas, Bios: Roberto Esposito", O. Kartal (Ed.), *Biyopolitika-Foucault'dan Günümüze Biyopolitikanın İzdüşümleri C.2*, (ss.193-228), NotaBene Yayınları, İstanbul 2018, 196.

[66] Zygmunt Bauman, *Özgürlük*, (Çev.: K. Eren), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2015, 20; Zygmunt Bauman, *Intimations of Postmodernity*, Routledge, London, 50-194.

[67] M.Hardt, A. Negri, *İmparatorluk*, (Çev.: A. Yılmaz), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2015, 15-208.

Benzer şekilde Byung-Chul Han da bireyin failliğini keskin bir bilişsel disipline ediş üzerinden yorumlar. *Psikopolitika*yı ön plana çıkaran Han'a göre psişenin farkına varan yeni iktidar sisteminde zihinsel optimizasyon temel alınır. Bu rejimde yasaklarla sınırlandırılmak yerine ayartılan ve tatmin edilen birey, tabiiyetinin farkında olmadığından kendisini özgür zanneder. Dijital panoptikonların çevrimiçi sakinleri, yoğun bir etkileşim içinde, kendi arzularıyla her şeylerini ifşa ederek iktidarla işbirliği yapar. Fakat bu özgürlük, emir ve yasaklardan daha fazla zorlama üretir. Çünkü *yapabilme* herhangi bir sınır tanımaz; özgürlük ve sömürü bu noktada eşitlendiğinden birey artık kendini sömüren bir *benlik girişimcisi* olarak gündelik hayata katılır.[68]

Gündelik hayatın yaşadığı post-modern dönüşüm üzerinden bireyin eylemi ile olan ilişkisinin farklı bir boyuta taşındığı sıklıkla vurgulanır. Bu bağlamda post-modernist kuram, gündelik hayatın ve kimliğin doğası ile kültürel pratiklerin oluşumu hakkında çok sayıda kavrayış sunar. Fakat en temel düzeyde gündelik hayatın dönüşümüne yönelik post-modernist yorumlar, kimlik ve pratiklerin gündelik hayatın olağan akışında nasıl inşa edildiklerine yönelik daha gelişkin kavrayışlara yol açmış; bilhassa kimliğin düşünümsel olarak kurulduğunu ileri süren argümanı güçlendirmiştir.[69]

Gündelik hayatın dönüşümünde hem yapısal hem de bireysel olarak düşünümselliği vurgulayan Giddens, sosyal yaşamı yerleşik ilke ve pratiklerin etkisinden uzaklaştırır. Ona göre modernitenin küresel düzeyde yayılması, hiç kimsenin modernitenin yarattığı dönüşümlerden bağımsız olarak tercihte bulunamayacağı anlamına gelir. Yerel ve küresel arasındaki söz konusu bağlantı, gündelik hayatın yapısındaki kapsamlı dönüşümlerle ilişki içinde bulunur. Bu durum, bireyi daha açık ve kendine dö-

[68] Byung-Chul Han, *Psikopolitika, Neoliberalizm ve Yeni İktidar Teknikleri*, (Çev.: H. Barışcan), Metis Yayınları, İstanbul 2019, 11-68.

[69] Bennett, 78.

nük biçimde yaşamaya zorlar; onun çevresinde değişen ortamlara sürekli yanıt veriyor ve kendisini uyarlıyor olduğunu göstermek istemesine neden olur. İnsanlar, içinde yaşadıkları geniş bağlamla birlikte dönüşürler. Gündelik hayatta yapılan küçük seçimler bile -giyim şekli, boş zaman faaliyetleri, bedene dönük pratikler vb.- sürekli olarak bireysel-kimliği yaratma ve yeniden yaratma süreçlerine dönüşür.[70]

Bourdieu da bariz biçimde bireyi yapıya mahkûm etmeyen bir yaklaşım benimser. Fakat yine de eylemi üzerinde tümüyle aktif bir birey algısına sahip değildir. Ona göre toplum, kurumlar ve habitus olmak üzere ikili bir temel üzerinden varlığını sürdürür. Habitus, edinilmiş yatkınlıklar, bedende cisimleşmiş yapma ve etme biçimlerini içerir. Birey, toplumun karşısında yer almaktan ziyade, toplumun varoluş biçimlerinden birisidir. İnsanlar gündelik hayatı anlamak ve ona uyum sağlamak için içselleşmiş zihinsel yapılara (habitus) sahiptir. Habitus, belli bir konum sahibi olarak sosyal hayatta yer almanın neticesinde ortaya çıkan uzun bir sürecin ürünüdür. Bu nedenle bireysel habitus önemli ölçüde farklılık gösterebilir. Giddens gibi Bourdieu da buradan kaynaklanan pek çok pratik olduğunu belirtir. Onun için pratikler, her zaman sanat, ekonomi, politika, eğitim vb. bir *alan* içinde gerçekleşir. Alanlar, farklı sermaye biçimlerinin kullanıldığı rekabete dayanan mücadele mahalleridir.[71]

Birey-eylem ilişkisinde,ortaya çıkan kuramsal farklılaşmalardaki otonom ya da heteronom vurguların ötesinde, kişilerarası etkileşimin ön plana çıkartılması çalışmamız açısından önemlidir. Çünkü gündelik etkileşimler esnasında kültürel normlar, tanımlar, tipleştirmeler gibi repertuarlar bireyin toplumsal dünya

[70] Giddens, *Modernite ve Bireysel-Kimlik*, 37-39; Giddens, *Sosyoloji*, 102.

[71] Pierre Bourdieu, *Sosyoloji Meseleleri*, (Çev.: F. Öztürk vd.), Heretik Yayıncılık, Ankara 2016, 35-36; Giddens, Sutton, *Sosyolojide Temel Kavramlar*, 55-56.

imgesine dâhil olur, bu dünyanın yapı taşları olarak ona katkıda bulunur ve anlamlı bir etkileşimin gerçekleşmesini sağlar. İnsan yönelimlerindeki kolektif unsurlar bireysel iradeyi ve farklı kültürlerin kendine has yorumlamalarını ortadan kaldırır.[72] Bu esnada edimin bir nedensellik içerisinde gerçekleşiyor olması bireyin bir amaç taşımadığını göstermez. Bu çerçevede Amerikan gündelik yaşamındaki dönüşümleri esas alarak, mikro-yapısal dinamikler merkezinde kuramsal bir perspektif geliştiren sembolik etkileşimcileri vurgulamakta fayda var. Bireyin yapı karşısındaki aciz konumuna itiraz eden etkileşimci düşünürler, dönüşen gündelik rutinler ve karmaşık ilişkiler ağından hareketle bireyi ve toplumu birbirinden ayırmadan, etkileşim içerisinde ele alırlar. Böylelikle toplumsal güç ilişkilerinin gündelik hayatımızda nasıl bir düzen kazanıp anlamlı hale geldiğini ortaya koyarlar. Düşünümsel eylemi ön plana çıkaran, bireyin bir amaç doğrultusunda davranışta bulunduğunu ileri süren sembolik etkileşimcilerin bu yaklaşımı, post-modern kuramcıların "özne"sine benzerlik gösterir. Fakat etkileşimciler için bireyin tercihte bulunmasında herhangi bir yanılsama durumu söz konusu değildir. Çünkü asıl mesele bireyin gerçeklik tanımlamasındadır ve birey için gerçek olarak görülen şey gerçektir. Yine de etkileşimde olunan insanlardan kopuk bir aktif birey tasavvuru bulunmaz. Davranışın birey merkezli, etkileşimden soyutlanarak değerlendirilmesi, davranışın karmaşık doğasının anlaşılmasına yönelik eksik bir çaba olarak görülür; gerçeklik, kişilerarası etkileşim içerisinde izah edilir. Dolayısıyla bireyin mikro çözümlenmesi, toplumun çözümlenmesi anlamına gelir.

Kökleri pragmatizm felsefesinde yer alan sembolik etkileşimci geleneğe göre birey, sosyal çevresine uygulanabilir düzenle-

[72] Helmut R. Wagner, "Takdim-Sosyolojiye Fenomenolojik Yaklaşım", Alfred Schütz, *Fenomenoloji ve Toplumsal İlişkiler* (ss.7-60), (Çev.: A. Akan, S. Kesikoğlu), Heretik Yayıncılık, Ankara 2018, 57.

meler yapma eğilimindedir. Aslında bütün canlılar çevreden gelen talepleri uygulanabilir yollarla karşılamaya çalışırlar. Bu sebepten mantıksal zarafet ya da içsel tutarlılıktan ziyade fikirlerin sonuçları vurgulanmalıdır. Onlar için gerçek mutlak değildir, organizmaların ihtiyaç ve ilgilerine ilişkindir. Bireyler dünya hakkındaki fikirleri temelinde davranışta bulunurlar. Dolayısıyla gerçeklik keşfedilmeyi bekleyen bir şey değil, eylemle birlikte aktif olarak meydana gelen bir şeydir. Mantıksal çıkarımlar zihinsel alışkanlıklar olarak görmek gerekir; duygular bile bu şema içinde yer alır. Birey, belirli bir konuda duygu artışı yaşadığında o konu hakkında daha bilinçli hale gelir. Anlam kültürden kalma sabit bir şey olmayıp niyet ve eylemlerin içinde yatar. İnsanların belirli durumlar içinde yaptıkları tanımlar ve eylemlerle birlikte anlam da dönüşür. Değişen problem ve ilgiler, gerçeklik tanımlarını da etkiler. Ayrıca birey çevresine karşı amaçları doğrultusunda eylemde bulunduğu gibi kendisine yönelik de aynı şekilde eylemde bulunur ve kendisini eylemin bir parçası olarak hesaba katar. Kendisine olumlu değer katmak için tutarlı imajlar geliştirmek ve bu imajları sürdürmek ister.[73]

Modern/post-modern dünyada, gündelik hayatın dönüşümü neticesinde, sınırlayıcı otoriter yapıya olan vurgu ile sınırsız seçme olanakları içerisinde tercihte bulunma hürriyetine sahip bireyin failliği etrafında dönen tartışmalar bu çalışmanın sınırlarını aşar. Tüm bu koşulların değerlendirilmesi altında, artık birey için kim olduğu ve nereye ait olduğu sorularının, kaçınılmaz sorulara dönüşmüş olduğu söylenebilir. Yaşanan tüm değişim ve dönüşümler, bireyin doğayla ilişkisini derinden etkilediği gibi, hem geleneksel kurum hem de diğer insanlarla olan ilişkilerini yeniden biçimlendirmiştir. Elbette burada etkileşim biçimleri-

[73] Hewitt, Shulman, 23-60; Randall Collins *Sosyolojide Dört Ana Gelenek*, (çev.: Ü. Tatlıcan), Sentez Yayıncılık, İstanbul 2015, 254-255.

nin rastgele meydana gelmesi söz konusu değildir. Çünkü verili bir yaşam dünyası içerisinde sosyalleşen bireylerin bir bağlamdan soyutlanma içerisinde eylemde bulunmaları muhaldir. Fakat insanın kendi kaderini tayin etme hakkından tamamen mahrum olduğu iddiası, fazlasıyla distopik bir yaklaşımdır.

Bireyin gündelik hayatın dönüşümüyle yapı karşısında daha edilgen, daha özgür ya da yanılsama içerisinde bulunduğu tartışmaları sosyolojik alanda tartışılmaya devam ediyor. Fakat şu kabul edilmelidir ki gündelik hayat bir tür düşünümsel "derinliği" bünyesinde barındırıyor. Bunun için pragmatik faaliyetlerin betimlenmesi gerekmekte. Gündelik yaşam dünyasının tek boyutuyla ele alınarak karmaşıklığının göz ardı edilmesi, Hegel'in düşüncesine uyarlanacak olursa "tüm ineklerin siyah olduğu bir gecedir." Bu, bireyi ve eylemini anlamayı imkânsız hale getirir.[74] Nitekim geleneksel gündelik hayata yön veren kadim ritimlerin modern ve post-modern yaşam karşısındaki çarpıcı dönüşümü, ritim ve hacim açısından bireyler arasındaki ilişkiler temelinde somutlaşıyor.

Tüm yaklaşımlar, gündelik hayatın dönüşen doğasına ve bu bağlamda kimlik meselesine bir atıf içermekte. Çünkü gündelik hayat, "insanın kendisiyle ilişkisi ile başkalarıyla ilişkisinin birbiriyle bağlandığı bir deneyim"[75] alanıdır. Bu bağlamda gerek modern hayatın ayırt edici yönü olarak gündelik hayatın yoğunluğunu ifade etmek adına vurgulanan kent kalabalığında, gerekse post-modern/geç modern olarak tanımlanan günümüz dünyasında dönüştüğü, hatta ortadan kalktığı belirtilen mekân içerisinde ağa katılan bireyi ve eylemini anlayabilmek için kimliğin inşa süreçleri çözümleyici bir niteliğe sahiptir.

---

[74] Gardiner, 31.

[75] Michel Foucault, *Özne ve İktidar*, (Çev.: I. Ergüden, O. Akınhay), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2014, 86.

2. KİMLİK ve BENLİĞİN İNŞASI

Fenomenolojik bir ilerleme yakalayabilmek adına gündelik hayattaki bilginin kaynağının, yani sübjektif süreçlerin ve anlamların kişilerarası inşasının açıklanması gerekir.[76] Bu bölümde, eylem ve etkileşimin ayrıntılarını ortaya koyabilmek için, kimliğin inşasındaki mikro-yapısal dinamiklerle birlikte bağlamsal belirleyenleri de içerecek şekilde ilişkisel bir betimlemesini yapmaya çalışacağım.

Kavramsal Bir Bakış: Kimlik, Benlik ve Bireysel-Kimlik

Kimlik, bireyin bazı özellikleriyle tanımlanmasına imkân sağlar ve başkası tarafından bireysel bir varlık olarak kabul edilmeyle somut bir gerçeklik kazanır.[77] Etkileşimde bulunan birey için bir onay ve konumlandırma içerir. Bireyin kendisini biri ya da bir şey olarak görmesinin en azından birkaç kişi tarafından kabul edilmesi gerekir. Çevresindekilerin onu bir kişi/şey konumunda görmesi ve onaylaması olmazsa geçerli bir kimlikten söz etmek mümkün olmayacaktır. Fakat bu durumda bireyin kendisine yönelik algısını da salt algılanma temelinde yorumlamamak gerekir. Bu bağlamda Erikson, kişisel kimliği iki algı ile temellendirir: (a) bireyin kendi aynılığına ve sürekliliğine dair sahip olduğu algı, (b) başkalarının kişinin aynılığını ve sürekliliğini tanımasına yönelik geliştirilen algı.[78] Yaklaşımı Erikson'un kimlik formülasyonuna yakın olsa da, kişisel kimlikten çok, kolektif kimliğe odaklanan Manuel Castells ise kimliği anlam kaynağı olarak gösterir. Kimliklerin egemen kurumlardan

[76] Berger, Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası*, 32.

[77] Şahin Özçınar, "Varoluşçu Felsefede Bireysellik ve Kimlik", S. Yazıcı, S. Coşkun (ed.), *Kişi, Kişilik ve Kimlik* (ss.103-123), Divan Kitap, İstanbul 2014, 105.

[78] Erik H. Erikson, *Identity Youth and Cris*, W.W.Norton&Company, New York 1968, 50

kaynaklansalar da ancak bireyler tarafından içselleştirildiği, kendi anlamlarını bu içselleştirmeden yola çıkarak oluşturdukları zaman kimlik haline gelebileceğini ifade eder.[79] Kısacası kimliğin algı ile söz konusu ilişkisi, sabit olarak betimlenmesini bir soruna dönüştürür. Bireyin gündelik hayatını belirleyen sosyal süreçler, kim olduğuna yönelik tanımlamalarının değişmesine neden olabilir.[80]

Kimlik, sabit ve değişmez görülen bir anlayışın aksine, günümüzde daha çok bir *oluş* sürecini içerecek şekilde kabul edilir. Bu durum özellikle post-modernizmin etkisi altında gelişen literatürde, kimliğin akışkan, değişken, çeşitli ve parçalı yapısını vurgulamak için sıklıkla kullanılır. Paradigma bu doğrultuda değişiyor. Günümüz dünyası için rağbet gören kimliklerin, "giysi değiştirir gibi benimsenebilen ve çıkarılıp atılabilen" kimlikler olduğu, seçimlerin kişi için artık herhangi bir bağlılığa işaret etmediği, hatta seçme özgürlüğünün pratikte bağlayıcı bir seçimden kaçınmaya vardığı söylenmekte;[81] kimlik bireyselleşme temelinde ele alınmakta.

Bireyselleşme, çoğunlukla bir belirlenme durumundan kurtulma olarak görülür. Burada söz konusu olan artık bireyin, miras alınan, atfedilen ve doğuştan edinilen bir durum üzerinden bir toplumsal karaktere sahip bulunmamasıdır. Kimlik de bu temelde verili olmaktan çıkar, bireysel bir göreve dönüşür. Böylelikle *toplumsal belirlenim*in yerini zorunlu biçimde *öz-belirlenim* alır. Kimliğin özelleşmesi, sosyal otoritelerin dağılması, değer mesajlarının çokseslilği ve dünyanın parçalı görünümü ile bir belirsizlik kaynağı ya-

---

[79] Manuel Castells, *Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür-Kimliğin Gücü* (C. II), (Çev.: E. Kılıç), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2006, 12-13.

[80] R. Brubaker, F. Cooper, ""Kimlik"in Ötesine Geçmek", (Çev.: K. Kelebekoğlu), F. Mollaer (Ed.), *Kimlik Politikaları: Tanınma, Özdeşlik ve Farklılık*, (ss. 402-460), Doğu Batı Yayınları, Ankara 2014, 433.

[81] Lori Peek, "Becoming Muslim: The Development of a Religious Identity", *Sociology of Religion*, 66(3), 2005, 215-242, 217; Brubaker, Cooper, 418; Bauman, *Bireyselleşmiş Toplum*, 183-184.

ratan bu post-modern zeminde; her şey tekrar ve ayrı ayrı bir müzakerenin konusu olarak gündeme getirilir.[82]

Gündelik hayatın geleneksel çerçevesinin ortadan kalkmasıyla bireyler rasyonel seçimlerinin ürünü olarak etkileşim ağlarına dâhil oluyorlar. Gündelik hayatın değişen hikâyesi gibi kimliği meydana getiren süreçler de bir değişim yaşıyor. Fakat miras alınan değerlerin ortadan kalkmasından ziyade parçalanması söz konusu.[83] Artık kendi kimliklerini icat eden/etmek zorunda olan post-modern birey, Levi-Strauss'un brikolaj[84] kavramı çerçevesinde ele alınabilecek bir tarzda, birbirleriyle çelişiyor olsa dahi farklı kaynaklardan farklı kimlikleri kendi bütünlüğünde bir araya getirebiliyor. Bu noktada arzu ve ihtiyaç daha geniş bir toplumsal boyut açarak kişiyi kendisiyle özdeş olmaktan çıkarıyor. Birey tarafından arzu ve ihtiyaçların gerçekleşmesi için gerekli koşullar esas alınıyor. Artık *bireysel beka* haricinde ne varsa kötü bir yatırım olarak görülmekte. Şeylerin akıllıca kullanım biçimi, bireye olan hizmeti ile aynı doğrultuda değerlendirilmekte; her şeyden potansiyel hazzını hemen şimdi/burada sunması beklenmekte.[85] Böylelikle kimliklerin bağlamın etkisiyle bir kolaj olarak, *hem o hem de o* biçiminde bir inşası söz konusu olmakta.

Geleneksel anlamda miras alınan aidiyetler, eylemleri sınırlama ve onaylama gücüne sahiptir. Günümüzde ise sadece kişi-

[82] Bauman, *Bireyselleşmiş Toplum*, 158-279.

[83] Iain Chambers, *Göç, Kültür, Kimlik*, (Çev.: İ. Türkmen, M. Beşikçi), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2019, 44.

[84] Brikolajcı, yapacağı şeyi elinde bulunanlarla yapmaya çalışır ve sahip olduğu bütünün bileşimi herhangi bir tasarıyla ilişkili değildir. Dolayısıyla bütünü oluşturan her unsur, belirli bir tip içinde farklı işlemleri gerçekleştirmekte kullanılabilmektedir. Claude Levi-Strauss, *Yaban Düşünce*, (Çev.: T. Yücel), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1994, 43.

[85] Terry Eagleton, "Milliyetçilik: İroni ve Bağlılık", T. Eagleton, F. Jameson, E. Said, *Milliyetçilik, Sömürgecilik ve Yazın* (ss.23- 39), (Çev.: Ş. Kaya), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1993, 38; Bauman, *Kimlik*, 91.

nin eylemlerine değil, eylemlerini sınırlayan çerçeveye yönelik bir değişim de söz konusu. Amaçların yanı sıra, bizzat insan etkinliğinin yapısı yeni bir hüviyete bürünmüş durumdadır. Bilhassa kimliğin *everything goes* (her ne olursa gider) mottosuyla betimlenen çoğulcu yapısı sık sık vurgulanmakta, kimliğin inşasının bireyler için artık bir zorunluluk olduğu belirtilmekte. Kimliğin net bir biçimde tanımlanmasını ve devamlılığını sağlayan asli sebeplerin yaşadıkları güç kaybı; kimlik inşasını, bireylerin kendi zekâlarına ve sahip oldukları araçları kullanabilme kabiliyetlerine devretmiş durumda. Bu sebepten kimlik tanımlaması birey için her zamankinden daha önemli bir niteliği barındırıyor. Sahip olduğu kimliğin sahip olabileceği en iyi kimlik olup olmadığını ve ona en yüksek doyumu sağlayıp sağlamayacağını bilmeyen bireyin kimliğini inşa etmesi, durdurulamaz bir deneyim şeklini almakta. Kimlikler artık bir hareket/akış içerisinde şekilleniyor; bireysel hikâyeler de öteki hikâyeleri deneyimlemekle (dolaylı/dolaysız), daima olumsal olan, geçiş halinde, hedefi ve sonu olmayan bir biçim alıyor. Gündelik etkileşimlerde artık bir tek fikir ve değerler cemaatine maruz kalma ihtimali azalmış bulunuyor. Kimliğin alınyazısı olmadığını fark eden bireyler, kendi kararlarının kimlik için hayati bir önemde olduğunun bilincini ediniyorlar. Hatta sabit, "esnemez" biri olmak, artık eleştirilmek için yeterli bir gerekçedir.[86]

Goffman ve Berger dâhil olmak üzere sembolik etkileşimci geleneğin etkisindeki sosyologlar benliği, kimliğin eşanlamlısı veya bir görünümü olarak kullanır. Hem kişilerarası etkileşimle inşa edilen bir nesneyi hem de bu nesneyi üreten süreci içeren benlik, bireyin kim olduğu hakkındaki imajlarını kapsar.[87] Kim-

[86] Ivan Illich, *Sağlığın Gaspı*, (Çev.: S. Sertabiboğlu), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2011, 177; Bauman, *Kimlik*, 35-104; Chambers, 45; Bauman, *Kimlik*, 20-41.

[87] A. L. Greil, L. Davidman, "Kimlik ve Din" (Çev.: A. Özbolat, S. Kartopu), A. Özbolat, M. Macit (Ed.), *Kimlik ve Din*, (ss. 3-38), Karahan Kitabevi,

lik kavramının yelpazesini daraltarak, benliğin bir kendilik bilincini ifade ettiği, idrak edilen bireysel yaşam öyküsü ile ilişkili olduğu söylenebilir. Bu öykü, etkileşim içerisindeki bireyi *kendisi* yapan ögelere dair görüşlere dayanır, geçmiş ve geleceğin dâhil edildiği kuşatıcı bir değerlendirme ve yorumlama içerir. Gündelik etkileşimlerinde sahip olduğu fiziksel özellikler, inanç ve aidiyetleriyle edimde bulunan bireyin kendisini algılama biçimi bu deneyimlerle meydana gelir.

Algı, her şeyden önce bireyin kendisinde ya da çevresinde bulunan şeyleri repertuvarındaki mevcut bilgilere göre anlamlandırmasını içerir. Bu deşifre etme işlemi rasyonel bir akıl yürütmeyle yapılmaz; gereksinimlerin, beklentilerin, geçmişin, alışkanlıkların, korunmak istenen illüzyonların, grup normlarının, çağın atmosferinin ve değerler sisteminin vs. izlerini taşır. Kendini tanıma, birçok etkenin devrede olduğu karmaşık bir oyun gibidir.[88] Bu oyunda benliğin çok boyutlu (algı/duygu koleksiyonu) ama organize bir yapısı bulunur.[89] Temel olarak benlik duygusu, kendilik algısının çeşitliliğine dayanır ve değişken bir yapıya sahiptir. Deneyimlere bağlı olarak algı da şekillenir ve yeniden şekillenir. Deneyimler farklılaştıkça değişen düşünceler benlik duygusunu da etkiler, kimliğin temelinde yer alan uyum ve farklılaşma temelinde bir değişim gerçekleşir.

Adana, 2016, 4; Hewitt, Shulman, 85; Nuri Bilgin, *İnsan İlişkileri ve Kimlik*, Sistem Yayıncılık, İstanbul 1996, 162.

88 Bilgin, *İnsan İlişkileri ve Kimlik*, VII.

89 Bruce Hood benliğin bu boyutunu açıklarken David Hume'un Demet Kuramı'na (Bundle Theory) dayanan benlik teorisine göndermede bulunmaktadır: "Üç yüz yıl önce, sıkıcı, soğuk, çiseleyen, puslu ve perişan Edinburgh'da, Hume oturdu ve kendi aklı üzerinde düşündü. Benliğine baktı. İç benliğini tanımlamaya çalıştı ve tek bir varlık olmadığını, tersine, birbirleri üzerine yığılmış düşünceler, algılar ve duygular demeti olduğunu düşündü. Benliğin, bu deneyimlerin bir araya gelmesinden ortaya çıktığı sonucuna vardı." Bruce Hood, *Benlik Yanılsaması: Sosyal Beyin, Kimliği Nasıl Oluşturur*, (Çev.: E. Özdemir), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2019, 13.

Bireyin kendisini algılamada yaşadığı değişim, kimliğini oluşturan özelliklerin farklı zaman ve koşullarda kişilerarası olumlu/olumsuz nitelendirmelerden ve içerdiği anlamdan etkilenir;[90] bu bağlamda bir inşa süreci gerçekleşir. Benliğin düşünümsel yanını vurgulayan bu niteliği, bireysel-kimlik (self-identity) kavramında özellikle belirginleşir. Giddens, benliğin belirli ölçüde amorf bir fenomen olduğunu ifade eder. Bireysel-kimlik ise genel bir olgu olarak benliğin aksine, yukarıda değindiğim düşünümsel farkındalığı ön plana çıkarır; kimliğin verili boyutuyla değil de bireyin düşünümsel etkinlikleri içinde rutin bir biçimde yaratılması ve sürdürülmesi gereken bir şey olarak sınırlandırılmasını mümkün kılar.[91]

Giddens, düşünümselliği günümüz için bütün insan eylemlerinin tanımlayıcı bir parçası olarak kabul eder.[92] Günümüz bireyini tanımlarken merkezi bir konumda ele aldığı bireysel-kimlik, kimliğin gündelik etkileşimlerdeki düşünümsel inşa sürecini içerir. Düşünümsellik, biyografik bir yorumlama temelinde inşa edilen benlik ile ilişkilendirilir. Deneyimlerini sürekli olarak gözlemleyen ve bu bağlamda eylemde bulunan çağdaş aktörler, kendilerini tanımlamaya ve giderek artan biçimde etkin olan düşünümsel bir tutuma yönelmektedir. Dolayısıyla bireysel-kimlik, kimlik inşasını ve bu dolayımda insan deneyimini daha iyi anlamak için kapsayıcı bir çerçeve sunar.[93] Bu spesifik kavramsallaştırma, kimliğin *başkaları*ndan soyutlanmış bir tasavvuru-

[90] Özçınar, 106.

[91] Giddens, *Modernite ve Bireysel-Kimlik*, 77.

[92] Anthony Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, (Çev.: E. Kuşdil) Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1994, 39.

[93] Alberto Melucci, "Süreç Olarak Kolektif Kimlik" (Çev., Ö. Mollaer), Fırat Mollaer (Ed.), *Kimlik Politikaları: Tanınma, Özdeşlik ve Farklılık*, (ss.79-104), Doğu Batı Yayınları, Ankara 2014, 90; Richard Jenkins, *Bir Kavramın Anatomisi: Sosyal Kimlik*, (Çev.: G. Bostancı), Everest Yayınları, İstanbul 2016, 31.

nu dışarıda bıraktığı gibi biyografik bir hermenötiği içerecek şekilde, koşulların yorumlanması ve yeniden yorumlanmasıyla uyumlu olarak değişen yapısını ön plana çıkarır. Burada tanımlandığı biçimiyle bireysel-kimliği daha iyi anlayabilmek için kimliğin ilişkisel boyutunu açıklamak gerekir.

Ben Bir Başkasıdır

İtalyan yazar Giovanni Papini, bir sabah uyanınca herkes tarafından unutulmuş olan bir adamdan bahseder. Kendisini çevresine hatırlatmak için birçok yol deneyen öykü kahramanı, tanınıyor olduğuna dair bir işaret bulmak için çırpınır durur fakat bir türlü istediğini elde edemez. Daha sonra, hiç kimse tarafından hatırlanmadığı için ortaya çıkan *boşluk* içerisinde varoluşunu anlamlandırmaya başlar ve bir "aydınlanma" yaşar: "Ruhum budanmış, bana yalnızca bir parçacığı, hâlâ Ben adını verebildiğim küçük bir nokta kalmıştı... Şimdi korkusuzca kendi kendime soruyordum: Sen kimsin? ...Şu anda evrenin merkezinde tek başına bir can."[94]

Başkaları tarafından tanınmanın radikal bir biçimde geri çekildiği bu öyküde, toplum tarafından unutulan bir insanın düşünümsel bir faaliyet içerisindeki iç dünyasına (düşünce, algı ve duygu) şahitlik etmekteyiz. Fakat kurgunun tüm duvarlarını esnetip sormak gerekir: Başkalarından soyutlanmış, yalnızca kendisiyle dolu bir kendilik mümkün·müdür? Çünkü konuşmak, yazmak, söylemek ve düşünmek bir başkasının varlığını gerektirir. Kendi dışına uzanan bu edimleri gerçekleştiren insan, başkalarının, başka bakışların olmadığı bir dünyada neyi, nasıl düşünebilir ki?[95]

[94] Giovanni Papini, *Kaçan Ayna*, (Çev.: Ş. Karadeniz), Dost Kitabevi, Ankara 2004, 69-80.

[95] Metin Becermen, "Etik ve Politik Bir Aktör Olarak Kişi", S. Yazıcı, S. Coşkun (Ed.), *Kişi, Kişilik ve Kimlik* (ss.193-197), Divan Kitap, İstanbul 2014, 193-194.

Zizek bu sorulara cevap kabilinden bir göz operasyonundan çarpıcı bir sahne betimler: Lokal anesteziden dolayı bilinci açık olan hastanın gözü yuvasından çıkarılır ve göz yuvarlağı, beyinle bağlantısı düzelsin diye havada biraz döndürülür. Tam o anda hasta, bir an için kendisini dışarıdan, "nesnel" bir bakış açısından, yabancı ve dünyadaki herhangi bir nesne olarak "gerçekten olduğu" haliyle görebilir.[96] Fakat bu dolaysız bakışın pek de hoş olmayan deneyiminde bile kişi yine *tek başına bir can* değildir. Çünkü kendindeki nesnel bakış, Sartre'ın ifadesiyle üzerine düşünülmüş bir bilinçle kavranır.[97]

İnsanı bütünlüğü içinde, varlığının kişilerarası boyutunu göz ardı etmeden kavramak gerekir. Varlığın tam anlamı ile idrak edilebilmesi için başkasının varlığı zaruri görünüyor. Bu bağlamda kimlik, davranılma biçimiyle ortaya çıkmakta ve davranma biçimi de belirli bir sosyal duruma verilen tepki olarak meydana gelmekte; başkalarının işbirliği gerektiğinden, hiçbir zaman sadece bireyin kontrolünde bulunmamakta.[98]

Felsefe tarihinde Hegel'in efendi-köle diyalektiği, kendimize yönelik algının oluşmasında öteki ile olan bağlamı ön plana çıkardığından önemlidir. Hegel'e göre insan, her zaman özerk ve bağımlı varoluşları bir arada bulundurur. Çünkü insana özgü gerçeklik, kendini ancak *bilinip-tanınmış* bir gerçeklik şeklinde ortaya çıkarıp sürdürebilir. Hem kendisi hem de başkaları için, bir başkası, başkaları ve bütün başkaları tarafından *bilinip-tanınmış* olmak, gerçek anlamda insana özgülüğü ifade eder.[99] Bu bağlamda *ben*in ontolo-

[96] Zizek, Gunjevic, 140.

[97] Jean-Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik, Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*, (Çev.: T. Ilgaz, G. Ç. Eksen), İthaki Yayınları, İstanbul 201 1, 240.

[98] Sartre, 309; Peter L. Berger, *Sosyolojiye Çağrı, Hümanist Bir Perspektif*, (Çev.: A.E. Koca), İletişim Yayınları, İstanbul 2017, 127; Hewitt, Shulman, 365.

[99] Alexandre Kojeve, *Hegel Felsefesine Giriş*, (Çev.: S. Hilav), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2001, 85, 86.

jik sınırları, başkası/başkaları ile girilen diyalojik süreçle belirginleşmektedir. Descartes'ın *cogito*sunda *ben*in bilincini ifade ederken *öteki*ni dışarıda bırakan, epistemolojik dayanağını kendi sınırları içerisinde tutan/içkin bir yaklaşımın aksine; sembolist şair Rimbaud'nun belirttiği gibi aslında "ben bir başkasıdır."[100]

Husserl tarafından bilincin *yönelimsel* oluşu ile vurgulanan söz konusu bilinç akışı, deneyimlerimizin temeli olarak görülmekte; yargı, değerleme ve arayışların her biri, zihinde yönelimsel akıştan meydana gelen deneyimler olarak tanımlanmakta. Çünkü deneyimler sadece öz-bilinçte değil, aynı zamanda diğer benliklere ilişkin bilincimizde açımlanır. Bu süreç, *kendi*mizle deneyimlediğimiz *başkası*nı ve sosyal hayatın özelliklerini sunduğu için, kendi öz-bilincimizde bulduğumuz şeyden fazlasını verir.[101] Bireyin içsel tanımlaması ile birlikte başkaları tarafından yapılan dışsal tanımlamaların sentezi olarak bir kendilik anlayışını[102] örnekleyen Cooley, *ayna benlik* teorisinde kişilerarası etkileşime dayalı düşüncesinin üç temel unsurunu belirtir: Bireyin (a) başkalarına nasıl göründüğünü hayal etmesi, (b) görünüşü hakkındaki değerlendirmeleri hayal etmesi, (c) kendisini küçük düşmüş hissetmesi ya da kendisiyle gurur duyması. Kısacası başkalarının zihnindeki düşüncenin hayali etkisi, duygulanımları belirler.[103] Bu sebepten benlik algısının önemli bir kısmı gündelik yaşamdaki etkileşimin ürünü olarak ortaya çıkar; bir başkası tarafından değerlendirilme şekline ilişkin düşünce, bir referans kaynağı olur.[104]

---

[100] *"Düşünüyorum." demek yanlış bir şey. "Beni düşünüyorlar." demeli. Sözcük oyunumu bağışlayın. BEN bir başkasıdır.* Arthur Rimbaud, *Ben Bir Başkasıdır*, (Çev.: Ö. İnce), Kırmızı Yayınları, İstanbul 2008, 64-65.

[101] Edmund Husserl, "Fenomenoloji", (Çev.: D. Küçükalp), K. Küçükalp (Der.), *Husserl*, (ss. 136-149), Say Yayınları, İstanbul 2015, 137-138.

[102] Jenkins, *Bir Kavramın Anatomisi: Sosyal Kimlik*, 36.

[103] C.H. Cooley, *Human Nature and the Social Order*, Charles Scribner's Sons, New York 1922, 184.

[104] Bilgin, *İnsan İlişkileri ve Kimlik*, 167-168.

Benliği meydana getiren **süreç,** etkileşimleri ve dâhil olunan ortak eylemleri yansıtan toplumsal bir **süreçtir.** Benlik, mutlaka bir başkasının deneyimini içerir. Gündelik hayatta başkalarından alınan geri dönütler, yapılan şeyin *anlamı* olarak içselleştirilir. Mead, benliğin içsel-dışsal diyalektiğini ifade eden bu süreci ferdi ben (I/Ben) ve sosyal ben (Me/Beni) olarak ikili bir tasnif ile değerlendirir. Sosyal ben, başkaları tarafından bilinen benliktir. Sosyal benin karşısında ise ferdi ben bulunur. Neticede birey, ait olduğu topluma tepki verir ve tepkisiyle toplumu değiştirebilir. Bu bağlamda ferdi ben, bireyin toplumun tavrına yönelik tepkisini ifade eder.[105] Söz konusu diyalektik süreçte birey kendisi hakkında bir kavrayış edinir, kendi eyleminin nesnesi olarak kendisiyle bir iletişim içerisine girer. Bu düşünümsel süreçte deneyimler birikir ve eylemlere dair değerler/değerlendirmeler belirlenir.[106] Açıkça görüleceği üzere, bireyin bilincindeki anlamın inşasını konuşurken, bu inşa, soyutlanmış bir konu, yani "penceresiz bir monad"[107] anlamına gelmemekte. Birbirlerine bağlanmış sayısız sosyal eylem zinciri söz konusu. Bireyin herhangi bir topluluk içerisinde, genellikle kendisi tarafından bilinmeyen başka bireylerin işbirliği olmaksızın sosyal olarak davranışta bulunması ve herhangi bir şekilde kendini or-

[105] George Herbert Mead, *Zihin, Benlik ve Toplum*, (Çev.: Y. Erdem), Heretik Yayıncılık, Ankara 2017, 165-213.

[106] Herbert Blumer, *Symbolic Interactionism: Perspective and Method*, University of California Press, Berkeley 1986, 62, 63.

[107] Leibniz, monadları varlığı oluşturan "gerçek atomlar" olarak tanımlamaktadır. Ona göre monadların bir şeyin içeri girmesine ya da dışarı çıkmasına izin verecek pencereleri bulunmamaktadır ve her bir monad ötekinden farklı olmak zorundadır. G.W. Leibniz, *Monadoloji*, (Çev.: D. Çetinkasap), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2019, 3, 5. Ayrıca Leibniz bireysel *ben*leri de birer monad olarak görmektedir. Birbirlerinden tam anlamıyla bağımsız oldukları için de monadların birbirlerine açılan pencereleri yoktur. Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 1999, 546.

taya koyması mümkün değil. Yani kendi başına bırakıldığında bir *monad* hiçbir şey yapamaz.[108]

Tüm bu değinilerden sonra kendi içerisinde tezat gibi görünen bir benlik resmi ortaya çıkıyor. Çünkü "ben" ve "beni", aynı anda hem özne hem de nesne olarak tanımlanmakta. Bu çerçevede bireyi ve eylemini anlayabilmek, *bene* özgü olanı ortaya koyabilmek için etkileşimin gerçekleştiği kamusal alanın denkleme dâhil edilmesi gerekir.[109] Fakat Tarde'nin belirttiği gibi, herhangi bir sosyal grup ne kadar içten, derinlikli ve uyumlu olursa olsun, üyelerinin şaşkın bakışları arasında birdenbire gerçek bir *beni* ortaya çıkaracak niteliğe sahip değildir.[110] Bu sebepten insanların bir benliği nasıl geliştirdikleri, kendileriyle ilgili izlenimleri nasıl yönettikleri ve cazip sosyal kimlikleri nasıl beslediklerinin[111] incelenmesi gerekir.

Benliğin Gelişimi ve Gündelik Hayatı Öğrenmek

> "Chuang Tzu düşünde bir kelebek olduğunu gördü, ama uyandığında, düşünde kendini bir kelebek olarak gören bir insan mı, yoksa düşünde kendini bir insan olarak gören bir kelebek mi olduğunu bilemedi."[112]

İnsan dünyası her zaman başkalarının dünyasıdır ve bebeklik esnasında denge, başkaları tarafından yapılan kimlik tanımlamalarının lehinedir. Doğum, bireyin insan dünyasına ve bu dünya için-

---

[108] P. L. Berger, T. Luckmann, *Modernite, Çoğulculuk ve Anlam Krizi*, (Çev.: M. D. Dereli), Heretik Yayıncılık, Ankara 2015, 23-24; Tarde, 41.

[109] James A. Aho, *The Things Of The World: A Social Phenomenology*, Praeger Publishers, United States of America 1998, 51; Bergen Coşkun, "Birinci Tekil Şahsın Çoğulluğu ve Yalnızlığı", S. Yazıcı, S. Coşkun (Ed.), *Kişi, Kişilik ve Kimlik* (ss. 233-238), Divan Kitap, İstanbul 2014, 235, 237.

[110] Tarde, 44.

[111] Hewitt, Shulman, 111.

[112] Herbert Allen Giles'dan Akt.: J.L. Borges, A.B. Casares, *Olağanüstü Masallar*, (Çev.: E. Akça), Mitos Yayınları, İstanbul 1993, 28.

deki kimliklerin varsayımlarına dâhil olmaya başlamasını ifade eder. Çünkü her birey kişilerarası ilişkiler ağından oluşan sosyal bir dünyaya, kendisiyle getirmediği anlamların içine doğar. Gözlerini açtığı dünya; daha önce dolaşılmış, keşfedilmiş, her açıdan işlenmiş, bağlamı tanımlanmış olarak kendisini sunar ve yaşam öyküsünün temel unsuru olarak edimsel erişimi içinde deneyimlenir.[113] Bourdieu'nun ifadesiyle içine doğulan dünya, birincil beğeniler dünyası olup her şeyden önce bir *annesel dünya*dır. Söz konusu edilen, toplumsal yapıların içselleştirilmesinden kaynaklanan pratik oluşum kalıplarının düşünce ve davranışlarını devreye sokan bir yapı olarak *habitus*tur.[114] Bu yapı, bireyin düşünme biçiminin, neyi sevdiğinin ve yaptığının, nasıl giyindiğinin ve konuştuğunun belirli arka planlarda öğrenildiğini ve kim olduğunu meydana getiren alışkanlıklar haline geldiğini belirtir.[115] Dolayısıyla kültür, aile, dil, din vb. bir bağlam içerisine doğmak; bireye, belirli semboller ile ayakta duran bir ilişki ağı içerisinde hem dünyaya hem de kendisine yönelik bir algılamayı (benlik anlayışı) sunmakta, kendisi ve başkaları için kim olduğuna dair şemalar vermekte. Gündelik hayatı öğrenmeye başlayan birey, başkaları tarafından belirli kategoriler altında tanımlanır ve genellikle kendi *yansımasını* ilk defa gördüğü ebeveynlerinden başlayarak bir benlik inşa eder; yeni doğmuş olmaktan öz-bilince sahip birine dönüşür.

En temelde kimlik; sosyal olarak bahşedilip sürdürülen ve yine sosyal olarak dönüştürülen bir şey olarak özetlenebilir. Bu durum, sosyalleşme diye ifade edilen, çocuğun içinde bulundu-

---

113 Jenkins, *Bir Kavramın Anatomisi: Sosyal Kimlik*, 81; Hewitt, Shulman, 112; Sartre, 649; Schütz, 113.

114 Pierre Bourdieu, *Ayrım, Beğeni Yargısının Toplumsal Eleştirisi*, (Çev.: D. F. Şannan, A. G. Berkkurt), Heretik Yayıncılık, Ankara 2015, 125; Pierre Bourdieu, *Pratik Nedenler, Eylem Kuramı Üzerine*, (Çev.: H. Tufan), Kesit Yayınları, İstanbul 1995, 168.

115 Mary Holmes, *Gender and Everyday Life*, Routledge Publishing, London 2009, 43.

ğu toplumun bir üyesi olmayı öğrendiği sürece göndermede bulunur. Bu süreçte etkileşim içerisindeki her kaynak kendi birikimini bireye aktarır. Birey, yaşamı boyunca diyaloga geçtiği her ortam ve kişi üzerinden toplumun gerçekleriyle tanışır, aynı zamanda kendi benliğini inşa eder. Başka insanlar aracılığıyla sosyal dünyayı öğrenirken bir benlik geliştirir, diğerlerini izleyip anlamaya çalışırken kim olduğunu keşfeder. Bireysel yaşantılar ile uygun/onaylanan ve hatalı/cezalandırılan davranışlar öğrenilir, bu deneyimler ötekilerin beklentilerinin bir imgesi olarak benlik gelişiminde yer alır. Ödüllendirilen ve cezalandırılan eylemlere ilişkin anılar zamanla kuralın bilinçdışı kavranışına ve ötekilerin kendisi hakkındaki imgesi temelinde gelişen bir benlik imgesine dönüşür. Bu denklemde yer alan *ötekiler*, çevrede bulunan herhangi birileri olarak düşünülmemelidir. Etkileşim içindeki insanlar arasından bazıları benlik için *önemli/anlamlı ötekiler* olarak seçilir. Böylelikle onların yoğun olarak hissedilen ve çok etkili olan değerlendirme ve tepkileri, fazlasıyla önemli görülür.[116]

Çocuklukla birlikte deneyimlenen ve bireyi bulunduğu toplumun bir üyesi hâline getiren asli sosyalizasyonda, özdeşleşme sorunu yaşanmaz. Çocuk, kendi *anlamlı ötekiler*inin dünyasını mümkün dünyalar arasından seçerek değil, var olan tek dünya şeklinde içselleştirir. Bu içselleştirmeyle bir grup içinde yaşamaya ve uygun davranabilir hale gelir.[117] Rollerin içselleştirilmesinde ortak faaliyetlerde bulunmanın büyük bir etkisi bulunur. Fakat çocuk büyüdükçe, somut olan *anlamlı ötekiler*in rol ve tutumlarından genel olarak rol ve tutumlara doğru bir soyutlama gerçekleşir.

---

[116] Berger, *Sosyolojiye Çağrı*, 124; Ünal Şentürk, "Husserl ve Schutz: Fenomenolojik Perspektif", A. Esgin, G. Çeğin (Ed.), *Gündelik Hayat Sosyolojisi*, (ss. 235-268), Phoenix Yayınevi, Ankara 2018, 263; Hood, 57; Mead, 177; Zygmunt Bauman, *Sosyolojik Düşünmek*, (Çev.: A. Yılmaz), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2010, 37.

[117] Berger, Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası*, 191, 197; Bauman, *Sosyolojik Düşünmek*, 41.

Bu soyutlama ile *genelleştirilmiş öteki*nin[118] varlığı idrak edilir. Böylelikle rollerin sadece yakın çevreyle değil, toplumun beklentileriyle de ilgili olduğu anlaşılır. Çocuğun kendiliğine dair net algısı ancak topluma dair bu genel anlayış ortaya çıktıktan sonra mümkün olur. Bu noktada artık tam anlamıyla toplumun bir üyesidir ve bir benlik sahibidir. *Genelleştirilmiş öteki* bireyin zihninde kurulduğu zaman, asli sosyalizasyon sona erer, tali sosyalizasyon başlar. Zaten sosyalleşmiş olan birey, artık kendi toplumunun nesnel dünyasındaki yeni kısımlarına dâhil olduğu bir süreç yaşar. Bu süreçte semantik alanlar içselleştirilir; bu alanların taşıdığı kavrayış biçimleri, değerlendirmeler ve duygusal renkler edinilir. Ancak gündelik hayatta karşılaşılan rakip gerçeklik tanımları, edinilen semantik alanlara yönelik bir tehdide dönüşebilir. Ayrıca *ötekiler*in beklentileri tutarsız veya karşılanamaz nitelikte ise bunlardan bazılarına daha çok dikkat edilir ve daha çok önem verilir. Bu bağlamda sosyalizasyonun ilk anlarından itibaren *ötekiler*le kurulan etkileşim ağı içerisinde nesneler ve kişilerarası ilişkiler isimlendirilir. Toplumsal yaşamın inanılabilir olması için bir dil ve anlam bahşedilir. Bireyin kendi ismi de dâhil olmak üzere anlamsal bagajlarıyla birlikte şeylerin isimlerini öğrenmesi sosyalleşmenin önemli bir yüzüdür; daha önemli olan ise *isimlerin şeylerini*, yani nesnelerin anlamlarını öğrenmesidir.[119]

---

[118] Mead, bu kavramı aynı süreç içerisindeki tavırların tamamını temsil edecek biçimde kullanmaktadır. Söz konusu olan genelleştirilmiş öteki, bireyin benlik bütünlüğünü sağlayan sosyal grubu ifade etmektedir. Bu öteki, belli normlar ve fikirlerden oluşmaktadır. Mead'in *genelleştirilmiş öteki*ne benzer biçimde Heidegger *das Man* diye bir kavram kullanmaktadır. Bu kavram insanlığın belirsiz bir genelliğine atıfta bulunmaktadır. Örneğin çocuğa, başkalarının yanında burun karıştırılmaz dendiğinde o, belirli bir yüze sahip olmayan bir anonimliğe dâhil edilmektedir. Böylelikle bir davranışın sınırları belirlenmektedir. Mead, 180-181; Hewitt, Shulman, 104; Berger, *Sosyolojiye Çağrı*, 179.

[119] Berger, Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası*, 191-214; Berger, *Sosyolojiye Çağrı*, 124-182; Bauman, *Sosyolojik Düşünmek*, 41; Aho, 40; Hewitt, Shulman, 112-114.

Sosyalleşmeyle birlikte birey, kişilerarası bir zeminde kapsadığı her şey ile sosyal dünyayı öğrenir. Böylelikle bir tipleştirme meydana getiren birey, kendi konumunu da bu dünya içerisinde tipleştirir. Tipleştirmelerin bilgisi ve doğru kullanımı, sosyokültürel miras ile bütünleşmiş bir durumda bulunur. Kısacası gündelik hayatta her isim bir tipleştirme içerip bir genelleme taşır ve her isimlendirme bir tipleştirme inşa eder. Herhangi bir tipleştirmeye başvurmadan bireyin şahsi deneyimlerine yönelik bir açıklama yapabilmesi, mümkün değildir. Tipleştirmelerin neticesi olarak algının yalnızca bireyle ilgili olmayıp etkileşim içindeki dış benzerliklere dayandığı ortaya çıkıyor. Yine bu bağlamda bireyler, gündelik karşılaşmalar esnasında gözlemledikleri dış benzerliklerden yola çıkarak bir niyet okuma eylemine girişirler. Dış görünüş, bu girişim için bilhassa önemlidir. Çünkü birini tipleştirmek için gereken ilk işaretleri sağlar ve etkileşim sürecinde tipleştirmenin sürdürülmesine yardım eder. Ayrıca X kategorisinin bir üyesi olarak tipleştirilen birinin davranışları da bu tipleştirme çerçevesinde yorumlanır; bireysel edimler, genel anlam düzeni içinde sürekli olarak sınıflandırılır.[120]

Sosyalleşmenin ilk evresinden itibaren, kişilerarası etkileşimle aktarılan toplumsal "bilgi stoku", gündelik yaşamın nasıl sürdürüleceğine dair bir "tarif" sağlar. Kültürel kalıplara ilişkin bilgi, kendi bulgularını içerir; karşıt bir delilin olmadığı durumlarda koşulsuz olarak kabul görür. Bu, sosyal yaşama dair "güvenilir tarifler" hakkında bilgi vermenin ve istenmeyen sonuçları engelleyerek şeyleri ve bireyi tanımlamanın bir yoludur. Söz konusu *tarif*, davranışlar için bir kural işlevine sahip olmakla birlikte, bir yorumlama düzeni de teşkil eder. Böylelikle birey, depolanmış bilgiler aracılığıyla duruma uygun davranışlara dair bir temel edinir. Günde-

[120] Schütz, 134-137; Wagner, 32-33; Şentürk, 262; Hewitt, Shulman, 221; Berger, Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası*, 47-58.

lik hayat pragmatik bir güdünün etkisinde olduğundan *tarif, bilgi stoku*nda önemli bir yer kaplar. Buna bağlı olarak kullandığım tanımlamalar, herkesin eşit bir şekilde katılım gösterdiği demokratik bir süreçten kaynaklanmaz; insanların bildiği şeyler, dünyanın belirli şekillerde algılanmasında çıkarları olanlar tarafından etkilenir. Birey, onların sağladığı dil üzerinden eylemine yönelik bir düşünce geliştirir. Bu bağlamda *tarif*lerin davranışları belli kanallara yönlendirmesi içgüdüye benzer.[121]

Sosyalizasyon sürecinde, ilk olarak *anlamlı ötekiler*ce tanımlanan yorumlama şemaları, edimsel durumun standardını belirler. Bireyin sorgusuz sualsiz kabul ettiği bu durum, gündelik yaşamın hâlihazırdaki gibi devam edeceğine ve herhangi bir şeyin tekrar yapılabileceğine ilişkin köklü bir varsayım içerir. Gündelik hayatın idamesini mümkün kılan rutinler, birçok etkileşimi kapsar. Gerçekleşen konuşmalar, benliğin yeniden inşasını ve başkalarına sunumunu; onların benlik sunumlarının onay ya da reddini içerir. Bilhassa bireyin bir özne olarak var olabilmesi, gündelik iletişiminde benliğini sürekli olarak yeniden oluşturmasına bağlı. Gündelik iletişimin büyük bir bölümü, bireyin kendi kimliğini onaylatma amacına yönelik gerçekleşmekte, kendisinin bilincine varabilmesi için kişilerarası bir iletişim içinde bulunması gerekmekte. Gündelik hayata bireyin öznel gerçekliğini sürdüren, değiştiren ve tekrar inşa eden bir *söyleşme*nin durmaksızın işleyişi açısından bakılabilir. Söyleşmenin içerdiği gerçeklik-idâmesinin büyük bir kısmı, basit görünen cümlelerin içerisinde anlam edindiği bir dünyayı imler. Gerçekleşen konuşma, bu dünyanın öznel gerçekliğini idâme ettirir. Özellikle gelişigüzel durumda olan söyleşme, gündelik hayat için hayati bir önem taşır. Gelişigüzelliğin yitirilmesi demek, rutinlerde gerçekleşebilecek bir kırılmaya işaret eder. Gündelik hayatın rutin işleyişi aksadığında ise, bireysel

[121] Schütz, 95; Hewitt, Shulman, 47-313; Berger, Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası*, 62; Berger, *Sosyolojye Çağrı*, 112.

varoluş ve geleceğe yönelik tasarımlar yeniden düşünülür. Bu tür durumlarda, rutin alışkanlıklar sorgulanır ve farklı stratejiler kabul edilir. Örneğin daha iyi bir yaşama yönelik istekleri engellendiği zaman bireyin rutinleri sekteye uğrar. Fakat bu durum da anlamlı bir söyleşme içerisinde gerçekleşir; eylem çizgileri tekrar şekillenir, hedefler yeniden tanımlanır; gündelik hayata ve benliğe dair güzergâhlar güncellenmeye başlar. Konuşmalarda esas olan aynı dili kullanan birilerinin bulunmasıdır. Bu dili kullanan herkes, gerçeklik-idâme ettiren ötekileri oluşturur. Söyleşme sırasında gerçekleşen dile ait nesnelleşmeler, bireysel bilince ait hâle gelir. Bireyin öznel anlam krizlerine maruz kalmaması için eylemlerinde söz konusu ötekiler ile uyum yakalaması gerekir. Benliğin uyumlu gelişimi bu durumla sıkı bir ilişki içerisindedir.[122]

Kişilerarası bir zeminde gerçekleşen konuşmalar kamuya açık bir biçimde kristalize olur. Bu esnada bireyler fiziksel özellikleri, kıyafetleri ve beğenileriyle; hatta sessizlikleriyle de bir tür konuşma içerisinde bulunurlar. Gündelik iletişimde görünen mesafeler ve hareket etme biçimleri bile dışarıya dönük bir şeyler dile getirir. Bu çerçevede aynı *dil*in sürekli kullanılmasının etkisi ile birey kendisini en kolay şekilde belirli bir gruba katılarak ifade edebilir. Bir grubun içerdiği anlam, üyelerinin hep birlikte ait olduğu veya ortak çıkarları paylaştıkları bir duygu açısından tanımlanır. Müşterek eylemlere bağlı olarak bireyin benliği, diğer üyelerin bireye yönelik tutumlarıyla birlikte bireyin dâhil olduğu gündelik pratiklerde *ötekiler*in birbirlerine yönelik tavırlarıyla oluşur. Yani benlik, bireyin ait olduğu grup veya *genelleştirilmiş öteki*nin toplumsal tavırlarıyla meydana gelir. Gündelik hayattaki tavırlar, bireyin yaşam öyküsüne karışır ve benliğin yapısına, *ötekiler*in ta-

[122] Schütz, 94-95; Bilgin, *İnsan İlişkileri ve Kimlik*, 169-170; Berger, Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası*, 221-222; Giddens, *Modernite ve Bireysel-Kimlik*, 178, 265; Hewitt, Shulman, 292; Berger, Luckmann, *Modernite, Çoğulculuk ve Anlam Krizi*, 83.

vırlarıyla birlikte, yapı taşları olarak dâhil olur. Netice olarak birey bu tavırları, sosyal ilişkiler üzerinden genelleştirip düzenler ve kendisine katar.[123]

Birey gündelik pratikleriyle, kendisine yeter derecede bir tatmin sağlayan kimliklerini güçlendirmeye çalışır. Gündelik yaşam bir tanınmalar ve tanınmamalar ağı içinde devam ettiğinden, imajının kötü olduğunu düşünen insanlar arasında bulunmak herkes için bir problemdir. Buna maruz kalmak istenmediğinden, arkadaşlar bireysel yorumlama şemalarını sürdürenlerden seçilir. Dolayısıyla kişilerarasında gerçekleşen her eylem bir kimlik seçimi barındırır, her kimlik de varlığını sürdürmek için uygun bir sosyal etkileşime ihtiyaç duyar.[124] Böylelikle bireyin nasıl bir insan olduğuna dair bilinci, karşılaştığı kişiler ve deneyimlediği yaşantılar temelinde kabul edilip edilmemesiyle inşa olur, pekişir veya değişir. Benliğine yönelik bir onaylanma ihtiyacında olan birey, genellikle *ötekiler*den beklediği tepkileri alacağı davranışlarda bulunur. Alınan onay, bir iç desteğe dönüşür ve öz saygıyı (benlik saygısı) etkiler. Benliğin gelişimi, gündelik hayata aktif katılım neticesinde edinilen rollerle ilişkili olduğundan, iç değerlilik duygusu da bu rollerin pratiğe aktarılmasına bağlı olarak artıp azalabilir.[125]

Öznel gerçeklikler, söz konusu sosyal süreçler içerisinde şekillenmektedir. İtibarlı bir insan olarak inşa edilmek istenen benlik algısı, kimliğin onay aldığı *anlamlı* bir etkileşim içerisinde sürdürülebilir. Bu *söyleşme*nin kesintiye uğraması, öznel gerçekliklerin tehlikeye girmesine yol açar. Bilhassa yüz yüze alınan kimlik onayından ne kadar çok mahrum kalınmışsa, gerçeklik vurgusunun korunma ihtimali de o derece azalır. Sosyal temaslar ile diri tutul-

[123] Aho, 21-22; Mead, 183-234; Schütz, 96.

[124] Berger, *Sosyolojye Çağrı*, 127-128.

[125] Bilgin, *İnsan İlişkileri ve Kimlik*, 168-169.

madıkları sürece öznel gerçeklikler, bulundukları atmosferi inşa eden *yaşayan gerçekliğin* dışında kalırlar. Birey *ötekiler*in kendisine yönelttiği bakışlar üzerinden, farkında olmadan, kendisini görür; onların davranışlarını kendi davranışlarına katarak bir benlik inşa eder. Sosyal onay almak bireysel haklılık için bir temel oluşturur; kimliğini ortaya koyabilen ve böylece kendisini değerli hisseden birey için psiko-sosyolojik bir işlev görür. İkna, alaya alma, dedikodu ve utandırma gibi incelikli işleyen sosyal kontrol mekanizmalarına maruz kalan birey; uyumlu hareket etmeye yönelir. Böylece rahatsızlık veren koşullar uyarlayıcı davranışlara ve öncelikler listesinin güncellenmesine yol açar.[126]

Diğerlerine gösterilen tavır, karşılığında alınan tepki ve tavırlar, ardından tüm bu tavırlara tepkinin deneyimlere eklemlenmesiyle bir düşünce ortaya çıkmakta ve geliştirilen stratejilerde bu düşünce yönlendirici olmaktadır. Yani *ötekiler*den alınan tepkiler bir uyaran haline gelmektedir. Rutin gündelik pratiklerde gerçekleşen bu diyalektik, sentez üzerine kurulur. Söz konusu süreç, deneyimin kişiye dönmesi, yani düşünümsellik yoluyla meydana gelir. Bilinçli olarak uyum sağlayabilen bireyin sürecin sonucunda değişiklik yapabilmesi, bireyin kendine karşı başkasının yaklaşımını benimsemesini sağlayan bu aracılıkla mümkün. Bu sebepten düşünümsellik, sosyal süreç içerisinde bilinçliliğin temel şartı olarak vurgulanır.[127]

Kim olduğumuz ile kim olarak bilindiğimiz arasındaki ilişkiye dayanarak düşünümsel benliğin, hayatın ilk evrelerinden itibaren ortaya çıktığı söylenebilir. Böylelikle birey, bir benlikten söz edebilmenin olmazsa olmaz koşulu olarak, başkalarının gözünden kendisini görmeye başlar. Mead'in *kendisine nesne olan*

---

[126] Berger, Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası*, 224; Mead, 106; Bilgin, *İnsan İlişkileri ve Kimlik*, 71-72; Berger, *Sosyolojye Çağrı*, 93-95; Giddens, *Modernite ve Bireysel-Kimlik*, 27.

[127] Mead, 109-162; Jenkins, *Bir Kavramın Anatomisi: Sosyal Kimlik*, 44.

benlik biçiminde vurguladığı bu durum, "ben" ve "beni" arasındaki döngü içerisinde tüm hayata yayılan sosyalizasyon sürecinde benliğin değişimini, yani otobiyografik düzenlemeyi içerir.

Sosyalleşme sürecinde gerekli donanımları edinen birey, buna uygun bir rol ilişkisine dâhil olarak gündelik hayata katılır. Başkalarının beklentilerine karşılık gelen rollerin her biri, farklı bir durumla ilişkilendirilmekte ve bu durumlar bir tanım içermekte. Sosyal ilişkilerde "başarılı" olabilmek için yemek yeme ve kıyafetten davranış biçimlerine kadar, farklı durumlara uygun "bu iş nasıl yapılır"ı öğrenmek gerekiyor. Cooley'in *ayna*sında görüldüğü gibi, aldığımız tepkilere dayanarak başkaları tarafından nasıl düşlendiğimize dair düşüncemiz, benlik anlayışımızın temelini oluşturuyor. Bu açıdan, benlik algısında paradoksa düşen Chuang Tzu, bir *ayna*ya muhtaç görünmekte.

Uyum ve Ayrışma Temelinde Benliğin Dönüşümü ve Yer Değiştirmeler

Ailenin kendisine has deneyimlerinden ya da genel olarak kültürden neşet eden sosyal tanımlar, kaçınılmaz olarak benlik tanımlarını biçimlendiriyor. Fakat birey, kendisini sadece ötekilerin onu gördüğü gibi görmez, hoşlanmadığı tanımlara karşı korunmak amacıyla belirli savunma mekanizmaları geliştirir ve bir özerklik kazanmak için mücadele eder. Böylece bir öz-bilinç edinirken ötekilerin beklentilerine paralel biçimde eylemlerini kontrol etmenin yanı sıra bunlara karşı hayır deme potansiyeli de edinir. Dolayısıyla benlik kazanımına ötekilerin tanımlarına karşı çıkabilen bir benlik de dâhildir. Çünkü insan, kanında sadece benzerlerini taklit etmeye, onların inandıklarına inanıp istediklerini istemeye eğilimli kılan sosyal içgüdü tohumları taşımaz. Yaşamını ilk sosyalleşmenin verili gerçekliğiyle anlamlandırmaya başlayan birey, belli bir noktadan sonra hayatının niteliği ve

akışına göre kendisine verilen/aktarılan tanımlamaları değiştirebilir, onlara ilaveler yaparak perspektifini esnetebilir.[128]

Toplumun üyesi olabilmek adına birey, ötekilerin sahip olduğu tepki ve alışkanlıkları edinmek mecburiyetindedir. Fakat yeni bir durum ortaya çıktığında birey diğerlerinin kendisine dair farklı bir tavır takınmalarını isteyebilir. Bu bağlamda özellikle birincil sosyalleşme evresinde içselleştirilen blok gerçeklikten ayrılırken bazı şoklar yaşanır. İkincil/tali sosyalleşme sürecinde deneyimlenen bu şoklar, bireyin kimliğini yıkma ve yeniden inşa etme çabalarını ifade eder. Birincil ve ikincil sosyalleşme arasında mahiyet itibariyle büyük bir fark bulunduğunda ise kimliğin total bir değişimi söz konusu olur. Kimliğin gözden geçirilmesi ve yeniden değerlendirilmesi için atılan adımlar sosyalizasyonun dışında değerlendirilmemelidir. Tevarüs eden inanç, değer ve eğilimler onaylanabileceği gibi bazı sosyal etkileşimler içerisinde onlardan utanılabilir ve bir değişim ya da dönüşüm gerçekleşebilir. Söz konusu durumlarda birey, miras aldıklarından bağımsız transandantal bir özne olarak görülmemelidir. Bilhassa doyum sağlamayan sosyal kimliklere sahip birey ve gruplar, hareketlilik, asimilasyon veya yaratıcılık yoluyla "olumlu" bir kimliği tekrar kurmaya ya da edinmeye çabalarlar. Örneğin bireyin içerisinde yer aldığı kültür dinamiklerinin sosyal yaşam standartlarına ya da ihtiyaçlarına cevap veremediği durumlarda hâkim kültüre yönelik bir cazibe söz konusu olur.[129] Benliğin bu eğilimi, Cooley'in belirttiği gibi, tarihin genel gidişatı, ulusların/sınıfların değişimi gibi koşullardan etkile-

[128] Hewitt, Shulman, 116; Tarde, 57; Şentürk, 263.

[129] Mead, 214-215; Bilgin, *İnsan İlişkileri ve Kimlik*, 195; Bhikhu Parekh, "Kimliğin Mantığı", (Çev.: S. Aksoy), F. Mollaer (Ed), *Kimlik Politikaları: Tanınma, Özdeşlik ve Farklılık*, (ss. 53-76), Doğu Batı Yayınları, Ankara 2014, 60; Jenkins, *Bir Kavramın Anatomisi: Sosyal Kimlik*, 125; Polat, "Kültürel Kimlikten Ulusal Kimliğe-Kırgızistan Örneği", 176.

nir.[130] Yaşam koşullarında oluşan değişiklikler benlik anlayışına yansır. Özellikle bir kimlik baskın olduğunda birey, kendisini, içinde yer aldığı toplumu ve dünyayı o perspektiften görmeye başlar.[131] Tocqueville bu duruma dair çarpıcı bir örnek verir: "Engizisyon mahkemesi İspanya'da çoğunluğun dinine karşıt olan kitapların yayılmasını asla engelleyemedi. Birleşik Devletler'de çoğunluğun hâkimiyeti daha iyisini yaptı: Bu tip kitaplar yayınlama fikrini bile ortadan kaldırdı."[132]

Gündelik yaşamında belirsizlik ve çatışmalardan kaçınan, bu doğrultuda sosyal gerçekliğini oluşturmak isteyen bireyin çoğunluğun değerlerine eğilimi, güven hissiyle ilişkilendirilir. Oluşturduğu koza ile gündelik rutin, temel güvenle ilişki içerisinde, ontolojik güvenliğin devamlılığına yardım eder. Rutinin güvenle olan ilişkisi, sosyal uzlaşma sağlanan gerçekliğin değişmez hakikat olarak görülmesiyle sonuçlanır. Sağlanan konsensüs (herkesin öyle yapıyor olması), güvenliği sağlayıp huzurlu bir vicdana temel oluşturur ve birey için koruyucu bir işlev görür. Kaynaşmanın sağladığı güven duygusu, bireyin çatışmadan kaçınma eğilimini izah eder.[133]

Bireyin kişilerarası bir zeminde etkileme ve etkilenme arasında bir benlik algısı geliştirdiği görülüyor. Fakat etkileme potansiyeli veya bireysel menfaatlerini gerçekleştirebilme kabiliyetinde insanların eşit olmadığı unutulmamalıdır. Toplumda varlığını sürdüren her türlü iktidar ve prestij sistemi, hangi norm tanımlarının geçerli olacağını ve bireyin kendi çıkarlarını nasıl ta-

[130] Cooley, 185.

[131] David Riesman, *Yalnız Kalabalık, Amerikan Toplumsal Karakterinin Değişimi Üzerine Bir İnceleme*, (Çev.: Y. Erdem), Heretik Yayıncılık, Ankara 2019, 28; Parekh, "Kimliğin Mantığı", 67.

[132] Alexis De Tocqueville, *Amerika'da Demokrasi*, (Çev.: S. S. Özdemir), İletişim Yayınları, İstanbul 2016, 266.

[133] Bilgin, *İnsan İlişkileri ve Kimlik*, 15-37; Giddens, *Modernite ve Bireysel-Kimlik*, 264; Zygmunt Bauman, *Postmodern Etik*, (Çev.: A. Türker), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2011, 101.

nımlayacağını ve kovalayacağını, kimlerle etkileşeceğini, hangi davranışların ve dolayısıyla kimliklerin uygun olduğunu belirler. Bu güç, maddi ve ahlaki temelde hem eylem biçimleri hem de iradeyi etkiler, düşüncenin etrafında bir çerçeve oluşturur. Söz konusu sınırların içinde özgür olan birey, dışarı çıkmak istediğinde her türlü gündelik zulümle ve nihayetinde bir *yabancı* olma tehlikesiyle yüz yüze kalır.[134]

Çoğu insanın aile, yaşam standardı, dini tecrübe vb. gibi temel değerleri gündelik yaşamlarındaki bağlarıyla ilgilidir. Çevredeki "en iyi" insanlar tarafından tanımlanan standartlara sahip bu bağlarda yazılı olmayan kodların kapsadığı konu başlıkları çeşitlilik gösterir: giyim ve konuşma tarzı, estetik zevk, dini ya da siyasi bağlılıklar veya yalnızca oturup kalkma kuralları. Birey için en önemli olan sosyal bağlar bu halka içindedir. Bu bağlarla etkileşim sırasında deneyimlenebilecek herhangi bir onaylanmama, prestij kaybı ve küçümsenme, başka yerlerden gelecek aynı tepkilerden çok daha fazla psikolojik bir etkiye sahiptir. Dolayısıyla ortaya çıkışı ve devamlılığı gibi benliğin dönüşümü de sosyal bir süreç olarak görülmelidir. Bu sebepten, ötekinin nötr olmadığı ve bireyin etkileniyor olmasının ötekine yüklediği anlamla sıkı bir ilişki içerisinde bulunduğu dikkate alınmalıdır.[135]

Kısacası toplum, kişilerarasında ve onlara göre eylemde bulunan bireye, *yaşam dünyası* aracılığıyla seçmesi için çeşitli alternatiflerin seçimini sürekli olarak dayatır. Kimlik de bu süreklilik içerisinde aktif bir gerçekliğe sahip olup uygun tercih ve eylemlerle onaylandığı takdirde kendini ifade edip canlılığını korur. Bireyin yaşam öyküsüne kattığı yeni deneyimler, sosyal değişimler, farklı

[134] Tocqueville, 264-265; Hewitt, Shulman, 179-283.

[135] Craig Calhoun, "Kimlik ve Tanınma Politikası", (Çev.: F. B. Helvacıoğlu, Ö. İlyas), Fırat Mollaer (Ed.), *Kimlik Politikaları: Tanınma, Özdeşlik ve Farklılık*, (ss. 132-179), Doğu Batı Yayınları, Ankara 2014, 158; Riesman, 44; Berger, *Sosyolojiye Çağrı*, 99, 129; Bilgin, *İnsan İlişkileri ve Kimlik*, 46.

bakış açılarına temas ve benliğine dair düşünümsellik; kimliğin belirsiz sınırlarını açığa vurur ve tekrar gözden geçirilmesine yol açar. Bu bağlamda kimlik, bir değerlendirme mekanizması olarak görülebilir. Böylece yaşam dünyasının dayattığı seçenekler, birey tarafından kendi bireyselliği ve özlemlerine uygun olarak ayarlanır ya da değiştirilir. Ayrıca sosyal değişme nedeniyle norm ve değerlerdeki manevra payı artar, bunlar mutlak bir gerçeklik olmaktan çıkıp göreceli bir hal alabilir. Netice itibariyle yeni norm ve değerler kolaylıkla güncellenir. Burada öncelikli mesele *durumun tanımlanmasıdır*.[136] Çünkü birey öncelikli olarak herhangi bir durumu tanımlayarak[137] edime başlar, davranışlarını bu temelde yönlendirir. Gündelik hayatta (aile içinde, okulda, sokakta vb.) başkalarının müsamaha sınırlarını veya neyi arzulamaya değer gördüklerinin bilgisi, durum tanımının önemli bir parçasıdır. Somut ve tanımlanmış durumlarda, bazıları için yaşam biçimi olan bir şey, diğerleri için absürt olabilir. Bireyin problem tanımını, hedeflerini ve edimlerini o esnadaki ilgisi/eğilimi yönlendirir.[138]

Bireyin kendisi için mümkün görünen ihtimaller arasında her bir öğeye atfedebileceği değer, belli ilgileriyle ilişkilendirilir. İlgi, soyutlanmış tekil bir gerçekliğe sahip olmayıp, gündelik hayata yönelik günübirlik ve yaşam boyu eylem ve düşünce planları ile ilişkilidir. Sosyalleşme süreci içerisinde ilgiler değişebilmekte, homojen bir gerçeklik söz konusu olmadığından bazı rollerde göründüğü gibi kendi içerisinde bir çatışma halinde bulunabilir. Bireyin durumu tanımlamak amacıyla hangi ilgi temelinde hareket etmesi gerektiğine dair bir karara varması gerekir.[139]

---

136 Schütz, 180; Parekh, "Kimliğin Mantığı", 56; Bilgin, *İnsan İlişkileri ve Kimlik*, 205.

137 Bir durum tanımı, gerçekliğin ne olduğuna dair bireyin iddiasını ifade etmektedir. Erving Goffman, *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*, (Çev.: B. Cezar), Metis Yayınları, İstanbul 2018, 89.

138 Schütz, 127-180; Hewitt, Shulman, 93-94.

139 Wagner, 38-39; Schütz, 129.

İki farklı tasarı arasında seçim yapıldığında, değerlendirme standartları (her birine atfedilen iyilik ve kötülük) tasarım tarafından oluşturulmaz. Tasarı zaten var olan bir referans çerçevesi esas alınarak değerlendirilir. Anlamlı ötekilerini seçmekle bir referans grubu edinen birey, bu çerçevede davranışlarını kendisine bakarak ölçtüğü, tüm yaşamı ya da hayatının belli bir bağlamı için kıstas aldığı kendi gerçekliğini inşa eder. İlk referans sistemleri aile içerisinde ve yakın çevrede bulunmaktadır. Sosyalizasyonun sürekliliğine bağlı olarak, süreç içerisinde farklı sosyal grup üyeleri, bireyin referans çerçevesine dâhil olabilir. Kimlik inşasında temel alınan gruplar, her zaman üye olunan gruplar değildir. Bireyin üyesi olmadığı referans grupları da bu konuda araç olabilir. Birey bu kişilere bakarak kendi statüsünü tartabilir, değerlendirmelerini güncelleyebilir. Bir gruba ne kadar çok dâhil olmak isterse, hedeflediği bireysel-kimliğinin nitelikleri o grubun değer/değerlendirme kriterlerini temel alarak o kadar fazla değişim gösterir. Bu anlamıyla referans grubu, bireyin izleyeceği yol üzerinde belirleyici olan bir birlikteliği ifade eder. Referans grupla kurulan ilişkiye bağlı olarak bir bakış açısı edinilir. Birey, bir gruba katıldığında o dünyada işlerin nasıl yürüdüğünü öğrenir, üstlendiği her rolü bu dünya görüşü ile ilişkilendirir. Konuşma şekli, kullandığı kelimeler ve giyim tarzıyla referans grubuna benzemeye çalışır; dikkat edilmeye değer ve kendisine yakışmayan şeylere yönelik çıkarımlarda bulunur. Bütün bunlar, referans grubunun onayını almak için yapılsa da referans grubunu davranışı şekillendirmede böylesine söz sahibi kılan şey bireyin seçimidir.[140]

Referans çerçevesine olan değiniden anlaşılacağı üzere, tasarılar arasında herhangi bir seçim, daha üst bir düzenin tasarılar sistemine göndermede bulunuyor. Gündelik hayattaki sonuçla-

[140] John J. Sherwood, "Self Identity and Referent Others", *Sociometry*, 28(1), 1965, 66-81, 68; Schütz, 170; Bauman, *Sosyolojik Düşünmek*, 42-43; Bilgin, *İnsan İlişkileri ve Kimlik*, 11, 192; Berger, *Sosyolojiye Çağrı*, 147-148.

rıyla seçimler, kendisine temelde bağlı kalınan bir yaşam planına dâhildirler. Bir seçenek ya da bir şüphe, gündelik hayatta daha önce deneyimlenmiş bir kesinliğe başvurduğundan, eldeki alternatifin gönderme yaptığı üst bir çerçeve söz konusu. Ayrıca belli bir durumda sorun olarak görülen şey, durum kişinin hâlihazırdaki amaç ve tasarılarına uygun bir tanımın gerçekleştirilmesine engel olduğu düzeyde ilgili hale gelir. Böyle bir anda birey, tasarılarıyla ilerlemek yerine bilişsel sorgulamasını faaliyetlerine yoğunlaştırır, problemin çözülmesine öncelik verir.[141]

Tekrar vurgulamak gerekirse; toplum, kişilerarası ilişkilerin, belirli anlam yapılarıyla semboller düzeninin, kurumsallaşmış sosyal örgütlenme biçimlerinin, statü ve prestij sistemlerinin iç içe geçmiş bir ağı olarak deneyimlenmekte. Schütz'ün belirttiği gibi, sosyal çeşitlilik içerisindeki her "anlam bölgesi" kendisine has bir bilişsel tarza sahip olduğundan bütün deneyimler bir tutarlılık ve uyum sergiliyor. Böylelikle birey pratik deneyimleriyle dâhil olduğu anlam bölgesini yeniden üretiyor.[142] Bir özdeşleşme temelinde gerçekleşen bu durum, bireyin kişilerarası etkileşimdeki duygu dünyasına bağlı. Olumlu duygulanımlar özdeşleşmenin gerçekleşmesini sağlıyor.

Özdeşleşme, ilişkisel ve kategorik diye ikili bir tasnife tabi tutulmakta. Birey kendisini akrabalık ya da arkadaşlık ilişkileri gibi belirli bir ilişki ağı içindeki konumuyla özdeşleştirebilir. Diğer yandan, ırk, din, cinsiyet gibi kimi kategorik özellikler özdeşleşmeye zemin olabilir. Özdeşleşme alanı, zaman ilerledikçe, aileden okula, arkadaş çevresine ve oradan başka referans gruplarına doğru genişler. Birey, kendisi için hangi grupların anlamlı olduğunu, bu çerçevede benimsemesi gereken tutum ve davranışları öğrendiği bir süreci deneyimler. Böylece özdeş hissedilen

[141] Wagner, 30; Schütz, 171.

[142] Schütz, 94-284.

bölgenin gerçekliği doğal bir görünüm alır ve gündelik yaşamın rutin akışı sorunsuz bir döngüye kavuşur. Gündelik hayatta anlam bölgesinin sınırlarını aşmaya zorlayacak bir şok yaşanmadan da bu gerçeklik alanı terkedilmez.[143]

Gündelik yaşamında farklı anlam bölgeleri arasında gidip gelen birey, oldukça farklı kaygılar içeren tutumlar benimseyebilir. Günümüzde kimlikler, komünal referanslarını hareket halindeyken arayıp inşa eder. Bu deneyimlerle birey farklı grup üyeleri (anlam bölgeleri) ile temas kurar. Temasların düzeyine göre özdeşleşme ve ayrışmalar değişebilir. Bu bağlamda bazı gruplar, topluluklarının devam edebilmesi için tehdit görülen dışarıdan insanlarla irtibatı sınırlandırır ve sıkı bir biçimde düzenler. Çünkü iç-dış trafiğinin tek yönlü olması, kimliğin tartışılma olasılığını azaltır ve manevra alanını daraltır. Bu duruma bağlı bir süreklilik (hayatı otomatik pilota bağlamak) günümüzde giderek zorlaşıyor. Mesafe eski önemini koruyamadığı gibi artık enformasyon akışı da insan hareketliliğine bağımlı değil. *Cemaat* üyeleriyle dış dünya arasındaki iletişim artarak içerdeki ilişkilere baskın gelmekte; *biz* ve *onlar* arasındaki ayrım bulanıklaştığı için de cemaatin sürekliliğinin temeli olan aynılık ortadan kalkmakta. Ayrıca cemaati çevreleyen dışarısı, bireye yer aldığı topluluğun tek alternatif olmadığını kesintisiz bir şekilde hatırlatmakta ve özdeşleşmeyi seçebileceği diğer topluluklara dönük cazibeli fırsatlar sunmakta.[144]

---

[143] Brubaker, Cooper, 428; Bilgin, *İnsan İlişkileri ve Kimlik,* 193; Phillip Gleason, "Kimliği Tanımlamak: Semantik Bir Tarih", (Çev.: F. Mollaer), F. Mollaer (Ed.), *Kimlik Politikaları: Tanınma, Özdeşlik ve Farklılık*, (ss. 22-52), Doğu Batı Yayınları, Ankara 2014, 30; Schütz, 284-285.

[144] Schütz, 287; Bauman, *Kimlik*, 38; Jenkins, *Bir Kavramın Anatomisi: Sosyal Kimlik,* 91; Giddens, *Modernite ve Bireysel-Kimlik,* 170-171; Zygmunt Bauman, *Cemaatler, Güvenli Olmayan Bir Dünyada Güvenlik Arayışı*, (Çev.: N. Soysal), Say Yayınları, İstanbul 2016, 19; Hewitt, Shulman, 148-192.

Sınırların aşınmasıyla birey, topluluk içindeki benzerliği azaltmaya yöneliyor. Bu bağlamda günümüz dünyasındaki çoğu kültürün daha açık olduğu ve insanların bir çevreyle sınırlı yanıtlarla bağlantılı bulunmadıkları söylenebilir. Dolayısıyla edimlerin sabitliğinden rahatlıkla söz edilememekte. Artık benzerlik ve farklılık ayrılmaz bir şekilde iç içe geçtiğinden neyin vurgulanacağı *bakış açısı*na göre değişim gösteriyor. Her bir perspektif kavrama yetisini beslediğinden[145] anlam kaynağı olarak bireyin sübjektif dünyası ön plana çıkıyor.

Gündelik hayatta dâhil olunan uyum ve uyumsuzluk süreçlerinde Festinger, bireysel deneyimleri vurgular; bireyin kendisi, davranışları ve çevresi hakkındaki görüşlerini bir tür *bilgi* olarak değerlendirir. Bu bağlamda neyin arzulandığını ve tatmin edici bulunduğunu, önemli veya önemsiz görülerek neyin nerede konumlandırıldığını ön plana çıkarır. Ona göre ancak doğru olduğu düşünüldüğünde bir fikir sahibi olunur ve bu nedenle görüş, *bilgi*den farklı değildir. Aynı şey, bireysel hedefler için bilgi olarak işlev gören inanç, değer veya tutumlar için de geçerlidir. Biliş unsurları genellikle deneyimlere dayanan hissetme biçimleriyle paralellik gösterir. Çünkü rahatsızlık veren bir uyumsuzluk karşısında birey, uyumsuzluğu azaltmaya motive olur; gerçekliğini, uyumsuzluğu artırması muhtemel durumlardan ve *bilgi*lerden kaçınmaya ayarlar.[146] Özellikle kendini diğerlerine bağlayan benzerliği değersizleştiren bir durum olarak algıladığında bir değişime yönelir. Bu bağlamda ortaya çıkan duygulanım, bireysel-kimliğin düşünümselliğine dâhil edilir. Sonuçta söz konusu sübjektivitenin sosyal olarak tanımlanmış bir nesnel gerçeklikle ilişki içerisinde oluştuğu görülüyor. Bu etkileşim, gündelik pratiklerin düzenlendiği bağlamı da sağlar. Çünkü sosyal faaliyetlerin çoğu aile fertleri, iş

[145] Bilgin, *İnsan İlişkileri ve Kimlik*, 62; Hewitt, Shulman, 275; Jenkins, *Bir Kavramın Anatomisi: Sosyal Kimlik*, 179; Parekh, "Kimliğin Mantığı", 66.

[146] Leon Festinger. *A Theory of Cognitive Dissonance*, Stanford University Press, California 1962, 3-11.

ve okul arkadaşları gibi bir bağlanma geliştirilen ötekilerle yapılır. Fakat bu süreçte *anlamlı ötekiler* ile daha az anlamlı ötekiler arasında bireyin öznel gerçekliğinin teyit edilmesine olan katkıları bakımından bir ayrım yapmak mümkündür. *Anlamlı ötekiler*, öznel gerçekliğin devam edebilmesinde merkezi bir konumda bulunurlar. Birey, olduğunu düşündüğü kişi olduğundan emin olmak için, gündelik hayattaki rastgele karşılaşmalarda dahi (zımnen ya da açıktan) duygu yüklü onaylanmalara ihtiyaç duyar. Bir uyumsuzluk olduğunda ise çoğunlukla kendi gerçekliğini veya gerçekliğini sürdüren ilişkilerini değiştirerek sorunu ortadan kaldırabileceği bir tutarlılık problemiyle karşı karşıya gelir. Bu bağlamda birilerinin *anlamlı ötekiler* olmaktan çıkarılabilmesi bir seçenek olarak büyük bir önem arz eder.[147]

Her bireyin benlik değerini artırmaya yönelik bir eğilimi bulunur. Farklı anlam bölgeleri arasında pragmatik *yer değiştirmeler* bu eğilim doğrultusunda gündeme gelebilir. Günümüzde dolaylı deneyimlerin de etkisiyle gerçekleşen bu yer değişiklikleri, özellikle hiyerarşik yapılanması içerisinde, hayat tarzları arasında gerçekleşmekte. Hayat tarzına yönelik seçimler de düşünümsel benlik anlatısını oluşturuyor.[148] Bu bağlamda seçmek, belirli bir ölçüde bir tercih olup genellikle bireyin hayat tarzı hakkında bir şeyler anlatmakta.[149] Bourdieu'nun belirttiği gibi, *habitus*a bağlı olarak bir yemek ve yeme biçimi, bir spor ve yapma biçimi, siyasi görüş ve ifade biçimi farklılık gösterir. Bunlar sınıflandırıcı şemalar olup

147 Bilgin, *İnsan İlişkileri ve Kimlik*, 62; Hewitt, Shulman, 274; Berger ve Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası*, 216-219.

148 Sherwood, 69; Anthony Giddens, *Mahremiyetin Dönüşümü, Modern Toplumlarda Cinsellik, Aşk ve Erotizm*, (Çev.: İ. Şahin), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2010, 73.

149 Giddens, *Modernite ve Bireysel-Kimlik*, 189. Bu tercihlerin nelerden oluştukları kadar, ne hakkında olduklarının da simgesel olduğunu kabul etmek gerekir. David Chaney, *Yaşam Tarzları*, (Çev.: İ. Kutluk), Dost Kitabevi, Ankara 1999, 54.

farklı sınıflandırma ilkeleri ve farklı zevkleri ifade eder. Örneğin bir davranış veya bir eşya birine saygın, diğeri için fazla iddialı, bir başkasına da kaba görünebilir. Asıl vurgulanması gereken ise bu farklılıkların simgesel farklılıklara dönüşmesi ve gerçek bir dil oluşturmasıdır.[150] Rutinleşen pratikler üzerinden somut bir hale gelen bu yaşam tarzları; giyim, beslenme, davranış alışkanlıklarına ve gündelik karşılaşmaların gerçekleştiği yerlere dâhil olan rutinleri kapsar. Fakat bireysel-kimliğin dinamik doğasına bağlı olarak rutinlerin uygulanmasında, düşünümsel bir süreç yaşanır. Her gün alınan küçük kararlar (giyinme, yemek, iş yerindeki davranış biçimleri vb.), bu sürece katkı sağlar. Tüm seçimler bir tür davranış biçimi ile birlikte, kim olunması gerektiğine yönelik bir karar almaya göndermede bulunur. Üstelik bireysel-kimliğin ve gündelik faaliyetin inşasında giderek daha önemli hale gelirler. Günümüzde toplumsal hayat daha "açık", eylem ortamları daha çoğul ve otoriteler daha çeşitli bir görünüm sergilediğinden düşünümsel olarak düzenlenen hayat planlaması, bireysel-kimliğin merkezi bir özelliği haline gelmiş bulunuyor.[151]

Bireyin kendi biyografisine atfettiği anlam açısından hayat planları merkezi bir konuma sahip. Hatta günümüzde yaşam politikalarının, sınıf politikalarından kalan boşluğu doldurduğu söylenebilir. Birey, özellikle artan hareketliliğe bağlı olarak hayatını idame ettiği gündelik yaşam çevresinden uzaklaşarak bilginin yeni formları ve dolaylı deneyimlere açıldığından, benliğin düşünümsel inşası hızlanmakta. Hareket halinde olmak çoğunlukla kendi kendisini anlama konusunda da hareket halinde bulunmayı gerektirir.[152] Hayat tarzları, kısmen bireyin onlara dair bilgisiy-

[150] Bourdieu, *Pratik Nedenler*, 23.

[151] Giddens, *Modernite ve Bireysel-Kimlik*, 16-115.

[152] Berger vd., 88; Jenkins, *Bir Kavramın Anatomisi: Sosyal Kimlik*, 29; John B. Thompson, *Medya ve Modernite*, (Çev.: S. Öztürk), Kırmızı Yayınları, İstanbul 2019, 260; Berger, *Sosyolojiye Çağrı*, 77.

le oluştuğundan (çünkü nasıl sürdürüleceğini bilmek, insan eyleminden beslenen ve tekrar üretilebilen eğilimlerin özünü oluşturur),[153] benlik giderek bireyin daima gözden geçirerek biyografik anlatısına kattığı düşünümsel bir proje olarak düzenleniyor.[154]

Benliğin düşünümsel organizasyonunda kontrolün sağlanması için gündelik hayata aktif katılımın gerçekleşmesi gerekir. Bu organizasyon genelde benliğin olumlu ve bir şekilde görülmesi yönündedir. Bireyin kendine sosyal veya kişisel cazibesi yüksek nitelikler atfetmesi ve kendini bir güç sahibi görmesiyle de bağlantılı olarak olumlu bir benlik imgesi, güç ve özerklik duygusuyla genelde sıkı bir ilişki içerisinde bulunur. Güç kazanmak, düşünümsel benlik organizasyonunda her gün seçenekler alanını biraz daha genişleten birey için eylem koşullarının dönüşme imkânını artırdığından büyük bir önem arz eder. Kuşkusuz gündelik hayattaki söz konusu *gerçekleştirebilme* gücü, olanak tanrısıyla (hem kapasite hem de iktidar olarak) gerçeklik tanrısının birleşimini içermekte.[155]

Bir Sahne Olarak Gündelik Hayat: Benliğin Sunumu

Kişinin benliğine ilişkin bilgisi her daim bir inşa faaliyeti olup başkalarınca belli bir biçimde bilinme talebinden ayrılmaz. Çünkü birey, başkaları tarafından fark edilmeyi istediği gibi olumlu bir şekilde fark edilmeye yönelik bir eğilim de taşır. Hatta W. James, toplumun tüm üyeleri tarafından fark edilmeden kalmaktan daha acımasız bir ceza olamayacağını düşünür: Gün-

[153] Wittgenstein'dan Akt.: Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, 41.

[154] Thompson, 260.

[155] Kieran Flanagan, *Teolojideki Sosyoloji, Düşünümsellik ve İnanç*, (Çev.: E. Ataseven), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2017, 161; Giddens, *Modernite ve Bireysel-Kimlik*, 187-243; Bilgin, *İnsan İlişkileri ve Kimlik*, 185-186; Thompson, 255.

delik faaliyetler sırasında konuşmanız karşılıksız kaldıysa veya ne yaptığınıza aldırış edilmediyse, herkes yokmuşsunuz gibi davrandıysa, içinize bir tür öfke ve umutsuzluğun yerleşmesi kaçınılmaz olacaktır.[156]

Birey, yaşamı boyunca edindiği her türlü arzu, anı, korku, kaygı, duygu ve tutkuya ev sahipliği yapar[157] ve bu evi gündelik hayatında biteviye kendi *anlamlı ötekileri*nin onayına sunar. Sahip olduğu kimliklerin, otobiyografik bir bütünlük içerisinde, rollerini yerine getirmeye çalışır. Shakespeare'in tüm hayatı bir sahne olarak görmesiyle[158] aynı çerçevede, gündelik yaşamını bir "oyun" dâhilinde sürdürür. Kimliğin kişilerarası yönünün doğal bir sonucu olarak sahnelenen her oyunda sergilenen *performans*[159] ise bir rol ağı içerisinde biçimlenir.

Kafka, benliğin sunumunu *Tapınan'la Söyleşi* öyküsünde patolojik bir temelde vurgular. Kilisede herkesin dikkatini çekecek bir biçimde, gösteriş içerisinde ibadet eden Tapınan, "başkalarının beni seyretmesi yaşamımın amacıdır" diyerek kendi varlığını hissedebilmek için görülmeye olan ihtiyacını dile getirir. Çünkü kendi yaşantılarına dayanarak yaşadığına inandığı bir an bile olmamıştır.[160] Fakat benliğin sunumu patolojik bir sınırlandırmanın ötesinde, Goffmanesk bir biçimde, gündelik rutinler esnasında sıradan olanın görünmezliğinde icra edilmekte. Performanslar, aktörün niyeti ne olursa olsun, kişilerarası bir atmosfe-

156 William James, *The Principles of Psychology I*, 1890, 655; Calhoun, 135.

157 Parekh, "Kimliğin Mantığı", 59.

158 "Tümüyle bir sahnedir yaşam/Erkeklerle kadınlarsa, hepsi birer oyuncu;/Biri çıkar, öteki girer ve her biri,/Kendine düşen sürede pek çok rol oynar;/İnsanın yedi dönemi yedi perde eder./İlk perdede bebektir..." William Shakespeare, *Size Nasıl Geliyorsa*, (Çev.: B. Bozkurt), Remzi Kitabevi, İstanbul 1996, 65.

159 Performans, bireyin ötekileri etkilemeye yönelik tüm faaliyetlerini ifade etmektedir. Goffman, *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*, 28.

160 Franz Kafka, *Hikâyeler*, (Çev.: K. Şipal), Cem Yayınevi, İstanbul 2005, 11-12.

re ihtiyaç duymakta. Peki, kişilerarası etkileşimi temele alarak *ben* ve *sen* arasındaki ilişkiden uygun bir şekilde nasıl söz edilebilir?[161] Goffman'ın belirttiği gibi tüm dünya tabii ki bir sahne değildir,[162] ama yine onun değinisiyle tam olarak neden böyle olmadığını belirtmek de kolay görünmüyor. Çünkü *oyuncular* kendilerini ifade etmeyi bıraksalar bile ifade yayarlar ve rol yapma bilgilerinden daha iyi rol yaparlar.[163]

Bireyin biyografisi sahne performansları şeklinde ortaya çıkar. Peki, gündelik hayatta tam olarak ne, niçin oynanır? Kuşkusuz vurgulanan *oyun*, gündelik etkileşimler esnasında söz konusu durumların yapısıyla ilişkilidir.[164] Sartre, kafede gözlemlediği bir garsonu uzunca betimledikten sonra bu soruya şöyle cevap verir: "Kafedeki garson, kendi durumunu *gerçekleştirmek* üzere kendi durumuyla oynar... şu mürekkep hokkasının mürekkep hokkası olması, bardağın bardak olması anlamında, garson dolaysız bir şekilde kafedeki garson olamaz."[165] Dolayısıyla birey, nasıl davranılacağı ve ötekilerin ne düşündüğüyle ilgili karmaşık ve çok fazla bilginin olduğu kişilerarası bir dünyada eylemde bulunur ve bir *durum tanımı*nı sürdürür. Bunu müşterek etkileşim faaliyetleri için uygun bir terminolojinin oluşmasını sağlayan şartlarda yapar. Bu dile sadık kalarak uygun bir görüntü sunma ve sosyalleşmiş biri olma yükümlülüğü ve bunun kârlılığı, kişiyi performans icrasında tecrübeli olmaya zorlar.[166]

---

[161] Ronald David Laing, *Bölünmüş Benlik*, (Çev.: E. Akça), Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2015, 17.

[162] Goffman, güçlü dinsel yönelimlere sahip toplumlardaki bireylerin ötekilere yönelik bir sunum gerçekleştirme meselesini bizler kadar ciddiye almadıklarını ifade etmektedir. Goffman, *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*, 228.

[163] Goffman, *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*, 77, 109.

[164] Goffman, *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*, 78-236; Berger, *Sosyolojiye Çağrı*, 131-132.

[165] Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, 115.

[166] Hewitt, Shulman, 224; Goffman, *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*, 234, 237.

Toplumsal kurumlar belirli faaliyetleri düzenli olarak gerçekleştiren ve bir durum tanımı sunmak amacıyla işbirliğinde bulunan *oyuncu*lardan oluşur. Bu durum tanımı, hem takım ve seyirci kavramlarına hem de bazı kurallarca devamı sağlanan *ethos*a dair varsayımlar içerir. Birey de yaptığı işbirliği sayesinde bir *takım* üyesidir. Temel kurallar etkileşimi mümkün kılan ilişki kanallarında bulunur; gündelik pratikler, temasta kalmak için hem gerekçe hem de mantıklı açıklamalar (onaylanmış kavrayışlar) sağlar.[167] Kişilerarası bir zemine sahip olan gündelik pratikler, anlamın üretilmesi açısından büyük bir önem arz eder. Bourdieu'nun terminolojisiyle, habitus orkestrasyonunun temel etkilerinden biri olan bu gerçekliğe bağlı olarak, pratiklerin ve dünyanın anlamı üzerindeki mutabakatla sağlanan nesnellik ile donatılmış bir dünya üretilir. Başka bir deyişle, deneyimler uyumlu hale getirilmekte ve sürekli pekiştirilmekte.[168]

Performanslar, belirli bölgelerde sergilenir. Her bölge belli normlarla ayakta durur ve sosyal onay alma koşullarının sınırları gündelik hayat pratiklerinde somutlaşır. Bireyin gündelik koşturmacası sırasında girebildiği bölgeler, rolü ve performansı hakkındaki bilgisine dair bir çıkarımı da mümkün kılar. Çünkü durum içinde hem kendisini hem de ötekilerin duruma ilişkin deneyimini de deneyimler.[169] Aslında olan şey, Berger'in ifadesiyle, "bir kimse oyun arkadaşlarını seçerek tanrılarını da seçmektedir."[170]

Her toplumun daha çok kendi normatif sınırları içerisinde gerçekleşen *oyun*un, günümüzde farklı bir boyutta cereyan ettiği aşikârdır. Bilhassa günümüz toplumlarının teknolojik ağlar ile aşı-

[167] Erving Goffman, *Kamusal Alanda İlişkiler, Toplu Yaşamın Mikro İncelemeleri*, (Çev.: M. F. Karakaya), Heretik Yayıncılık, Ankara 2017, 13, 101; Goffman, *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*, 105, 222.

[168] Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, (Çev.: Richard Nice), Cambridge University Press, Cambridge 1995, 80.

[169] Wagner, 41; Goffman, *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*, 107, 140.

[170] Berger, *Sosyolojiye Çağrı*, 149.

nan sınırları, bir anlam bölgesi olarak dışarıya kapalı bir şekilde hayatlarını sürdürmelerini zorlaştırmakta. Böylelikle tüm gruplar neredeyse aynı dünyada yaşıyor. Bu değişimin sonucu olarak, Bergson'un kapalı ve açık toplumuna atfen, kişilerarasında kabul edilme ilişkisi daha yoğun bir biçimde ön plana çıkıyor.[171] Özellikle farklı bölgeler arasında artan sunum alanı ve görünürlüğe bağlı olarak bireyin, Goffman'ın terminolojisiyle muhiti (umwelt) genişliyor ve kendisi için *alarm* kaynağı olabilecek meseleler söz konusu oluyor. Birey hareket ettikçe muhit de onunla birlikte hareket ediyor, *alarm* durumuna yol açacak olay ve işaretler değişiyor.[172]

Dijital kültürün yaygınlaşmasının bir neticesi olarak, görsel olanın imaj içinde kapsadığı alan genişlemekte; görünüş, gittikçe daha fazla güveni, karakteri ve salahiyeti onaylama aracına dönüşmekte. Yabancılar arasındaki ilişki düzeyi yoğunlaştığından görsel olan kimlik için hayati bir kanalı ifade eder hale gelmektedir. Çevrimiçi/çevrimdışı ilişkiler neticesinde gündelik hayat sürekli bir görünürlük durumunda bulunmakta. Böylece birey dikkatini imgelerin inşası, bunların görülme yolları ve onları görebilenler üzerine yoğunlaştırmakta. Çünkü bakma eylemleri toplumsal imalar barındırır. Üstelik şimdi herkes bakıyor gibi görünüyor ve birey etkileşimlerinde yabancılara kayıtsız görünse de onlara yönelmiş durumda. Gündelik yaşamında sürdürülebilir bir konum almakla ilgilenmekte ve bu konumun ne olduğuyla ilgili olarak tanıdığı veya tanımadığı kişilerle bir etkileşim sürdürmekte. Gündelik yaşamın bu gerçekliği, onaylanmaya bağlı olarak, benlik ve ötekiler arasındaki ilişkiyle güçlendirilir. Bununla birlikte farklı toplumsal konumların gerekliliklerine uyarlanan ve sunulan, kırılgan bir kimlik tasavvuru da ortaya çıkıyor.[173]

---

171 Akt.: Bilgin, *İnsan İlişkileri ve Kimlik*, 91.

172 Goffman, *Kamusal Alanda İlişkiler*, 301-302.

173 Flanagan, 70-71; Laing, 80; Goffman, *Kamusal Alanda İlişkiler*, 189; Gleason, 35.

Performanslarla yaratılan gerçeklik izlenimi, çok ufak kazalar tarafından bile parçalanabilir; birey, özellikle gündelik hayatın akışında tipik olarak farklı muhitler arasında hareket ettiği için hayat tarzının sorgulandığı durumlarda rahatsız olabilir. Rahatsızlık verebilecek durumlardan kaçınmak adına, söz konusu ilişkideki konu ve oynanması gereken farklı rollere göre, gizlilik gerektiren noktaların bulunma ihtimali de söz konusu. Bu esnada ötekiler üzerindeki izlenime yönelik bazı taktikler uygulanır. Örneğin dikkat çekmekten kaçınmak ve duruma uyum sağlamak isteyen biri kendini korumaya alacağı ve dışlanmasını engelleyecek şekilde bir benlik sunumu gerçekleştirmekteyken; kitleye olumlu izlenimler vermek isteyen biri kabul görmek amacıyla bir benlik sunumu gerçekleştirecektir.[174]

Bireyin kişilerarası etkileşimde izlediği taktikler, öz-saygı ile birlikte ele alınır. Narsis mitosunun pek bilinmeyen bir versiyonu bu açıdan açıklayıcı bir örnek olabilir. Klasik versiyonunun aksine bir başka Narsis anlatısı, ben-diğer ilişkisi bağlamında değerlendirilir. Sudaki yansımasına âşık olan bir Narsis'e karşılık, diğer versiyonunda Narsis, sudaki aksinde ikizinin yüzünü görür. Bu anlamda kendini sevme, kişilerarası ilişkilere göndermede bulunmakta; benlik algısı ötekilerin tepkilerini içermekte. Toplum tarafından kendisine bir ayna tutulan birey, bu aynada kendi imgesini ve etiketlerini keşfeder. Böylece kendisine dair algılarının bir sonucu olan öz-saygısı şekillenir. Bu bağlamda birey, öz-saygısını koruyarak uyum sağlanabilecek biri haline gelmeye çabalar. Öz-saygının korunmasına yönelik arzu, yeni durumlarla karşılaşan bireyi maskeler takmaya ve kendini gizlemeye götürür. Bu amaçla ben-

[174] K. H. Renner , L. Laux , A. Schütz, J. T. Tedeschi, "The Relationship Between Self-Presentation Styles and Coping With Social Stress", *Anxiety, Stress & Coping*, 2004, 17/1, 1-22; Goffman, *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*, 63; Giddens, *Modernite ve Bireysel-Kimlik*, 117; Goffman, *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*, 70; Cem Güney Özveren, *Kuram ve Yaklaşımlar Özelinde Benlik*, Kriter Yayınevi, İstanbul 2020, 61.

lik sunumu, farklı dış taleplere göre ayarlanır. Öz-saygı duygusu daima ötekilerin tepkileriyle incinebilir ve utancın odağını da genellikle benliğin görünen yanı, yani beden oluşturur.[175]

Bedenleşen Benlik

Bir bedene sahip olmak, gündelik tanınma ve dolayısıyla kimlik için kritik bir önem arz eder. Kimlik inşasında, sosyal bir konumu bulunan beden bir kimlik kazanır. Çünkü birey, bir bedenle toplum sahnesine çıkmakta; sosyal ilişkiler, insan bedenlerinin topluma arzıyla mümkün olmakta. Gündelik etkileşimler esnasında bedeniyle farklı biçimlerde uğraşan birey, ötekileri etkilemek ve onlara mesaj vermek amacıyla hareket etmekte.[176]

Bourdieu bedeni sınıf beğenisinin çeşitli biçimlerde dışa vurulan nesneleşmesi şeklinde tanımlar. Habitusun yatkınlıklarını beden üzerinden görünür kılan hayat tarzlarının türlü ifadeleri bunu sağlar. Ayrıca sosyal dünyanın ötesinde sürdürülebilen tercihler, çalışma ve boş zaman içindeki beden kullanımları yoluyla bedensel sahipliklerin sınıflar arasındaki dağılımı belirlenir. Toplumsal düzen gömülü haliyle bedenlerde bulunur ve buralarda, algı, düşünce ve davranış şemalarını içeren bir sistem şeklinde işleyiş gösterir.[177] Benlik için geçerli olan düşünümsellik, beden için de söz konusu. Bugün beden, düşünümsellikle iç içe geçmiş görünmekte; bireysel-kimliğin bir taşıyıcısı olarak ve giderek artan bir şekilde kişisel kararlarla bütünleşmekte. Bu bağlamda benlik algısını, bedenin sosyal etkileşimler ve gündelik faaliyetleri sekteye uğrat-

175 Bilgin, *İnsan İlişkileri ve Kimlik*, 173-191; Goffman, *Kamusal Alanda İlişkiler*, 31; Giddens, *Modernite ve Bireysel-Kimlik*, 96.

176 Bryan S. Turner, *Beden ve Toplum*, (Çev.: İ. Kaya), Nobel Yayıncılık, Ankara 2019, 53; Ejder Okumuş, "Bedene Müdahalenin Sosyolojisi", K. Canatan (Ed.), *Beden Sosyolojisi*, (ss. 45-65), Açılım Kitap, İstanbul 2016, 47.

177 Bourdieu, *Ayrım*, 281; Pierre Bourdieu, *Eril Tahakküm*, (Çev.: B. Yılmaz), Bağlam Yayınları, İstanbul 2015, 21.

madan, bunların sürekliliğini sağlayacak şekilde işlemeye devam edeceği beklentisi belirliyor. Gündelik hayat etkileşimlerinde pratik olarak bulunduğundan beden, tutarlı bir bireysel-kimliği sürdürebilmenin esas öğelerinden biri olarak görülüyor.[178]

Beden, "ben" ve dünya arasında bir geçiş durumunda bulunmakta; hem bireysel dünyanın merkezi hem de ötekilerin dünyasında bir nesne olarak yer almakta. Esasen birey, bedenini ötekilerle olan pratik ilişkiler yoluyla tanımaya başlar. Gerçeklik gündelik praxis ile kavrandığından, beden salt bir kendilikten ziyade dış durum ve olaylarla ilişki içerisinde deneyimlenir. Ayrıca sosyalizasyon süreciyle uyumlu olarak bedenini kontrol altında tutabilmesi, bireyin yetişkin olmayı öğrendiğini gösterir. Kısacası beden ve benlik tarafından imlenmeyen herhangi bir dil bulunmaz. Bununla birlikte beden yalnızca sahip olduğumuz fiziksel bir varlık, bir eylem aracı olmayıp huzur ve hazla birlikte rahatsızlık ve gerilimler içerir. Benlik değerini de belirleyecek şekilde bedensel yeterlilik hissi, gördüğü itibar ile yükselmekte veya bedensel huzursuzluk olasılığı, ideal beden ile gerçek beden arasındaki fark (etkileşimdeki tepkilere bağlı olarak) büyüdükçe artmakta.[179]

W. James, insanın ruh, beden ve giysiler olmak üzere üç bölümden oluştuğuna dair eski bir söze atıfta bulunarak bedeni vurguladıktan sonra kıyafetleri ön plana çıkarır. Ona göre beden, bireyin maddi benliğinin en iç kısmıdır ve daha sonra giysiler gelir. Çünkü birey, giysilerini sosyal dünyaya uygun hale getirmekte ve kendisini onlarla özdeşleştirmekte.[180] Bütün kültürlerde kıyafetler, bedeni korumanın ötesinde bir anlam ifade eder ve benlik sunumu için bir araç olup bireysel-kimlik anlatılarına

[178] Giddens, *Mahremiyetin Dönüşümü*, 35; Giddens, *Sosyoloji*, 309; Giddens, *Modernite ve Bireysel-Kimlik*, 137.

[179] Laing, 131; Chambers, 41; Giddens, *Modernite ve Bireysel-Kimlik*, 82-137; Bourdieu, *Ayrım*, 304.

[180] William James, 652.

görünür bir biçim kazandırır. Bu biçim, otobiyografik öyküyü gizleme ya da sergilemeyle ilişkili. Nihayetinde bireyin her şeyden önce bir görünüşü var ve giyim tarzı bunun önemli bir kısmını oluşturuyor.[181]

Giyim tarzı ile belli bir kimlik beden üzerinden sergilenmekte, bir yaşam biçimi (dini ya da başka bir saik ile) ortaya konmakta.[182] Böylelikle ötekilere bireysel performanslara yönelik değerlendirmeler için çeşitli emareler sunulur. Bireyin beden ve kıyafetlerini içeren görünüşünü nasıl kullanacağı ise davranış tarzları tarafından belirlenir, gündelik pratikleri bu ilişki temelinde biçimlenir. Bu bağlamda Giddens, belirli tip ve davranış tarzlarının modernite ile önem kazanmaya başladığını ve dış görünüşün bireysel-kimliğin merkezi bir unsuruna dönüştüğünü ifade eder.[183] Yine Bourdieu, günümüzde dış görünüşe yönelik mevcut ve ideal olan arasındaki boşluğu kapatmak için manipülasyon araçlarının kullanıldığını vurgular. Böylelikle bireysel konum ve eğilimlerin dönüşümü biçimlenir.[184]

Dış görünüşün merkezde oluşu, çeşitli yaşam tarzlarının ortak bir niteliği olarak görülüyor ve beden artık benlik tasarımına dâhil ediliyor. Bu çerçevede yapılan beden planlaması da, benliğin düşünümselliğinde olduğu gibi, gündelik hayata daha çok katılmayı gerektiriyor. Çünkü bireysel-kimlik anlatısının devam edebilmesi benlik kadar bedeni de dolaysız biçimde etkiliyor. Beden, bireysel performanslar için bir araç olduğu gibi bir hedefe dönüşebilmekte; yakınlaşmalar ve dışlamalar benliği görünür kıldığından ona odaklanmakta. Ayrıca beden, gündelik etkileşimlerde bütünleşme ve çatışmalara bir alan sağladığı için sosyal ilişkiler aynı zamanda bedensel ilişkilerdir. Bu sebepten

[181] Aho, 49; Giddens, *Modernite ve Bireysel-Kimlik*, 90-91.

[182] Okumuş, 57.

[183] Giddens, *Modernite ve Bireysel-Kimlik*, 137-138.

[184] Bourdieu, *Ayrım*, 231.

sosyal değişimler, değişimin yaşanmasında rol oynayan faktörlere bakılmaksızın, beden üzerinden bir gerçeklik kazanır.[185]

Gündelik hayat ancak kişisel rutinler yoluyla normal ve öngörülebilirdir. Bir kazanım olarak normallik, gündelik faaliyetler sırasında bedenleşmiş benliğin etkileşim ortamlarında sürekli korunması ve güçlendirilmesiyle elde edilir; bireysel-kimliğin düşünümselliği içinde bir hayat tarzını biçimlendirme ve dış görünüşle ilişkili şekilde ortaya çıkar. Burada beden, bir "özgürleşmeci politika" alanı hüviyetine bürünür, vurgu bedenin baskıdan özgürleşmesine yapılır. Günümüzde bedenin benlik ile olan iç içe geçmişliği, onu daha az itaatkâr yapmakta ve inşa edilen kimliğin merkezine yerleştirmekte. Giddens'ın belirttiği gibi bu süreçlerde özellikle kadınlar daha çok ön plana çıkıyor. Kadınlar fiziksel cazibeye daha çok önem vermekle birlikte, günümüzde kadınların alternatifler arasından bir seçim yapabilmek için eski kimliklerini erkeklere göre daha kapsamlı olarak değiştirmeleri gerekiyor.[186]

Günümüzde birey, kendisini ayrılmaz bir şekilde bedenine bağlı ve onun içinde deneyimlemekte; bedeninin gerçekliğini hissettikçe kendisini hissetmekte. Fakat bedenin bu modern konumlandırılışının aksine kendilerini bir ölçüde bedenlerinden ayrı görenler de bulunur. Böyle bir bireyin bedeni benliğiyle iç içe geçmemekte ve bir kimlik meselesine dönüşmemekte. Belli bir perspektiften, cisimleşme arzulanır bir şey olarak kabul edilebilir. Başka bir yaklaşım ise, bireyin bedeninden ayrılarak bedenlenmemiş tinselliğe varmasını önerebilir.[187] Bu noktada bedene yaklaşımlar, aralarındaki farklılıklara rağmen, en temelde insan varoluşunu beden ötesi bir boyutta konumlandıran ortodoks dini tanımlamalar ile bedeni benliğin temeli olarak gören

[185] Turner, 41; Okumuş, 50; Giddens, *Modernite ve Bireysel-Kimlik,* 234-245.

[186] Giddens, *Modernite ve Bireysel-Kimlik,* 146-285.

[187] Laing, 64.

modern paradigma arasında farklılaşmakta. Örneğin İsa'nın çarmıha gerilmekle bedenin yetersizliğini insanlara göstermek istediği ve ona inananların bedenlerinden ne kadar az haz alırlarsa birbirlerini o kadar çok sevecekleri belirtilir.[188] Bultman ise *İlkel Hristiyanlık* isimli eserinde gnostik ruh (gerçek benlik) ile bedenin ayrılması idealinin bir anlatısını verir. Burada ruh ile bedenin birbirinden tamamen ayrılması, günahlardan arınma diye görülür.[189] Gazâlî de bedeni bir binek olarak tanımlar. *Süvari*nin yaratılışı temel gayedir. Beden binek düzeyinde bir araca indirilir, binicinin binek hayvanı için yaşamaması gerektiği vurgulanır.[190]

Özetle beden, çoğunlukla ruh ile Tanrı arasında bir engel olarak betimlenmekte.[191] Bu farklılaşma, Goffman'ın güçlü dinsel yönelimlere sahip toplumlarda, bireylerin tüm bu toplumsal tiyatro konusunda modern dönemdeki kadar ciddi olmadıklarını söylemesini de anlaşılır kılar.[192] Çünkü birey, tamamıyla bedenin içinde olduğu derecede tensel arzulara, eylemlere ve hayal kırıklıklarına katılabilir; böylece kişisel bir süreklilik hissine sahip olur. Kişilerarası bir zeminde gerçekleşen deneyimlerle beden, bireysel-kimlik için bir hareket noktası ve bir temel olarak alınır. Bedenleşen benlik, bedeni kimliğin asli unsuruna dönüştürmeyen bireyin konumundan daha güvensiz bir yapıya sahip görünmekte. Girdiği etkileşimlere bağlı olarak bedenin alabileceği "yara"lar, bütünleştiği ölçüde benliği de yaralar. Fakat cisimleşmemiş benlik konumunda birey, benliğini az ya da çok bedeninin dışında dene-

[188] Richard Sennett, *Ten ve Taş, Batı Uygarlığında Beden ve Şehir,* (Çev.: T. Birkan), Metis Yayınları, İstanbul 2008, 333.

[189] Akt.: Laing, 64.

[190] Gazâlî, *Kimya'i Saadet*, (Çev.: A. F. Meyan), Bedir Yayınevi, İstanbul, 39.

[191] Simone Weil, *Allah Aşkı Üzerine Düzensiz Düşünceler*, (Çev.: O. Elmacıgil), Ketebe Yayınları, İstanbul 2018, 17.

[192] Goffman, *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu,* 228.

yimler; bedenini gerçek benliğinin özü olarak hissetmez. Hatta kendisi bazı durumlarda bedenine nefretle yaklaşabilir.[193]

Sık sık vurguladığım üzere, bireysel-kimlik düşünümsel bir süreç içeriyor ve günümüzde beden bu süreç içerisinde merkezi bir konuma sahip. Ayrıca bireysel-kimlik bağlamında ötekilerle girilen etkileşim, gündelik pratikler üzerinden gerçekleşmekte; benliğin düşünümsel tasarımı, bu etkileşimler sırasında sergilenen yanıyla, yani bedenle ilişkili. Gündelik rutinler esnasında hem fail hem de ehliyetli biri olarak görülmek isteyen bireyin kendi kendini tanımlaması da, kendini belirleme kapasitesine sahip biri gibi görmekten geçiyor. Bu nedenle kendi kaderini kendi tayin ettiği hissi, yeterli bir birey algısı için hayati derecede önemli.[194] Bu bağlamda, bireyin kendisine yönelik potansiyel çıkarımlar üzerinde bir denetim kurmak istemesi anlaşılır görünüyor.

İzlenim Denetimi ve Güven

Gündelik faaliyetlerde gerçekleşen benlik sunumu sırasında birey, kendisi ile ilgili tanımlara bir çerçeve ve istikrar kazandırmaya çalışır. Bu esnada bir durum tanımı yansıtılır, verilen izlenimle uyuşmayan bir olay meydana geldiğinde benlik, etkileşim ve toplum düzeylerinde önemli sonuçlar hissedilir. Tutarlı bir bireysel-kimlik anlatısı izlenim denetimi ile sıkı bir ilişki içerisindedir. Dolayısıyla ötekilerin karşısında yayılan ifadelere yönelik denetim arzusu gündelik hayatta bireysel bir avantaj elde etme temelinde şekillenir.[195]

Benlik sunumunda her ifade benliğe dair izlenimler iletmekte. Sözlü olarak verilen bilgilerin yanı sıra, sözsüz olarak verilen

[193] Laing, 65, 67.

[194] Goffman, *Kamusal Alanda İlişkiler,* 86-87; Giddens, *Modernite ve Bireysel-Kimlik,* 84; Ibanes'den akt.: Bilgin, *İnsan İlişkileri ve Kimlik,* 208 .

[195] Melucci, 84; Goffman, *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu,* 223, 225; Holmes, 50.

ve davranışlarla bazen ters düşülen bilgiler de bulunmakta. Bireyin kim olduğunun daha geçerli bir göstergesi olduğu düşünüldüğünden sözsüz olarak verilen bilgilere daha çok itimat edilir. Bu öncelik, bireyin bir *ön bölge/vitrin* yaratarak verdiği izlenimi kontrol etmeye çalışmasına yol açmakta. Ön bölge, benlik imajının kamusal ifadesini gösterir. Kişilerarasında başarılı bir sunum yapmak için hayati önem taşıyan şey, bunu kendiliğinden yapıyor olmak. Çünkü bu doğallık *vitrini* görünmez kılıyor.[196]

Görünüş, ötekilerle kurulacak etkileşimin şeklini belirleme konusunda oldukça yapılandırılmıştır. Etkileşim esnasında, etkileşime dâhil olanların nasıl hareket edeceklerini, ne düşünüp hissedeceklerini ve beklentilerini belirten farklı görüntüler bulunuyor. Örneğin cinsiyet, kiminle ilgilenileceğini belirleyen belirli giyim, görünüm ve konuşma tarzlarını da içerir. Bu yapılanmaya bağlı olarak özellikle belli bir statü sahibi olanlar, yaratmak istedikleri benlik imgesiyle tutarsız hiçbir şey yapmak zorunda kalmamak için kendi görev paketlerini değiştirmeye çalışırlar.[197]

Birey, gündelik hayatında bir benlik sunumu gerçekleştirdiği gibi başkalarının kendilerini nasıl sunduğuna da bakmakta. Giyim tarzı, saç stili ve ses tonu gibi ipuçlarından hareket ederek nasıl etkileşim kuracağı konusunda fikir sahibi olur. Ayrıca oynadığı rolün oynanma biçimini de izleyicilere göre değiştirir. Başkalarının onu nasıl göreceğini kontrol etme konusunda endişe taşıdığından, "normal" görünmek için normal şeyler yapmalıdır. Dolayısıyla kendisini nasıl sunacağına ilişkin seçimleri sınırlandırılmıştır. Yine de bir yeterlik sahibi olduğuna dair izlenim vermesini sağlayacak şekilde eylemde bulunabileceği bir konum alır. Etrafındaki sahne ona dair bu bilgiyi sunmadığında ise vermiş olabileceği izlenimi denetimine almak için eyleme geçer.[198]

---

[196] Aho, 49; Goffman, *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu,* 231.

[197] Holmes, 50; Goffman, *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu,* 230.

[198] Goffman, *Kamusal Alanda İlişkiler,* 199; Holmes, 50-52.

Baudrillard, Praglı Öğrenci filmini bu bağlamda analiz etmekte. Sınıf atlama arzusuyla Faustvari bir biçimde ruhunu şeytana satan bir karakterin benlik bölünmesinin anlatıldığı 30'lu yıllara ait olan film, arzu duyduğu hayata erişmek için kendisine yabancılaşan bir öğrenciyi merkeze alıyor. Aynadaki imgesini şeytana satan bu öğrenci, karşılığında arzu duyduğu yaşama sahip olur fakat sonrasında işler istediği gibi ilerlemez. Bir gün kendi imgesiyle, bir bedene bürünmüş olarak karşılaşır. İmgesi adeta bir ikizi gibi ortalıkta dolaşmaktadır; artık aynada değil, gündelik hayatın içinde ve en önemlisi de kendi kontrolü dışındadır. Hatta öğrenci itibarı zedelenmesin diye toplumdan soyutlanmaya yeltendiğinde, eylemlerini suç işlemeye varana dek sürdüren onun imgesidir. Nihai olarak, kendi imgesini tekrar kontrol altına alabilmek adına onu öldürmeye karar verir ve bu planını uygular. Fakat onu öldürünce kendi de ölür. Can çekişirken yerden kırılan bir ayna parçası alır ve aynada *kendisini yeniden görebildiğini* anlar. Ölmeden önce *normal* suretine yeniden kavuşmuştur. Baudrillard, aynanın yansıttığı imgenin burada simgesel olarak davranışların anlamını temsil ettiğini vurgular. Çünkü birey, davranışlarıyla imgesine uyumlu bir dünya oluşturmaktadır. Verilen izlenimle imge arasındaki uyumsuzluk, davranışların denetim altına alınamadığını ve bireyin kendisine yönelik bir perspektiften yoksun olduğunu gösterir. Üstelik bu teminat olmaksızın bir kimlikten söz edilemez.[199]

Kimlik, bir temsil durumunun içerisinde meydana gelir. Esas olan bireyin nasıl temsil edildiği ve bu durumun kendisini nasıl temsil edebileceğiyle olan ilişkisi. Kamusal bir imge, bir olgular seçkisini içerir ve bireye yönelik bütünsel bir fotoğrafı temsil ediyormuş gibi kullanılır. Diyalojik biçimde gerçekleşen bu inşa sürecinde, tanıma ve tanınma ile bireysel bir özne durumundan

[199] Jean Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, (Çev.: H. Deliceçaylı, F. Keskin), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2013, 225-227.

söz edilebilir. Bundan dolayı, diğerleri tarafından tanınma, benlik bilincinin gelişimi için olmazsa olmaz bir unsur. Çünkü birey, eyleminin ötekilerce nasıl yorumlanacağını ve bu bağlamda itibarı ile konumunun nasıl etkileneceğini önemser.[200]

Benliğin sunumu her ne kadar izlenimin elde tutulması ile sıkı bir ilişki içerisinde bulunsa da birey bu durumda tam anlamıyla bir fail olarak görülmez. Herhangi bir kişiyi bir şeyle tanımlamak, onu bir kadere tutsak etmek demek. Tanınma kategorisinin yüklenmiş olduğu anlam yelpazesi kilit noktada durmakta ve bu tutsaklığı mümkün kılmakta. Bu yüzden kimlik belgeleri tarafından açığa vurulan ve bireyin tanınmasını sağlayan unsurlar, onun kendisini sunma noktasındaki tercihlerini sınırlayabilir.[201]

Kimlik, yalnızca zihinde veya kâğıt üzerinde var olmayıp ampirik bir gerçekliği içermekte. İnsanlar, gündelik pratikleriyle kimliklerini bildirdikçe kendilerini sınıflandırıyor ve ötekiler tarafından belirli kategorilere yerleştiriliyor. Bu tasnif için kültür tarafından sağlanan yollarla ötekiler tanımlanıyor, benliğe de yöneltilen bazı genellemeler kullanılıyor. İki kişinin ilk defa gerçekleşen etkileşiminde dahi karşılıklı tipleştirme süreçleri söz konusu. Bir toplumun bir kimlikle ilgili değerleri, gündelik ha-

---

200 Howard S. Becker, *Haricîler (Outsiders), Bir Sapkınlık Sosyolojisi Çalışması,* (Çev.: Ş. Geniş, L. Ünsaldı), Heretik Yayıncılık, Ankara 2017, 221; Erving Goffman, *Damga, Örselenmiş Kimliğin İdare Edilişi Üzerine Notlar,* (Çev.: Ş. Geniş, L.Ünsaldı, N. Ağırnaslı), Heretik Yayıncılık, Ankara 2018, 110; Stuart Hall, "Kimliğe İhtiyaç Duyan Kim?", (Çev.: F. B. Helvacıoğlu), Fırat Mollaer (Ed.), *Kimlik Politikaları: Tanınma, Özdeşlik ve Farklılık* , (ss. 277-300), Doğu Batı Yayınları, Ankara 2014, 281; Nancy Fraser, "Tanınma Politikasını Yeniden Düşünmek", (Çev.: F. Mollaer), Fırat Mollaer (Ed.), *Kimlik Politikaları: Tanınma, Özdeşlik ve Farklılık* , (ss. 259-274), Doğu Batı Yayınları, Ankara 2014, 262.

201 Bauman, Kimlik, 42; Axel Honneth, "Tanınma mı Yeniden Dağıtım mı? Toplumun Ahlaki Düzenine Değişen Yaklaşımlar", (Çev.: K. Kelebekoğlu), F. Mollaer (Ed.), *Kimlik Politikaları: Tanınma, Özdeşlik ve Farklılık,* (ss. 242-258), Doğu Batı Yayınları, Ankara 2014, 245; Goffman, 99.

yattaki tüm karşılaşmalarda gölgesini göstermekte. Gündelik etkileşim de, bu kategorilere dair bir değer tanımlaması oluşturan kültür tarafından düzenlenmekte. İnsanları kategorize etme ve her bir kategorinin mensupları için sıradan ve doğal olduğu düşünülen nitelikler, sosyal bir bağlamda tesis edilmekte. Karşılaşmalar sırasındaki ilk izlenimler, ötekinin dâhil olduğu düşünülen kategorisine ve niteliklerine, dolayısıyla kimliğine dair bir çıkarım yapmaya imkân tanımakta.[202]

Kısacası kimlikler, bir tür iktidar dışlama oyunu ile inşa ediliyor. Çünkü kuralları belirleyebilme ve başkalarına dayatabilme durumlarında görülen farklılıklar özünde güç farklılıklarıdır. Bulundukları konumdan ihtiyaç duydukları gücü alabilen toplumsal grupların kuralları, dayatılmaya en yetkin olanlar. Güç dağılımındaki farklılıklar, gruplar arasındaki bir standart belirleme ve dayatma yetisine ilişkin farklılıkları açıklıyor. Fakat bir dayatma içinde olan herhangi bir grup, aynı zamanda adil ve rasyonel bir görüntüyü de korumak ister. Bunun için normal olmak bir yeterlik meselesi olarak tanımlanır. Bu bağlamda egemen kültür tarafından düşük değerde görülen bir grubun üyesi olmak, bireyin kendisiyle ilişkisini, yani benlik algısını büyük oranda etkilemekte. Gündelik hayatında egemen kültüre ait ötekilerin damgalayıcı bakışıyla sürekli karşılaşmanın sonucunda birey, kendisine yönelik olumsuz imajları içselleştirebilmekte. Olumsuz kimliklerin yükünden kurtulmak için de, içselleştirilmiş yeni benlik temsilleri geliştirerek bu tür imajları reddedebilmekte.[203]

Gündelik hayatta çok geniş bir yelpazede çok farklı durumlar söz konusu. Bireyin nasıl bir özdeşleşmede bulunduğu ve öte-

[202] Goffman, *Damga,* 28, 179; Jenkins, *Bir Kavramın Anatomisi: Sosyal Kimlik,* 123; Hewitt, Shulman, 155; Berger, Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası,* 84; Fraser, 267.

[203] Hall, 283; Becker, 38, 227; Jenkins, *Bir Kavramın Anatomisi: Sosyal Kimlik,* 227; Fraser, 262.

kiler tarafından hangi şeylerle özdeşleştirildiği, bağlama göre şekillenebiliyor. Gündelik etkileşimlerinde kendisine atfedildiğini düşündüğü şeylere dair duygulanımları, kendisi hakkındaki varsayımları çeşitli derecelerde kabul/ret durumları değişebiliyor. Fakat en temelde birey, çevresindeki kamusal yaşamı başkalarından oluşan ve kendisine kapalı bir halka biçiminde görüp bu mutabakatı kırmak istediğinde ötekilerin kendisini dışlamasına hak vereceği bir benliği yansıtmak istemez. Bu bağlamda gerçek benliğini saklayıp ötekilere sahte bir benlik sunduğu ölçüde kendisinden nefret eder. Davranışlarını da, iradi olarak tesis edemediğinden, bir dayatma olarak algılar ve tüm düşüncesini görülmek üzerinden temellendirir.[204]

Gündelik hayatın olağan karşılaşmalarında birey, hem kendisini hem de başkalarını bir şeylerle özdeşleştirip kategorize ediyor. Çıkarım esnasında simgesel anlamda sunulan ifadeye dayanarak, basit kural setleri ve kalıp-yargıları devreye girer. Örneğin birbirini tanımayan iki kişi karşılaştığında kategorize etme güdüsü, onları dış görünüşleri üzerinden kategorize etmeye, belirli gruplara yerleştirmeye yönlendiriyor. Yapılan tanımlamalar bir sempati veya düşmanlık uyandırabiliyor.[205] Özellikle bir etiketleme/damga söz konusu. Çünkü gündelik etkileşimlerde gerçekleşen kimlik tespiti, o toplumun tüm *cephe*lerini yansıtıyor.

Goffman, ulus ve din gibi etnolojik *damga*lardan söz etmekte. Bunlar tipik biçimde yaşam tarzı nitelikleriyle ilgili. Görünüşte ve davranışlarda kodlanmıştır. Gündelik etkileşimlerde tutarlı bir kategorize etme aracı olarak damga, ötekilerin yargılarına bir zemin sağlıyor. Damgalı bireyin maruz kaldığı olum-

[204] Brubaker, Cooper, 428; Goffman, *Kamusal Alanda İlişkiler,* 157, 396; Laing, 112.

[205] Robert Ezra Park, *Yalıtım ve Sosyal Temaslar, Sosyoloji Bilimine Giriş V*, (Çev.: G. İ. Yağlı), Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2019, 87; Brubaker, Cooper, 428; Hewitt, Shulman, 223.

suz değerlendirmeler, yaygın bir durumu ifade etmekte. Bundan dolayı birey, damgasını düzeltmenin yollarını arar. Fakat unutulmamalıdır ki her damga hiyerarşik bir yapıyı, damgalayan bir egemeni gösterir. Bir davranış, ancak "sapkın" olarak tanımlandığında sapkın hale dönüşmekte. Bireyin etrafında "normal" insanların olmasının, benlik talepleriyle benlik arasındaki ayrışmayı teşvik etmesi yüksek bir olasılık. Ancak kendinden nefret etmek ve kendini küçük görmek için, bir ayna da yeterli.[206] Aynadaki yansımayı seyreden ve değerlendiren bireyin kendisi görünse de, aslında içselleştirildiği ölçüde ötekilerdir.

İçerisinde yer aldığı etkileşime bağlı olarak damgalı görülen bireyde, verili ve dolayısıyla dayatılmış olan kurallar yüzünden yargılandığına yönelik bir kanaat oluşabiliyor. Bu doğrultuda, herhangi bir stereotipik kategorize etmenin dayatıldığı bireyler, genellikle ilk karşılaşmalardaki mesafeli tavrı aşmak için, ilişkilerini baskın olan damgalı görünüşlerinin ötesinde daha kişisel bir seviyeye çekmeye çalışırlar. Normal olanlarla kişisel ilişkiler aracılığıyla daimi bir temasın sağlanması, damganın daha az rahatsızlık vermesine ve süreç içerisinde bir normalleşme zemininin yakalanmasına yol açabilir. Aradaki tanışıklığın boyutları stereotipik tanımlamaların sınırlarını zorlamakta, böylece damgaya dair yargılar bireysel güdü ve kavrayış temelinde değerlendirilmekte. Sonuçta kategorik tutumlar yakın temaslar ile azalmakta ve zamanla yerini kişisel niteliklerin daha gerçekçi bir yorumlanmasına bırakmakta.[207]

Damgalı birey, gündelik etkinliklerinde ne olarak tanımlanacağı ve nasıl karşılanacağı ile ilgili bir kaygı yaşayabilmekte. Güvensizlik veren bu his, olumlu bir kategori edindiğinde bile ötekilerin onu damgasıyla tanımlayacaklarını bilmesinden kaynak-

[206] Becker, 225; Goffman, *Damga,* 31-35; Jenkins, *Bir Kavramın Anatomisi: Sosyal Kimlik,* 222-223.

[207] Park, 88-89; Becker, 37; Goffman, *Damga,* 88-89.

lanıyor. Özellikle benlik sunumunun onaylandığını doğrulayacak bağlantıyı tesis edememiş olması, onaylayıcı ritüelleri onun için daha da önemli bir hale getirmekte. Çünkü benlik algısı ötekiler tarafından doğrulandıkça güven duygusu da artıyor. Burada merkezi nokta, farklı sosyal ortamlara bağlanmayı sağlayan günlük rutinler. Rutinler incelenirken de o topluma ait normallik çerçevesinin referans alınması gerekiyor.[208]

Herhangi bir etiket, bir sosyal grubun dayatma gücünü göstermekte ve bir lekeyi içermekte. Böylece birey, gündelik ilişkileri sırasında insan olmaktan çok bir yandaş diye tanımlanır ve güvenli bir rutin tesis edemez. Bu duruma maruz kalıp kimliği için ihtiyaç duyduğu onayı alamayanlar, çoğunlukla ya egemen grubun normlarına karşı çıkıyor ya da kendi kimlik tanımlamalarını olumsuz görüp reddediyor. Bilhassa beslenecek özgün bir kültüre sahip olmayanlar, ötekilere benzemeye yönelik bir eğilim gösteriyor.[209]

İzlenim denetimi, damgadan kaçınma durumlarında somut bir görünüm alıyor. Bununla birlikte günümüzde kendi kimliğini inşa etmeye teşvik edilen, hatta buna mecbur bırakılan birey, toplumsal kategorilere bağlı düzenin müşterek kabulüne kolaylıkla katılmamakta. Kimliğin değişen bu boyutu, tanınma meselesini doğrudan bireysel-kimlik ile ilişkili hale getiriyor. Bireyin gündelik etkileşimle benliğine dair düşünmesi, davranışlarını seçmesi ve kendisini daha iyi kılma arzusu; düşünümsel bir süreç içerisinde tanınmayı merkezileştiriyor. Bireysel seçimlerin geniş alanları, sosyal temasların heterojen ağları ve kültürel aktarım için kullanılan kitle iletişim araçlarına bağlı olarak[210] bu noktada bireyin yaydığı izlenimi kontrol altında tutması hayati bir önem taşıyor. Charles Taylor'un belirttiği gibi; "modern çağ-

[208] Goffman, *Kamusal Alanda İlişkiler,* 97; Özveren, 8; Goffman, *Damga,* 42, 134.

[209] Parekh, "Kimliğin Mantığı", 62-63; Hewitt, Shulman, 285; Goffman, *Damga,* 162.

[210] Calhoun, 135-163; Parekh, "Kimliğin Mantığı", 63.

la ortaya çıkan şey tanınma ihtiyacı değil, tanınma teşebbüsünün başarısız olabileceği durumlardır."[211]

Yanlış tanınmış olmak; tutum, inanç veya temsillerde değersizleştirilmekten ziyade bireyin kişilerarası etkileşimlerde eşit bir ortak statüsünden mahrum edilmesi anlamına geliyor. Bu duruma yol açabilecek bir davranış sergilendiğinde benlik algısı etkilenmekte ve içsel bir rahatsızlık duyulmakta. Birey, denetimi altında tutabileceği bir sosyal dünyada yaşamak istediğinden, çelişkili ve açıklayamadığı durumlardan kaçınıyor. Benlik algısını bu çerçevede sürdürmek amacıyla da kendisini daima doğrulayan geribildirimlerle bir yatırım yapıyor.[212]

Gündelik hayatın mikro-sosyal düzenine yönelik bir ihlal durumunda duyulan rahatsızlık, düzenin korunmasına yardım ederek insanların hizada kalmasını sağlamakta. Gündelik yaşamında etrafındakilerle rahatsız olacağı bir durumda bulunmak istemeyen birey, sosyal düzeni herhangi bir şiddet olayından kaçınmaktan ziyade diğerlerinin onun hakkında ne düşüneceği kaygısıyla sürdürmekte[213] ve normal bir benlik sunumu ile öngörülebilir olmak için yaydığı izlenimi kontrol altında tutmaya çabalamakta. Normal olan, bireyin başkalarının hiçbir endişesiyle ilgilenmediği durumları tanımlar. Bulunduğu *muhit* içinde rahat hissetmesi, onun dikkatini olan bitene çok fazla yöneltme ihtiyacı duymadığını ve güvende olduğunu gösteriyor.[214]

İş, okul veya boş zaman etkinlikleri gibi gündelik sıradan faaliyetler esnasında, rastgele gerçekleşen karşılaşmalarda bile, iz-

---

211 Akt.: Costas Douzinas, "Kimlik, Tanınma, Haklar: Hegel Bize İnsan Haklarıyla İlgili Ne Öğretebilir?", (Çev.: N. Erkul, F. Mollaer), Fırat Mollaer (Ed.), *Kimlik Politikaları: Tanınma, Özdeşlik ve Farklılık*, (ss.206- 241), Doğu Batı Yayınları, Ankara 2014, 238-239.

212 Fraser, 267; Özveren, 8.

213

214 Hewitt, Shulman, 266; Goffman, *Kamusal Alanda İlişkiler,* 330, 361.

lenimle ilgili bir güven durumu söz konusu. Gündelik rutinlerini sürdürebildiği zaman birey, imgesini normal bir temelde hissetmekte. Normal görünmek de her şeyin güvende olduğu anlamına geliyor. Bunu elde etmek için gündelik hayatta aktif olarak yer almak ve bu esnada herhangi bir kaygıya mahal vermemek lazım. Çünkü gündelik hayatın düzenliliği sokaktaki insanların eliyle rutin bir şekilde uygulanarak üretiliyor ve devam ediyor. Rastgele gerçekleşen bir karşılaşmada, karşıdakine biraz dikkatlice bakmak, yüz ifadesinde ya da bedensel hareketlerde meydana gelebilecek değişiklikler, bu düzenlilik için bir tehdit. Bireyin herhangi bir ifadesiyle bir kaygıya yol açarak *manzara*yı tehlikeye sokmaması ve böylece dikkat çekmemesi gerekiyor. Bu çerçevede *nötr* olarak görülen insanların ihtiyaç duydukları şey, Goffman'ın terminolojisiyle *medeni kayıtsızlık* durumu.[215]

Gündelik karşılaşmalarda yaşanabilecek bir kaygı artışı, bireysel-kimlik algısını tehdit eder. Çünkü birey benliğini, güven temelinde, bir kişiler ve nesneler dünyasıyla ilişki içinde algılamakta. Güven de bireysel-kimliği kişilerarası değerlendirmelere bağlıyor. Güvenin yaratılması için karşıdakine güven duyup güven vermeli. Yani esas mesele bireyin ötekinin benliğini tanıması ve kendisinden beklenen tepkileri düzenli şekilde sergileyebilmesi. Böylelikle kendisine yönelik olumlu bir yaklaşım, duygusal ve bedensel bir özgüven geliştirir.[216]

Gündelik hayatın olağan koşulları içinde, benliğin "yapıldığı malzeme" değerli olarak görülmediğinde benlikten uzak düşülüyor ve kaynaşmış bir kişisel tutarlılık hissi oluşmuyor. Kendisini güvende hissedemeyen bireyin başka kişilerle ilişkisi köklü bir biçimde anlam ve işlev değişimine uğruyor. En temelde gündelik hayat onun düşük güvenlik eşiğini tehdit edecek, gündelik

---

[215] Goffman, *Kamusal Alanda İlişkiler*, 284-363; Giddens, *Modernite ve Bireysel-Kimlik*, 76-77.

[216] Honneth, 249; Giddens, *Modernite ve Bireysel-Kimlik*, 59-134.

yaşamın sıradan koşulları kimlik açısından büyük tehlikeler yaratacaktır. Bu tehlikeler ortadan kaldırılamadığında, yani *koruyucu koza* sürdürülemediğinde,[217] normal olanların icra ederken düşünme ihtiyacı hissetmedikleri rutin işler, hayati idare etme meseleleri haline dönüşecektir. Birey, düşünce ve davranışlarını devamlı inceleyecek, obsesif bir süreci deneyimleyecektir.[218]

Güven noktasında yüksek kaygı sahibi olan birey, gündelik yaşamında *bölge*ler arasında koşturdukça, hareketliliğine bağlı olarak değişen çevre, onun için *alarm*a sebep olacak etkileşimlere yol açacaktır. Bu yüzden sürekli tetikte olmak, yayılan izlenimi denetim altında tutmak için daima bilinçli hareket etmek gerekiyor. Benlik algısına temel olan bu dikkat, "normal" insanlar için gündelik akışı temsil edip herhangi bir önem ve biyografik değer taşımaz. Gündelik rutin güven içerisinde gerçekleşmediğinde ise sürekli uyanık kalmaya ve gündelik hayatın uygulanabilir bir yolunu bulmaya çalışılıyor.[219]

Gündelik faaliyetlerinde güven duygusundan mahrum kişinin benliğine dair farkındalığı, görülme ve görünmez olma arzuları ile ilişkili. Ötekilerin ona yönelik geliştirdikleri farkındalık, onlarla birlikte kendisinin de var olduğuna inanmasını sağlıyor; bunun için kendisini etkileşim dünyasında bir nesne olarak hissetmek istiyor. Görülmek, bu bağlamda hayati bir öneme sahip. Fakat beraberinde tehlikeye açık olmayı da getiriyor. Çünkü güvenden yoksun bir benlik algısı, kaygı dolu bir farkındalık içermekte. Laing için bu tür bir tehlikeye karşı en belirgin savunma ise bir şekilde kendisini görünmez kılmaktan geçiyor.[220]

İzlenim denetimi ile bireysel olarak tesis edilmeye çalışılan güven, bireyin kendi biyografisini oluşturma çabasının bir parçası.

---

[217] Laing, 40.

[218] Goffman, *Damga,* 129; Giddens, *Modernite ve Bireysel-Kimlik,* 79.

[219] Goffman, *Kamusal Alanda İlişkiler,* 371; Goffman, *Damga,* 108; Laing, 128.

[220] Laing, 106-107.

Güven meselesi patolojik görünümler arz ettiği gibi, bir sorun olarak modern gündelik hayat ile de ilişkili. Sıklıkla vurgulanan gündelik hayatın artık herhangi bir üst anlatı üzerinden şekillenmemesi ve buna bağlı olarak kimliğin bireysel bir çabaya bağlı kılınmış olması; benlik sunumu esnasında güveni tesis edebilmenin risk düzeyini oldukça artırmakta. Kimliğini inşa etmek zorunda kalan birey için, kimliğin merkezinde yer alan güvenin elde edilmesi gerekiyor ve gündelik eylemlerde dolaşıma sokulan izlenimin kontrol altında tutulması, onun öncelikli görevi olarak karşımıza çıkıyor.[221] Günümüzde gündelik hayatın gündeminde yer alan yaşam politikalarıyla ilişkili olan evrensel kriterler (kültürel kimlikler, beden örüntüleri, uygun değer tanımları, makbul imajlar vb.), kimliğin kabul görmesi ve güven için olmazsa olmaz bir alan oluşturuyor. Bu bağlamda kaygı, benliğin temel bir deneyimi haline gelmiş görünüyor. Çünkü birey, bir tercihte bulunup "doğru" kimliği seçtiğinden ya da bir kimlik inşa ettiğinde onu gereği gibi kurduğundan tam emin olamıyor. Kimliğini daima değiştirebileceğinin ve kimliğine yönelik değişiklikler yapabileceğinin farkında. Bu farkındalık, ötekilerden alınabilecek onayı bireysel-kimliğin alanına dâhil etmekte ve bir kaygıya temel oluşturmakta. Üstelikkimliğin modası geçebilmekte, eskiyip "gereksiz" hale gelebilmekte veya geçerliliğini yitirebilmekte. Tesis edilen güven hissi adeta "ikinci bir emre kadar" geçerliliğini koruyor.[222] Eşzamanlı, karşılıklı bir varoluş içeren yatay bir "toplumsal tahayyül" söz konusu[223] ve birey daimi bir teyakkuz halinde bulunuyor.

---

221 Chaney'e göre, sosyal dünyayı biçimlendirme konusunda diğer yapıların egemenliği azaldıkça, bu toplumsal hareket alanlarının önemi artmaktadır. Chaney, 127.

222 Bauman, *Bireyselleşmiş Toplum*, 141; Douglas Kellner, "Popüler Kültür ve Postmodern Kimliklerin İnşası", (Çev.: G. Seçkin), *Doğu Batı Düşüncesi Dergisi*, 2001, 4(15), 187-219, 188-189; Bauman, *Cemaatler*, 21.

223 Charles Taylor, *Modern Toplumsal Tahayüller*, (Çev.: H. Koyukan), Metis Yayınları, İstanbul 2006, 163.

Giddens'ın laik bir risk kültürü bağlamında değerlendirdiği bu dünyada yaşamak, hayat tarzı seçimlerinin önemini artırıyor ve doğası gereği huzursuzluğa yol açıyor. Hatta birey, kaygılarını gidermek amacıyla geleneksel bir hayat tarzına sığınmak istese bile, bunun seçeneklerden biri olduğunu bilmek, bu stratejinin kazandırabileceği güven hissini sınırlandırıyor.[224] Kimlik olanaklarının çeşitliliği ve bireyin etkileşimde bulunduğu zengin imaj kültürü, kimlik inşası için sürekli yeni açılımlar sağlamakla beraber istikrarsız kimliklere yol açıyor.[225]

GÜNDELİK HAYATTA DİN ve BAŞÖRTÜSÜ

Gündelik Hayat ve Din

Din, zaman ve mekândan bağımsız, tarih üstü bir mahiyete sahip olmayıp gündelik hayat ile sıkı bir ilişki içerisinde. Tanrı-insan ilişkisiyle sınırlı kalmayıp kişilerarası bir hüviyet kazanmaya, dolayısıyla gündelik hayatta görünür olmaya eğilim göstermekte. İnanç prensiplerinden litürjik yapılarına kadar bir bütün olarak gündelik zeminde görünür olmanın yanı sıra dinin sürekliliği, bu ilişki temelinde güncellenebilme, yeni şartlara adapte olmaya yönelik reflekslere bağlı. Bundan dolayı büründüğü bütün kutsal hüviyete rağmen bir anlamıyla beşerî bir faaliyet ve kurgu olarak izah edilmekte.[226] Bu bir anlamıyla kültürün, en genel anlamıyla insanın eşyaya ve doğaya bakışının dinselleşmesi demek. Söz konusu diyalektiği teolojinin güncelleşmesi biçiminde kodlamak; dini, bu anlamıyla en üst aşamada gerçekleşen bir etkileşim eylemi olarak tarif etmek mümkün. Din salt metafizik

224 Giddens, *Modernite ve Bireysel-Kimlik*, 240-241.

225 Kellner, "Popüler Kültür ve Postmodern Kimliklerin İnşası", 217.

226 Peter L. Berger, *Kutsal Şemsiye*, (Çev.: A. Coşkun), Rağbet Yayınları, İstanbul 2011, 24.

olarak Tanrı-insan ilişkisinden ibaret olmayıp mevcut tarih, toplum, kültür ve coğrafyayla bir etkileşime sahip. Weber'in ifade ettiği gibi, dinsel davranış veya düşünce gündelik hayatın hareket alanından ayrı bir biçimde değerlendirilmemeli.[227]

Din, temelde aşkın olanla kurulan bağı ifade etmekte. Birey, aşkın bir varlığa bağlandığı zaman onunla ilgili bir takım inançlar ile belirli ritüellere sahip olmakta. Bu inanç ve uygulamalar bireyin hayatını etkilemekte, bazen doğrudan belirlemekte. Yalnızca aşkın alanla ilgili gibi görünen din, süreç içerisinde yaşam dünyasının temel parçası olmakta, gündelik hayatın farklı alanları ile kurduğu etkileşim içerisinde varlık kazanmakta. Birey aşılarak, bireylerarası bir düzlemde, kolektif yaşamın sosyal sürecine bir katılım gerçekleşmekte. Dinin gündelik hayattaki bu görünürlüğü, özellikle diğer sosyal kurumlarla ilişkilerde belirginleşiyor.[228] Gündelik hayata dâhil olduktan sonra bütün bir toplumsal alanla hemhal olabilen[229] dinin somut bir atmosfer, bir tutum halinde nesnelleşmedikçe gündelik hayata katılımı/etkisi mümkün değil. Söz konusu dini tecrübe, belli tutumlar ve gündelik hayatta farklı ifade şekillerine bürünmekte. Kuramsal ve pratik alan birbirine bağlı bulunuyor; inananların onayında ifadesini bulan şey, dini pratiklerle yerine getiriliyor. Burada dini tecrübeyle ortaya çıkan ve onun tarafından belirlenen bütün eylemlere bir ritüel olarak itibar edilmeli.[230] Bu pratikler dinin belirlediği alanla sınırlı kalmaz, süreç içerisinde gündelik hayat rutinleri farklı dinsellikler altında bu alana temas eder.[231]

---

[227] Max Weber, "Din Sosyolojisi", (Çev.: M. Ayyıldızoğlu), Y. Aktay, M. E. Köktaş (Der.), *Din Sosyolojisi* (ss. 153-174), Vadi Yayınları, Ankara 2007, 154.

[228] Mustafa Arslan, "Gündelik Hayatta Din", N. Akyüz, İ. Çapcıoğlu (Ed.), *Din Sosyolojisi* (ss. 307-322), Grafiker Yayınları, Ankara 2013, 310-311.

[229] Yümni Sezen, *İslam'ın Sosyolojik Yorumu*, İz Yayıncılık, İstanbul 2004, 208.

[230] Joachim Wach, *Din Sosyolojisi*, (Çev.: Ü. Günay), Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1995, 41-76.

[231] Subaşı, *Gündelik Hayat ve Dinsellik*, 41.

Dinin, bir sonraki nesle aktarılabilmesi için gündelik pratiklerde görünür olması, bir geleneğe/kültüre dönüşmesi zaruridir. Varlığının sürekliliği, gündelik hayattaki bu süreçle ilişkili. Gündelik hayatta kendisine yapılan atıflar dinin referans gücüne göndermede bulunmakta, meşrulaştırma boyutunun yanı sıra gündelik yaşam stratejilerindeki önemini göstermekte. *Profan* olarak tanımlanan gündelik eylemler bu bağlamda birer aracı pratiklere dönüşmekte. Konumuz özelinde, İslam dininin hayatın her alanına dair hükümlere sahip olduğu vurgusu ön plana çıkarılabilir. Bu çerçevede dindar bir Müslümanın gündelik hayatın *her alanında* dini bir hassasiyetle hareket etmesi beklenir. İslam, gündelik hayata ilişkin ayrıntılar konusunda kapsayıcı bir çerçeveye sahip. Mimariden musikiye, dilin kullanımından gündelik selamlaşmalara, yeme içme kültüründen giyinme biçimlerine kadar gündelik hayatın her alanına katılmakta. Gündelik hayat aracılığıyla toplumsal örgütlenmenin en küçük boşluklarına dahi nüfuz ediyor. Kapsayıcı olan bu pratik varlığı sayesinde İslam, tekrar İslamlaşma ihtimalini kendinde bulundurmakta. Ortak-duyusal bir gündelik hayatta yaşayan bir Müslüman için sosyal bir bilgi stoku oluşmakta; aynı zihniyetin inananlar arasında paylaşılmasıyla gündelik hayat sürdürülmekte.[232]

Gündelik hayatın rutin devamlılığı içerisinde birey, dini inancını kabullenmekte, gündelik hayatın etkilerini koruyan bir gerçekliğe bağlı olarak yaşamının bir göstergesi haline getirmekte. Nitekim günlük yaşam stratejileri için dinin normatif yönü esas alınmakta ve sosyal yaşam din esas alınarak düzenlenmek-

[232] Sezen, 208-209; Subaşı, *Gündelik Hayat ve Dinsellik*, 45, 147; Arslan, "Gündelik Hayatta Din", 318; Birsen Banu Okutan, *Popüler Kültür Din ve Kadın*, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2013, 65; Şerif Mardin, *Bediüzzaman Said Nursi Olayı: Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim*, İletişim Yayınları, İstanbul 1992, 12; Sezen, 208; Berger, *Kutsal Şemsiye*, 61; Hans Freyer, *Din Sosyolojisi*, (Çev.: T. Kalpsüz), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1964, 71.

te. Böylelikle gündelik hayat din temelinde denetleniyor. Kısacası din, gündelik hayatta etkin olan önemli sembol sistemlerinden biri olarak ön plana çıkıyor. Gündelik hayat gerçekliği açısından din büyük bir önemi haiz. Dinin somut görünümü sembollerle ifade edilmekte ve dinsel semboller de kültürel semboller ile yoğun bir etkileşim içerisinde bulunuyor. Sembolik formlar ve sosyal araçlar dinin görünür bir hale gelmesini sağlasa da[233] Geertz'in ifadesiyle, hiç kimse dinsel sembollerin tüm zamanı düzenledikleri bir dünyada yaşamaz. Ancak dinlerin ortak-duyusal/pratik eylemlerin gündelik dünyasına yönelik etkisi ile (ritüelin sınırları dışında) bireyin tasavvuru gündelik hayatta dinsel bir renge bürünebilmekte.[234]

Gündelik hayatın söz konusu devamlılığı bireysel deneyimlerle ilişkili. Kaygı, neşe ve belirsizlikleri kuşatıcı boyutu ile müminlerinin gündelik yaşamını düzenleme konusunda etkin olmaya çabalayan dinler, pratikler yoluyla gündelik hayatta nesnelleşerek bilgi stokuna dâhil olmakta ve bir *söyleşme* ortamı tesis etmekte. Dini kimliğin inşası ve onaylanması, bu ortamı sosyalizasyon sürecine katabilme hususunda etkin olma düzeyine bağlı. Böylelikle inananlar için *anlamlı ötekiler* oluşturulmakta; dini tasavvur gündelik etkileşimlerle davranış kalıplarına dönüşmekte ve tipleşmekte. Netice olarak da din, gündelik hayat arenasında bireyler tarafından her gün onaylanarak varlığını idame ettirebilmekte.

Dini kimlik, hem içeriden (tefekkür, öz-farkındalık vb.) hem de dışarıdan (başkalarının onayı) inşa edilmekte.[235] Dini habitus-

[233] Berger, *Kutsal Şemsiye,* 60; Subaşı, *Gündelik Hayat ve Dinsellik,* 43; Okutan, 35; Mustafa Arslan, *Türk Popüler Dindarlığı,* Dem Yayınları, İstanbul 2004, 70.

[234] Clifford Geertz, "Kültürel Bir Sistem Olarak Din", (Çev.: Y. Aktay), Y. Aktay, M. E. Köktaş (Der.), *Din Sosyolojisi* (ss. 175-187), Vadi Yayınları, Ankara 2007, 186.

[235] Peek, 236.

la ilişkili biçimde söz konusu onay almalar, dinin normatif boyutunu da içerecek biçimde bireysel-kimlik için bir tatmin sağlıyor. Bütün dinlerin bu bağlamda bir tanımlama alanı bulunuyor. Günah-sevap tasnifine dayanarak tanımlanan pratikler, anlamlı ötekiler olarak müminlerin onayı ile sonuçlanmakta, bireyin dini kimliğinin inşasına ve devamlılığına katkı sağlamakta. Bir kutsal düşüncesi etrafında şekillenen bu durum, bireyi dini hayata katmakta ve benlik algısına temel oluşturmakta. Böylelikle birey, öncekinden farklı birine dönüşmekte;[236] dinin inşa ettiği anlam dünyasını içselleştirebilmekte. Pratik bilinç ile ortaya çıkan özdeşleşme ve ayrışmalara bağlı olarak, dini topluluğun bir üyesi olabilmekte ve bunu sürdürecek bir ilişkiler ağı elde etmekte.

Türkiye'de Gündelik Hayatın Dönüşümü, Din ve Başörtüsü

Dinin gündelik hayatla olan ilişkisi, en genel anlamıyla etkileşim sürecindeki belirlenmeye açıklığı ve yeni pozisyonlar alması; yakın geçmişten itibaren gündelik hayatın yaşadığı dönüşümlerle ilişkilendiriliyor. Bütün insanlık için yeni bir tecrübeyi, daha öncesinde benzerine tanıklık edilmemiş bambaşka bir durumu imleyen modernitenin etkisi ile geleneksel tüm oluş biçimleri yapı-bozumuna uğramakta. Bu çerçevede gündelik hayatı kuşatan, rutinin organizasyonunda baskın etkisi ile dinler de bir meydan okuma ile karşılaşıyor, geleneksel kültürün gündelik hayat ile bütünleşmiş dini yapısı parçalanıyor.[237]

Modernite, gündelik hayatta farklı ton ve yoğunlukta karşılık bulurken aynı zamanda dini inşayı da etkilemekte. Böylelikle dine yönelik yeni yaklaşımlar ve farklı okuma biçimleri söz konusu ol-

[236] Emile Durkheim, *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, (Çev.: F. Aydın), Ataç Yayınları, İstanbul 2005, 359, 387.

[237] Subaşı, *Gündelik Hayat ve Dinsellik*, 85.

makta; özellikle akılcılık, bireycilik, kadın gibi modernitenin vurguladığı hususlarda İslam için yeni bir adaptasyon dönemi gündeme taşınmakta. Aslında bu evrensel(!) söylemler bağlamında bütün geleneksel yapılar benzer tavırlar sergilemekte; tamamen ret, uzlaşma ve muhafaza etme biçiminde sergilenen yaklaşım biçimlerinin her biri İslam dünyasında kendisine yer bulmakta.

Yukarıda ifade edilen tarihi ve tarihi olayları anlama biçimi üzerinden Türk modernleşmesinin kümülatif niteliğini gözlemlemek mümkün. Osmanlı'da Tanzimat'la başlayıp Meşrutiyet'le devam eden ve Cumhuriyet Türkiye'sinde zirveye ulaşan modernleşme olgusu bütünsel bir sürecin tarihsel duraklarını imlemekte. Bütün bu duraklarda otoriter modernliğin icracı yönü hep belirgin. Bu çerçevede sekülarizm, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan sonra zirveye yerleşmiş ve cumhuriyetçi milliyetçiliğin ideolojisi olma işlevini üstlenmiş görünüyor.[238]

Modernlik ve bununla bağlantılı olarak sekülarizm, kendi kültürel ve coğrafik sınırları içinde toplumsal olarak içselleştirilmiş siyasi ve etik değerlere tekabül ediyor. Siyasal alanı kurumsal olarak, bireysel ve toplumsal alanı ise gündelik hayat pratikleri üzerinden inşa etmekte. Batı dışı toplumlarda bu olgu Göle'nin ifadesiyle "medeniyet getirme misyonu ile yakından ilişkilidir; gerek rasyonelliği gerek etik ve estetik biçimleri belirleyen bir dizi norm aktarır... Batı medeniyetinin normları gündelik hayat pratikleri, benlik tanımları ve habitus düzeylerinde aktarılıp benimsenmektedir." Söz konusu norm aktarımları hedef toplumun siyasal, sosyal, kültürel ve dinsel yapısına harici bir unsur olarak eklemlenmekte. Bu normlar "doğal yolla ve örtük olarak taşınmaz; tam tersine, asimilasyonu ve Batı kültürünü özümsemeyi gerektiren bir modernlik projesi ve benlik siyasetinin parçası haline gelir."[239]

---

[238] Nilüfer Göle, *Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar*, (Çev.: E. Ünal), Metis Yayınları, İstanbul 2017, 14.

[239] Göle, *Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar,* 19-20.

Osmanlı'dan Türkiye'ye değin gündelik hayatın dizayn edilmesi amacıyla başlatılan reformlar, modernleşme projesinin gereği, toplumun yaslandığı normları yeniden düzenlemeyi içermekte. Ziya Gökalp'in "Yeni Hayat ve Yeni Kıymetler" makalesinin girişindeki "biz siyâsî inkılâbı yaptıktan sonra ikinci bir vazîfenin önünde kaldık: içtimâî inkılâbı hazırlamak"[240] sözü, bu tespite işaret ediyor. Bu durum hem modernleşmenin toplumun kendi doğal tarihsel/toplumsal süreçlerinin bir çıktısı olmaması hem de siyasal alan ile gündelik yaşam arasındaki birbirine bağımlı olan ilişkiden kaynaklanmakta.

Toplumsal her kurumun ihtiyaç duyduğu değişimleri devlet tarafından örgütlemek, idealize etmek ve bunu topluma dayatmak, Osmanlı ve Türkiye Cumhuriyeti'nin modernleşme politikalarının ortak paydasını oluşturuyor. Bu bağlamda kurumların modernizasyonuyla paralel biçimde toplumsal normların "ıslah" edilmesi ve dolayısıyla gündelik hayatın seküler temelde düzenlenmesi hedeflenmekte. Özellikle Cumhuriyet ile birlikte modernitenin kök paradigmaları yeni devletin temel değerleri olarak tayin edilip devrimler ile geleneksel yapıların tamamen egemen olduğu bir toplumsallığa uyarlanmaya çalışılmakta, kamusal alanın yeniden tanzimiyle eş zamanlı olarak gündelik hayat modern paradigmalar üzerinden yeniden örgütlenmeye çalışılmakta. Bütün bu aşamalarda devlet kendisini her zamankinden daha çok hissettirmekte ve bir bütün olarak örgütlenmiş bir toplum mühendisleri inisiyatifi olarak hareket etmekte.

Türkiye Cumhuriyeti, kuruluşu itibariyle yaşam biçimlerinin Batılı anlamda düzenlenmesini amaçlayan siyasi bir arzu taşımakta. Modernleşme projesi ile devletin yapısından ziyade halkın kendisine bakışının, cinsel davranışlarının, beden politikasının değişimi hedeflenmekte ve gündelik hayata nüfuz etmek is-

[240] Ziya Gökalp, "Yeni Hayat ve Yeni Kıymetler", *Makaleler II*, (ss. 38-141), Süleyman Hayri Bolay (Haz.), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1982, 40.

tenmekte.[241] Bu bağlamda, Batılı bir yaşam tarzına engel olmayacak bir din anlayışı ve pratiği kurgulanmakta,[242] gerçekleştirilen devrimler ile işlevsel bir statüye indirgenen dinin gündelik hayattaki görünürlüğünün kurumsal temelinin zayıflatılmasına çalışılmakta.[243] Bilhassa 1950'lerden sonra demokratikleşme ve sanayileşme yolunda atılan adımlar neticesinde ortaya çıkan siyasal, ekonomik ve kültürel değişmelerle birlikte, söz konusu hedeflerin görünürlüğünde bir artış görünüyor. 1960-80 yılları arasında değişen sosyal-siyasal yapı, ulaşım ve iletişim imkânlarının artışı, kentleşme, sanayileşme ve buna bağlı demografik hareketlilik, modernleşmenin geniş halk kitlelerine yayılmasını mümkün kılıyor.[244] Kentsel yaşam biçiminin modernleştirici etkisiyle yüz yüze gelinen bu süreçlerde, gelenek ve dinsel yaşamlar kent merkezlerine taşınıyor. Dindar bireyler, modernleşmenin süreçlerini, araçlarını ve hedeflerini belirlediği kentleşme gerçekliği içinde nasıl yaşayabileceklerini öğrenmeye, gerektiği yerde ise mücadele etmeye çalışıyorlar. Böylece İslamcılık temelinde biçimlenen yaklaşımların yanı sıra halk dindarlığının görünürlüğü de artıyor ve gündelik hayat, seküler ve dini yaşam biçimleri için gerilimli bir alana dönüşmeye başlıyor.

Türkiye'nin yakın tarihinde dinin gündelik hayata yansıma biçimlerinin bir çatışma alanı olarak değerlendirilmesi, modernleşme hedefleriyle sınırları çizilen muteber vatandaş, çoğun-

---

241 Nilüfer Göle, *Modern Mahrem, Medeniyet ve Örtünme*, Metis Yayınları, İstanbul 2019, 28-86.

242 Buket Türkmen, "Laikliğin Dönüşümü: Liseli Gençler, Türban ve Atatürk Rozeti", Nilüfer Göle, *İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri, İslam ve Kamusal Alan Üzerine Bir Atölye Çalışması* (ss. 110-147), Metis Yayınları, İstanbul 2013, 115.

243 Subaşı, *Gündelik Hayat ve Dinsellik*, 12-50.

244 Celaleddin Çelik, "Türkiye'de Dini Hayatın Sosyo-Tarihsel Boyutları ve Dindarlığın Dönüşen Görünümleri (1960-1980)", *Bilimname*, 2018 (35), 215-249, 216, 221.

lukla da kadın profili üzerinden gerçekleşmekte. Bu çerçevede muteber kadın, en ince detayına kadar tarif edilmekte, tüm enstrümanlarla olması gereken kadın profili betimlenmekte.[245] Kadın ve kadına dair her şey bu değişim sürecinin sembolü haline dönüştürülmekte. Dönemin ortaya çıkardığı modern kadın kurgusuyla birlikte İslamcı muhalif kadın da kurgulanmakta; gündelik hayatın dışında tutulmak istenen din, dini görünürlüğü ön planda tutan başörtüsü üzerinden İslami kimliğin en temel unsuru olarak ön plana çıkmakta.

Fransız etnolog Germaine Tillion, başörtüsünün modernlik karşısında bir sembole dönüşmesine şöyle atıf yapıyor: "Modernlik kıpırtısının ilk titreşimleri Afrika-Asya denen derin insan denizinin yüzeyinde hissedilmeye başladığında, kadınların örtüsünün bir sembol, insanlığın yarısının köleleştirilmesinin sembolü olması hiç de rastlantı değildir."[246] Türkiye özelinde, modernleşme projelerinde kadınların yapılan düzenlemelerin vitrininde yer aldıkları, gelenek ile modernite arasında bir sınır belirleme işlevi üstlendikleri görülüyor. Kadınlar, bilhassa kamusal alandaki görünürlükleriyle vurgulanmakta, modernlik görüntüsünün temel unsurları olarak gündeme getirilmekte.[247] Cumhuriyet Türkiye'sinin modernitenin düşünsel kodları bağlamında çizdiği kadın profili yaygın bir şekilde dolaşıma girmekte ve bir başarı kriteri diye değerlendirilmekte. Bu bağlamda kadın ve bir kıyafet biçimi ola-

[245] Kandiyoti'nin ifadesiyle Cumhuriyetin peçesiz kadını; kıyafeti, kısa saçları ve makyajsız yüzüyle kimliğine yeni sınırlar çizen davranış kurallarını benimsemekte ve böylece sembolik bir zırh elde etmektedir. Deniz Kandiyoti, "Ataerkil Örüntüler: Türk Toplumunda Erkek Egemenliğinin Çözümlenmesine Yönelik Notlar", Şirin Tekeli (Haz.), *1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar* (ss. 367-382), İletişim Yayınları, İstanbul 1993, 381.

[246] Germaine Tillion, *Harem ve Kuzenler,* (Çev.: Ş. Tekeli, N, Sirman), Metis Yayınları, İstanbul 2006, 203.

[247] Necdet Subaşı, "80'li Yıllarda "Örtünmenin" Anlamı", *İslamiyat,* 3(2), 61-70, 2000, 62.

rak başörtüsü, devletin olduğu gibi, ona muhalefet eden İslami kesimin de sembolüne dönüşmekte. Modernizmin seküler yapısına karşı Müslüman kadının konumunu göstermesi açısından değerlendirilen başörtüsü; beden ve kıyafetler üzerinden dişiliğini ön plana çıkaran modern kadın siluetinin karşısına dişiliğini gizleyerek, estetik bedenin aksine kutsal bedeni tercih ederek kentsel gündelik hayat sahnesine çıkmayı temsil etmekte ve sağlamakta.[248]

Süreç içerisinde belirli yasaklarla başörtüsünün gündelik hayattaki görünürlüğü sınırlandırılmakta; başörtüsü, geri kalmışlığa, baskıcı bir düzene, fundamentalizme ve şeriata işaret eden bir sembol olarak egemen söylem içerisinde yer edinmekte.[249] Başörtülü Müslüman kadın gerçekliği, gündelik hayatta bir gerilim/muharebe alanı[250] diye tanımlanarak mücadele edilmesi gereken bir sorun şeklinde imlenince, kurucu iktidarın açtığı cepheye karşı yeni bir direniş alanı ve yeni bir sembol ortaya çıkmakta. Dolayısıyla Cumhuriyet sonrası dönem, başörtüsünün Müslümanlarca yeniden keşfedildiği bir dönemdir. Çünkü modern öncesi dönemde başörtüsü, Müslüman kadın için önemli olmakla birlikte İslam'ın bütün değer ve anlamının kendisinde billurlaştığı bir enstrüman ve kimlik öğesi olarak görülmez. Ortak bir biçimden, ortak bir araçtan uzak; kentten kırsala ve kültürden kültüre değişebiliyordu. Başörtüsünün form ve içerik olarak standartlaşması ve bir kimlik aracı olarak algılanması, modernleşmeyle, Türkiye bağlamında ifade edilirse özellikle yeni Cumhuriyet sonrası süreçle birlikte gerçekleşmekte.

Kadın ve başörtüsü hakkında Türk modernleşmesinin bu yaklaşımı, paradoksal olarak dini bir sembolü profan uyarımlar

[248] Göle, *Modern Mahrem*, 129-175. *Seküler ve Dinsel*, 41.

[249] Nazife Şişman, *Emanetten Mülke, Kadın Bedeninin Yeniden İnşası*, İz Yayıncılık, İstanbul 2003, 120.

[250] Göle, *Seküler ve Dinsel*, 60.

neticesinde ortaya çıkarıyor. Jakoben politikalar Müslüman toplum için dini referans alan bir direniş kültürü oluşturmakta. Böylelikle başörtüsü hâkim söylemin dikte ettiği Müslüman kadının köleleştirilmesinin, eşitsizliğin, cehaletin değil; özgürleşmenin, erkek ile eşitlenmenin, kişiliği ve kimliği ile kamusal alanda var olmanın simgesine dönüşmekte. Bu bağlamda başörtüsü, Türk siyasal yaşamında uzun yıllar boyunca farklı yaşam biçimleri arasında gerilimli bir alan olarak merkezde yer almakta, egemen kamusal söyleme yönelik en köktenci eleştiriler onun üzerinden gerçekleşmekte.

Türkiye'de gündelik hayat, özellikle 2000'li yıllardan itibaren yoğun bir biçimde, ulus-ötesi dinamiklerin denetimine girmeye başlar. Küresel ölçekte liberalizm rüzgârlarının estiği, devletlerin giderek karşılıklı olarak birbirleriyle siyasal, ekonomik ve kültürel olarak etkileşime geçtikleri bir dönemde Türkiye Cumhuriyeti de küresel ağa dâhil olur. Bu da toplumun küresel modern algı ile daha direkt, devlet üzerinden gerçekleşmeyen bir ilişki kurmasına imkân tanıyor. Türk modernleşmesinin girdiği bu yeni evrede, devletin temel belirleyen olduğu ve yaygınlaştırmaya çalıştığı yaşam biçimleri, *gündelik yaşamın iletişimsel altyapısının* küresel dinamiklerin etkisine girmesiyle birlikte kendiliğinden bir hal almakta, dindar toplum kesimlerinin kendi rızaları ile katılım gösterdikleri yeni bir durum söz konusu olmakta. Cumhuriyet elitlerinin başından itibaren hedefledikleri bir bütün olarak gündelik hayatın modern bağlamda değişimi küresel ağa katılım ile gerçekleşmekte. Bu değişim kuşkusuz ki değerlerin başkalaşmasını, dini düşünce ve pratiklerin yeni gündelik hayat politikaları bağlamında güncellenmesi sonucunu doğuruyor. Dolayısıyla din, giderek toplumsal olan üzerindeki etki gücünü yitirmeye; piyasanın ve yeni paradigmalar eşliğinde beliren gündelik hayatın belirlediği bir şeye dönüşmekte.

Bu örüntülerle birlikte Türkiye özelinde sermayenin muhafazakârlara doğru genişlemesi ile yeni etkileşim ve yeni habituslar ortaya çıkmakta; gündelik hayatın din ve başörtüsü ile olan ilişkisinin seyri köklü bir değişim yaşamakta. Özellikle görsel ve performatif kültürün yeni biçimlerinin, İslami toplumsal tahayyülü şekillendirmeye başladığı görülüyor.[251] Bu bağlamda açık bir şekilde fark edilmek ve bireysel seçimleri ile var olmak isteyen bireyler, dinsel eğilimlerini dönüştürme arzusu duyuyor, gündelik etkileşimlerde post-modern çoğulculuğun etkisi altında hareket ediyorlar.[252]

Gündelik hayatın küresel iletişim teknolojileri için bir akış alanına dönüşmesiyle birlikte farklı kültürler artık daha yakın bir iletişim içerisinde. Bu duruma paralel olarak Müslüman aktörler, modern şehir mekânlarına giriyor, küresel iletişim ağlarına katılıyor, tüketim kalıplarını takip ediyor, piyasanın kurallarını öğreniyor ve bireyleşme gibi değerlerle tanışıyorlar. Böylece önceki dönemin siyasi tavrı terkedilmekte, daha toplumsal ve kültürel bir yönelim benimsenmekte; yeni benlik temsilleri, yeni tüketim kalıpları ve dindarlık biçimleri post-modern bir gerçeklikle ön plana çıkmakta. Gündelik hayat pratikleri düzeyinde seküler ve dinsel diller harmanlanmakta, ikisi arasında hem çatışma hem de yeni bileşimler oluşturularak bireysel yaşam stratejileri yaratılmakta.[253] Din de kurumsal yapısından uzakta ve bireyselleşen yanıyla her türlü talebi kolaylıkla onaylayabilecek bir hüviyete bürünmekte.

Her türlü aidiyetin bireysel okumaya tabi tutulması, din ve dini kimlikler için de söz konusu. Bireyselleşen dini perspektif, gündelik hayatta daha serbest bir dolaşımı mümkün kıldığı gibi,

[251] Göle, *Seküler ve Dinsel*, 35.

[252] Subaşı, *Gündelik Hayat ve Dinsellik*, 126.

[253] Göle, *Seküler ve Dinsel*, 24-90.

daha kolay yorumlanabilen, esnetilebilen bir din anlayışına yol açıyor.[254] Bu yaklaşım, bireysel bakış veya bilincin dine yönelmesi, seküler bir mahiyete sahip. Böylelikle din, *gelenek-dışı* bir konum almakta, inanılmış ve teslim olunmuş bir olgu olmaktan çıkıp dünyevi formların bir uzantısına dönüşmekte. Sonuç olarak gündelik hayatın seküler organizasyonunda ortaya çıkarabileceği gerilimli yönlerinden arındırılmakta. Bu bağlamda başörtüsünün modernleşme sürecindeki uzlaşmazlık mücadelesinin yerini uzlaşma arayışlarının aldığı kolaylıkla söylenebilir. İnanç ve arzu arasında sıkışmaya başlayan dindar bilinç, bazen bunlardan birini terk edip diğerine tutunsa da daha çok ikisi arasında gerilim ve çelişki yaşamayacağı bir uyum yaratmaya çalışmakta. Bu refleks post-modernitenin temel itkisidir.

Gündelik pratiklerin, tüketimin, eğlence ve boş zamanın organize edilmesi ve değerlendirilmesi gibi hususların seküler temelde kodlanması; dini gerçekliğin gündelik gerçeklik içindeki *bir iç bölgeye, sınırlı bir anlam alanına* dönüşmesi, dindar bilinci zihinsel parçalanmaya maruz bırakıyor. Bu aşamada başörtülü birey, hem dindar hem de gündelik hayatı kurallarına göre ve gerilim duymadan yaşamanın yolunu bulmaya çalışmakta. Yaşanan bu temel değişim ilk olarak bireysel dindarlık veya feminist ortaklıklar gibi yönelimlerde görünür oluyor. Bu alanlar başörtülü kadın için bir anlamıyla gündelik hayat ile anlamlı bir ilişki, bir yakınlık kurma enstrümanları, yaşadıkları değişimi gerekçelendirme aparatları olarak görülüyor. Bu çerçevede başörtülü kadın, seküler bir zemin temelinde, kadın hakları, çeşitlilik vb. argümanlar üzerinden onay alabileceği bir savunu geliştiriyor.[255] Post-modern dönem şartlarına uygun olarak yapılandırılan bu yönelimler, asıl itibariyle bireyin üzerinde sabit kaldığı bir durum

[254] Subaşı, *Gündelik Hayat ve Dinsellik*, 75.

[255] Şişman, 119-127.

olmaktan öte bir ara form işlevi görmekte ve genelde buradan dinsel olandan tamamen bağımsızlaşmış yeni bir kimliğe geçiş yapılmakta. Bireyin yaşam tarzındaki bu değişim, inançla kurduğu bağın mahiyetini de radikal bir biçimde değiştiriyor. Burada birbiriyle çatışan iki epistemik alandan ziyade, çatışan iki arzu rejiminin ve imajlar çatışkısının, başörtülü kadın bedeni ve düşüncesi üzerinde cisimleşen bir mücadelesi söz konusu.

Fikir ve inançların imajlar ile reddedilmesi veya kabullenilmesi post-modernizmin alamet-i farikası olarak görülür.[256] Türkiye'de başörtüsün yaşadığı değişim bu mantaliteden bağımsız değerlendirilmemeli. Bu anlamıyla günümüzde bireysel ve toplumsal temelde yaşanan değişimleri fikir ve inanç tutarlılıklarının ötesinde, soyut mekanizmalar ile dayatılan ve bireylerin rızaları doğrultusunda kabullendikleri imajlar bağlamında ele almak gerekmekte. Zira post-modern dönemde şekillenen dini ve zihni tavır alışlar, bir ölçüde sunum, imaj ve uzlaşı kaygılarının izlerini taşıyor.

İmajın anlamlandırma hiyerarşisi içindeki konumunu fazlasıyla pekiştirmesinin yanında post-modernite; uygun, rağbet görülen imaj biçimlerini de üretmekte. Vurgulanması gereken husus ise görüşün karşılıklılık içeren yönü, yani görme şekillerinin aynı zamanda görülme şekillerini ifade ettiğidir. Kimliğin kişilerarası zeminini daha görünür kılan bu durum, kimlik inşasının sosyal temelinde bir değişime yol açmakta; moda, eylem biçimleri ve beğeni gibi sosyal davranış alanları ile bunların ifade ettiği bireysellik biçimleri artmakta. Özellikle gündelik yaşamı biçimlendirme amacı olan yapılar egemenliklerini kaybettikçe bu toplumsal hareket alanlarının önemi artıyor.[257] Bu bağlamda dini yapıların yitirdiği etki alanlarının, bireysel-kimlik için

[256] Bkz. Kellner, 187-219.

[257] Chaney, 110-127.

sosyal hareketliliğe atfedilen değeri artıracağı kolaylıkla söylenebilir. Dindar bilincin duyumsadığı ontolojik rahatsızlıklar ve arayışlar, bu vasatta yerini uygun imajlar ile kendisini sunama-ma/onay alamama kaygılarına bırakıyor. Bu kaygı yeni dönemin en temel belirleyenine dönüşmekte. Benlik organizasyonlarında bütün dini ve ideolojik kaygıların ötesinde bir yaptırım gücüne sahip bulunuyor.[258]

[258] Zygmunt Bauman, *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, (Çev.: İ, Türkmen), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2000, 254.

II. BÖLÜM

GÜNDELİK HAYATTA BİREYSEL-KİMLİK, DİN ÖRTÜNME(ME)

ÖRTÜNME DENEYİMLERİ

Başörtüsünü çıkarma pratiklerini değerlendirirken öncelikle örtünme deneyimi üzerinden bir durum tanımına başvurulduğu, bu çerçevede geçmişin yeniden yorumlanarak üretildiği anlaşılıyor. Geçmişin şimdi üzerinden değerlendirilmesi sonucunda benlik anlatıları tutarlı bir bütünlük elde ediyor ve otobiyografik bir düzenleme gerçekleşiyor.

Örtünme deneyimleri başlığı altında katılımcıların başörtüsünü çıkarma eylemini özellikle biyografik anlatının anlamlı bütününe nasıl dâhil ettiklerine dair ifadelerinin içerik analizi, bunların temelde dört kategori altında toplanabileceğini gösteriyor: kendi isteğiyle, etkilenerek, baskıyla ve beklentiyle.

Kendi İsteğiyle: "Kendim örtünmek istedim."

Ayrıntılarda farklılıklar göze çarpmakla birlikte katılımcıların bir kısmı, etkileşimde oldukları yakın çevrelerini de imleyerek

kendi istekleriyle ve iradi kararları neticesinde örtündüklerini özellikle vurguluyor. Örneğin bir katılımcı (K-19), 15 yaşındayken ailesine rağmen aynı binada oturduğu arkadaşlarıyla Kur'an kursuna gittiğini, ilk başlarda amacı eğlenmek olsa da daha sonra "yanlışı" ve "doğruyu" ayırt etmeye başladığını, dine bağlandığını ve böylece örtünme kararı aldığını söylüyor. Bir diğer katılımcı, ailesinde kadınların evleneceği zaman örtünmesi gerektiğine yönelik bir yaklaşımın bulunduğunu, kendisinin ise liseye başladığında da ailesine rağmen örtünme kararı aldığını belirtiyor:

Ailem ilk başta karşı, ya annem istemiyordu, babam da istemiyordu işin ilginç tarafı. Ben kendim örtünmek istedim ve örtündüm. ...annem hep şunu dedi yani, sen öğrencisin, bunlarla uğraşma. İşte sen sürekli örtünmekle mi uğraşacaksın ve zaten annem hiçbir zaman, şöyle, en büyük istemeyen kişi annemdi çünkü annem her zaman açık kadınları sevdi yani, hala da öyle bu arada... Annem diyordu yani, saçlarınızı açın, süslenin, giyinin, hep o şekilde bizi yetiştirmeye çalıştı... İşte evlenince zaten örtüneceksin, şimdi ne gerek var. Babam da aynı şeyi söyledi, zaten evlenince örtüneceksiniz falan. (K-25)

Ailesinin namaz ve oruca teşvik etmesine rağmen örtünmeye karşı olduklarını belirten bir katılımcı, bu yüzden küçük yaşlarda Kur'an kursuna gizlice gittiğini, aslında arkadaşlarıyla birlikte olmak istediğini söylüyor. Ailesinde örtülü kimsenin bulunmadığını, ayrıca bir aşirete mensup olduğunu ve aşiretlerinin de örtünmeye "hoş" bakmadığını ifade ediyor. Ailesinin itirazlarına karşı koyamamış, fakat üniversite tercihlerinde kod hatasıyla ilahiyat bölümünü kazanınca ailesine rağmen kayıt yaptırmış. Bu durumu kendisi için bir fırsat görerek başörtüsü takmaya başlamış. Öncesinde ailesini örtüneceğine dair hazırlamaya çalışmış. Babasıyla tartışmaları, annesinin "örtülerini yakarım" tehditleri. Bu yüzden onlara haber vermeden "çok da isteyerek" örtünmüş:

Mesela biz gelin alırız, gelin kapalıysa açtırıp öyle alırız. Hiç olumlu baktıkları bir tarafı yok. ...Bu arada *** (bir akrabası) medrese eğitimi almış, o da tamamen karşı. O da diyor işte gerek yok, hani siz kendiniz namazınızı kılın, orucunuzu tutun, Allah'a inanın yeter. Örtü olmasa da olur, hep bu düşüncedeler. ...Hani namaza, oruca evet ama ailede hiç kapalı yok. Örtüye bir önyargıları var, bunun sebebi iktidar, siyasi kaynaklı. İstemiyorlar. Mesela ben küçükken camiye kaçardım Kur'an öğrenmek için, çünkü arkadaş çevrem öyleydi, yazın Kur'an kurslarına giderlerdi. Ben giderdim, babam kızardı gittiğimi öğrenince. Tekrar, ertesi gün yine kaçardım, yine kızardı. ...Camiye de karşıydı. ...Hizbullah kaynaklı, bu tür şeyler sıkıntılıydı, istemiyordu gitmemi. Ama bir şekilde gittim, Kur'an okumayı öğrendim, namaz zaten kılıyordum. Okudukça, bir tane abla vardı orada, hafızdı, ben de Kur'an ezberlemek istedim tamamen. Böyle bir şeyler söyledim aileme. O zamanlar örtünme isteğim olduğunu söylüyordum, hayır dediler, olmaz, aile yapımıza uymuyor. (K-9)

Bir başka katılımcı (K-4), geleneksel olarak tanımladığı bir biçimde örtünmüş ve bu durum kendisini rahatsız etmiş. Bu deneyimini "çok geleneksel" olarak görüyor. Çünkü nasıl örtünmesi gerektiğine dair bir hassasiyeti yokmuş. Sıkma boğaz ve pantolon giyebiliyormuş. Fakat bir dernekte katıldığı tefsir derslerinin etkisi ile yeniden ve "daha bilinçli" örtünmüş. Kur'an çalışan, tefsir okuyan, İslam tarihi öğrenen birine dönüşüyor. Artık örtünme şekli "pardösü ve geniş eşarp" halini alıyor.

Kendi arzusuyla örtündüğünü söyleyen K-24, bununla birlikte korkusunu da anlatıyor. "İşid, terörist, şu bu, bir sürü olaylar"ın yaşandığı ve sürekli duyduğu bomba sesleri, psikolojisini çok bozmuş. Yaşadığı şehrin gergin atmosferi, ölüm korkusuyla hareket etmesine yol açmış. Ayrıca çevrimiçi ilişkilerin de bağlamsal arka planı oluşturduğu, örtünme deneyiminde keskin bir geçiş yaşadığı anlaşılıyor. *Tumblr* üzerinden etkileşimde olduğu

bir arkadaşının etkisiyle dini şeyler takip ediyor. Bu paylaşımların da etkisiyle ölüm korkusu perçinleniyor ve örtünme kararı alıyor. Çevresine göre fazla açık giyinen bir insan iken birden tam siyaha bürünüyor. Babası "benim annem bile böyle kapalı giyinmiyordu" diyerek aldığı karara karşı çıkıyor. Annesi "artık renkli bir şeyler giy" diyerek kafasından siyah şalını çekiyor.

Kendi isteğiyle örtündüğünü belirten az sayıdaki katılımcının deneyimlerinde ortak vurgu olarak bireysel hâkimiyet ön plana çıkıyor. Aileye rağmen gerçekleşen örtünme deneyimlerinde Kur'an kursu, arkadaş çevresi, çevrimiçi ilişkiler gibi birtakım referans çevreleri söz konusu olsa da edimin iradi boyutu özellikle vurgulanıyor.

Etkilenerek: "Sözde ben istediğim için örtünmüştüm."

Başörtüsünü kullanma kararının alındığı süreç, bir etkilenme olarak da tanımlanıyor. Örtünme deneyimi o anda arzulanan bir edim olarak düşünülüyor fakat geçmişin yeniden yorumlanmasıyla bu durum değişiyor. Örneğin bir katılımcı (K-30), üniversite öğrenimi için geldiği şehirde girdiği ortamlar, edindiği arkadaşlara bağlı olarak sosyal çevresinin şekillendiğini, bu çevreden etkilendiğini ve kendi iradesiyle yaptığını zannederek örtündüğünü belirtiyor. Ev arkadaşları, dine bakışını etkilemiş. Daha sonra eşi de isteyince örtünme kararı almış. Benzer bir süreç yaşayan K-21, ailesi ve yakın çevresinden örtünmesine dair bir beklentinin olduğunu biliyor ve buna karşı çıkıyor. Fakat dini bir çevre edinmeye başladıktan sonra bu süreç değişiyor. KPSS'ye hazırlanırken evde çalışamadığı için ismini vermek istemediği bir yurda kaydoluyor. Ders çalışmak için yerleştiği yurtta dinlediği sohbetlerden etkilenerek örtünüyor. "sözde ben istediğim için" diyerek aldığı kararın nasıl bir psikolojinin ürünü olduğunu vurgulamaya çalışıyor.

Örtünme kararını "çok emin" bir biçimde aldığını söyleyen K-23, kendi isteğiyle örtünmeye başladığını belirtse de hakkında bilgi vermek istemediği bir kişinin etkisinde kalarak "bir hevesle" kapandığını söylüyor. Annesinin, örtünmenin "oyuncak" olmadığı ve iyi düşünmesi gerektiği şeklindeki uyarılarına rağmen kararından vazgeçmemiş. Fakat yaşadığı şehrin "çok sosyetik" bir yerinde okuduğu için kendisi gibi örtülü kimse olmadığından okula giderken başörtüsünü çıkarmak zorunda kalmış. Bu durumun etkisiyle o süreçte "ayıp bir şey yapıyormuş gibi" örtünmüş.

Bir arkadaşından etkilenerek örtünme kararı aldığını söyleyen K-29, örtünme ile ilgili birçok konuşmaya katıldığını, babasının da örtünmesi gerektiğini ayetlerle destekleyerek anlattığını fakat dönüm noktasını "regl olduktan bir yıl sonra yakın bir arkadaşı" ile lise ikinci sınıfa başlarken "kapalı" olarak geleceklerine dair sözleşmelerinin oluşturduğunu söylüyor. K-16 da "yobaz" olmayan bir ailede büyüdüğünü özellikle vurguluyor. Örtünmesine yönelik herhangi bir baskı görmemiş. Fakat kendi kararlarını alabilecek bir yaşta olmamasına rağmen özellikle yakın çevresinden etkilenerek örtünmüş.

K-18'in de deneyimlediği söz konusu durum, ailenin ve yakın çevrenin etkisinde kalınmış bir profil ortaya koyuyor. Özellikle küçük yaşlarda örtünmeye yapılan vurgu, söz konusu etkiye karşı savunmasız olmakla ilişkilendiriliyor. İçerisine doğulan anlam dünyası vurgulanarak ailenin "rol model" olması ön plana çıkarılıyor. İfadelerdeki ortak vurgu, aile, arkadaş veya çevreden etkilenmeye yönelik gerçekleşiyor. Etki kaynağının belli olması, iradelerinin askıya alınması bağlamında olumsuz bir şekilde değerlendiriliyor. Bu tanımlama biçimi, bireysel-kimlik adına bir tür *arınma* olarak görülüyor. Sosyalizasyonun ilk süreçlerindeki bu *kendiliğinden*lik, herhangi bir gerilim söz konusu olmadan, pratik düzlemde bir aynılaşmayı sağlıyor.

Baskıyla: "Baskıcı bir babanın kızıyım."

Başörtüsüyle ilişkilendirilen aile baskısı, çalışmamız boyunca sık sık karşımıza çıkıyor. Özellikle gündelik yaşamın "olağan" akışı ile ilişkilendirilen deneyimler ve düşünümsel bir benlik tasarımı sürecinde bireyin eylemi üzerinde sahip olmayı arzuladığı fail olma talebi bir soruna dönüşüyor. Bu durum yaşam öykülerinde daha fazla yer kaplamakta ve şimdiki zamana daha fazla taşınmakta. Bazı katılımcılar tarafından travma olarak tanımlanan bu deneyimler, özellikle geçmişin duygusal bir yorumuna yol açıyor. Örneğin K-10, kendisine babası tarafından "güzel bir dille, kızım bak Allah'ın emridir, kapan" denmediğini, 13 yaşındayken direkt olarak şiddete maruz kaldığını, bunun etkisini başörtülü kaldığı süreçte hiçbir zaman üzerinden atamadığını belirtiyor:

Yazın yine oturuyoruz, içerde oturuyor, ben dışarıdan geldim, Mersin'in sıcağını biliyorsunuz, küçüğüm daha, bir eşofmanım var, üzerimde de tişörtüm var, geldim, dışarıdan geldim, elimi yüzümü yıkadım salona geçtim, babam da televizyon izliyor, gittim oturdum, annem mutfakta, demir küllükler vardır böyle köşeli, bana hiçbir şey söylemeden küllüğü benim suratıma fırlattı. Şöyle teğet geçti ama ben o an kilitlendim, şoka girdim ben, titremeye falan başladım ne oluyor gibisinden, bana küfür etti, ağır küfürler etti, kalk git dedi başını kapat, ben seni bir daha bu şekilde görmeyeceğim. Sonra ben bayağı bir krize girdim. ...Kapanmam bu şekilde çünkü ben korktum, canımdan korktum. ...Nefret ettim, çoğu şeyden nefret ettim...ben şunu söylediğimi biliyorum, babamın mezarına gideceğim, hakkımı helal etmiyorum diye bağıracağım diyordum. ...psikolojik travmalar yaşıyordum, sürekli nefret ediyordum herkesten. (K-10)

Başörtüsüne yönelik ilk deneyimlerini travma olarak gören K-32, evlenince eşinin örtünmesine yönelik baskısıyla karşılaşmış. Bu talebin tamamen "gösteriş" amaçlı olduğunu düşünüyor

ve başörtüsünü gördüğü baskıyla özdeşleştiriyor. Eşiyle sürekli tartışmış; türlü türlü hakaretlere maruz kalmış. Yüzüne tükürülmesinden bıkmış. Sonrasında bir anlaşma yapmış eşiyle. Eşinin ailesinin yanında örtünüyormuş. "Gösteriş olsun diye başımı örtüyordum. Onun dışında her yerde açıktım" diyor. Eşi sürekli içki içen biriymiş. Bunu birkaç kez vurguluyor. Kendisi "tam manasını bilerek bilinçli bir şekilde kapanmak" istiyormuş. Fakat eşi ve eşinin ailesinin geleneksel başörtüsü algısı, örtünme deneyimini "kötü bir başlangıç" olarak görmesine yol açmış: "O yüzden her örtüyü örttüğümde, aynaya baktığımda, hakaretler, eşimin yüzüme tükürmesi, benimle insanlara gösteriş yapmaları, bunlar aklıma geldiği için nefret ediyordum."

Ailesinin "zorlama"larına karşı kendi iradesini savunacak bir güce sahip olmadığını söyleyen K-33, henüz on iki on üç yaşlarında okula gönderilmemekle tehdit edilmiş. Korktuğu için örtünmeyi kabul etmek zorunda kalmış, bu yüzden başörtüsüne yönelik herhangi bir aidiyet hissetmemiş. Başörtüsünün ona göre olmadığını düşünüyor. K-6 da örtünme kararının kendisine ait olmadığını ve bu durumun kendisi için işin "sıkıntılı kısmı" olduğunu belirtiyor. Bu sebepten; "Bu benim hayatım, niye bu şekilde yaşamak zorundayım ki?" diye soruyor.

K-13'e ailesi ve imam hatipteki öğretmenleri örtünmemesi halinde cehenneme gideceğini söylemiş. Bu korkuyla 12 yaşında örtünmüş. Ailesinin "dar bakışı"nın kendisini biçimlendirdiğini, bunu sonradan net bir biçimde gördüğünü söylüyor. Ailesinden örtünmesi yönünde baskı gördüğünü söyleyenlerden K-8 ise, bu durumu politik ilişkilere bağlıyor. Yakın akrabalarından biri milletvekili adayı olunca örtünmesine yönelik bir baskı görmüş. Babasının böyle bir baskı yapmaya bir yanıyla mecbur kaldığını düşünüyor: "Hani sen bu partide çalışıyorsun, niye kızlarını kapandırttırmıyorsun gibisinden, öyle konuştuğu için babam bize biraz böyle baskı yaptı."

Katılımcılardan K-3, babasının bir süre hapis yattığını, o hapisteyken kendi isteğiyle örtündüğünü fakat sonraki süreçte "gurur kırıcı" bir "dayatma" ile karşılaştığını söylüyor:

Ben kendi kendime işte üç ya da dördüncü sınıfta kapandım. Şöyle bir kapanma, okulda falan kapalı değilim, eve geliyorum yazmamı atıyorum kafaya, arkadan uçuşuyor falan, bazen mahallede koşarken düşüyor falan(gülüyor). O şekilde bir kapanma. Babadan kaynaklı böyle bir duygulanım yaşanmış olabilir. İşte sürekli soruyorlar, niye yakalanmış, işte diyorlar Kur'an'ı anlattığı için, dindar olduğu için. Belki böyle bir şey olabilir. Ama hiçbir dayatma yok. Ama şunu biliyorum mesela, şöyle bir müdahale de var aslında, kalkıp oradan cezaevine görüşmelere gittiğimiz zaman, babamın şeyi de var, bakayım mesela ne giymiş, nasıl giyinmiş. Ama bunu yaparken çok şey gibi değil de, daha şekilci, daha katı bir bakışı var. ...8.sınıf oldum peder bey çıktı dışarı. ... Geldi, ilk iş, yaptığı şey beni okulda da örtmek oldu. Şimdi ben buna çok bozuldum. Niye bozuldum, şimdi ben onu zaten evde yapıyordum. İşte mahallede sokakta yapıyordum. Geldiği gibi, tabi küçük ilçe, herkes de geldiğini biliyor ya, geldiği gibi böyle bir şey dayatması, bende şöyle bir şey yapmıştı; gurur kırıcı. Arkadaşlarım diyecekti ki; aa, babası geldi örttü! Ve 8.sınıftasın.

K-28, yakın çevresinin hepsinin örtülü olduğunu, arkadaşlarının da birbiri ardına örtünmeye karar verdiğini, istekli olmamasına rağmen ailesinden gördüğü "inanılmaz" baskılardan dolayı örtünmeye karar vermiş. K-27 ise örtünmesi yönünde eşinden baskı görmüş, eşi çok kıskanç olduğu için onunla yaşadığı "sıkıntılar" ortadan kalksın diye örtünmüş.

K-31'in gördüğü baskı, bir damgalanma riski ile ilişkili olarak ortaya çıkmış. "Ben amcam ve yengem bir yere gidiyorduk. Amcam epey önde yürüyordu, yengeme sordum, amcam neden önde gidiyor, biz arkada? Sen açıksın dedi, bir tanıdık görmesin diye." Unutamadığı bu anısı, örtünme kararı almasında etkili olmuş.

K-11, küçükken hep itaat ettiği için babasıyla sorun yaşamadığını söylüyor. Fakat büyüdükçe örtünmesi yönünde baskı düzeyi artmış. Dışarıda pantolon giydiği için babasından şiddet görmüş. Başörtüsü konusunda ailesine karşı çıkmış fakat 10. sınıfa kadar dayanabilmiş: "Dışarı çıkmamız gerektiği zaman bayağı zorladı, dövdü mü hatırlamıyorum ama çok ağladığımı hatırlıyorum. Zorla bana başörtüsünü taktırıp çıktı. Sonradan işte kapanmayacağım dedim ama bayağı şey yaptı, kavga gürültü, kıyamet ve ben o zaman daha güçsüzdüm, daha itaatkârdım"

Benzer şekilde K-2, gördüğü şiddetten dolayı babasına karşı çıkamayıp 13 yaşında örtünmüş. Babası kıyafetlerine sürekli müdahale ediyormuş. Tayt giymek istediğini fakat babasının bol diye kendi pijamasını giydirdiğini söylüyor. Bu durum onda bir kırılma yaratmış. Bir türlü unutamamış babasından gördüğü baskıyı. Babasının kendi inancını bu şekilde ona aktarmaya çalışmasını yanlış buluyor. Bu yüzden babasını çok suçluyor. Babasını suçlayan bir başka katılımcı da K-15. Babasıyla sürekli bir çatışma yaşamış ve psikolojik şiddet görmüş. Büyüdüğü evde dindar olmak dışında bir seçeneği yokmuş. Buna mecbur bırakılmış. "Baskıcı bir babanın kızıyım" diye özellikle vurguluyor. Fakat babasının istediği dindarlığı samimi bulmuyor. Çevrelerine yakışan görüntü olduğu için böyle bir talebin olduğunu düşünüyor. Bundan dolayı onun ne istediğiyle ilgilenilmemiş. "Başın kapalı mı kapalı, namazını da işte öyle kılıyor musun tamam kılıyorsun, eteğin uzun mu uzun, ayağında koyu renk çorap var mı var, pardösü giyiniyor musun giyiniyorsun." Gerisinin pek de önemi yokmuş ailesi için. Pikniğe giderken pardösünün altına eşofman giymek için babasına nasıl yalvardığını anlatıyor. Pikniğe gelecek akrabalar ayıplar diye izin vermemiş babası. "Ne diyecekler? Pardösüsünün altına eşofman giymiş diyecekler, ne kadar ayıp, bu yapılır mı, asla! Bu dünyanın en büyük hatası(!)" Şu anda karşımda o kızı görsem ağlarım diyor.

Bir zorlama içeren bu deneyimler, ilk andan itibaren biçimsel bir olumsuz değerlendirme içeriyor. Aynı zamanda yeni yorumlayıcı şemalarla bu değerlendirmeler pekişiyor ve başörtüsü bir dayatma unsuru olarak içselleştiriliyor. Bazı katılımcılarda ise başörtüsünü kullanmaya başlamak, farklı bir zorunlu sürecin ürünü olarak ortaya çıkmış. Kur'an kursu, imam hatip ya da ilahiyat fakültesinde eğitim görmeye bağlı olarak gerçekleşen bu "kendiliğindenlik", örtünme sürecini iradi olmaktan uzak bir biçimde tanımlamalarına yol açıyor. Örneğin K-15, her ne kadar babasını baskıcı olarak tanımlasa da örtünme sürecini bu nedensellik içerisinde görmekte. Çünkü ortaokulda imam hatibe başladığı sene formadan dolayı "otomatik olarak" örtünmüş. Kendisine çizilen yolda, buna mecbur kalmış. K-1 de benzer bir süreci ilahiyat fakültesini kazandıktan sonra yaşamış. Dini bir kaygıya dayandırmadığı örtünme deneyimini, ilahiyat bölümünü kazanmakla ilişkilendiriyor. "Tam bilincinde" olmadan bir örtünmenin söz konusu olduğunu söylüyor. "Allah'ın emridir, kitap, Müslümanlık bunu gerektiriyor, tesettürün anlamı budur diyerek" örtünmemiş. Örtünme sürecini aynı nedensellik ile açıklayan K-20'nin ailesi, Kur'an kursu ile imam hatip arasında kararsız kalmış. Daha sonra Kur'an kursuna gitmiş. Kur'an kursuna gidince de mecburen başını örtmüş.

Baskıyla örtündüğünü ifade edenlerde baskıyı uygulayan otorite, bir erkek figürü ortak vurgusuyla ön plana çıkıyor. Toplumsal yapının belli dinamikleri çerçevesinde ortaya çıktığı görülen söz konusu vurgu, babanın/kocanın/amcanın yaşam biçimine yönelik düzenleyici rolünü göstermekte. Örtünmenin bilhassa dini bir pratik olmanın ötesinde, ataerkil kodlar bağlamında değerlendirildiği anlaşılıyor. Bu çerçevede başörtüsünün alternatifi olmayan bir zorunluluk olduğuna yönelik ortak bir vurgu ön plana çıkıyor ve uygulanan baskıların psikolojik travmalara yol açtığı ifade ediliyor.

Beklenti: "Ailem istiyordu."

Bu kategoride yakın çevrenin beklentileri doğrultusunda bir yönelimin söz konusu olduğu görülmekte. *Anlamlı ötekiler*in bakış açılarına yönelik gelişen farkındalık üzerinden, ergenliğe girince örtünmenin gerekliliği küçük yaşlarda bir bilgi stoku içerisinde yükleniyor. Benlik algısı bu bağlamda gelişmekte, rol beklentisine uygun biçimde davranmaya çalışılmakta. Örneğin K-17, ailesinin sahip olduğu beklentiden kaynaklı henüz beş altı yaşlarından itibaren zaten örtüneceğini bildiğini, bu yüzden örtünmek istediğini söylüyor. "Dinle alakalı" kurslara gönderilmiş. Hafızlık eğitimini tamamlayamamış. Sekizinci sınıfta iken ailesiyle ortak karar almış "kapanmak" için. "Onların benden bunu çok istediklerini bildiğim için son kararı o şekilde verdim." diyor. Verdiği bu kararı yeniden değerlendiriyor ve yeterli olgunluğa erişmeden böyle bir karar almasının yanlış olduğunu düşünüyor. Ona göre "bir insanın böyle karar verebilmesi için önce bir olgunluğa erişmesi gerekiyor. Gerçekten her şeyi yaşamış olması, görmüş olması, belli bir tecrübe gerekiyor."

Babasının kendisine yönelik bir beklenti içerisinde olduğunu belirten K-26, bir "sorun" yaşamamak adına örtünmüş. Babası, başörtüsüne alışması için çok büyümeden örtünmesini istiyormuş. Babasıyla arasının çok iyi olduğunu ve bu ilişkinin bozulmasını istemediği için örtünme kararı almış: "Çok sevdiğim bir insan kendisi, o yüzden ben de aramızda hani bir sorun çıkmasın diye sekizinci sınıftayken kendi isteğimle (gülüyor) kapandım." K-14 ise ailesindeki geleneksel bir beklentiyle ilişkili olarak "bir şekilde bunun bunla sonuçlanacağını zaten" bildiğini ve bu yüzden örtündüğünü söylüyor. "Yani genel olarak bir ayıp dini var zaten." diye düşünüyor. Henüz namaz kılmayı öğrenemeden örtünmüş. Ailesinden namaza dair herhangi bir şey öğrenmediğini de özellikle vurguluyor: "Yani bana, çok tuhaf, inanılmaz derecede, kendilerini dindar görüyorlar ama bana dine

dair hiçbir şey öğretmediler, hiçbir şey ama hiçbir şey." İlk başlarda Allah istediği için değil de başörtülü iken daha güzel göründüğü için örtündüğünü söyleyen K-22 de daha sonraki süreçte örtünmesine yönelik ailesinin beklentisini ve zaten örtünmek zorunda olduğunu fark etmiş. Ailesine liseden önce kapanmam diyerek diretmiş ve lise 1'de örtünmüş. "O yaşta da o kadarına şey yapabildim" diyor.

İlişki ağlarına bağlı olarak örtünmeye dair bir beklentinin bulunduğu ve bu beklentinin örtünme deneyimlerinin mantığını oluşturduğu anlaşılıyor. Bilhassa küçük yaşta örtünenlerin, henüz birincil sosyalleşme alanının dışına nispeten fazla çıkmadıklarından, ailelerinin kendilerine yönelik beklentiyi içselleştirdikleri, bir özdeşlik geliştirdikleri ve bu doğrultuda hareket ettikleri görülüyor.

Değerlendirme

Bireysel-kimliğin merkezinde yer alan biyografik yaşam öyküsü, bireyin eylemlerine anlam veren birçok ana tema içermekte. Bu tür temalar kişinin hem kendisinin hem de ötekilerin eylemlerini yorumlaması için bir temel sağlıyor.[259] Başörtüsünü çıkarma pratiği de bireyin kendi hayatını sistematik olarak gözden geçirmesini gerektiren bir deneyim. Bu bağlamda yaşam-öyküsel durumlarını betimleyen katılımcıların hareket noktalarını genellikle, başörtüsünün ilk defa takılmaya başlandığı süreci ifade etmek amacıyla kullandığım örtünme deneyimlerinin oluşturduğu görülüyor. Bu deneyimler, otobiyografik anlatılar içerisinde karşılaşılan problemlerle ilişki içerisinde yorumlanıyor.

Bergson'un ortaya koyduğu gibi; hafıza, sürekli tekrar eden bir yorumlama eylemidir.[260] Bu sebepten anılar donmuş bir ya-

[259] Hewitt, Shulman, 152.

[260] Akt.: Berger, *Sosyolojiye Çağrı*, 76.

pıda olmayıp, yeniden ve yeniden anlatılan öyküler gibi aktiftir. Üstelik yeni deneyimler eskilerine göre yorumlanmakta, eski anılar yeniler tarafından tekrar biçimlendirilmekte ve sürekli olarak burası ve şimdi geçmişle bütünleştirilmekte. Dolayısıyla geçmiş deneyimlere yönelik basit bir bellek kaydının ötesinde, geçmişe düzeltici bir müdahale söz konusu. Araştırmamızın genel çerçevesi kapsamında olan bireysel-kimliğin düşünümsel inşası, geçmişin yorumlanmasını da içerdiğinden, geçmiş olayların yeniden çalışılması bu süreçte merkezi bir konum işgal ediyor.[261]

Bir kimsenin kendi biyografisini oluşturan olaylar silsilesi farklı yorumlamalara tabi tutulabilmekte. Bu çerçevede katılımcılar da kendi yaşamlarını daima yeniden yorumlamaya devam etmekteler. Geçmiş, şu an neyi önemli görüp neyi görmediklerine dair düşünceleri doğrultusunda yeni baştan kuruluyor. Her durumda sadece bugünkü amaçları doğrultusunda önemli görünenlere dikkat ediyorlar. K-30'un "kendi irademle sanarak örtündüm" diye yaptığı vurgudan da anlaşılacağı üzere, geçmiş kolaylıkla şekil almakta ve esnetilmekte. Katılımcılar, olan bitene dair ellerindeki bilgileri yeniden yorumlayıp açıklamalara tabi tuttukça, geçmiş farklı görünümler kazanmakta. Bu sebepten farklı yaşamlar, farklı bakış açıları üretiyor. Geçmişe yönelik "doğru" bir kavrayış, katılımcıların bakış açısına bağlı görünüyor. Bakış açıları da süreç içerisinde değişebiliyor.[262] Bu sebepten katılımcıların yüzünü tamamen geçmişe dönerek geçmişten bir şey aktarmaları söz konusu değil. Aktarılan deneyim, gelecek planlamasını da kapsayan şimdinin bakış açısını içeriyor.

Katılımcılar özelinde yeni bir kimliğin edinilmiş olmasının, geçmişin yeniden düzenlenmesini içerdiği söylenebilir. Düşü-

[261] Hood, 104; Giddens, *Modernite ve Bireysel-Kimlik*, 104, 120.

[262] Berger, *Sosyolojiye Çağrı* 76-79.

nümsel benlik tasarımına bağlı olarak kişiler, bireysel-kimlik anlatısını geriye dönük olarak gözden geçirme eğiliminde olduklarından, geçmişteki olayların açıklanmasından ziyade gelecek planlamaları söz konusu olmakta.[263] Bu yorumlamanın sürekli güncellenmesi, şimdiki zamanın gerçekliğini içeriyor. Ailesinin "dar bakışının" kendisini biçimlendirmiş olduğunu sonradan fark etmeye başladığını söyleyen K-13'ün ifadelerinde ortaya konduğu gibi; katılımcıların kendi biyografileri temelinde kavradıkları kimliği, bu yorumlama ve yeniden yorumlamalara yaslanıyor. Davranışları da nesnelere yönelik algılama biçimleriyle ilişki içerisinde bulunuyor. Bu bağlamda başörtüsüne yönelik hisler, başörtülü kimliğin onlara hissettirdiklerinden bağımsız olarak değerlendirilmemeli.

Geçmişe dair bir deneyimin yorumlanmasını, şimdinin eylem akışından ve anlam dünyasından bağımsız değerlendirmek sorunlu bir yaklaşım olacaktır. Bu sebepten, katılımcıların başörtüsüne yönelik tasavvurlarında bir değişim yaşadıklarını vurgulamak önemli. Bir kayıtsızlığı ya da görece olumsuzluğu ifade eden söz konusu değişim, sonuç olarak bir kırılmanın yaşandığını gösteriyor. Dini sohbetlerden etkilenerek örtündüğünü ifade eden K-21'in, "çevre sağ olsun" diyerek yaptığı ironik vurgudan da anlaşılacağı üzere; durum tanımlarındaki farklılaşma, sosyalizasyon sürecinde örtünmeye yönelik edinilen tanımların artık bir geçerliliğinin kalmadığına ve eylem çizgisinin değiştiğine işaret etmekte.

Gündelik yaşamın olağan akışı, yeni ittifaklar ve dolayısıyla yeni davranış standartları sunuyor. Örtünme deneyimlerine yönelik değerlendirmeler yeni uzlaşımlar üzerinden gerçekleşiyor ve geçmiş yeniden üretiliyor. *Anlamlı ötekiler* tarafından geliştirilmiş

[263] Giddens, *Modernite ve Bireysel-Kimlik,* 189; Berger vd., 87.

ve bireye kazandırılmış olan dini inançlar[264] gibi, Bourdieu'nun *annesel dünya* olarak tanımladığı, içerisine doğulan çevreyle ilişkili olarak edinilen giyinme biçimleri de; din, kültür ya da ikisinin de etkin olduğu bir bilgi stoku içerisinde bireye aktarılmakta. Fakat "arkadaşlarım diyecekti ki; aa, babası geldi örttü! Ve 8.sınıftasın." diyen K-3'ün ifadesinden anlaşıldığı gibi, toplumsal beklentilere yönelik bilgi edinmeler arttıkça ilk edinimler ile aradaki makas açılabiliyor. Ayrıca, K-33'ün başörtüsüne yönelik aidiyet hissinin olmayışını ailesinin baskısıyla ilişkilendirmesinde görüldüğü üzere; fail, "hafifletici şartları" ne kadar başarılı bir şekilde öne sürerse, eylem onun ahlaki kişiliğini yansıtmadığını o kadar çok temin ediyor. Çünkü ötekiler tarafından eyleminden mesul tutulduğu ölçüde, bu onu daha fazla tanımlayan bir edim haline gelmekte[265] ve gündelik pratiklerin bu çerçevede düzenlenmesine yönelik bir beklenti yerleşmekte.

Örtünme deneyimlerine baktığımız zaman, başörtüsünü kullanmaya başlama kararının çoğunlukla iradi olmayan bir alanla (baskı, etki, beklenti) tanımlandığı görülüyor. Örtünme deneyimleri, genellikle dini bir referanstan ziyade düşünümsel bir benlik tasarımı temelinde ve sübjektif değerlendirmeler esas alınarak çözümleniyor. Duygulanımlar üzerinden bir doğru-yanlış tanımlaması geliştiriliyor ve kurumsal bir iyi-kötü kategorileştirmesi dışarıda bırakılıyor.

Özetle örtünme deneyimlerine yönelik sahip olunan tasavvur, doyum sağlamayan kimlikler üretiyor. Onları herhangi bir toplumsallaşma biçimine ait kılan etkenlerin, mekanizmaların, değerlerin anlamsızlaşması, çözülmesi veya işlevsizleşmesi; toplumsallaşma biçimleri arasında geçişleri ve yer değiştirmeleri mümkün kılıyor.

---

[264] Ahmet Özalp, *Sembolik Etkileşimcilik, Entelektüel Kökenler, Kuramlar ve Din Olgusu*, Gece Kitaplığı, Ankara 2017, 111.

[265] Goffman, *Kamusal Alanda İlişkiler*, 145.

GÜNDELİK HAYATI BAŞÖRTÜSÜYLE ÖĞRENMEK

Gündelik ilişkilerde bireyin eğilimi, kendisi için bir güvenin tesisi ve sürdürülmesine yönelik şekillenir. Bunun için de gündelik etkileşimlerde tutarlı bir benlik sunumu gerçekleştirmek kritik bir öneme sahip. Davranışların bireye dair varsayımlarla uyumlu olarak düzenlenmesinde en dikkat çeken başarısızlık, bireyin bir kimliğe kendini uydurduğu düşünülen durumlarda bulunuyor.[266] Böylelikle yayılan izlenime bağlı olarak kimlik, kendisine yönelik bir tehdide dönüşmekte; varsayılan rollere uygun bir konumlanma, birey için egemenlik meselesi olarak ortaya çıkmakta.

Sıklıkla vurguladığımız üzere birey, başkalarında uyandırdığı izlenime bağlı olarak kendi pratiğine yönelik bir düşünce geliştiriyor. Kimliğin bir soruna dönüşmesi durumunda, bireyin kim olarak göründüğü ontolojik güvenliğe temas ediyor. Bu bağlamda gündelik yaşamı olaysız geçirmeye yönelik kabiliyet, sosyalleşme süreçlerinden bağımsız olarak görülemez. Gündelik yaşamda eylem akışıyla korunması gereken bir düzen bulunmaktadır. Bu gerçeklik, aslında sürekli olarak bir risk içerisinde bulunmayı da ifade ediyor. Yaşam, riskten kaçınmak için kişilerarası onaya yönelik pratiklerle deneyimleniyor. İçerisinde yer alınan muhitin yaşanabilir oluşu, bir mutabakat ilişkisinin gerçekleşmesi düzeyinde mümkün oluyor; gündelik hayatın gerçekliği mutabakatla inşa ediliyor.

Bir sahne olarak gündelik hayatta gerçekleşen kimlik bildirimleri, farklı olaylara ne derece alıcı olunacağını düzenlemekte, etkileşim esnasında ortaya çıkan uygun rol beklentileri de bu durumu pekiştirmektedir. Gündelik hayatın rutin akışında daimi bir kimlik bildirimi söz konusu ve bildirimler rolle özdeşleşme düzeyini

[266] Goffman, *Kamusal Alanda İlişkiler,* 414.

gösteriyor. Bireyin belli bir kişi olması, hem gerekli niteliklere sahip olmasını hem de ona yüklenilen eylem ve görünüş standartlarını tutturmasını ifade ediyor. Bu yüzden birey, bir kuralın idamesine dâhil olduğunda, kendisine yönelik bir dizi tanımlamayı da üstlenmekte[267] ve bu çerçevede varsayılan kimliğine yönelik bir rol beklentisi ortaya çıkmakta.[268] Fakat fiili durumlar ile beklentiler arasındaki farklılıklar, uyuşmazlığa bağlı olarak kimliği örseliyor. Böylece birey, toplumla birlikte kendisinden de bir kopuş yaşamaya başlıyor ve itibarsızlaştırılmış biri olarak sosyal dünyaya göğüs germek zorunda kalıyor. Çünkü gündelik yaşamındaki çeşitli durumlarda sergilediği tutarsızlıklar damgalanmasına yol açıyor. Bu çerçevede bazı kimlikler ile kurulan bağları koparıp, bu kimliklerin taşıyıcısı olmaktan vazgeçebiliyor.[269]

Gündelik yaşam içerisindeki karşılaşmalarda, kılık kıyafetlerin, davranışların cümbüşü içinde ve genellikle dikkat etmeden mutabakata varılan bir ağa katılmak söz konusu olmakta. Karşılaşmalar esnasında diğerlerini kategorize etmek için çoğunlukla az şeye ihtiyaç duyuluyor. Karşılaşmalar sırasındaki bu kategorize etmeler yüzeysel olmanın yanı sıra büyük oranda stereotiplere dayanıyor. Bazı tutum, nesne ve formlar, bu karmaşa içinde yaşam biçimi ikonları olarak özellikle ön plana çıkmakta. Bir şapka, renk veya saç şekli; bir beğeni kültürüne ait bir bireyi yanılmaksızın tanımlamayı sağlayabilir.[270] Bu bağlamda sosyal alanlar, tek boyutlu ya da *tabula rasa* bir gerçeklik içermez; farklı sosyal kaynaklar tarafından tanımlanır, üretilir, yeniden üreti-

[267] Goffman, *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu,* 80; Hewitt, Shulman, 148, 170; Goffman, *Kamusal Alanda İlişkiler,* 398.

[268] Gündelik yaşamında yer aldığı çeşitli durumlar, bireyin belli beklentiler ve bu beklentilere verilecek tepkilere yönelik taleplerle karşı karşıya gelmesine yol açmaktadır. Berger, *Sosyolojiye Çağrı,* 118-119.

[269] Turner, 54; Goffman, *Damga,* 49; Parekh, "Kimliğin Mantığı" 67.

[270] Chaney, 104-112.

lir ve ağlar aracılığıyla tercüme edilir.[271] Sosyalleşme süreciyle de birey, bir süreklilik içerisinde, gündelik hayat pratiklerine dair *reçeteler* edinmekte, yani gündelik hayatı öğrenmektedir.

Gündelik yaşamın hangi pratikler üzerinden sürdürüldüğü, rutini belirleyen bir yaşam biçimine, bir değerler sistemine ve düşünce mevziine göndermede bulunur. Böylelikle gündelik yaşam içinde yer alma şeklinden ve belirli durumlar karşısındaki tepki biçimlerinden hareketle bir kestirimde bulunmaları için insanlara genel bir izlenim sunulur. Söz konusu olan sosyal kabullenme ve dışlanmalar, gündelik pratiklere/rutinlere bağlı olarak gerçekleşir.

Gündelik hayat rutinleri, bütün sosyal örgütlenme biçimleri için kritik bir önem arz ediyor. Bireyler, gündelik faaliyetlerin akışı içinde ve etkileşimin oturmuş bağlamlarında ötekilerle karşılaşırlar. Bir arada bulunmanın toplumsal keyfiyeti, bedenin uzamsal boyutu, ötekilere yönelme ve benliğin deneyimlenmesi için olmazsa olmaz bir temeldir. Bu keyfiyet günümüzde etkisini artırmış görünüyor. Artık temas kurmak daha kolay, ilişki ve temaslar daha yoğun ve ilişki kurma seviyeleri (çevrimiçi/çevrimdışı) daha geniş bir düzlemde gerçekleşiyor. Özellikle görünüşün bir anlam kaynağı olarak hayati önem kazandığı ve bireyin kendi görünüşüne daha fazla önem vermeye başladığı sıklıkla vurgulanıyor. Fenomenlerin yüzeylerine olağanüstü bir önem atfediliyor; yaşam biçimi farklılıkları, yüzeylerin kullanılması ve yorumlanmasına odaklanılıyor. Söz konusu post-modern politikalar gündelik hayat kutuplarının çevresinde dönüyor.[272]

---

[271] Riccardo Prandini, "Relational sociology: a well-defined sociological paradigm or a challenging 'relational turn' in sociology?", *International Review of Sociology*, 25(1), 2015, 1-14, 9.

[272] Anthony Giddens, *Toplumun Kuruluşu*, (Çev.: H. Özel), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1999, 113; Goffman, *Kamusal Alanda İlişkiler*, 428-430; Chaney, 112-113; Best, Kellner, 340.

Görüşmelerde, eğitim hayatından gündelik yaşamın en sıradan pratiğine, başörtülü kimlik ile girilen gündelik etkileşimlere bağlı olarak çeşitli *durum*ların ortaya çıktığı görülüyor. Gündelik hayatı öğrenme sürecinde katılımcılar, başörtülü kimliğin etkileşimler esnasındaki baskın rolüyle paralel biçimde, herhangi biri olarak değil, başörtülü biri olarak gündelik hayatı deneyimliyorlar. Başörtülü biri olarak arkadaş ediniyor, çevrimiçi ilişkilerde bulunuyor ve gündelik hayatta bir benlik sunumu gerçekleştiriyorlar. Bu kategoride, çalışmanın daha çok bağlamsal yönünü ortaya koyabilmek adına, katılımcıların ifadeleri gündelik etkileşimler temelinde çözümlenmeye çalışılacaktır.

Farklı Yaşam Biçimlerine Temas: "Her türlü arkadaşım var."

Gündelik hayatı öğrenme süreçlerinde ön plana çıkan vurgulardan biri, çeşitlilik arz eden ilişki ağlarıdır. Gündelik hayatta işlerin nasıl yapıldığına dair edinilen gündelik reçeteyi anlayabilmek için bu birliktelikler büyük bir öneme sahip. Bilhassa bölgeler arasındaki hareketlilikler, arkadaşlık ilişkileri üzerinden kolaylıkla görülebilir. Söz konusu geçişler, genellikle küçük yaşlardan itibaren deneyimleniyor. Örneğin K-20, yaşadığı şehrin yapısına bağlı olarak "karmaşık bir ortamda", "sosyal demokratı, solcusu, Alevi'si, Kürdü, Türkü, hepsinin karışık olduğu bir sokakta" büyümüş. Arkadaşlarının annesi mini şortlarla gezmesine rağmen kendisi altı yaşında diz altı bir şort giydiği için babasından tokat yemiş. Daha sonra arkadaş çevresi de özellikle eğitimle ilişkili olarak çeşitlenmiş. Radikal İslamcılarla iletişime geçmiş önce. Bunu gençliğin isyankâr doğasıyla açıklıyor. Daha sonra "soldan" okumalar yapmaya, "dev-solcular da dâhil, her türde" solcularla takılmaya başlamış. Alevi arkadaşlarına çok yakın olduğunu vurguluyor. Arkadaşları ve hocalarının etkisi ile özellikle üniversite yıllarında "epey bir koptum", artık yalnızca

başörtüsü vardı diyor. Başörtüsünün arkasında "karmakarışık bir şey"e dönüşmüş. Hatta bu görüntüsü Marksist, devletin ajanı gibi damgalamalara yol açmış.

İlahiyat mezunu olan K-10 da Alevi bir arkadaşı üzerinden değerlendirme yapıyor. Üniversite yıllarında yaşam tarzı ve düşünce yapısı olarak çok zıt olmalarına rağmen aynı evi paylaşmışlar. Arkadaşı "çok açık saçık giyinen bir kız"; o ise hem başörtülü hem de ilahiyatçı. Üstelik ailesi de Alevilere karşı. Yine de çok yakın bir arkadaşlık kurmuşlar. Çünkü "böyle şeyleri" umursamıyor: "Biz insanlığımıza, birbirimize olan tavrımıza bakıyoruz ve birbirimizi etkilemiyoruz. O alkol kullanıyor, ben hiç kullanmadım. Üniversitedeyken de evde alkol kullanıyordu, bana hiç teklif bile etmedi. Önemli olan bu, ben insanlığı seviyorum ya. Şuymuş buymuş, şu partiymiş, kapalıymış, açıkmış, hiç umurumda bile değil."

K-22, "farklı" arkadaşlara sahip olduğunu söyleyen katılımcılardan biri. Kendisini herhangi bir grup üzerinden tanımlamadığını söylüyor. Grupları sevmiyormuş. Alkol kullanan arkadaşlarının yanı sıra çok iyi anlaştığı Ermeni bir arkadaşı da varmış. Yine K-17, üniversite hayatında dindar arkadaşlarının yanı sıra alkol içen, uyuşturucu kullanan, "her türlü" arkadaşa sahip olduğunu söylüyor. Üniversite okurken yaşadığı değişimi arkadaşlarıyla ilişkilendiren K-28 de "bambaşka hayatlar yaşayan" insanlarla tanışmış. Öncesinde ailesinin sahip olduğu değerleri aynen benimsiyormuş. Ailesinin onun adına aldığı kararların en doğrusu olduğundan eminmiş. Fakat üniversite hayatı ile birlikte bu düşüncelerim değişti diyor: "Kendi benliğimi keşfetme ve kendi adıma kararlar verme aşamasına geçmiştim artık ve kendim için doğru şeyleri kendim bulmak istiyordum." Bu arzusunu tanıştığı yeni insanlarla ilişkilendiriyor. Çünkü "bambaşka hayatlar yaşayan" insanlarla tanışmış. Etkileşime girdiği yeni arkadaşları, görüşlerinin şekillenmesinde yardımcı olmuş.

Yine üniversite hayatında daha çok solcularla bir ilişki geliştirmiş olan K-12, Kürtlük ve solculuğu "paket halinde" düşündüğü için böyle yaptığını söylüyor. Özellikle "Kürtlerle ve Kürdistan meselesinden haberi olan solcularla" görüşmüş. Bu iletişimin dini anlayışına zarar vereceğini düşünmüyormuş: "Mesela din zalime karşı mücadele etmek gerektiğini söylüyorsa ben de zaten şu an zalime karşı mücadele ediyorum ve din dışı bir şey yapmıyorum. Arkadaşlarım solcu ya da onların kendi dünya görüşlerini kendileri bilir ama o beni etkileyen bir şey değildi."

Ailesinden dolayı ara ara başını açabildiğini söyleyen K-11 ise üniversiteye başladığında başörtüsünü tamamen çıkarmış. Öncesinde yeni kimlik kartı için ailesinden gizleyerek "açık" fotoğraf çektirmiş. Üniversiteye gittiğinde başörtülü halinin bilinmesini istememiş. Fakat üniversite, öğrenci kimliğindeki fotoğrafı ÖSYM'nin sisteminden aldığı için, "iğrenç bir şekilde kapalı olduğu" fotoğraf kullanılmış. Oysa başörtülü geçmişi hiçbir şekilde bilinmesin istiyormuş. Başörtülü fotoğrafını arkadaşlarından nasıl gizlediğini anlatıyor: "Bir sene onunla cebelleştim ve yeni açıldığım için sürekli böyle kafam ağrıyordu artık düşünmekten, o kartı gizliyordum arkadaşlarımdan."

K-18, sahip olduğu "zengin" çevreyi lisansüstü eğitim gördüğü üniversiteyle birlikte iş yaşamıyla da ilişkilendiriyor: "Şu anda *** Üniversitesi'nin profilini belki tahmin ediyorsunuzdur, demek istediğim üniversite hayatı, yani üniversiteye başladığınız zaman, bu ilk önemli adım oluyor zaten kozmopolit bir çevreyi edinmek. İkinci önemli adım da iş hayatınız oluyor. Benim eğitim ve iş hayatım bütün bu çevremi hala da değiştirmeye, geliştirmeye, zenginleştirmeye devam ediyor." K-4 ise bu süreci, çevresinin değişmesiyle birlikte "diğerlerinin diliyle" konuşmaya başlayarak deneyimlemiş. Birlikte oturduğu insanlar, arkadaş çevresi, tercihleri, öncelikleri, gündelik yaşamı; kısacası tüm hayatı değişmeye başlamış. Bu değişim ikili bir hayat yaşamasına

sebep olmuş: "Çünkü bir yerde seküler insanlarla arkadaşlık kuruyorum, öte yandan İslamcı bir ailem var." Zamanla kendisindeki dönüşümün farkına varmış: "Diğerlerinin diliyle konuştuğumu fark ettim. Daha çok sekülerlerin, daha çok ateistlerin diliyle konuştuğumu fark ettim."

"Dini inançlar noktasında çok da iyi" olmayan bir şehre taşınan K-30, doğu illerinde "böyle dini şeyler"in daha kolay yapıldığını düşünüyor. Doğuda yaşadığı dönemde ibadetlerini daha iyi yapıyormuş. Sonraki süreçte eşiyle birlikte tayinleri Türkiye'nin batısında bir ile çıkmış. Bu duruma, "farklı insanlar, farklı yaşayışlar" göreceği için çok sevinmiş. Henüz taşınmadan gideceği şehirdeki seküler atmosfer, "kimsenin kapalı olmaması durumu" onu etkilemeye başlamış. Yine de bu huzursuzluğu, başörtüsünü çıkarmayı düşünecek bir boyutta değilmiş. Fakat örtünmesini isteyen ve bu kararı almasında etkili olan eşi, bu sefer de açılmasını istemiş.

K-13 ise ailesinin şort giyen, içki içen akrabalarıyla görüşmediklerini söylüyor ve bunun için din konusunda katı olduklarını düşünüyor. Annesi erkeklerle tokalaşmayan biriymiş. Sosyal yaşantıları bu yüzden zorlaşıyormuş. Ancak onlar gibi düşünen birkaç aile dostu ile görüşebiliyorlarmış. Yurtdışına taşınıp orada yaşayanları görünce, onlara karşı da önyargılı olduğunun farkına varmış: "İnançlı, kendi dini var, Türkiye'deki birçok Müslümandan, birçok başörtülüden daha fazla amele sahip olduğunu gördüm. Mesela oruç tutuyor, çok fazla iyilik yapıyor. Neredeyse hayatını buna adamış. Ama Hristiyan. Yani belki hiçbir kötülük yapmıyor, hiçbir günah işlemiyor." Yurtdışındaki temasları neticesinde birçok farklı insanla karşılaşmış ve bir kırılma yaşamış. Bu kırılma başörtüsünü çıkarma kararında ona cesaret vermiş.

Yine başörtülü olduğu süreçte farklı görüşlerde arkadaşları olduğunu belirten K-26, ayrıca uluslararası bir STK'da çalıştığı için iş ortamının da heterojen bir yapıda olduğunu ve buradaki

yaşam tarzıyla bütünleşemediği için ötekileştirildiğini söylüyor. Çünkü "beyaz" ve seküler bir hayata sahip insanlar. Alkol tüketiminin aşırı olduğunu özellikle vurguluyor. Kendisi de bir süre onlara takılmış. Fakat bu yaşam tarzı ona uymamış: "Yani benim akşamları, her akşam, iki akşamda bir içme gibi ne bir midem var, yani ne böyle bir alışkanlığım, geçmişim var, işte günah, şunu bunu bir tarafa bırakıyorum, ne de öyle bir hayat tarzım var. Hani ben bir akşam kalabalık ekip içip de işte orada tanıştığım biriyle gidip bir gece geçiremem." Tek gecelik ilişkilere sıcak bakmadığı için gelenekçi görülmüş.

Görüldüğü üzere gündelik hayat, özellikle yeni ağlar yaratacak bir kaynak işlevine sahip olarak ön plana çıkıyor. Farklı yaşam biçimlerinin dolaysız deneyimi, gündelik etkileşimlerle birlikte gerçekleşmekte. Artan sosyal hareketlilikle paralel biçimde farklı düşünce, inanç ve yaşam biçimlerine sahip insanlarla karşılaşılıyor. Kaçınılmaz olarak farklı anlam bölgelerine temas edilmekte, böylece çeşitli dönüşümler/kırılmalar yaşanmakta. Hareket kabiliyetine bağlı olarak, başörtülü kimliğin sunulduğu ortamlar çeşitleniyor; benlik ve benlik ile ilişkilendirebilecek alanlara yönelik algı, bu süreç içerisinde bir değişim yaşamakta. Ayrıca çeşitli yaşam öykülerine yakından temas edildiği için kategorik bir konumlandırma yapmak güçleşmekte ve "her kesimden" arkadaş edinmek, yeni bir *biz* ve *onlar* algısının geliştirilmesine, "daha geniş", "daha evrensel", "insan olma temelinde" bir perspektifin ortaya çıkmasına yol açmakta.

Çevrimiçi İlişkiler

Yaptığımız görüşmelerle birlikte araştırma süresince sürdürdüğümüz çevrimiçi gözlemler, çevrimiçi ilişkilerin önemini gösteriyor. Bu ilişkiler farklı anlam bölgelerine teması kolaylaştırmakta ve başörtülü biri olarak katılımcıların benlik deneyimlerinde belirleyici bir etkiye sahip olmakta. Örneğin sosyal medya üzerinden ba-

şörtüsünü çıkarma deneyimleri ile ilgili paylaşımları takip ettiğini söyleyen K-2, başörtüsünü çıkarmaya karar vermiş olmasında bu paylaşımların etkisi olduğunu söylüyor. Yine K-20, sosyal medyada yaptığı paylaşımlara bağlı olarak hissettiği gerilimin, başörtüsünü çıkarma kararında en büyük etken olduğunu düşünmekte. Bir şey yazacağı zaman, başörtülü bir görüntüyle ters düştüğünü düşünüp huzursuzluk yaşıyormuş. Çünkü başörtüsünün bir "sorumluluk alanı"nın olduğunu düşünüyor. Bu durum sosyal medyada daha belirgin bir hal almış: "Genelde de muhafazakar, dindar çevreyle çalıştığım için, ki hala öyle bir kurumdayım, dolayısıyla orada çok fazla bu gerilimi yaşamıyordum. ...sürekli bu gerilimi yaşamak benim için çok bunaltıcı bir şey haline geldi."

K-11 de sosyal medya hesabı üzerinden kurduğu ilişki ağında başlayan başörtüsünün iktidarla ilişkilendirilmesinden etkilenmiş. Buna bağlı olarak benlik algısı değişmeye başlamış. Lisede açtığı Twitter hesabı, bir sorgulama içerisine girmesine sebep olmuş. Çünkü çevrimiçi ilişkilerinde "dinine bağlı mekânlarda" bulunduğu için "Kürtlere aykırı, Türklerle aynı düşüncede, AKP düşüncesinde olan insanlarla muhabbeti" olmuş. Başörtülü iken Twitterdan edindiği "siyasi düşünceleri ağır" basan "Kürt gençleri" ile görüşmeye başlamış. Daha önce "kapalı kızlarla" takılıyordum, sohbetlere gidiyordum diyor. "Siyasi nedenlerden dolayı" artık "daha seküler tiplerle" arkadaş olmuş. Fakat başörtülü görünüşünden dolayı kendisini onlarla eşit hissetmiyormuş. Düşündüğüyle yaptığı şeyi aynı görmediği için ikiyüzlü davrandığını düşünüyor.

Kendisini feminist olarak tanımlayan K-7'nin bu çerçevede paylaşımlarda bulunduğu yirmi yedi bin civarında takipçisi olan bir sosyal medya hesabı varmış. Dört yüz bini bulan erişimleri oluyormuş. Hesabından "kadın haklarına" dair paylaşımlar yapıyormuş. Fakat takipçilerinden "kapalı feminist mi olur" şeklinde eleştiriler aldığını söylüyor. Takipçilerine karşı kendisini "savunmak" zorunda kalmış.

Başörtülü olduğu dönemde yaptığı bazı paylaşımların tepki aldığını belirten K-14, "sanki benim işlediğim bir günah ile açık birinin işlediği bir günah karşılığında alınan ceza, sanki benimki daha fazlaymış gibi" diyerek başörtülü olduğu için aldığı eleştirileri anlamsız buluyor. Sosyal medyada başörtülülerin yaptıkları paylaşımlara gelen tepkiler üzerinden bir benlik kaygısı geliştirmiş: "Ben genelde sosyal medyada okuyordum böyle şeyleri. ...hep böyle kendimi onların arasında, hep böyle evet şimdi biri bir şey söyleyecek bana, biri şunu söyleyecek biri bunu söyleyecek, hep bu endişeyi taşıyordum." Yaptığı paylaşımlarda alaycı ve argo konuştuğu için çok arkadaş kaybetmiş. Mesela "ben iflah olmaz bir din düşmanıyım" diye yazmış bir ara. Özellikle attığı bir tweet ile çok tepki almış: "Bize çok misafir geliyor ve ben hizmet ediyorum, neden ben hizmet etmek zorundayım ki, çünkü evin kızısın ve hizmet etmek zorundasın. Bu çok cinsiyetçi şey geliyordu bana. Hatta bununla ilgili bir şey yazmıştım. Evde hizmeti ben yapmak zorundayım çünkü şeyim var. Cinsel organın adını direkt yazmıştım. Sen nasıl böyle bir şey yazarsın, e ama öyle. Çok net bir cümle, bunun başka bir açıklaması yok." Başörtülü biri olarak böyle paylaşımlar yapıyor olması çok tepki çekmiş. Fakat kendisini zaten "hep muhalif bir tip" diye tanımlıyor. Hatta "inanç noktasında belki de zirvede" olduğu döneminde bile böyleymiş. 2012'de Libya'da Amerikan büyükelçisinin öldürülmesine karşıt bir paylaşımını buna örnek gösteriyor: "Ben şey yazmıştım, yani nasıl ya, ne kadar aptalca bir şey, çok korkunç bir şey, Muhammed'i kötüleyen bir film yapıldı diye Amerikan büyükelçisi öldürülüyor. Sen nasıl böyle bir şey söylersin, yok başörtülüsün dindarsın. Hümanizmin zamanı mı, bilmem ne, bunlar hümanist oldular da bir şeyler falan."

Benzer biçimde K-23 başörtülü kimlik ile yapılan çevrimiçi paylaşımların "kötü bir imaj" ile ilişkilendirilme riskinden söz ederek bu durumun kendisini etkilediğini söylüyor. Paylaşımlarında

başörtüsünün yüklediği sorumluluğa aykırı hareket etmeyi bir tutarsızlık olarak görüyor: "Tabi ki her koyun kendi bacağından asılır ama sen sonuçta bir şeyi temsil etmeyi göze almışsın, ona göre de yaşamak zorundasın." Fakat bir fotoğrafı veya küfürlü bir paylaşımıyla başörtüsüne laf getirebiliyormuş. K-25 de ilahiyat öğrencisi iken içerisinde bulunduğu anlam bölgesi ile uyumlu olmayacak pratikleri, ilk olarak sosyal medya üzerinden edindiği ilişkilerle farklı bölgelere taşımış. "Somut anlamda" dışarıya açılmaya başlamış ve "böyle şeylere" çok atılmış. Örneğin İnstagram üzerinden tanıştığı bir erkek arkadaşıyla tatile çıktığını söylüyor.

Çevrimiçi ilişkilere bağlı olarak anlam bölgeleri arasındaki geçiş, K-24'ün diğerlerinden farklı olarak örtünme deneyiminde belirgin bir etkiye sahip görünüyor. Ailesi istememesine rağmen örtünmesi, takip ettiği paylaşımların etkisiyle gerçekleşmiş. Tumblr kullanıcısı olduğu dönemde "dini şeyler" takip ediyormuş. Bu durumun yarattığı psikolojik atmosferin kendisini afallattığını söylüyor.

Gündelik hayatta karşılaşmalar ve *önemli başkaları* ile gerçekleşen temaslar, çevrimiçi ilişkileri de kapsayacak biçimde kimliğin kişilerarası inşasının zeminini oluşturmakta. Başörtüsüyle gündelik hayata katılmak, yüz yüze karşılaşmalarda çeşitli temaslara bağlı olarak bir deneyim oluşturuyor. Çevrimiçi ağların da benzer bir yapısı bulunuyor. Gündelik yaşamın dijital alana doğru çekilmesi, görüşmelerimizde sık sık yer buluyor. Katılımcıların sosyal medya ile dâhil oldukları etkileşim, anlam bölgeleri arasındaki geçişlerini görece kolaylaştırıyor. Farklı anlam bölgelerine temasın sanal zemini, başörtüsü ile gerçekleşen benlik sunumunun alanını genişletmekte ve paralel olarak başörtülü kimliğin yarattığı içsel gerilimi de artırmakta.

Sosyal medya merkezinde sosyalizasyonun değişen düzlemi ve artan hızla birlikte etkileşim ağını genişletiyor olması, katılımcıların yaşam öykülerinde de ortaya çıkıyor. Dinamik bir se-

yir içerisinde gerçekleşen çevrimiçi ilişkiler, algılama biçimlerini etkileyerek bireysel-kimliğin düşünümsel sürecini tetikliyor.

Gözlemlerim ve görüşmelerim, çevrimiçi ilişkilerde de bir kabul/ret mekanizmasının işlediğini gösteriyor. Ayrıca çevrimiçi ilişkilerinin gündelik karşılaşmalarda dâhil olmanın çok da olası görülmediği yaşam biçimlerine temas sağlama imkânı bulunuyor. Bu temaslar, yakın arkadaşlıkların kurulması yoluyla olduğu gibi takip edilen kişilerin paylaşımları üzerinden de gerçekleşebiliyor.

Sahne Olarak Gündelik Hayat

Yaptığım görüşmeler, başörtülü olarak gündelik hayata dâhil olunduğunda, özellikle ifade denetimi noktasında bir problem yaşandığını gösteriyor. Gündelik pratikleri üzerinden yayılan izlenimin arzulanan nitelikte olmadığı ve güvensiz bir etkileşim dünyası yarattığı anlaşılıyor. Böylece ortaya çıkan görünüş kaygısı, benlik farkındalığını artırmakta. Benliğe yönelik yüksek bir farkındalık da gündelik pratiklerin rutinleşmesine ve rutinin sağlayacağı güvene engel teşkil etmekte. En "sıradan" eylemler bile artık sıradan görülmemekte. Başörtüsünün ifade ettiği anlam dâhil olduğu ağ içerisinde sürekli olarak yeniden üretildiğinden, başörtülü bireyin farklı anlam bölgeleri arasındaki geçişlerine bağlı olarak sahip olduğu söylem ile sembolik olarak yüklenmiş olduğu söylemi aynı düzlemde buluşturması güçleşiyor. Söylemle birlikte pratiklerin de etkileşim ağı içerisinde yer alması, karmaşık bir görüntüye yol açıyor. Benlik sunumu için genişleyen gündelik alan, bireyin çözmesi gereken bir soruna dönüşüyor. Bu durumun temelinde imaj ve davranışlar arasındaki *takt sorunu* bulunmakta. Ayrıca başörtülü kimliğin *gündelik yaşama katılım* noktasında katılımcılarda bir doyumu tesis edemediği ve *damgalanma*ya yol açtığı, bu sebepten bir *normalleşme arzusu*nun amaçlandığı görülüyor.

Takt Sorunu: Varsayılan Kimliğin Baskısı

Başörtüsüyle sunulan görüntü, belirli rollerle ilişkili olarak değerlendirilmekte ve bazı beklentilerin oluşmasına yol açmakta. Bu bağlamda ötekilere sunulan görünüş-pratik bütününde yaşanan uyumsuzluk, çeşitli sorunlar doğuruyor. Örneğin K-16, sigara ve alkol kullandığında ya da küfrettiğinde başörtülü olduğu için tepki gördüğünü, başörtüsünü çıkardıktan sonra bu tepkilerden kurtulduğunu söylüyor:

Şu kafadan ben çok nefret ediyorum; ben sigara kullanıyorum mesela, bana dönüp şey diyorlardı, sen Müslüman değil misin, kapalısın, sigara senin eline yakışıyor mu? Ya da her insan sinirlendiğinde küfredebilir. Benim ağzımdan küçücük bir küfür çıktığı zaman ya sen niye küfrediyorsun? Kapalısın. Allah demiyor ki açıklar küfredebilir, erkekler küfredebilir, erkekler alkol kullanabilir ama kapalılar yapamaz. ...Sanki açık kız her şeyi yapabilir ama kapalı kız evine kapanıp oturmak zorunda. ...çok fazla sesli gülemiyorsunuz mesela. ...Biraz yüksek bir ses çıkarsam, sesi çok gür bir insanım ben bu arada, istemsiz sesim çok gür çıkıyor, ben kahkaha attığımda, ben güldüğümde dönüp garip garip bakabiliyorlardı. Hani belki bu hareket açık bir kız yaptığı zaman aşırı bir hareket olarak karşılanmıyor. Ama ben yaptığım zaman insanların gözünde nasıl kapalı, direkt soru bu, sen nasıl kapalısın! ...Bisiklete binmekten çekiniyordum. ...İstediğimi alamıyordum, istediğimi giyemiyordum, istediğim gibi gezemiyordum. Ya istediğim gibi gülemiyordum bile. Biraz fazla kahkaha atsam, insanlar dönüp, ne yapmaya çalışıyor, kapalı, biraz daha mütevazı olması lazım, daha içine kapanık olması lazım görüşüyle bakıyorlar... İstediğimi giyebiliyorum. Ya bak kapalı ama tayt giyiyor. Üstüne tunik olsa bile tayt giyiyor mesela. Ya kapalı ama eşofmanla gelmiş. Hani şey görüşü var insanlarda, kapalıysan tamamen her gün resmi bir yere gidiyor gibi giyinmek zorundasın. Eşofman giyersen garipsiyorlar, modern giyinmeye çalışsan bu nasıl kapalılık diyor-

lar. Bunu diyen insanlara çok denk geldim... Kimse bana dönüp neden tayt giyiyorsun demiyor, neden şort giyiyorsun demiyor. Ya da dönüp bana kimse neden üstündeki kısa, kalçanı kapatmıyor ya da diz kapaklarına kadar uzun değil demiyor artık. Eskiden diyorlardı. Yani deme hakkı hissediyorlardı insanlar. Neden bunun üstündeki kısa ki diye düşünüyorlardı mesela. Ya da üstündeki çok dar değil mi, bu nasıl kapalı diyorlardı. ...Yüksek kahkaha attıysam biraz susmam, sesimi fazla çıkıyorsa biraz kısmam ya da sigara içiyorsam yolda yürürken, içemiyordum mesela yani, kapalıyken yolda yürürken sigara içtiğimde sanki insanlar bana bakıyorlarmış gibi geliyordu.

K-10 ise sporla uğraşmayı çok seviyor ve istiyormuş. Fakat çevresinin sahip olduğu başörtülü profil ile örtüşmediği için bunu yapamamış. Üniversitede hiçbir aktiviteye katılamamış bu yüzden. Bu durumda okuduğu bölümün de etkisinin olduğunu düşünüyor: "İlahiyatçısın ne işin var voleybolda, ne işin var koşuda, ne işin var başka yerde, olmuyor, gerçekten olmuyor." K-17 de başörtülü olduğu için futbol oynamaktan korkuyormuş. Ayrıca karşı cinsle ilişkilerinde ayıplanıyormuş: "Aynı ortamda bulunmak, el sıkışmak, yani bunlar bile çok absürt şeyler gibi görünüyordu." Bu durumu özellikle vurgulayan K-23, "erkek arkadaş meselesi"nin başörtülü birine yakışmadığını ve "hoş" olmadığını düşünüyor. Fakat böyle düşünmesine rağmen erkek arkadaşı varmış: "Hepimiz insanız tabi ki de, kapalısı açığı yok, yakışmıyorsa kimseye yakışmıyordur, orası ayrı ama sonuçta temsil ettiğin bir din, bir inanç var, ona layık bir şekilde yaşamaya çalışıyorsun, yapıyorsan da gizli yap (gülüyor)."

K-19, Kur'an kursundan bir arkadaşı üzerinden yaşadığı bir deneyimi anlatıyor. Arkadaşının bir sevgilisi varmış. Sevgilisiyle buluşmak için kurstan kaçıyormuş. Kendisi de bir kez gitmiş. Buluştukları sırada başörtülerini açmışlar. Erkek arkadaşıyla kafeye gittiği için kınandığını ifade eden K-5 de, "kapalısın ayıptır"

tepkileriyle karşılaştığını söylüyor: "Mesela bir bayan, yanında bir erkekle gezer el ele, bana da olmuştur mutlaka, hemen şey derler, kafasında başörtü var, erkek arkadaşıyla el ele yürüyor. ...Direkt şey derler, kapalıdır yaptıklarına bakın. Bunu çok duyuyorum çevremde." Yine erkeklerle olan iletişimine değinen katılımcılardan K-24, başörtülü olduğu için erkek arkadaşlarıyla "ahım şahım" oturamamış. Oysa örtünmeden önce daha rahatmış. Bu sebepten başörtülü iken "eski" halini özlüyormuş.

K-22 ise erkek arkadaş edinmekle birlikte kahkaha atmak ve şarkı söylemek özelinde başörtülü kimliğe dair toplumsal beklentilerin kendisini kötü hissetmesine yol açtığını söylüyor: "Ben çok kahkaha atarım. Kapalıyken de atardım (gülüyor)." Kötü hissetmesine rağmen eleştirilen davranışlarından vazgeçmemiş. Fakat başörtüsünü çıkardıktan sonra durum değişmiş:

Çok kötü bakışlara maruz kalıyordum. Yani bu hep böyle oldu. Çok kötü hissediyordum. Bunun karşılığı bu olmamalı, yani başında başörtü var diye. O zaman da atıyordum, yine atıyorum ama şu an öyle şeylere maruz kalmıyorum. ...Mesela ben şuna da şaşırıyorum, günümüzde çok tuhaf bir algı oluşmuş, saçı açık insanın erkek arkadaşı olduğunda bir şey demiyorlar, bu sosyal medyada da böyle, kapalı bir kadının erkek arkadaşı olduğunda linç yiyor. Açık bir kadın şarkı söylediğinde problem yok, kapalı bir kadın şarkı söylediğinde linç yiyor. Sanki din sadece başını örtenlere gelmiş gibi tuhaf bir algı var. Bu beni çok şaşırtıyor mesela. ...Ahlak bekçileri de çok fazla var. ...mesela ***'te bir konsere katılmıştım. Ablam da vardı. Şarkılara çok güzel eşlik ettik, işte dans ettik falan. Bu benim içimden gelen bir şeydi bana göre özgürlük ve rahatlık. Ama düşünüyorum o koşullarda Türkiye'de olsaydım, kapalı olsaydım bunu yapamazdım yani.... Mesela ben şarkı söylemeyi çok seviyorum. Kapalıyken son zamanlarda biraz biraz daha söylüyordum ama daha çok çekiniyordum. En son şunu yaptım, kuzenimle Gülhane parkına git-

miştik. Orada otururken, sesim zaten o kadar gür çıkmıyor ama şarkı söylüyordum yani çok da çevreye takılmadan. Bunu kapalıyken çok yapamıyordum. Bu değişti.

K-3, ilahiyat okurken iki yıl örtülü kalmış. Fakat "erkeksi, özgürlüğüne müthiş düşkün" yapısının başörtüsüyle örtüşmediğini düşünüyormuş. "Aşırı hareketli" oluşu fakülte ortamında tepkiyle karşılanıyormuş. Ağırbaşlı olmasına yönelik bir beklenti olduğundan "sağlıklı" biri olarak görülmüyormuş. Yaptığımız görüşmeyi de bu konuyla ilişkilendiriyor: "Gündelik hayatım şu an sizinle oturmamı sağlıyor(gülüyor). Değişik. Bana bunu verdi. Bu halde biz şu anda oturamazdık." Yaşadığı uyum sorunu, "bu tip bana göre değil" diye bir karara varmasına yol açmış. Yaptığımız görüşmeyi referans alan K-4 de başörtülü olması halinde bu durumdan dolayı eleştirileceğini söylüyor. Giyim biçimi, alkol kullanımı üzerinden sorgulandığını, "her kesimden insanın her gördüğünde bir kalıba oturtmaya çalışması"na maruz kaldığını belirtiyor. Başörtüsünden dolayı "açık" birine ya da bir erkeğe göre dezavantajlı bir konumda olduğunu düşünüyor:

Örtülüyseniz size bakan herkes sizi bir kalıbın içine sokuyor. İşte aileniz, akrabalarınız, arkadaşlarınız dönüp diyor ki, örtülüsün şöyle yapamazsın, gülemezsin, şöyle oturamazsın, şunu giyemezsin, bunu yapamazsın. Sürekli bir yap yapma, yap yapma, yap yapma üzerinden söylemlerle karşılaşıyorsunuz....Ya ben ailemden buna o kadar çok maruz kaldım ki. Bu nedir giymişsin, ya diyorum ki anne yani hani örtülüyüm, ne var, pantolon giymişim üzerine tunik giymişim falan. Yaptığın hiçbir başörtülüye yakışmıyor. Ya ben her gün bunlara maruz kalıyordum. Sürekli, klasiktir ya, örtünün çeşidi, boyu, eteğin boyu, gömleğin şekli, sürekli sürekli sürekli ama her gün her giydiğim. Hatta çok komik, açıldıktan sonra bir gün kız kardeşime şey dedim, bak dedim artık örtülü değilim, yani eleştireceğin bir şey yok dedim, ben artık açık bir kadınım. Gerçi hala annem şey yapıyor, o ge-

lenekçilikten gelme, ya bu çok kısa giymesen falan filan. Anne diyorum ben artık açık bir kadınım....Bir dönem alkol almaya başladım, örtü yine devam ediyor....Kimse sizin namaz kılıp kılmamanızla ilgilenmiyor bir erkek olarak. Kimse sizi gördüğünde inancınızı sorgulamıyor. Kafede benimle oturmanızı sorgulamıyor ama bizi sorguluyor. ...ben şeyden çok sıkıldım, herkesin ama herkesin, her kesimden insanın her gördüğünde bir kalıba oturtmaya çalışması ...işte sen başörtülüsün bu yakışmıyor...

Lise döneminde flört ilişkileri olduğu için başörtüsü takmaya başlamasının arkadaşları tarafından tepkiyle karşılandığını belirten K-26, sonraki süreçte ise "başörtülüler şöyle böyle" tepkilerinden dolayı alkol kullanmak istememiş. Fakat başörtüsünü çıkardıktan sonra barlara daha rahat gitmeye başlamış.

Başörtülü olduğu dönemde sigara ve alkol kullandığını söyleyen K-20, yaydığı "karmaşık" bir izlenimden dolayı suçlanmış. Görüntüsü ile hareketleri uyuşmuyormuş: "...bazen bir şey söylüyorsunuz ve o söylediğiniz şey bomba etkisi yapıyor orada. Başörtülü olmasanız belki öyle olmayacak. Ama başörtülü olduğunuz için aa bunu sen mi söyledin oluyor tarzında bir şey. ...benim çalıştığım iş de böyle ***, biraz ar-ge gibi bir alanda ve karar verici olmanız ya da *** ilgili bazı şeyler söylemeniz gerekiyor. Şimdi bir şey söyleyeceğim ama bana ters düşüyor yani, görüntüme ters düşüyor ama. Bana ters düşmüyor aslında." Çevrimiçi ve çevrimdışı ilişkilerinde başörtülü kimliğe yönelik beklentiler bir gerilim kaynağına dönüşmüş ve üzerinde bir baskı oluşturmuş. Bu gerilimi sürekli yaşaması bunaltıcı bir hale dönüşmüş. Başörtüsünü çıkardıktan sonra artık "öyle bir şeyim yok" diyor.

Benzer durumlara maruz kaldığını ifade eden K-25, gündelik yaşamında varsayılan rollere uygun davranmadığı için başörtüsünün "ağırlığını" hissetmiş. Mekânların atmosferine gömülü olan uyaranlardan dolayı alkollü mekânlara gidememiş: "Arkadaşımla ***'a gittiğimde mesela, beni bir bara götürmesini iste-

dim, çok merak ediyordum ve bara gittik, ben korkudan örtülü giremedim içeriye. Çok kasmıştım kendimi ve sanki herkesin bana baktığını, herkesin beni yargıladığını düşündüm. Merdivenlerden inmek zorunda kaldım, giremedik içeriye. Çok yakın bir dostum yanımdaydı. Sonra aşağı indik, dedi sakin ol, beraber sakin bir yerde oturup bir şarap içebiliriz, şarap içmeye başladım ama şey, çok az böyle." Uyumsuz bir sunumdan kaçındığı için dışarıda sigara içemediğini, dondurma yiyemediğini, sakız çiğneyemediğini, bacak bacak üstüne atamadığını ve alkol satın alamadığını söylüyor. On, yirmi yaş daha olgun hissediyormuş. Yüksek sesle gülmekten de "çok mahrum" kalmış. Sürekli gülüşünü kontrol etmek zorundaymış. Bunları zaruri ihtiyaçlar olarak görüyor: "Yani ben alkolü geçtim, işte seksi geçtim, bunların hepsini, hani bizim toplumumuz çok açık değil, bunları bir kenara bırakıyorum, yani sokağa çıktığınız zaman neden gülmeyesiniz ki? Çıkıp birileri kadının kahkahasını, tüm Türkiye'ye, haram olduğunu, işte bir kadın gülmemeli dediği boyutta, o başörtünün ağırlığını çok ciddi hissediyordum." Ayrıca ilahiyat fakültesinde öğrenciyken yüksek sesle konuştuğu için, "Müslüman kadına yakışacak davranışlarda bulunmuyorsun" diye sınıf arkadaşlarından birkaç kişinin tehdidiyle karşılaşmış.

Başörtülü kimliğin sunumu ile ilişkili olarak yaşanan sorunların, bir ifade denetimi meselesi olarak ortaya çıktığı görülmekte. Başörtüsünün temsil ettiği *muhiti* farklı bir bölgeye taşımak, o bölgenin yaşam biçimi pratikleriyle olsa dahi, uyumsuz bir imaja yol açmakta. Gündelik pratiklerle bildirilen ve ait hissedilen anlam bölgesinin bir sakini olmak adına, başörtüsünün yol açtığı takt sorunundan kaçınılıyor.

Katılımcılar, dâhil oldukları etkileşim ağlarını beklentiler üzerinden tanımlıyor. Ağlar çeşitlendikçe, beklentiler de doğal olarak değişmekte. Sıklıkla çevrimiçi ya da çevrimdışı etkileşimlerde, başörtülü kimlikle ilgili varsayılan beklentilerle örtüşmeyen dene-

yimler vurgulanıyor. Oysa onlara yönelik bir tutarlılık beklentisi bulunuyor. Bu bağlamda aldıkları tepkiler, dini pratiklere yönelik gerçekleşen bir ihlalden dolayı değil, sundukları *uyumsuz* görüntüden kaynaklanıyor. Böylelikle toplumsal beklentiler ile bireysel arzularının karşı karşıya geldiği bir alan olarak başörtüsü, takt sorununa yol açıyor. Bu alan, Chaney'in ifadesiyle *yüzey*, yaşam biçimi uygulamaları açısından önem arz etmekte, kültürel biçimlerle ilgili herhangi bir tartışmada anlamların etkileşimini ortaya çıkarmakta.[273] Çünkü başörtüsü, "belli bir görsel dilin güncellik kazandığı toplumun gerekliliklerinden ayrılamaz" görülüyor."[274]

Katılımcılar için başörtüsünün anlamı, ötekilerin davranma biçimlerinden doğmakta; eylemler, başörtüsünün tanımlanmasını sağlamakta.[275] Onların başörtüsüne yönelik algısı, başörtülü olarak içerisinde bulundukları performanslardan etkileniyor. Gündelik pratikleri, başörtülü kimlik temelinde değerlendirilmeye alınıyor. Eylemde bulunurken eyleyen bir birey değil, eyleyen bir başörtülü birey olarak kategorik bir tanımlanmaya maruz kalıyorlar. Bu tanımlama tüm pratiklerle ilişki içerisinde bulunuyor ve ideolojik ayrışmalarına rağmen her kesimden insanın üzerine söz söyleyebildiği bir alan olarak konumlandırılıyor. Dolayısıyla *uyumsuz* eylemler üzerinden bir değerlendirmenin yapıldığı sıklıkla vurgulanıyor. Bu yorumlamaların katılımcıların benlik algısına yansıması, başörtüsüne dair tasavvurlarını da etkiliyor. Böylelikle başörtülü kimliğe bağlı olarak ortaya çıkan takt sorunu, gündelik ilişkilerde çatışma yaşanmasına yol açıyor. Bu çatışmalı durumu ortadan kaldırmaya, varsayılan ve fiili kimlik arasında bir uyum sağlayarak tutarlı bir kimlik bildiriminde bulunmaya çalıştıkları görülüyor. Başörtülü görünmek onları, ilk defa gidilen ya da alkollü mekânlar gibi takt sorunu-

[273] Chaney, 122.

[274] Gombrich'ten Akt.: Flanagan, 159.

[275] Blumer, 4-5.

nun ortaya çıktığı yerlerde, *medeni kayıtsızlık*tan mahrum bırakıyor. Aynı mahrumiyet kamusal alanda yine başörtüsüyle uyumsuz olduğu düşünülen pratikler (flört etmek, kahkaha atmak vb.) esnasında da ortaya çıkıyor.

Damgalanma: "Bunların hepsine tecavüz ettireceğim."

Yaptığım görüşmelerde, katılımcıların gündelik hayata katılım esnasında başörtülü olma merkezinde gerçekleşen bir damgalanma durumuyla karşılaştıkları görülüyor. Başörtüsü, gerek tesadüfi karşılaşmalarda gerekse rutinler çerçevesinde dâhil olunan sosyal ortamlarda bu duruma yol açabilmekte. Gündelik pratiklerde ortaya çıkan başörtülü kimliğe ilişkin damgalayıcı yaklaşımlar, bir ifade denetimi sorunu olarak görülüyor. Üstelik sosyalizasyona bağlı olarak gündelik etkileşime dâhil oldukça farklı etiketlemelerle karşılaşılıyor. Örneğin K-23, Ak Partili olmadığı halde öyle algılandığını ve kendisine "kötü gözle" bakıldığını söylemekte. Başörtüsünü çıkarma kararında bu durumun büyük bir etkisi olmuş. Otobüse bindiğinde tüm bakışların kendisine yöneldiğini düşünüyormuş. Söz konusu etiket, bir huzursuzluk meydana getirmiş ve bir tepki olarak, "ya bu böyle değil" deme isteğiyle, hareket etmiş.

K-4 de benzer bir duruma "maruz" kaldığını ve başörtülü olmanın bu sebepten "yorucu" olduğunu anlatıyor:

Bir de diğer tarafta, beni gören herkesin AKP'li sanması meselesi vardı. Ya artık böyle, ya ben kimseye kendimi anlatmak zorunda değilim, ama buna maruz kalıyordum. HDP'liler veya AKP'li olmayanlar AKP'li olmakla yaftalıyor. ...mesela HDP'li arkadaşlarım ya da daha yurtsever arkadaşlarım işte örtülüyüm diye sürekli bir sorgulama içine giriyorlar. ...Ben kendimi böyle daha huzurlu hissediyorum. Biri bana baktığında sen AKP'lisin demiyor.

Ebeveynleri ve yaşadığı çevrenin başörtüsüne bakışının Ak Parti iktidarı üzerinden biçimlendiğini ifade eden K-9 ise, ba-

şörtüsü takmaya başladıktan sonra dışlandığını söylüyor. Ailesi, başörtüsünü iktidarın bir sembolü olarak görüyormuş. HDP'li olan aile, bu sebepten "aile yapımıza uymuyor" diyerek kızlarının örtünmesine karşı çıkmış. Ailesinin katı tutumunu "mesela biz gelin alırız, gelin kapalıysa açtırıp öyle alırız" sözleriyle ifade ediyor. Benzer biçimde K-26, yine bu çerçevede damgalanmalarla karşılaşmış. Şehir içi otobüsünde iken yaşadığı "çok kötü" bir olayı unutamamış. Henüz liseye gidiyormuş. O gün HDP'nin eylemi varmış. Eylem sırasında "gaz yiyen biri" otobüste ona dönerek, "işte bunlar yüzünden oluyor hep, işte bunların hepsine tecavüz ettireceğim" demiş. Hiç kimsenin kendisine destek çıkmamasını, üstelik bu olayı kendi mahallesinde yaşandığını şaşkınlıkla anlatıyor: "Hiç kimse hiçbir yorum yapmadı, kızma da olmadı yani, çok tırstım. Çünkü tecavüz ettireceğim, ilk defa duyuyorum böyle bir lafı ve bunu ***lı biri söylüyor yani, indim orada, hızlıca işte eve gittim ve çok korktum. İşte ***'daki açıkçası ortam biraz benim için öyleydi."

K-31 ise, bir süre ablasının yaşadığı Türkiye'nin batısında bir şehirde kalmış. Burada pek başörtülü yokmuş. Zaten ablası da "açık"mış. Burada yaptığı iş başvurularında "örtülü alamıyoruz" şeklinde cevaplar almış. "Kurumsal olmayan firmalar bile" başörtüsüne olumsuz bakıyormuş. Başörtülü olduğu için insanlar ona "sanki kötü bir şey yapmış" gibi bakıyormuş. Sonradan memlekete dönünce, bir süre daha iş aramaya devam etmiş. Kendisini işe alabileceklerine dair pek ümidinin olmadığı bir firma başvurusuna olumlu dönmüş. Fakat artık "pes etmiştim" diyor ve müdürlerinin düğününün olduğu gece, başörtüsünü çıkarıp düğüne öyle katılıyor. K-23'ün de "kapalı" olduğu için iş başvuruları sonuçsuz kalmış: "Bir iki yere gittim, sonuçta burası ***, kapalı olduğum için hatta hiç aramıyorlar seni, hani CV'n güzel olsa da hiç dönüş bile yapmıyorlar ve dedim bu böyle olmayacak. İlk önce CV'mde fotoğrafımı güncelledim, işte açık bir

tane fotoğrafımı koydum ve bir hafta sonra arandım. Bir yerde işe başladım. Yine işe gidiyordum, açık gidiyordum, zaten ilk orda başladı kopuş, o şekilde gidiyordum."

"Çünkü ***'de oturuyorduk" diyerek ilkokuldayken annesi başörtülü diye Kemalist olan öğretmeninden şiddet gördüğünü söyleyen K-13'ün tüm ilkokul hayatı "kâbus gibi" geçmiş. Lisedeyken de "cahil" etiketinden kurtulamamış. Oysa "okul birincisi olmuştum (gülüyor)" diyor. K-25 de girdiği ortamlarda "geri kafalılıkla" suçlanmış: "Bir kere benim girdiğim, okuldan bağımsız girdiğim ortamlarda arkadaşlarım içerdi, rahatlardı, açık arkadaşlarım vardı, güzel kadın arkadaşlarım vardı. Etrafımdaki böyle konum olarak, yaş olarak, statü olarak benden daha iyi olan arkadaşlarım vardı ve sanırım şu çok etkiliydi; bir an etrafınızda karşılaştığınız bir kesim eğer kendisini modern diye tanımlıyorsa sizi geri kafalılıkla çok rahat suçlayabiliyordu. Sen örtülüsün çünkü geri kafalısın ya da geri kafalısın çünkü örtülüsün. İkisi birbirini besliyordu. Hem sol kesimin bana yaşattığı o duygu var. ...Düşünün ki her noktada aslında sizi bir şekilde aşağılayan insanlarla karşı karşıyasınız yani."

Katılımcılardan K-18, başörtülü kimlik ile etiketlenmelerin dışında kalınamayacağını düşünüyor. "Gerçekten bu artık bir siyasi partinin olabilir, bazı cemaatlerin olabilir, bir şekilde dini yanlış yaşayan insanların da sembolü haline geldi." Bu durum onu rahatsız etmiş. Başörtüsüz kadınların aynı dezavantajlı duruma maruz kalmadıklarını düşünüyor. Etiketlemeler, "bir siyasi partinin ya da bir oluşumun en ufak bir hareketinde" yakın çevre ve sosyal medyada kolaylıkla hissediliyormuş: "Yönetimin yaptığı, işte bazı dini oluşumların yaptığı bütün sorumluluklar bir anda bunlar yüzünden... size yıkılabiliyordu." Üniversite okurken kantine girdiğinde "hep bunlar yüzünden" şeklindeki söylenmeleri duyduğunu, daha sonraki süreçte metroya bindiğinde kendisine yönelen bakışlardan rahatsız olduğunu ve laf

atanların, "şunun haline bak" diyenlerin bulunduğunu söylüyor. Damgalanmayı bir ifade denetimi problemi olarak gören K-24 ise yaşadığı yurtdışı deneyiminden etkilenmiş. Amerika'da bulunduğu sırada kendisine sürekli olarak 11 Eylül saldırıları ile ilgili düşünceleri soruluyormuş: "bir sürü salak saçma soruya" maruz kalmış. Bu sebepten "İslam'ı çok kötü gösteren insanlar" gibi görünmek istemiyormuş. Benzer bir damgalanma durumunu Türkiye'deyken de yaşamış: "Kız kardeşimle mağazaya girecektik, mağazaya girmeden, ...bir çocuk, yaşını tam hatırlamıyorum, ben yine tabi o zaman yine simsiyahtım baştan sona, yani çarşaf değildi benim giydiğim ama hani ful siyahtım ve hiçbir vücut, bedenime dair hiçbir şeyi göremiyorlardı. O zaman da İşid olayları çok fazla vardı hatırlarsanız, o zaman, aaa İşid İşid deyip geçmişti yanımdan. Hatta ben gülmüştüm...ama kız kardeşim tabi korkmuştu o an, başıma bir şey gelebilirdi o an diye."

Lise döneminde bir vapur yolculuğunda başörtülü olduğu için hakarete uğrayan K-22, bu duruma yol açtığı için başörtüsünü suçladığını söylüyor. Vapurun kantininden alışveriş yaptığı sırada "çok ağır" sözlere maruz kalmış. Bu haksızlık karşısında dışlandığını düşünmüş ve çok kötü hissetmiş. K-26 da lisedeyken öğretmenlerinin "yurtsever" olduğunu ve başörtülü olduğu için tepkilerinden kaçındığını söylüyor. Okulundaki başörtülü kızlar "daha çok cemaate giden" kızlar olduğu için okula başörtülü gitmiyormuş. Onlar gibi bilinmek istemiyormuş. Sonraki süreçte ise okuduğu üniversite üzerinden bir etiketleme durumu söz konusu olmuş: "Ben şeye dâhil olmaya başladım, daha böyle İslami ama sol, işte örgüt, örgüt demeyeyim de, yani mesela Emek Adalet Platformu, işte İstanbul'da. ...Çünkü artık işte İstanbul'da da buluşuyorum, Kürt arkadaşlarla takılıyorum falan ve soruyorlar, işte başörtüsü ile ilgili bir şeyler soruyorlar şu bu, işte ben onlardan değilim, ben aslında... *** Üniversitesi'ndekiler gibi değilim şeyi beni bir yerden sonra çok yormaya başladı,

gerçekten sıkıldım hani. ...dışarıdaki insanlara işte kendimi açıklama şeyi bana çok zor gelmeye başladı ve artık üniversite üçte ben dedim ki ya istemiyorum, galiba böyle yani, ben böyle görünmek, açıklamak istemiyorum."

Katılımcıların gündelik etkileşimlerde başörtüsüyle yer alması, yaşadıkları yerin dinamiklerine bağlı olarak değişiklik gösteren bir damgalanmaya yol açmakta. Bu çerçevede ait hissetmedikleri yapılarla ilişkilendirilmeyi vurguluyorlar. Onlar için başörtülü olmak, aynı eğilimlere ve aynı yaşam biçimi değerlerine sahip olunduğunun garantisini vermemekte. Bunun aksine, görsel olarak sundukları profil, bulundukları ağ içerisinde bir uyumsuzluk oluşturabilmekte, hatta tehdit olarak algılanabilmekte. Dolayısıyla gündelik etkileşimlerinde bir *alarm*a neden olmakta, damgalanmalar ile söz konusu olan uyumsuzluk, onları bu ortamın dışında tutmakta ya da muhit ile bir bütünleşmeden mahrum bırakmakta. Bu yüzden, hemen algılanabilecek bir damga unsuru olarak başörtüsünün gündelik etkileşimin akışını sekteye uğrattığı sık sık dile getiriliyor. Katılımcılar, gündelik ilişkilerinde olumlu karşılıklar almaktan yoksun kalıp kendilerini geri çektiklerinden; şüpheci, bunalımlı ve endişeli bir hale bürünebiliyorlar. Endişeyi azaltmak için de duygusal ve rasyonel bir tutarlılık çabasına giriyorlar.[276]

Gündelik Yaşama Katılım: "Başörtülüysem belli ortamlara girip belli ortamlara giremem."

Yaptığım görüşmelerde, başörtülü olmanın arzu duyulan ilişkiler konusunda bir sınırlama getirdiği anlaşılıyor. Etkileşime girilmek istenen kişi ve anlam bölgeleriyle farklı bir görüntüye sahip olmak bir uyumsuzluk yaratıyor ve katılımcıları rutinin güvenli alanının dışında bırakıyor. Dolayısıyla bir uyumun gerçek-

[276] Goffman, *Damga*, 41, 86; Bilgin, *İnsan İlişkileri ve Kimlik*, 78.

leşmesi gerekiyor. Bu bağlamda gerçekleşen arayış, gündelik hayatta güvenli bir biçimde etkileşime katılabilmeyi amaçlıyor. Aksi, ontolojik bir soruna yol açabilir.

Gündelik karşılaşmalarında katılımcılara odaklanmış bakışlar, onları huzursuz etmekle birlikte yakın ilişkilerini de kısıtlıyor. Gündelik yaşamlarında hareket imkânlarını genişletme arzusunda olduklarından, geniş bir arkadaş çevresi edinme isteklerini sık sık vurguluyorlar. Örneğin K-13, "gay olsun, içki içsin, ateist olsun" her insanla paylaşacak bir şeyler bulmayı istediğini fakat örtülü olduğu zaman bu insanların kendisiyle arkadaş olmayacaklarını, başörtüsünün ilişkilerini kısıtladığını söylüyor: "Öyle bir şey ki başörtüsü, kimse seni, eğitimini, fikirlerini görmüyor, sadece o bez parçasına bakıyor." K-17 de "önyargılı, başörtülüleri sevmeyen, İslam düşmanı, herkes yani, her insanla" iletişimde bulunmak istediğinden "belli bir tipte" olmaması gerektiğini düşünmekte. Başörtülü olduğunda gittiği yerlerin kısıtlanacağını söylüyor ve hiçbir şeyin bu duruma yol açmasını istemiyor: "Her yere gitmek istiyorum, her şeyi yapmak istiyorum, her insanla konuşmak istiyorum, her ortama girmek istiyorum. Mesela bu alkol içilen ortamlar bile dâhil edilebilir ya da kumarhane bile mesela. Her yer. O yüzden üstümde herhangi bir baskı olmamalı, hiçbir şey engel olmamalı." Yine K-25, başörtülü kimliğin yaşamında sebep olduğu kısıtlamayı, "dışarıda yürümeni bile etkileyecek bir boyutta bir şeyden bahsediyorum" diyerek anlatıyor ve arzuladığı davranışları yapamadığında yaşadığı gerilimi vurguluyor.

Benzer biçimde K-14, dinin kadınlar için gündelik yaşama dair bir şey sunamadığını, kadının gündelik hayatta aktif yer almasının istenmediğini söylüyor. Bu durumu annesi üzerinden örneklendiriyor. Annesi, dışarıdaki hayattan çok uzak kaldığı için dışarıda nasıl davranacağını bilmiyormuş. "Pratik hayatın durumlarından" habersizmiş. "Böyle mi gerçekten, evinde otur hiçbir şey yapma, sabahtan akşama kadar namaz kıl?" diye soru-

yor. Başörtüsünü çıkardıktan sonra istediği yere istediği gibi girip çıkabilmiş: "Mesela doğum günümde, kardeşim, beni bir bara götürmüşlerdi. Yani o kadar konforluymuş ki! Ya şey de değilim; ya ne güzel ya, her hafta geleyim. Sadece o his çok güzel. ...Geçen şubat ayında bir arkadaşın nişan sonrası after partisine gittik meyhaneye, biz resmen masada emekliler lokali gibiyiz. Yani diyorum ki insanlar nasıl eğleniyormuş ya, vav dedim, ben hayatımda böyle eğlenmedim. O kadar şaşırdım ki."

Gündelik alana bağlanma korkusu yaşadığını ifade eden K-16'nın ise arkadaşlarıyla olduğu durumlarda kaygı düzeyi yükseliyormuş. "Ben onların yanında kapalı gezdiğim zaman şunu bile düşünüyordum; acaba insanlar benim hakkımda ne düşünüyor, bir kıza bak bir yanındakilere bak, nasıl anlaşabiliyorlar!" Oysa kendisi "kafasındaki örtünün aksine fikir olarak çok açık" biri. "Dışarıdan göründüğü gibi bir fikir yapısına" sahip olmadığını ve bu sayede arkadaş edinebildiğini söylüyor. Fakat "açık görüşlü" olmasına rağmen bir ortama ilk girdiğinde yanındaki "açık" kızlara daha yakın davranılıyormuş. Bu durum onu üzüyormuş. Fakat ortamdakiler kendisini tanıdıktan sonra, "onlar gibi" olduğunu anlıyormuş: "Sadece başımın kapalı olduğunu... anlıyorlardı."

K-23, yazıldığı kursa arkadaş edinemeyeceğini düşündüğünden devam etmediğini fakat daha sonra bu durumun değiştiğini söylüyor: "İki sene sonra, açıldıktan sonra, ben yine Karşıyaka halk eğitimin bir drama kursuna gittim ve şu anda hepsi arkadaşım." Başörtüsünü çıkardıktan sonra çevresi tarafından kabul gördüğünü ve arkadaş çevresinin genişlediğini, "kapalı" olmaya devam etmesi halinde "bu çevreyi" yapamayacağını söylüyor. K-26 ise başörtülü olduğu ilk süreçte öğretmenleri tarafından sevilmeyeceğini düşündüğünden okula gitmek istememiş. Yaydığı izlenimi bir sorun olarak görmüş ve "cemaat dershanelerine" gidenler gibi görünme riski onu huzursuz etmiş. Üniversite yılla-

rında da aynı durumu yaşamış. Katıldığı Gezi Parkı eylemlerinde başörtülü kimliği onu yine arzulamadığı bir denkleme dâhil etmiş: "Gezi Parkı'na gittim, işte gelip CHP'liler bizimle fotoğraf çektirmek istiyorlar falan. Yani orda da bir rahatsız oluyorum, bunlar kim, niye benimle fotoğraf çektirmek istiyorlar (gülüyor)."

Başörtüsünü kimlik olarak gördüğünü söyleyen K-18, bu kimliği ifade denetiminde yol açtığı sorunlardan dolayı taşımak istememiş. Başörtüsü, gittiği mekânları, katıldığı etkinlikleri sınırlandırıyormuş: "Arkadaş ortamları olabilir bu, bazı kafeler olabilir, işte bazı eğlence merkezleri, mekânları olabilir, bazı alışveriş merkezleri." Bir ortamda bulunacağı veya bir şey yapacağı zaman başörtüsünden dolayı duyduğu çekinme hissini yaşamak zorunda olmadığını söylüyor. Başörtüsünü çıkardıktan sonra artık gündelik hayata daha rahat katılıyormuş. K-10 ise, "cahil" olarak görülme kaygısından dolayı gittiği "kaliteli, nezih, elit" yerlerde kendisini "tuhaf" hissettiğini fakat bu durumun artık söz konusu olmadığını söylüyor. Benzer biçimde K-22, başörtüsünün kimliği "hemen fark ettiren, ortaya koyan bir şey olduğunu" ve bu yüzden gündelik yaşamını daralttığını ifade ediyor. "Ben bunu öyle bir şekillendirmişim ki kendi zihnimde, başörtülüysem belli ortamlara girip belli ortamlara giremem, çünkü öyle şekillenmiş, çünkü kendimi rahat hissetmiyordum. ...Ben insanlarla daha çok insani iletişim üzerinden iletişim kurmak ve diğerlerini kendi içimde yaşamak istiyorum. Çünkü böyle şeylerin insanla Allah arasında olduğunu düşünüyorum. Hani o tarafının bana kalmasını istiyorum ama başörtüyle bu çok, direkt ortaya çıkarttığı için..."

Katılımcılar, sıklıkla vurguladıkları üzere, gündelik hayatta ihtiyaç duydukları güvenliği rutinler aracılığıyla sürdürmeyi hedefliyorlar. Başörtülü oldukları süreçte gündelik hayat, başkalarından ibaret ve kendilerine kapalı bir sohbet halkası olarak görüldüğünden, durumu değiştirmek için bir çaba içerisine girilmekte. Böylece ötekilerin kendilerini dışlamasına hak verecek-

leri bir benliği yansıtmaktan vazgeçerek, bu benlikten kopuşlarını başlatan bir işarete yöneliyorlar.[277]

Katılımcıların mobilizasyonu, gündelik alana katılma arzusuna bağlı olarak artma eğilimi gösteriyor. Bunun gerçekleşebilmesi, şüphesiz gündelik hayatın heterojen yapısının bir gerekliliği olarak farklı koalisyonlar gerektirmekte. Fakat farklı anlam bölgelerine temasları ve temasların gündelik yaşamın rutini olması, başörtülü bir imaj ile gündelik alana güvenli bir katılımı engelliyor. Yukarıda değindiğimiz takt sorunu ve damgalanmalar, kimliğe yönelik onaylanma taleplerini ve kendilerine duydukları güveni etkiliyor. Kabul görmeyen bir kimliğin yarattığı güvensizlik, benlik farkındalığını artırıyor (başörtülü görünüşünün sürekli bilincinde olmak) ve sosyal bağları kesintiye uğratıyor. Böylelikle etkileşimler sırasında uyandırılan izlenim denetim altında hissedilmemekte, yeni bir uzlaşmaya ihtiyaç duyulmakta. Bu çerçevede başörtüsü ile gündelik hayata katılmanın, arzulanan yaşam biçimi için engelleyici bir unsura dönüştüğü vurgulanıyor.

Yeni Uzlaşmalar ve Normalleşme Arzusu: "Bu kadar şey çok yordu beni."

Önceki bölümlerde betimlendiği üzere başörtüsü, gündelik etkileşimlerde anlamlı ötekiler arasında ortak bir anlam çerçevesi içerisinde özümsenmemekte. Bundan dolayı katılımcılar, kabul edilebilir bir benlik imgesini sürdüremeyip, normal görünmeye dair bir kaygı hissediyor[278] ve yeni uzlaşmalara yöneliyorlar. Örneğin K-23, başörtülü olduğu süreçte arzuladığı arkadaşlık ilişkilerine sahip olamadığını söylüyor. Gündelik yaşama dilediği şekilde katılamıyormuş ve dışlanmaya maruz kalıyormuş. Yaşadığı şehir ve okuduğu lisenin bulunduğu semtten do-

[277] Giddens, *Modernite ve Bireysel-Kimlik,* 221; Goffman, *Kamusal Alanda İlişkiler,* 157.

[278] Goffman, *Kamusal Alanda İlişkiler,* 327.

layı başörtüsü onun için bir soruna dönüşmüş. Okula giderken başörtüsünü çıkardığından, başörtülü olduğu pek bilinmiyormuş. Dışarıda görüşmek isteyen arkadaşlarının teklifini bu sebepten kabul etmiyormuş: "*** insanı diye bir tabir vardır, böyle aydın kesim, sosyetik kesim, zengin kesim, hep arkadaşlarım öyleydi okuduğum yer bakımından. ...bir tık daha şey kesimdi, açık kesimdi diyeyim ne diyeyim. Seni dışlarlardı ya da geri bir insan olduğunu düşünürlerdi."

Başörtüsü, gündelik birlikteliklerin nicelik ve niteliğini etkilemekle birlikte, arzu duyulan yaşam biçiminin pratik ifadesinin sorunsuz bir biçimde gerçekleşmesine engel teşkil ediyor. Bir değerlendirmeye kriter olarak başörtüsünün sınırlandırdığı pratikler ve daralttığı alanların, benlik için bir *yük* oluşturduğu ve bir *yorgunluğa* yol açtığı anlaşılıyor. Bu bağlamda; K-4'ün "İslam'ın mı toplumun mu bilmiyorum, kadına ve örtüye yüklediği bu kadar şey çok yordu beni. Çok yordu. Bunlarla uğraşmak ciddi anlamda yordu." demesi, K-8'in bir gündelik rutine yüklediği anlamla paralel okunabilir: "Ya arkadaşlarım çok rahat giyiniyorlardı. Mesela bir kapalı pantolon giyemez, tam kapalı olan pantolon giyemez, eşofman giyemez, kütüphaneye ders çalışmaya gittiğimizde eşofman alt üst giyip saçını yapıp çıkıyorlardı, bizde öyle bir şey yoktu. Ben o yüzden biraz da şey yaptım, kendimi rahat hissetmek istedim.

Başörtülü olmaktan kaynaklanan dezavantajlı durumlardan kaçınmak isteyen K-13 de görünüşünün gündelik hayatta arzu duyduğu uzlaşmalar için engel olduğunu ve pratik ilişkilerini sürdürme kapasitesini doğrudan etkilediğini düşünmekte. Oturduğu şehirden kaynaklı Kemalist bakış açısının baskın olduğunu ve bir baskıya maruz kaldığını söylüyor. Bu sebepten hep eleştirilmekte, "kafalarında bir konsept vardı, bizi de ona göre yargılıyorlardı" diyerek yaşadığı güvenlik sorununu vurguluyor. Fakat başörtüsünü çıkardıktan sonra "hata yapabilme özgürlü-

ğü"ne sahip olduğu için rahatlamış. Artık herhangi bir kalıba karşılık gelmediği için arzuladığı pratikleri yaşıyormuş ve sosyal hayatta var olabiliyormuş: "Bir ortamda yeni tanıştığın birileri eğer kapalıysan hemen sohbet etme, arkadaş olma eğiliminde olmuyor ama açıksan önyargısız davranıyor... Erkeklerin davranışları da çok değişiyor, kapalıya farklı davranıyorlar açığa farklı, doğal bir şey tabi. İkinci en büyük rahatlık sosyal hayatta var olabilmek. ...Üçüncü en büyük rahatlık hata yapabilme özgürlüğü çünkü örtülüysen herhangi bir hata yaptığında "bu örtülüler de böyle zaten" diye düşünüyor dile getiriyor insanlar."

"Herkesle iletişim kurabilmek istiyordum" diyen K-17, herhangi bir önyargı ile karşılaşmadan, "normal bir insan olarak" tanınmak istediğini fakat başörtüsü "belli bir kalıpta" düşünülmesine yol açtığından bunun mümkün olmadığını söylüyor. Bu sebepten özgürlüğünün kısıtlandığını düşünüyormuş: "Evet, Müslüman olabilirim ama bunu insanların bilmesine gerek yoktu. Herkesin beni normal bir insan olarak tanımasını istedim aslında." K-18 için de, başörtüsünün "hayatı zorlaştıran bir şey" olduğu anlaşılıyor. O da benzer biçimde artık Müslüman bir kadın olarak değil de "insan olarak" görülmek istiyor. "Müslüman kadın olma figürünün" onun için artık bir önemi kalmamış.

K-14, başörtüsünün kategorize edilmeye yol açtığından gidebileceği mekânları kısıtladığını söylüyor. Barda düzenlenen bir doğum günü davetini bu yüzden geri çevirmiş. Bakışlarının kendisine yöneleceğini, "güdük gibi" görüneceğini düşünmüş. Bulunduğu ortamlarda her an herhangi birinin kendisine olumsuz bir şey söyleyeceği endişesi içerisindeymiş. Ona göre başörtüsü toplum içerisinde "ya cemaatçidir ya Ak Partilidir" şeklinde bir kanaat uyandırıyor. Siyasi bir sembol olarak da hayatının olağan akışına engel teşkil ediyor: "Mesela bir taksiye bindim, Adalet Yürüyüşü vardı o zaman, ben biner binmez adam CHP'ye, Kılıçdaroğlu'na küfretmeye başladı. Çok ilginç. ...başörtüsü siyasi bir

simge, kimse kusura bakmasın ve çok sosyolojik bir simge aslında. Hemen kategorize oluyorsunuz."

K-11 ise özel bir hastanede staj yaptığı dönemde yoğun bakımdaki hijyen kurallarıyla ilişkili olarak bazı sorunlar yaşamış. CHP'li olan başhemşire, başörtüyle yoğun bakımda olmasını istemiyormuş. "Birkaç defa eşarpla gittim, zorladım ama baktım bir şey öğretmiyorlar, ben de orda fazla durmamı istemediklerini anlayınca kötü oldum." "Travma gibi bir şey yaşadım" diyor. Fakat kendisi de şu an öyle düşünüyormuş. O dönem duygusal bakıyormuş.

Yine başörtülü kimlik ile uyumsuz olan düşünce ve eylemlerinden dolayı sürekli gerilim yaşadığını söyleyen K-20, başörtüsünü çıkardıktan sonra rahatladığını, hayatın artık kendisi için "çok normal" bir hale dönüştüğünü söylüyor. K-15 de dindar görünmek zorunda kaldığı için başörtüsünden ziyade başörtülü görünüşle ilgili sorunlar yaşamış. Sürekli bir ikilemde kalmış. Katıldığı bir düğünde hissettiklerini bu bağlamda anlatıyor:

Düğünde de çok rahattım. Hatta bir ara halaya da girmek istedim. Evlenen akrabam çok dindar bir ailenin kızı, öyle bir düğün yaptığı için ona da tepkili aslında herkes. İşte öyle karma, oynamalı, haremlik selamlık yok. Kızcağıza da aşırı tepki verildi zaten. Ufak ufak bir orkestra bulmuşlar, güzel canlı bir müzik var, ama insanlar eğlenmeye korkuyor, el çırpmaya korkuyor, ayıp günah ya bunlar, olmamalı ya, kimse ne yapacağını bilmiyor aslında. İçinden bir şey geliyor, eşlik etmek istiyorsun ama olmaz, yani dur bakalım bir usturuplu olalım, çevir bir kafanı, şarkıyı söyleyen kadın da çok güzel, eğ bakalım kafanı, dinleme müziği, kapat kulaklarını, çünkü olmaması gereken bir ortamdasın. İnanın oradaki insanların çoğu bu ikilemde. Çünkü ben de öyle yaşadım. İnanın hayatımın yarısı öyle geçti, hep ikilem. ...Tek sorun şuydu, bu dindar görüntü, dindar görünmek zorunda olmakla ilgiliydi benim sorunum.

Sıradan ve üzerinde düşünülmeyen gündelik hayat rutinlerinin birer soruna dönüşmesinin içsel gerilimlere yol açtığı katılımcılar tarafından sık sık vurgulanıyor. Gerilimlerden kurtulmak için de sorunun kaynağı olarak algılanan, onları gündelik yaşamda "farklı" kılan başörtülü imaja yönelik bir müdahale gerçekleşiyor. Bu eğilimde, yeni anlam bölgeleri ve bölgelerin sakinleri olan anlamlı ötekilerin yaşam tarzları referans noktası olarak alınıyor. Bu prosedüre bağlı kalınarak yeni uzlaşmaların gerçekleşmesi amaçlanıyor.

Katılımcıların yeni uzlaşma hedeflerinde referans yaşam biçimleri normalleşme kapsamında esas alınmakta. Bu bağlamda başörtülü görünmek, istenmeyen bir uyum-ayrışma zemini sağlıyor. Yönelimleri, gündelik yaşam rutinlerine dair bir amaç taşıyor. Başkaları gibi görünüşlerini "dert" edinmeden gündelik yaşama olağan bir biçimde katılmak, benlik için kaygı kaynağı olup etkileşimin normal seyrine engel olan başörtüsünü benlik sunumunun dışında tutmak istiyorlar. Böylelikle gündelik alanlarının *genişleyeceğini* ve daha *yaşanabilir* olacağını düşünüyorlar.

Değerlendirme

Gündelik karşılaşmalarda bir kamusal imaj olarak başörtüsü, gündelik rutinlerin normal düzeni içerisinde yerleşik bir etkileşim biçimine dâhil oluyor. Bu esnada birbirlerine göre konumlanmış olan bireylerle birlikte etkileşim bağlamları da konumlanır. Katılımcıların da gündelik hayatı öğrenme sürecinde sahip oldukları eylem repertuarını, gündelik etkileşimlerle güncellemeye gittikleri görülüyor. Gerçekleşen sosyal temaslar, bir yönelim ve eylemler ağının kuruluşunu ifade etmekte; bir *söyleşme*ye müşterek katılımı onaylamayı içeren toplumsal bir karşılaşmaya temel oluşturmakta. Kurulan ilişkiler, daha anlamlı bir mahiyet,

hatta normatif bir önem taşımaya başlıyor.[279] Etkileşim halkaları farklı *bölge*lere doğru genişledikçe, aynılığın muhafaza edilmesi güçleşiyor. Etkileşimin içerdiği anlam ile uyum içerisinde bulunması gereken *alan*lar da, biyografik bütünlüğün korunması için yenileniyor. Yeni bir habitus ve bu habitusa bağlı olarak yeni eğilimler seti söz konusu olmakta, pratikler için bir "mümkünler alanı" ve meşrulaştırıcı zemin ortaya çıkmakta. Söz konusu zeminin belirlenmesinde, Berger'e atfen[280], oyun arkadaşlarının üstlendiği tanrısal güç, onaylama/onaylamama pratiğiyle somut bir hale bürünüyor. Farklı yaşam biçimlerine temasla değişen anlamlı ötekileri betimlemek, katılımcıların kendilerini izledikleri aynayı göstermek anlamına geliyor. Aidiyetler, konum alışlar, bu etkileşimin dengesi gözetilerek yerine getiriliyor. Anlamlı ötekilerle gündelik pratikler içerisindeki uzlaşma, onlar için asla herhangi bir şeyi ifade etmemekte. Örneğin, kafasındaki örtünün aksine açık fikirli olduğunu söyleyen K-16'nın ifade ettiği gibi, dini temelde tanımlanan *öteki* algısına sahip olunmadığı sıklıkla vurgulanıyor. Böylelikle *bana güvenebilirsin* mesajı veriliyor. Ayrıca etkileşime bağlı olarak tanımlanan ve içselleştirildiği görülen yeni bir *öteki* de bulunuyor. Dini anlamda kendisini "ipotek" edenlerin "yobaz" olduğunu düşünen K-14'ün vurguladığı gibi, bu etkileşimin *öteki*si olmaktan kaçınmak, bir başka motivasyon kaynağı olarak ortaya çıkıyor. Sahip oldukları ilişki ağının içerdiği beklentiler, dönüştürücü bir gücü içeriyor.

Gündelik hayatın çoğulcu yapısı içerisinde farklı kimliklere temas etmekle, farklı anlam dünyalarına temas ediliyor. Sürekli olarak solcularla takıldığını söyleyen (K-20), her kesimden arkadaşlarının olmasını isteyen (K-10), alkol ve uyuşturucu kulla-

[279] Giddens, *Toplumun Kuruluşu*, 27-28; Goffman, *Kamusal Alanda İlişkiler*, 99-100; Chaney, 132.

[280] "Bir kimse oyun arkadaşlarını seçerek tanrılarını da seçmektedir." Berger, *Sosyolojiye Çağrı*, 149.

nan, kumar oynayan arkadaşlarının olduğu vurgulayan (K-17), zengin bir çevreye sahip olduğunu belirten (K-18) katılımcıların ifadelerinde göründüğü üzere; anlam bölgeleri arasındaki geçişlerin deneyime dönüşmesi, anlamlı ötekiler kategorisinde yer alanların değişmesine ve onlar tarafından onay görecek bir yönelime girilmesine sebep oluyor. Yönelimleriyle birlikte bir yaşam politikasına bağlı olarak kendi anlam dünyalarını oluşturarak, gündelik etkileşimlerde ötekilerle bir işbirliği gerçekleştirme yoluna giriyorlar.[281] Bu sebepten gündelik hayatın öğrenilmesinde "her türlü" arkadaşın denkleme dâhil olması, gündelik pratiklerin ve dolayısıyla anlamın dönüşümünü etkiliyor.

Gündelik hayatı başörtüsü ile öğrendiklerinden, katılımcılarda benlik farkındalığı ve bu doğrultuda benlik kaygısı artıyor. K-7'nin vurguladığı ve katılımcıların genelinde görüldüğü üzere, "kapalısın, ayıptır" baskısı gündelik pratikleri sınırlandırmakta. Örneğin istedikleri gibi gülemiyor (K-16), spor yapamıyor (K-10), flört edemiyor (K-23/K-24/K-26), alkol kullanamıyorlar (K-25). Kısacası, K-4'ün belirttiği gibi gündelik hayatta dezavantajlı bir durum söz konusu ve bu durum gündelik pratikleri bir kaygı unsuruna dönüştürüyor. Böylece benlik farkındalığı artmakta; tüm gündelik rutinleri içerisinde aktif hale gelen bilişsel durum, kaygı düzeyini yükseltmekte. Gündelik rutinlerde her eylem üzerine düşünmek zorunda kalmak, verilen izlenim ile yoğun bir meşguliyete yol açıyor ve ontolojik bir güven sorununa yol açıyor. Alışverişte, restoranlarda, kafelerde, sokakta, sinema salonlarında ve benzer birçok yerde birilerinin zihninde herhangi bir şemaya karşılık gelmek; her an bir takt sorunu olasılığını içerisinde barındırıyor. Çünkü başörtüsü, kimliğe dönük tanımlayıcı görsel bir ifade sunmakta, Ak Partili (K-4/K-9/K-23/K-26) veya cahil olarak (K-13/K-25) görülmeye yol açа-

[281] Flanagan, 74, 76.

bilmekte. Onların politik yaklaşımı, kültürel düzeyi ve dünya görüşü; başörtüsünün temsil ettiği ve o anda yerel ve/veya küresel ölçekte özdeşleştirildiği tüm alanlarla kategorik olarak ilişkilendirilmekte, kendisine yönelen her bakışa bir *bilgi* ve tanımlama zemini sunmakta. Sistematik uygunluk ve onanma kıstasları ile ilgili stereotipler, K-23 ve K-31'in ifadelerinde ortaya çıktığı üzere, iş başvurularında da devreye giriyor. Böylece algılanan kimlik, iş verilebilirliğinin bir göstergesi olarak denkleme dâhil ediliyor.[282] Kısacası bu süreçte girdikleri etkileşimin biçimi, bir kimliğin yeniden üreticisi konumundadır.

Başörtüsü, gündelik hayatta başkaları tarafından nasıl algılanacağını belirleyen önemli bir kültürel sermayeyi temsil ediyor. Bu çerçevede başörtülü kimliğin, gündelik hayatta anahtar bir işleve sahip önemli bir kategori olduğu söylenebilir. Gündelik hayatın *akışkan* dünyasında birbiri içerisine giren birçok mesele bu bağlama odaklanıp öylece görünür oluyor. Başörtüsü, bir *durum tanımı*nı, gerçekliğe bir yaklaşım biçimini içeriyor. Başörtülü olmak, bir eylem repertuarını üstlenmek anlamına geliyor ve bu da bir sınırlandırmayı, içsel ve dışsal, beraberinde getiriyor. Başörtülü birinin tüm gündelik pratikleri, başörtülü kimliğin konumlandırıldığı koordinat ve belli bir rol beklentisi ile ilişkili olarak değerlendirilmekte, sınıflandırılmakta ve çeşitli tepkilerin konusu olmakta. Kolektif bir kimliğin sembolü olarak başörtüsü, bu çerçevede bir toplumsal beklenti ile karşı karşıya kalmakta, tüm pratik ve beğenileri kapsayacak biçimde bir değerlendirme çerçevesi sunmakta. Bu da doğal olarak gerçekleştirilebilecek eylemlere dair bir güzergâh tayini anlamına geliyor.

Görsel olarak bir yaşam tarzını temsil eden başörtüsü, katılımcıların eylemini içeren yaşam tarzıyla tutarsız bir izlenim ortaya çıkardığında *seyirci*lerde bir rahatsızlık oluşuyor. Dolayısıy-

[282] Jenkins, *Bir Kavramın Anatomisi: Sosyal Kimlik*, 219.

la kişilerarası onay mekanizması sekteye uğruyor. Bunca tanımlama, kategori, varsayılma ve stereotipler tarafından çevrelendiği için *uyum*u sağlayabilmek adına yeni bir sosyalleşmenin yolları aranıyor. Böylelikle başörtüsünün ilişkilendirildiği yaşam tarzı, kişilerarası ilişkilerde düşünümsel bir dinamik yaratıyor. Mümkünler alanı, *yaşam tarzı kesimleri*ne göre değişkenlik gösterdiğinden bulundukları durumlar için "doğru" kişi olmamaları söz konusu oluyor. Bir *durum tanımı*nı sürdürme sorunu yaşanıyor; gündelik hayata yönelik sahip olunan "tarif", arzulanan yaşam için bir "reçete" sunamıyor.

Başörtülü kimliğin benliğin sunumunda merkezi bir konumda bulunması, yayılan izlenimin de bu temelde gerçekleşmesine sebep oluyor. Çevrimiçi ve çevrimdışı ilişkilerde farklı anlam bölgeleri arasındaki hareketlilikten dolayı başörtülü kimliğin varsayılan rollerine dair sorun yaşanıyor ve yayılan izlenimi kontrol altında tutabilmek adına stratejik bir hamlede bulunuluyor. Kişilerarası etkileşimde alınan tepkiler, davranışların başörtülü kimlik ile uyumsuz ilişkisi temelinde *işlerin yapılış şekli*ne yönelik bir düzenlemenin gerekliliğini hissettirmekte. İfade denetimindeki söz konusu *alarm* durumu, benliğin sunumuna bir müdahaleyle sonuçlanıyor. Tutarlı bir görüntü oluşturarak gündelik gerilimin, gerilime yol açabilecek unsurların kontrol altında tutulması amaçlanıyor. Goffman'ın ifade ettiği gibi, bireyin kendisi üzerinde sahip olduğu böyle bir denetim, iletişim sürecinin simetrisinin tekrar dengelenmesini sağlıyor.[283]

Başörtülü kimlik ile gündelik etkileşime dâhil olan katılımcılar, farklı anlam bölgeleri ile sürekli bir temas içerisinde ve takt sorunu yaşıyorlar. Gündelik alana arzu duydukları yaşam biçimi temelinde bir katılım gerçekleştirememekle birlikte bazı etkileşimler esnasında bir damgalanmaya maruz kalmakta, verdikleri izle-

[283] Goffman, *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*, 21.

nim lekelenmekte. Bu bağlamda en sıradan pratikleri bile sıradan olmaktan çıkıyor. Başörtülü olarak kendilerine dair algıları, gündelik yaşamları içerisinde yeniden inşa ediliyor; karşılaşmalar sırasında sundukları kolektif kimlik ile ilişkili olarak benlik algıları güncelleniyor. Kendilerini içsel olarak gündelik yaşamın beğeni normları çerçevesinde yeniden konumlandırıyor ve paralel olarak güven duyguları zedeleniyor. Başörtülü imajı, olumsuz bir perspektifle yeniden üretildiğinden, kaçınılması gereken bir kendilik söz konusu oluyor. Başörtüsünün kimlik tanımlarında merkezi bir konumda olmaması ya da hiç olmaması bu kaçışı etkiliyor. Oysa kolektif aidiyetler, üyelerinin sosyal dünyaya yönelik tasarımlarıyla örtüştüğü ve bu tasarımın sorunsuz bir şekilde uygulanmasına imkân tanıdığı ölçüde kimlik kazanabilmekte.[284]

Uzlaşma/özdeşleşme alanındaki değişim, gündelik etkileşimdeki geri bildirimlerle ilişki içerisindedir. Katılımcıların gündelik hayat bilgileri, onlara nasıl farklı davranıldığını öğrendiklerini gösteriyor. Bu bilgi stoku, süreç içerisindeki etkileşimlerle beslenmekte ve imaj temelinde bireysel-kimliğin düşünümsel akışına karışmakta. Böylece başörtüsüne yönelik algıları gündelik pratiklerini zorlaştıran, arzuladıkları hedeflerden alıkoyan, uyandırmak istemedikleri izlenimleri yaratan bir biçime dönüşmekte; yaşanan *kriz*ler günlük yaşam rutinleriyle ilişkilendirilmekte. Üstelik gündelik döngü içerisinde, bu durumu sürekli hatırlatan yaşam biçimleriyle yoğun bir etkileşim gerçekleşiyor. Geçerli olacak eylemlerde bulunabilmek için de sunulan izlenimin kontrolde bulunması gerekiyor. Bu noktada güven, temel yönlendirici unsurdur.

Katılımcıların kendileri için ifade ettikleri anlam, davranışlarıyla birlikte görünümlerinin de normal sayılacağı birilerine, dolayısıyla güvenli bir ilişki ağına göndermede bulunuyor. Güveni-

[284] Habermas, *İletişimsel Eylem Kuramı*, 569.

lir bir yaşam sürdürmeye köklü bir istek duyduklarından, gündelik deneyimlerine bağlı olarak öz-bilinçli bir tutumla, rahatlatıcı kategorilere sığınmaya çalışıyorlar. Güvenli bir gündelik yaşam için de ifade denetiminin sağlanması, kolektif kimliğin yeniden düzenlenmesi gerekiyor. Çünkü farklı yaşam biçimlerine bağlı olarak içerisinde çeşitlilik barındıran seyircilerin karşısında kendisini başörtülü bir kimlik merkezinde sunmak, onlar için büyük bir risk barındırıyor. Bu risk, dinin gündelik hayata müdahalesi paralelinde okunabileceği gibi, başörtülü kimliğin bagajında bulunan sembolik sermaye ile ilişkili olarak da değerlendirilebilir. Katılımcılar, başörtülü oldukları süreçte gündelik pratiklerinde çarpık bir sunuma yol açtığı için yaydıkları izlenimi kontrol altına almaya çabalıyorlar. Etkileşim sürecinde çizilen görüntü, olduklarını öne sürdükleri şeye bağlı kalmalarını ve bunun haricindeki tüm rolleri dışarıda tutmalarını gerektiriyor. Ayrıca bu sunum temelinde bir durum tanımına dâhil ediliyorlar ve böylece tepkisel davranış biçimleri inşa ediliyor.[285]

Bireyin ötekilerden nasıl bir muamele talep edip onlara karşı hangi davranışları sergileyebileceği hususunda etkileşimin başında bir seçimde bulunması, sonraki süreçte tavırların yönünü değiştirmekten daha kolay görülür.[286] Oysa katılımcıların oluşturmaya çalıştıkları izlenimle aralarında sundukları görüntü bulunmakta. İdeal benlikleri, başörtülü kimliğin ifade ettiği anlamın dışında bulunduğundan başörtülü olmak, arzuladıkları izlenimin aksine yorumlamalara kapı açıyor, onları ilk izlenimin denetiminden mahrum bırakıyor. Dolayısıyla başörtülü kimlikten vazgeçişlerin, gündelik hayattaki emniyetsizlik hissinin giderilmesine yönelik bir güvenlik kaygısıyla gerçekleştiği söylenebilir.

---

[285] Goffman, *Kamusal Alanda İlişkiler,* 327; Chambers, 44; Goffman, *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu,* 23.

[286] Goffman, *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu,* 24.

Günümüzde *çatışma*lar, Habermas'ın vurguladığı gibi, artık bölüşüm meselelerinden değil, "yaşam biçimlerinin grameri" sorunlarından doğuyor.[287] Bir sınıf işlevi görmeye başlayan yaşam biçimleri, kendi yaşam biçimini seçme konusunda ehliyetli, kendi kaderine egemen biri olarak izlenim vermeyi önemli hale getirmekte. Etkileşim sırasında, birey, eylemini herhangi bir kısıtlama altında bulunmadan kendi kararıyla gerçekleştiriyor olduğunu göstermeye özen gösteriyor. Bir özdenetimi tesis ettiğini, dışarıdan algılanabilecek biçimde beslemekte.[288] Benlik değerini doğrudan etkileyen bu durum, başörtülü kimlik ile yakından ilişkilidir. Çünkü başörtülü kimlik ile uyumsuz davranışlar, bireyin iradesi dışında başörtüsü taktığı izlenimi vermekte ve eylemi üzerindeki yetkinlik imajı zedelenmekte. Bu imaj, sahici bir kendilik aktarımını gerektiriyor. Katılımcılar da başörtülü görünüşleri ile uyumsuz görülen bir eylem dünyasına sahip olduklarından, gündelik pratikleri "dürüstçe" yerine getirebileceklerini düşündükleri bir başka vitrine geçiş yapıyorlar. Yansıttıkları durum tanımının gerçek düşünceleri olmadığına kani olmuş durumdadırlar. Bu sebepten sözel olmayan ifadeleri (yaydıkları izlenim) rahatsızlık veriyor ve içsel gerilimlere yol açıyor. Başörtüsünü çıkarmakla ifade denetimini sağlayacak bir alan açtıklarını düşünüyorlar.

Hâlihazırdaki farkındalıkları katılımcıların kendi deneyimlerine yoğunlaşmalarına yol açtığı gibi onları bir gelecek planlamasına da yöneltmekte. Mevcut içinde var olma becerisi isteklerine uygun bir hayat çizgisi planlamakla ilişkili görülüyor.[289] Bu çerçevede gündelik yaşamlarındaki eğilimleri benzerlik gösteriyor, dini kimliğin yaşam politikaları doğrultusunda görünmez olmasına yönelik bir arzu bulunuyor. Böylelikle başörtüsü, hem yapısal olarak içerdiği sınırlarla hem de varsayılan roller ile or-

[287] Habermas, *İletişimsel Eylem Kuramı*, 849.

[288] Goffman, *Kamusal Alanda İlişkiler,* 168.

[289] Giddens, *Modernite ve Bireysel-Kimlik,* 103.

taya çıkan baskılardan dolayı gündelik müzakerelerde özgürleşmeci bir politika temelinde "uyumlu" bir çizgiye çekiliyor. Örneğin ağda bulunan *olumsuz imaj*, onları her türlü (inanç, cinsel yönelim vb.) tercihlere karşı özellikle saygılı olduklarını vurgulamalarına yönelik bir çaba içerisine sokmaktadır. Bu bağlamda, daha "geniş" düşündüklerini, artık "yobaz" olmadıklarını sık sık belirtiyorlar. Yeni anlamlı ötekileri ile benzer yatkınlıklara sahip olduklarını düşündüklerinden, farklı bir izlenim vermekten kaçınıyorlar. Olumlu bir izlenim uyandırmayı amaçlamakla birlikte olumsuz izlenimlere kapı aralayacak bir görünüşü de devre dışı bırakıyorlar. Bundan dolayı, etkileşim esnasında, K-17'nin ifade ettiği gibi, *Müslüman olarak görülmek yerine insan olarak görülmek* vurgusu ön plana çıkıyor.

Gündelik etkileşimlerde başörtülü olarak edimde bulunan katılımcıların eylemlerine aldıkları geribildirimleri ön plana çıkardıkları görülüyor. Başörtülü olarak benlik algılarına yönelik anlam inşaları, gündelik yaşam deneyimleriyle şekilleniyor. Birincil sosyalizasyonda öğrendikleri *gündelik yaşam reçetesi*, gündelik hayatın sorunsuz bir sürekliliğini, bir rutin geliştirmelerini sağlayamıyor. Çünkü başörtülü olmanın sunduğu davranış imkânı, arzuladıkları bir *genişliğe* sahip değildir. Başörtüsü, bireylerin toplumda bireyselliklerini sergilemek için kullandıkları, aynı zamanda kendilerini gündelik karşılaşmalarda temas ettikleri çevreyle bir tutabildikleri etkili bir görsel sembol oluşturmalarına engel oluyor. Kendilerini başkalarıyla eşit ya da bir gruba ait hissedip hissetmediklerini hem kendilerine hem de dışarıya göstermek istemekte ama sosyal adaptasyon bir soruna dönüşmekte. Bu sebepten bir sembolün sınırları içerisinde kalmaktansa *hareketli* bir konuma geçmeyi tercih ediyor ve sosyal statülerini geliştireceklerini düşünüyorlar. Netice olarak da diyalojik bir seyirle düşünümsel olarak düzenledikleri gündelik yaşamlarında bir *reçete* güncellemesine gidiyorlar.

YAŞANABİLİR BİR GÜNDELİK HAYAT İÇİN KİMLİK, DİN BAŞÖRTÜSÜNÜN İNŞASI

Aileden diğer anlam bölgelerine doğru genişleyen sosyalizasyon sürecinde katılımcıların, gündelik pratiklerle temin edilen bir rutine sahip çeşitli gerçekliklere teması söz konusu olmakta. Başörtüsüyle katıldıkları gündelik hayatta işlerin nasıl yapıldığına yönelik edindikleri deneyimler, sahip oldukları özdeşleşme ve farklılaşmaları (biz-onlar) bir sınamaya tabi tutuyor; deneyimledikleri durumlara bağlı olarak ilk anlam bölgeleri biricik gerçekliğini kaybediyor. İçerisine doğdukları *yaşam dünyası* ile edindikleri *reçete*ler, dâhil oldukları ağlarda güvenli bir atmosfer sağlayamıyor. Yeni bir uzlaşma temelinde edinmeyi arzuladıkları uyumlu pratikler, ideal benliğe ulaşmak ve devamlılığını sağlamak için yeni bir gerçeklik algısı üretmekte. Gündelik pratiklerinde başörtülü kimliklerine yönelik onaylayıcı bir ağa sahip olmadıklarından dâhil oldukları ilişkilerdeki belirsizliklere dönük "iyileştirici" bir hamle ihtiyacı hissediyorlar. En nihayetinde günlük yaşamı, kapsadığı her alanla, *düzenli* kılabilmek için bir karar almaya yöneliyorlar. Böylelikle başörtüsünü çıkarmak, gündelik yaşama dair yeniden inşa olanaklarını arzu duyulan alanın lehine doğru genişletiyor. Yaptığımız görüşmelerde, bireysel yaşanmışlıklar temelinde şekillenen bir anlamlandırma yapısı özellikle ön plana çıkıyor. Aynı yaklaşım biçimi, benlik, din ve başörtüsü algılarının yeniden yorumlanması için de esas alınıyor, bu bağlamda bir inşa gerçekleşiyor.

Kimliğin Yeniden Üretimi

Gündelik hayatta başörtüsüyle bir benlik sunumu gerçekleştirmiş olan katılımcılar, bu çerçevede bir benlik algısı geliştiriyor ve bireysel deneyimler temelinde oluşan bu algı, her sunum ile pekişiyor. Her gün başörtüsü takmaya karar vermek, bir yaşam biçimini onamak ve bittabi bir kimliğin devamlılığını sağlamak-

ta. Aynı doğrultuda karar almaya devam etmek ya da karar değiştirmek, kimliğin düşünümsel tasarımı çerçevesinde gerçekleşmekte. Benlik sunumları, başörtüsünün baskın etkisi altında gerçekleştiğinden, başörtülü görünüşlerine yönelik geribildirimler benlik saygılarını etkiliyor ve bu bağlamda yeni bir kimlik üretimine gidiliyor. Görüşmelerimizde ön plana çıktığı gibi, bir şeylerin olması gerektiği gibi olmadığını fark ettiklerinde bir uyum çabasına giriyor, kimliklerini bu sosyalizasyon çerçevesinde güncellemeye yöneliyorlar. Ne yaptıkları ile kim oldukları arasındaki bu ilişki, kolektif kimliklerinin bireysel kararları doğrultusunda nasıl şekillendiğini; benlik algılarının referans yaşam biçimleri temelinde nasıl dönüştüğünü gösteriyor. Bu değişimin yönü, içerisinde bulundukları duygu durumuna dair kurulacak ilişki açısından önemli ipuçları sağlıyor. Böylelikle, benlik imajına bağlı olarak gerçekleştirilen müdahalenin arzu duyulan hedeflere erişimi sağlayıp sağlamadığı da ortaya konabilecektir.

Düşük Benlik Saygısı: "İnsanlar başörtüsü taktığım için değer vermiyordu."

Yaptığımız görüşmelerde, özellikle kişilerarası bir sürece yapılan vurgu ile bir benlik farkındalığının var olduğu görülüyor. Başörtülü kimlikleri ile dâhil oldukları etkileşimlerde katılımcılar, uyandırılan izlenimle bağlantılı olarak kendilerini belirli bir özellikten (başörtülü olmak) ibaret görüyorlar ve bu özellik benlik saygıları konusunda merkezi bir konum alıyor. Başörtüsü, benliğin sunumunda üstlendiği rolden dolayı bedenleşmekte, denkleme öyle dâhil edilmekte. Böylelikle beden, pasif bir nesne olmanın ötesinde, başörtüsünü de içerecek biçimde benliğin düşünümselliğine dâhil oluyor.

Gündelik etkileşimler sırasında başörtülü görünüşten dolayı alınan geribildirimlerin benlik kaygısını artırdığı önceki bölümde sıklıkla vurgulandı. Bu kaygı benlik saygısını düşürüyor. Ör-

neğin kendisini insan olarak sürekli "sıfır noktasında" görmüş olan K-15, "eksiklik, değersizlik, kendini basit görme" gibi duygulara sahipmiş. "En sonunda şöyle bir noktaya geldiğimi hatırlıyorum, ben neyim ki, ben ne başarabilirim ki bu hayatta! O kadar berbat bir duyguydu ki o!" O süreçte seküler yaşam biçimini kıskandığı bir akrabasının, kendisine yönelik yaklaşımı üzerinden geliştirdiği benlik algısını nasıl içselleştirdiğini anlatıyor. İmam hatipli, başörtülü ve dindar bir çevreyle "takıldığı" için sürekli küçük görülmüş, kınanmış ve beğenilmemiş: "Çok çok küçüklüğümden beri, ilk hislerimi fark ettiğimden beri" diyerek bu dışlanmayı çocukluğundan itibaren yaşadığını söyleyen katılımcı, bu duruma başörtülü görünüşünün yol açtığını düşünüyor. "Hâlbuki ben senle zaten aynı düşüncedeyim, aynı düşüncede derken ben de istemiyorum bu imajı, ben de kavgalıyım ailemle, çevremle ama elimden bir şey gelmiyor."

K-13'ün de lisedeyken başörtüsünden kaynaklı yaşadığı değersizlik hissi, kendisinde bir birikime yol açmış. Okulu yaşadığı şehrin en ünlü kolejlerinden biriymiş. "İnsanlar başörtüsü taktığım için değer vermiyordu" diyor. Arkadaş gruplarına alınmıyor, bir etkinlik düzenlendiğinde çağrılmıyormuş. Sürekli başörtüsüyle ilgili sorulara maruz kalıyormuş. Değersiz ve dışlanmış hissettiğinden dışarıda örtünüp okulda alçılıyormuş. Fakat yine de amacına ulaşamamış: "Cahil diye bakıyorlardı. Okul birincisi olmuştum, (gülüyor) onu bile hazmedememişlerdi, nasıl olur başörtülü biri bizi geçebilir diye düşünüyorlardı."

"Cahil" olarak görülme, buna bağlı olarak daha az değer görme deneyimi K-25'in ifadelerinde de yer buluyor. Kendisiyle barışık olmayan katılımcı, sonradan dönüp bakmamak için arkadaşlarıyla fotoğraf çektirmiyormuş. Arkadaşları alkol kullanan, "rahat", statü olarak ondan "daha iyi" insanlarmış. Bu sebepten girdiği ortamlarda kolaylıkla "geri kafalılıkla" suçlanabildiğini söylüyor: "Sen örtülüsün çünkü geri kafalısın ya da geri kafalısın

çünkü örtülüsün." "Sol kesim"den de bu tepkileri almış olan katılımcıya göre "açık" kadınlar daha çok saygı görüyor. Belli bir yaşa geldiğinde örtünmesini bekleyen ailesinin "bile" açık ve örtülü arkadaşlarına tepkisi farklıymış. Mesela babası "açık olup arabası olan özgür kadınları" seviyormuş. Aynı duruma sürekli tanık oluyormuş: "Girerdim markete, dilediğiniz kadar, zaten bizim bölgemizde... Kürtçe konuşmayı bırakın, hem Kürtçe konuşup hem örtülüyseniz cahilsinizdir, cahil kesimdensinizdir. Kodlanan kodlar bunlar. Çok muazzam bir İstanbul Türkçesi ile konuşun ama örtülüyseniz, sizin yanınızda bir açık kadın gelsin, aklı sizinkinin çeyreği bile olmasın, aptalın önde gideni bile olsa, daha çok kıymetli olur." Yaşadığı bir olayı bu çerçeve değerlendiren katılımcı, başörtülü olduğu için kendisini her zaman ve herkese karşı "ezik" hissetmiş. Yaşam biçimini değiştirmesine rağmen başörtülü olduğu için "bir şekilde" aşağılanmış:

Ben, ...şu anki erkek arkadaşımla, ...işte o piyano çalıyor, müzik atölyesine gidiyoruz, yanındaki açık olan, batıdan gelen kadın şunu yapıyor, kadın beni görmüyor. Yani birçok yerde, özellikle bizim toplumumuzda, bizim yaşadığımız bu toplumda örtülü olmanı istiyorlar ama açıksan sana daha çok saygı duyuyorlar. Geliyorsun bu sefer modern ve solcu diye kendisini tanımlayan insanların arasına, dilediğin kadar, sen örtülü olup seks yap, sen örtülü olduğunda alkol kullan, sen örtülü olduğunda dünyayı gez, onların gözünde yine bir bağnazsın ve yine değişmiyor. Düşünün ki her noktada aslında sizi bir şekilde aşağılayan insanlarla karşı karşıyasınız yani. ...Örtülü kadınlar maalesef daha çok cahil görülüyor.

Görüşmelerde özellikle kilo verme, güzellik ve özgüven vurguları yine benlik kaygısıyla ilişkili olarak ortaya çıkıyor. Bu bağlamda K-14, son bir yıldır kadın olduğunu "gerçekten" hissettiğini belirterek kendisini beğenmediği için yaşadığı güven eksikliğini başörtüsü ile ilişkilendiriyor. Önceden çok kiloluymuş ve

maskülen takılıyormuş. "Sürekli bir şeyleri örtme çabası" içerisinde, "estetik kaygıdan uzak" yaşıyormuş. Kendisini beğenmediği için görünüşüne güvenmiyormuş. Kilo verdikten sonra fark ettiği hatları vücuduyla barışmasını sağlamış. Yine K-24, "kapalıyken" kendisini beğenmediği için özgüven ve bir "rahatlık" sorunu yaşamış. Öğretmen olan K-21 kendisini umursamadığını, kendisinden vazgeçtiğini söylüyor. Hatta "farkında olmadan" bir yıl boyunca aynı başörtüsüyle okula gittiğinden öğretmenler gününde öğrencileri ona hediye olarak başörtüsü almış. Benzer biçimde K-10, herkesin çok bakımlı olduğu ortamlarda kendisini "garip" hissettiğini, ayrıca başörtüsünün "cahil" olarak görülmesine yol açtığını söylüyor: "Utanma değil aslında, bir garipsiyorsun, böyle bir tuhaf oluyorsun...Mesela en basitinden başörtülü bir insana profesör olsa dahi çok şey bakılmıyor ya, cahil gibi görüyorlar ya, cahil gibi görüyorlar, profesör bile olsan girdiğin ortamda bu mu profesör, şunun kılık kıyafetine bak mesela."

Başörtüsünün güzel görünmesine engel olduğunu düşünen K-11, "benim de saçlarım güzeldi" diyerek saçlarını gösteremediği için bu durumun "zoruna" gittiğini belirtiyor. Zaten diğer ibadetleri yerine getirmesine rağmen okuldaki popülerliğini kaybetmesine yol açacağını düşündüğünden "kapanmak" istemiyormuş. Görünüşünden nefret ettiği için saçma sapan giyinmeye başlamış: "Hiç hoşlanmıyordum kendimden, büyük, güzel ve uzun saçlıları görünce kıskanıyordum." Örtünmeden önce "çok açık" giyindiğini söyleyen K-24 ise yaşından çok büyük gösterdiği için başörtülü görüntüsünü beğenmediğini, eski halini hatırladıkça hüzünlendiğini söylüyor. Bu yüzden girdiği ortamlarda bir özgüven sorunu yaşıyormuş. Her kızın bakımlı olmak, saçlarına ve kıyafetlerine özen göstermek istediğini belirten K-17 de bunu yapamadığı için mutsuz oluyormuş. Yine örtünme deneyiminde yaşadığı baskıya değindiğimiz K-32 de başörtülü görüntüsünü bu çerçevede değerlendiriyor:

Akrabalar tek tek yemeğe çağırıyorlardı yeni evliydik diye. 36 beden giyen ben, 44 beden bir etek giydirip koca bir çatallı iğneyle yanından tutturup üstüme uydurmuştu ***. Başıma da bir yazma, o şekil götürüyordu ev ziyaretlerine.

K-27, başörtülü olduğu dönemde "yaşlı gibi gözüktüğü" konusunda geribildirimler almış ve bu yüzden açılmış. Benzer biçimde K-16, arkadaşlarıyla birlikteyken anneleri gibi göründüğünü söylüyor. Hem kilolu hem de "kapalı" olması, "anneleri gibi duruyorsun, aa kızınız mı?" gibi tepkilere yol açmış. "Artık canım acıyordu" diyen katılımcı, mide ameliyatı olup 45 kilo vermiş. Kıyafetlerini babasının seçtiğini söyleyen K-15 ise "teyzelerle yarışırcasına" "üç beden büyük" kıyafetler giymek zorunda kalıyormuş ve bu yüzden dışarı çıkmak istemiyormuş:

Robadan bir pardösü, robalı pardösü giyiniyorduk, böyle omuzdan dökümlü, hiçbir oturtma, kesim, kemer, hiçbir şey yok, olması gereken. Yani çarşafın bir benzeri. Koyu yeşil. Asla yaşıma hitap etmeyen bir model ve geniş bir örtü örtünme şekli. Öyle arkadan şal, işte ne bileyim yani, tarz, kendine ait bir tarzın vardır, renk, bir rengi seversin mesela, o renk, hayır! ...Nerde benden üç beden büyük bir kıyafet varsa, inanın teyzeler giymez şimdi o kıyafetleri, ben çocuktum ama genç kızdım ya da, ben o kıyafetlerle geziyordum. Nefret ediyordum o kıyafetlerden, bir yere gitmek istemiyordum çünkü bana göre giyineceğim hiçbir şey yoktu. Ama böyle teyzelerle yarışırcasına koyu renkler, ağır modeller, çok acayipti ya! O kadar acayipti ki, o kadar komikti ki bana göre! Kavga ediyordum sürekli babamla, ben bunu giymeyeceğim, hayır giyeceksin! Hakaretler, bağırmalar, sen şöyle bir insansın, şöyle bir evlatsın, yaftalamalar. Neden? Çünkü istemiyorum ben. Uzun, koyu bir pardösü giyinmek istemiyorum. Yok mu bunun hani bana daha yakışanı? Yok, bu giyilecek!

Yine benlik değerini beden ile ilişkilendiren K-25, başörtülü olduğu dönemde erkeklerin dikkatini çekemiyormuş. Özellikle

19 Mayıs provasından dönerken yaşadığı bir olayı unutamıyormuş. Açık arkadaşlarıyla birlikte yürürken bir grup erkek, arkadaşlarına laf atmış. Başörtüsünden dolayı kendisine laf atılmamış olması onu üzmüş. "Belki benim hormonlarımın en azdığı dönemdeyim" diyen katılımcı, erkeklerin kendisiyle ilgilenmesini, bedenine bakmalarını istiyormuş. Buna olan açlığını ısrarla vurguluyor: "Yani işte memelerime baksalardı. Hem kızıyordum ama içten içe de bahsettiğimiz o bilinçaltı mevzuları falan, zevk alıyordum bunlardan."

Katılımcılar arasında, başörtüsü ile birlikte bir "tarz" sahibi veya "bakımlı" olmanın güzellikle ilişkilendirildiği de görülüyor. Fakat bu durum süreç içerisinde değişebiliyor. Örneğin üniversite okuduğu dönemde başörtülü olarak herhangi bir dışlanma yaşamayan, "gayet bakımlı" ve özgüveni yüksek olan K-23'ün bu durumu yaşadığı kente geri dönünce değişmiş. İnsanların farklı tepkisinden dolayı dışlandığını hissetmiş ve özgüveni azalmış. K-22 de benzer şekilde başörtülü iken kendisini güzel hissediyormuş. Kendisine yakıştığını, "bir hoşluk kattığını" düşünüyormuş. Fakat başörtüsünü çıkartmak istediği süreçte çirkin hissetmeye başlamış: "İşte onu takmak istemiyordum, taktığımda yüzüme bakmak istemiyordum, işte makyaj yapmadan dışarı çıkmak istemiyordum."

K-12 ise başörtülü olduğu ilk yıllarda kendisini beğenmiyor, aynaya baktığında güzelliğinin örtüldüğünü görüyormuş. Ona göre başörtüsü "insanın güzelliğini bozan bir şey". Örtünmenin amacını erkeklerin tahrik olmasını engellemek olarak gördüğünden bu durumun normal olduğunu düşünüyor. Fakat üniversiteye geçtikten sonra tarzını bulmuş ve görüntüsüyle barışmış. Kendisini daha güzel görmeye başlamış.

Ayrıca benlik değerini çevresindeki "kadın algısı" ile ilişkilendiren K-25, ilahiyat öğrencisi olduğu dönemde yaşadığı olayları hiçbir zaman hazmedemediğini söylüyor. "Örtülü ve ilahiyatta" olmasına rağmen kadın olduğu için kendisini "kirli" hissediyor-

muş. Hocaların hadisleri kadınları aşağılamak üzerinden, Kur'an'ı da erkek merkezli yorumladıklarını düşünüyor: "Hiç unutmam, ya ben hazırlığa geldim ve ilk dersimizde salak saçma bir adam geliyor ve şunu söylüyor; ...sınıfta açık olan insanlara, sizin yüzünüzden melekler içeri giremiyor diyor." Yine bir cemaat evinde, tuvalete saçları açık girdiği için aşağılandığını düşünmüş. Çünkü tuvalete öyle girdiğinde meleklerin yüzüne tüküreceği söylenmiş: "Yani o kadar korkunç bir şekilde bizi yok etmişler ki, ...düşünün ki sürekli bunları söyleyen insanlar var etrafınızda."

K-14 de bedenini *günahkârlık* üzerinden yorumlamaya tabi tutarak bir benlik algısı geliştirmiş. Dışarıda kolu göründüğü ya da derste biriyle göz göze geldiği için aylarca ıstırap çekebiliyormuş. Yıllarca bir suçluluk duygusuyla ve dolayısıyla cezalandırılma korkusuyla yaşamış. Kendisini en çok bir günahkâr olarak görüyormuş. K-3 ise örtünmesinin gururunu incittiğini söylüyor. Çünkü arkadaşları bu durumu babasına boyun eğmek olarak görmüş. Dolayısıyla davranışları üzerindeki yetkinliğe yönelik bir kaygı taşıyormuş.

Katılımcıların gündelik yaşamlarında sosyalleşme süreçleriyle bağlantılı olarak bölgeler arasında hareket ettikçe, yürürlükte olan yaşam biçimi kuralları ile durum ve benlik tanımlarını güncelledikleri, bir beden politikası çerçevesinde hareket ettikleri ve duygu durumlarının da bundan etkilendiği görülüyor. Gündelik etkileşimlerde özellikle görünüşlerine baskın olan başörtülü yanlarıyla, cahil, yaşlı, çirkin vb. biçimlerde değerlendirildiklerini düşünüyor ve bu düşünceleri içselleştiriyorlar. Özellikle bedenle ilişkilendirilen olumsuz değerlendirmeler (içsel ve dışsal), benlik saygılarını etkiliyor. Düşük bir benlik saygısıyla birlikte bu durum, ayrıca kendilerine karşı bir tür yabancılaşma ve ötekilere karşı bir tür sakınma içerisine girmelerine yol açıyor.[290]

[290] Goffman, *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*, 221.

Fail Birey: "Kendi istediğim hayatı yaşamak istedim."

Gerçekleştirdikleri benlik sunumundan dolayı düşük bir benlik saygısına sahip oldukları görülen katılımcılar, bu durumu ortadan kaldırmaya yönelik bir çaba içerisine giriyorlar. Bilhassa "içten gelen" vurgusuyla yaydıkları izlenimi kendilerine ait hissetmedikleri anlaşılıyor. Bu sebepten başörtüsünü çıkarmayı bireysel-kimliğin bir gereği olarak değerlendiriyorlar. Bireysel bir tercihte bulunmuş olmalarına yaptıkları bu vurgu, kendilerini eylemleri üzerinde bir fail olarak görmelerinden kaynaklanmakta. Bu bağlamda, arzu duydukları yaşam biçimiyle ilgili aldıkları kararın, dışsal etkilerden bağımsız olarak gerçekleştirildiğini ifade ediyorlar. Örneğin K-28, kimseden etkilenmediğini, sadece kendi arzuladığı hayatı yaşamak istediği için başörtüsünü çıkarmaya karar verdiğini söylüyor. Yine K-18, başörtüsünü çıkarmış olmayı örtünme deneyimindeki etkinin aksine istençli yapılan bir edim olarak anlamlandırmakta: "Bulunduğum ortamda açılmama yönelik tek bir telkin yokken karar verdim." Örtünme hikâyesindeki gibi aile veya çevresinin herhangi bir etkisinin olduğunu düşünmüyor. "Benim için ne diyecek olursanız, en net cevabım, fiziksel görüntümün bu şekilde kalmak istememesi." Başörtülü olduğu süreçte sosyal baskı görmesine rağmen başörtüsünü çıkarmayacak kadar idealist biriymiş. Başörtüsüz görünüşünü daha çok beğenmesine rağmen bunu yapmamış. Fakat "bu kadar rahat bir dönemde", muhafazakâr çevresi tarafından eleştirileceğini bildiği bir zamanda "böyle bir şey" yaptığını söylüyor: "Yani istemediğim bir şeyi o dönemde yapmadım ve o sosyal baskı da bana bunu yaptırmadı." Şu anki durumunu, başörtüsüzken var olan görüntüsünü daha çok önemsediği bir dönem olarak görüyor.

K-26 ise herhangi bir normatif meşrulaştırma ile kendisini "sağlamlaştırmadığını", şu anki görüntüsünü tercih ettiğini söy-

lemekte. Din ile herhangi bir hesaplaşma içerisine girmemiş ve "Kur'an'da başörtüsü yok" gibi yorumlarda bulunarak bir karar almamış: "Varsa da yoksa da şu anda böyle görünmek istiyorum, belki de vardır. O zaman Allah umarım beni affeder." Kendisini "bu şekilde" kabul ettiği için başkalarının onayına ihtiyaç duymuyormuş.

Yine başörtüsünü çıkarma kararına yönelik "başka insanlara" ihtiyacının olmadığını vurgulayan K-33, tek destekçisi olarak kendisini görüyor. Benzer biçimde K-4 "kendi tercihimdi" diyerek bu kararı başkalarıyla ilişkilendirmiyor. K-32 de bireysel tercihini ön plana çıkarmakta ve çevreye karşı "sağır olmayı" öğrendiğini belirtmekte. K-6 ise kendisini sınırlandırmayı sevmediğini ve başörtüsü kullanarak "belli bir kalıba" "katlanmak zorunda" olmadığını ifade ediyor. Kendi isteklerini merkezileştirdiğini belirten K-3, arzularını herhangi bir düşünce ile temellendirmek istemiyor: "Bendim ya, kendimi merkeze alarak bakıyorum. Hepsini yapan bendim. ...Bir inanç krizi de değildi. Bir karakterin, bir özün var, hani buydu zaten, belki daha maskülen, daha özgürlüğüne düşkün ve bunu düşüncelere dahi kurban etmeyecek ya da bir düşünceyle temellendirecek kadar onu aşağılamayacak bir yapıdaydım. Çünkü benim öz düşüncemin bende ispatına ihtiyaç yok ki." Bu sebepten kararını herhangi bir "kalıp" ile açıklamıyormuş. Süreç içerisinde kendisine yönelik beklentilerin ağırlığını fark etmiş ve bu doğrultuda bir hayatı yaşamak istememiş. Artık hayatında yalnızca kendi isteklerine yer veriyormuş.

"Aynaya baktım, kendimle konuştum, defalarca yaptım bunu, hani ne istiyorsun dedim, ne yapmak istiyorsun dedim" diyen K-10, kendisini bulmak için bir arayış içinde olduğunu söylüyor. Süreç içerisinde artık "örtünme veya örtünmeme" mevzusunu aşmış. Çünkü örtünme deneyimi baskı ile gerçekleşmiş ve bu sebepten başörtüsünü kendisinin bir parçası diye görmüyormuş. Esas meselenin iradi bir edimde bulunamamak ol-

duğunu düşünüyor. İçinde bulunduğu anlam bölgesini benimsemediği görülen K-15 ise bu konuda babasıyla çatışma yaşamış. Kendisini "çok isyankâr bir çocuk" olarak tanımlıyor: "Baba, sen evet o insanları kendine idol edinmişsin, çok beğeniyorsun, onlar gibi olmaya çalışıyorsun adeta, körü körüne belki, ama ben öyle düşünmüyorum. Ben o insanları beğenmiyorum, onların dini ya da dünyevi görüşü beni hiç ilgilendirmiyor, ben bambaşka bir kafadayım dediğimde biz çok çatıştık babamla."

K-16 da karar sürecinde arzu duyduğu yaşam biçimini merkezileştiriyor. Dünyaya bir sefer geleceğini, gençliğini bir daha yaşamayacağını düşünmüş. Bu sebepten "olduğu yaşı" yaşamak istemiş: "Dedim ki sen böyle mutlusun, ileride belki yeniden kapanırsın. Evlenirsin, çoluğun çocuğun olur yeniden kapanırsın, güzel bir şeyler yaparsın, bilmiyorum ama dedim sen şu an böyle mutlusun."

Başörtüsüne yaklaşımını "bir bayanın özgürlüğüne vurulmuş en büyük darbe" olarak özetleyen K-21, "benim malım" anlayışıyla başörtüsü üzerinden erkeklerin bir tatmin yaşadığını düşünüyor. "Çünkü ben istemiştim" diyerek kararını nasıl anlamlandırdığını ifade eden K-8 de herhangi bir utanma ya da suçluluk duymadığını söylüyor. Babası "direkt kapanacaksınız, şunu yapmayacaksınız, bunu yapmayacaksınız dediği için" başörtüsünü çıkarma kararı almış. Babasını suçluyor. Ona göre doğru ve yanlışlar kendisine gösterilmiş ya da kendi tercihine bırakılsaymış böyle bir tablo ortaya çıkmayacakmış: "Ben direkt her şeyi babama bağladım bu konuda."

Katılımcılar, başörtüsüne bağlı olarak gerçekleştirdikleri benlik sunumunu içselleştirmediklerini ve örtünme gerekliliğini, iradelerine yönelik bir baskı olarak gördüklerini ifade ediyorlar. Çünkü öyle görünmek istemiyorlar. Bu çerçevede, başörtüsünü çıkarmaya yönelik aldıkları karar, eylemleri üzerindeki yetkinlikleri ile ön plana çıkmakta ve özgürlükle ilişkilendiril-

mekte. Başörtüsünü çıkarmayı istemeleri, bunun "içten" gelmesi ve tercih edilmesi, birilerine rağmen gerçekleşmesi; kendilerini fail birey olarak değerlendirmeleriyle sonuçlanıyor.

Benliğin Dönüşümü: "Kendimi daha güzel görüyorum."

Yaptığım görüşmelerde katılımcıların temel motivasyon kaynağı olarak sıklıkla referans alınan yaşam biçimleri vurgulandı. Atfedilen değer, gündelik etkileşimler esnasında alınan tepkileri önemseme düzeyini belirlemekte. Bu sebepten bazı tepkiler diğerlerine göre daha etkili olur. Katılımcıların yaşam biçimlerine arzu duydukları ve dolayısıyla onlar için anlamlı ötekiler olanlarla uyumlu biçimde giyinmeleri, benlik saygısını artıran bir unsura dönüşmekte. Bireysel özgüveni geliştirmesine yol açtığı için de belli pratikler öne çıkarılmakta ya da göz ardı edilmekte. Bu bağlamda bir "özgürlük" tanımı gerçekleşiyor. Başörtüsünü çıkarma kararı, hem bir tercihte bulunuyor olabilmenin ifadesi hem de anlamlı ötekiler tarafından kabul gören bir imajı edinmekle ilişkili bir biçimde benlik değerini etkiliyor. Kimliğin bu çerçevede yeniden inşası ise bir başarı öyküsüne dönüşüyor. Bu bağlamda eylem üzerinde ehliyetli olmanın verdiği hisle birlikte kaygıdan uzak, nispeten güvence altına alınan bir sunum ön plana çıkarılıyor. Örneğin K-16 başörtüsünü çıkardıktan sonra yaşadığı mutluluğu bu sunumla ilişkilendirmekte. Artık daha genç görünüyor ve bu onu mutlu ediyor: "Arkadaşlarımın yanında huzurlu hissetmekten mutluyum, insanların bakış açısından mutluyum, yanımda kendilerini garip hissetmemelerinden mutluyum. ...Saçımı yapıp dışarıda geziyorum ya da arkadaşlarımın yanında artık anneleri mi diye sormuyorlar mesela!"

Yine K-15, hem aldığı kararın istençli yanına hem de "normalleştiği" için duyduğu mutluluğa değiniyor. Başörtüsünü çıkardıktan sonra olumsuz herhangi bir şey hissetmemiş ve artık

daha rahatmış. Aynaya baktığında yaşadığı duyguların değiştiğini belirten K-11'in kendisini artık "çok iyi" hissettiğine dair vurgusuyla birlikte K-19'un görüntüsüne yönelik almaya başladığı "zevk", değişen benlik algısına dair bir perspektif sunuyor: "Açık olduğum için daha mutluyum, böyle kendimi daha mutlu hissediyorum. ...Kendimi daha güzel görüyorum. Kendime düşkünüm, kendimi çok seviyorum. Bazı şeylerden böyle zevk alıyorum (gülüyor). Mesela saçıma bir maşa vurup şekillendirdiğim zaman olsun, yüzüme makyaj yaptığım zaman olsun, yüzüme iyi gelen her şeyi çok seviyorum."

K-22 henüz bir yıl olmamasına rağmen "yıllardır açıkmış" gibi, rahat, olması gereken yerde ve "daha özgür" hissettiğini söylüyor. Çünkü "kendi istediğini gerçekten içinden geldiği gibi" yaşayabiliyormuş. "Sadece mutluydum" diyen K-21, nefret ettiği görüntüsüyle barışmış ve uzun bir süredir taşıdığı bir yükten kurtulduğunu düşünüyormuş. K-16 "daha güçlü" hissettiğini, hiçbir şeyi umursamadığını söylüyor. K-13 ise daha değerli hissetmeye başlamış: "Bacım, yenge falan derken, hoş geldiniz merhabalar hanımefendi falan, insanlar daha kibar, insanların gözünde değerin bir anda artıyor, onu net görüyorsunuz."

Daha önce "kapalı" birileri yok diye gitmekten vazgeçtiği bir kursa, başörtüsünü çıkardıktan sonra tekrar kaydolduğunu anlatıyor K-23. İlk gidişinde kendisini özgüvensiz hissetmiş ve dışlanacağını düşünmüş. İkinci gidişinde ise herkesle arkadaş olmuş. Artık özgüveni çok yüksekmiş. Bundan dolayı "her ortama" tek başına girebildiğini, insanlar tarafından kabul edildiğini ve bir arkadaş çevresi edindiğini söylüyor. Benlik saygısını değişen dünya görüşü ile ilişkilendiren K-24 ise artık "yobaz" olmadığını belirtiyor. Önceden bireysel hikâyelerini bilmeden, yalnızca dış görünüşleriyle ya da "erkeklerle konuşup konuşmadıklarına göre" insanları çok kolay yargılayabiliyormuş: "Bir oda arkadaşım vardı benim, o da şimdi kapalı çıplak diye bir tabir var

bilirsiniz, kapalı çıplak diye adlandırıyordum ben, o tabirde olan bir oda arkadaşım oldu. Yani normal şartlarda o zaman tanışmış olsaydım o arkadaşımla, yine aynı şekilde yargılayacaktım onu. Ama kız aile zoruyla kapalı ve gerçekten hani aile zoruyla kapalı olduğu için dinden uzak bir insan. Yani inanmak istiyor ama o kadar zor bir durumdaki şu an, hani içinde olan inanç da ailesi yüzünden yok olmak üzere." Artık yargılamıyormuş kimseyi ve başkalarının yaşamına saygı duyuyormuş.

Edimi üzerinde söz sahibi olmaya başladığını düşünmekle bir özgüven geliştirdiği görülen K-10, ailesinin yanı sıra kendisine karşı da bir "savaş" vermiş. Baskıyla yaptırılan "bir şeyi" bırakmış. Kendi arzusuyla örtünmüş olsaydı açılmayacağını; açılsa da bu eylemine bu kadar anlam yüklemeyeceğini söylüyor. Aşması gereken bir engel olarak görmüş başörtüsünü. Ailesinin baskısına karşı verdiği savaşı başörtüsünü çıkararak kazandığını fakat bu savaşın kolay olmadığını anlatıyor: "Yaşayan bilir. Ben şu anda mutluyum, içimde bir huzur var, bu bana yeter mi, yeter." K-11 de kendisi olmaya başladığı için mutluymuş. Başörtüsünü çıkardığı için "eski depresyonlarından" kurtulmuş. Çünkü kendisini artık "olduğu gibi" topluma kabul ettirebiliyormuş. Ayrıca babası, başörtüsünü çıkardığını öğrendikten sonra yakın çevresindekilerin kıyafetlerine karışmayı bırakmış. Buna sebep olduğu için kendisiyle gurur duyuyormuş. Benzer şekilde K-2, "kendi kararları doğrultusunda" yaşamaya başlamış. Artık babasının istediği biri değilmiş. "Kendim oldum" diyor. Babasının kararlarına da müdahale etmeye başlamış. Büyüdüğünü ve durumun değiştiğini düşünüyor. Kendisi böyle bir karar aldığı için babası kız kardeşinin tercihlerine karışamıyormuş. Bu sebepten kardeşinin inançlı ama dinin "herhangi bir şartını" yerine getirmeden "daha özgür" yetişebildiğini söylüyor.

Başörtülü olduğu dönemde kendisini sürekli günahkâr hissetmiş olan K-14, başörtüsünü çıkardıktan sonra kendisiyle ba-

rıştığını, artık zihninin "en temiz olduğu alanda" bulunduğunu ve bu durumun "çok iyi" hissettirdiğini belirtiyor. Doğru bir tercihte bulunduğunun sağlamasını bu şekilde yapıyor. İyi hissettiği için "onun dışında bir şeyi" pek önemsememiş. Oysa o güne değin kendisiyle hiç barışık yaşamamış: "Yani kendi geçmişimle, kendi vücudumla bile, kendi yüzümle, elimle, bacağımla. Her şeyden önce geçmişimle barışmak bana çok iyi hissettirdi."

Yine K-25, başörtüsünü çıkardıktan sonra daha "özgür olmaya" başlamış. Başörtüsünü çıkardıktan sonra rahat bir şekilde alkol alabiliyor, arkadaşlarıyla dilediği gibi şakalaşabiliyormuş. "Örtülüyken rencide oluyordum" diyor. Kendisini "kuş gibi hafiflemiş" hissediyor. Çünkü kendisine yönelmiş artık. Kendisiyle barışmış ve kendisine karşı daha dürüst yaşıyormuş. Arzularını bastırmaktan kurtulmuş. K-18 ise fiziksel olarak kendisini daha çok beğenmeye başladığını ve bu durumun flört ederken kendisine bir özgüven kazandırdığını ifade ediyor. Önceden "bir erkekle bu tarz konuları daha çekinerek konuşurken ya da daha kaçamak kaçamak flört ederken", şimdi daha rahatmış. Fiziksel olarak kendisini daha iyi gördüğü için daha mutlu hissediyormuş. Çünkü "karşı tarafın" onu daha çok beğeneceğini düşünüyormuş. Beğenilme duygusu da özgüvenini artırıyormuş.

Kendi arzuladıkları hayatı uyumlu bir şekilde yaşayabilmek adına katılımcılar, kimliklerine yönelik yeni bir inşa içerisine girmekte ve referans aldıkları yaşam biçimi temelinde bir düzenlemeye gitmeleri, kendilerine dair bir hoşnutluk hissi sağlamakta. İçselleştirmedikleri bir sunumun parçası olmaktan kurtuldukları için söz konusu olan tutarlılık düşüncesinden dolayı (sahicilik), bir *kendini gerçekleştirme* durumu ön plana çıkıyor. Artık daha rahat flört edebiliyor, alkol alabiliyorlar. Bedenleriyle barıştıklarından özgüvenleri artıyor, daha mutlu hissediyorlar. Geçmişin yanlış tasavvur ile ilişkisini vurgulayarak mistik *yeniden doğumlara* benzer biçimde bir *aydınlanma* yaşadıklarını düşünüyorlar.

Katılımcıların, beden politikalarına bağlı olarak bir tasavvur-pratik uyumu elde ettikleri görülüyor. Böylelikle alınan karar, bir özgüven, kendisiyle/bedeniyle barışma ve bir duruma hâkimiyet hissi ile sonuçlanıyor. Artık kendilerini yansıttığını düşündükleri bir imaja kavuşmuş olmakla, gündelik yaşamda herhangi bir performans esnasında görece daha değerli hissediyorlar.

Gündelik etkileşimler esnasında, başörtüsünün merkezde yer aldığı benlik sunumlarına yönelik gerçekleştirdikleri müdahale, benliğin dönüşümünü göstermekte. İdeal benliklerine kavuşmak adına kimliklerini, gündelik hayatta güvenli bir etkileşim elde edecek şekilde güncelliyorlar. Başörtülü oldukları süreçte sahip oldukları düşük benlik saygıları, yeniden inşa süreciyle birlikte yükselişe geçiyor.

Değerlendirme

Kimliğin kişilerarası bir zeminde bireysel inşaya bağlı olması, benlik algısındaki değişimlerin gündelik hayat ile ilişkisini anlaşılır kılıyor. Benlik, herhangi bir nesnenin anlamının öğrenilmesi gibi öğrenilmekte; bu anlam, ötekilerin bireye yönelik eylemleri yoluyla keşfedilmekte. Benlik algısının bu boyutu, gündelik hayatta alınan geribildirimlerin kimliğin yeniden inşası için yönlendirici olacağını gösteriyor. Çünkü bireyin kendisine yönelik değer algısı; kabul görmeyen bir kimliğe sahip olduğu zaman, küçük görülme, aşağılanma vb. *sembolik şiddet*e maruz kalma riskinin bulunduğu bir etkileşim içerisinde, özgüvenin derinden sarsılmasına bağlı olarak, nadiren olumlu olmakta. Benliğin önemli bir parçasını oluşturan bu duygulanımlar, bireysel ve sosyal edimleri tamamlamaya çalışırken doğal olarak ortaya çıkıyor. Duygulanımların deneyimlenmesi, aslında benliğin deneyimlenmesi demek. Bundan dolayı insan davranışı, yalnızca bilişsel bir aktiviteden ibaret değildir. Fakat bu deneyimleri mümkün kılan, yine bu duyumlara atfedilen anlamdır.

Örneğin gündelik etkileşimlerde hissedilen farklılık, farkın üstünlük veya aşağılık duygusu duymakla ilişkisine göre, davranışları etkiliyor. Şayet üstünlük duygusu temelinde kavranan bir durum bulunuyorsa, söz konusu farklılık geniş bir farklılaşma özgürlüğü ile hissediliyor. Fakat kendini küçük görme riskiyle yaşamak bir güvensizlik duygusu üretiyor ve bireysel performanslar üzerinden güvenli bir yer arayışı başlıyor. Bu bağlamda benlik, bireyin tüm etkinliklerine anlam veren ve bunları düzenlemek için temel sunan bir kod olarak tanımlanmakta. Eğer birey, uzun bir süre benliğini eylemlerinin içine yerleştiremezse, hayatının sahte olduğu hissi ile edimde bulunma arzusunu yitirir ve sürekli bir iç sıkıntısı yaşar. Bununla birlikte etkileşim esnasındaki bir bakış ya da söz, benliğin derinliklerine temas eder. Kimliklerin inşası, sürekliliği ve değişiminin yaşam biçimi uygulamaları için temel ilgi konuları haline gelmiş olması şaşırtıcı olmamalıdır.[291] Ortaya çıkabilecek bir uyumsuzluk, bireylerin durumu tanımlarken bilişsel bir değişiklik yaşamalarını da içerecek biçimde bir motivasyonun ortaya çıkmasını sağlar.

Gündelik hayatı başörtüsü ile deneyimleyen katılımcıların, bir mukayese ve sorgulama yapacak denli hem kendi sosyal zeminlerine hem de öteki sosyalliklere dair değerlendirmeleri önceki bölümde sıklıkla vurgulandı. Salt bu husus bile gündelik hayatın kimliklerine yönelik köklü değişimleri tetikleyecek bir potansiyel taşıdığını gösteriyor. Gündelik hayatın deneyimlenmesi, değer dünyaları/kimlikler arasında mukayese yapmalarını ve tercihte bulunmalarını zorunlu kılıyor. Bu noktada gündelik hayatın mahiyeti, bu sorgulamayı sağlayan, derinleştiren ve kimliği yeniden üreten bir işlev görüyor. Katılımcıların gündelik hayata katılımı ise kimliklerini riske etmeyi içeriyor. Kaygı ve gü-

[291] Chaney, 124; Laing, 126; Bauman, *Bireyselleşmiş Toplum,* 133; Bilgin, *İnsan İlişkileri ve Kimlik,* 60; Hewitt, Shulman, 105-115; Goffman, *Kamusal Alanda İlişkiler,* 424.

ven arasındaki bu süreçte kendileri hakkındaki görüşleri, bir tür bilgi olarak işliyor ve bu biliş, benliğin hissedilme biçimiyle sıkı bir ilişki içerisinde bulunuyor.

Benliğin olumlu ya da olumsuz bir biçimde algılanması, benlik saygısını etkiler. Çünkü her birey ötekilerle ilişkisini, daima benliğine atfettiği değer temelinde düzenlemektedir.[292] Bu değer, benlik imajı ile ilişki içerisinde bulunur ve değerli hissetmek başkalarınca değerli görülmekten ayrı değerlendirilmez. Öz-farkındalık ile kişilerarası tanınma arasında kaçınılmaz bir bağ bulunur ve katılımcıların vurgularında ortaya çıktığı gibi bireysel deneyimler bu çerçevede esas alınır.[293] Anlamlı ötekilerin bakışının içselleştiğini gösteren bu durum, katılımcıların özellikle ayna karşısındaki deneyimlerinde ortaya çıkmakta. Gündelik etkileşimde bulunmadıkları zaman kendi anlamlı ötekilerini dışarıda tutmayıp, içselleştirdikleri seyircilerine karşı bir hazırlık sürecine bağlı kalarak kendilerini deneyimliyorlar. Bu seyircilerin bakışları ayna karşısında bir değerlendirme kaynağına dönüşüyor ve benlik saygısı ile ilişkili monologlar gerçekleşiyor: aynaya baktığında; iki kişi görmek(K-15), kendinden nefret etmek (K-4), hayıflanmak (K-16), başörtüsünden nefret etmek (K-32), sorgulamalar yapmak (K-10, K-18), kendisini görmemek (K-11, K-24), güzelliğinin örtüldüğünü görmek (K-12) ve ezik hissetmek(K-25). Bu tanımlamalar üzerinden netlik kazanan benlik algıları, bellekle olduğu gibi beden ile de yakın bir ilişki içerisinde bulunuyor.[294] Özellikle bedene yönelik sahip oldukları farkındalık, vücudun ve bedensel temayüllerin yanı sıra, etkileşim esnasındaki duygusal girdilerin bilinçli gözetimini de gerektiriyor.[295] Bu bağlamda onların genel duygu durumu benlik değeri için bir zemin oluşturuyor. Duygu

[292] Bilgin, *İnsan İlişkileri ve Kimlik*, 201.

[293] Hegel'den akt.: Honneth, 247.

[294] Giddens, *Toplumun Kuruluşu*, 97.

[295] Giddens, *Modernite ve Bireysel-Kimlik*, 110.

durumu ise olumlu/olumsuz yaşantılardan etkilenir.[296] Laing, görülüyor olmakla meşguliyeti, düşük benlik saygısını tazmin etme girişimi olarak tanımlar. Cinsel kimlik açısından bir yetersizlik hissi ile ilişkili bu durum, katılımcıların beden ve görünüş kaygılarında belirgin bir biçimde görülüyor. Örneğin kilolu ve başörtülü olduğu için özgüven sorunu yaşayan K-14, yine başörtülü olduğu için kendisini beğenmeyen K-24 ve güzelliğini gösteremediği için başörtülü olmanın ağırlığını vurgulayan K-11 gibi katılımcılarda; beden temelinde benliğe yönelik bir yetersizlik durumu ortaya çıkmakta ve beden ile yoğun bir şekilde meşgul olunmakta. Benzer şekilde K-10, "gittiğim yerlerde herkes çok bakımlı, çok fazla bakımlı, hani açık saçık falan olunca böyle, kendini bir garip hissediyorsun" diyerek bu meşguliyetin uyandırdığı kaygıyı dile getiriyor. Kaygı arttığında ve anlamlı ötekilerin gözünde gerçek bir nesne olunmadığı düşünüldüğünde, bir varoluş sorunu da yaşanabilir.[297] "İnsan olarak, varlık olarak kendimi sıfır noktasında gördüm hep." diyen K-15 ile "beni görmüyordu" diyerek gündelik etkileşimleri sırasında kendisinin fark edilmediğini sık sık vurgulayan K-25'in ifadelerinde görüldüğü üzere söz konusu kaygı durumları, rahatsızlık verici koşullara bağlı olarak ortaya çıkmakta. Bu durum kendini uyarlayıcı davranışlara ve yeni inisiyatifler almaya sebep oluyor. Kısacası kaygıdan kaçınan katılımcılar, kimliklerini ve dolayısıyla yaşam biçimlerini bu doğrultuda değiştirmeye yöneliyorlar.[298]

Örtündüğü zaman, "okula gitmeyi hayatım boyunca sevmiş olmama rağmen o sene mecbur kalmadıkça asla okula gitmedim, hiçbir arkadaşımla iletişime geçmedim." diyen K-28'in sözlerinde açığa çıktığı gibi, benlik değeri rol almayı güçlü bir şekil-

[296] Hewitt, Shulman, 162-163.

[297] Laing, 127.

[298] Giddens, *Modernite ve Bireysel-Kimlik*, 27.

de etkilemekte; düşük benlik değerine sahip oldukları için etkileşimden kaçınma (dışarı çıkmayı, okula gitmeyi istememek) söz konusu olmakta.[299] Bu durumda benlik saygısını kazanmak isteyen katılımcılar, düşünümsel bir sürece bağlı olarak hareket ediyorlar. Endişe kaynağı olarak anlam atfettikleri bir kimlikten kurtulmayı arzuluyor ve bu durumu bir anlamlandırma şeması olarak kullanıyorlar. Benlik imajlarını, benlik saygılarının yükseleceği bir doğrultuda değişime gitmeleri; Hobbes'un insanların her şeyden önce gittikçe daha fazla saygı ve itibar elde edebilme arzusuyla yönlendirildikleri şeklindeki antropolojik ilkeyi esas almasıyla örtüşüyor.[300]

Benlik, ötekiler ile paylaşılan sosyal bir alanda ortaya çıktığı gibi yine bu çerçevede varlığını sürdürür. Bu bağlamda gündelik pratiklerdeki davranış kodları, davranış biçimlerine ilişkin bir kılavuzla birlikte, katılımcıların kendi benliklerine ilişkin uygun tutumlara dair reçeteler sunuyor. Böylelikle gündelik hayatlarındaki algılanma biçimleri, bireysel-kimliğin düşünümsel sürecine dâhil olmakta ve kimlik organizasyonları bu geribildirimler üzerinden belirlenmekte. Kendi anlamlı ötekileri tarafından takdir görmeleri (ya da görmemeleri), benlik saygıları ile ilişkili olarak kimliklerinin temeline dokunuyor. Benlik saygısının düşük olması, başkalarından gelen sinyalleri yorumlama eğilimini artırıyor. Son tahlilde benlik saygısı, başkalarının onayına bağlı olup çoğunlukla koşulsuz olarak verilmez. Bu sebepten onay beklenen ötekilere *sevindirici* bilgiler sağlanır[301] ve kimlik yeniden üretilir.

Fail-birey olabilmek, katılımcılar tarafından bir sorumluluk alanı olarak tanımlanmakta ve benliğin temeline yerleştirilmekte. Gündelik hayatlarında, karşı karşıya oldukları koşullara daha

[299] Hewitt, Shulman, 174.

[300] Akt.: Honneth, 246.

[301] Aho, 49; Hewitt, Shulman, 56; Goffman, *Damga*, 157.

fazla hâkim olmaya çalışıyor ve bireysel-kimlik temelinde bir yeniden inşa içerisinde bulunuyorlar. Bu bağlamda benlik, düşünümsel kimlik tasarımını başlatan hayat tarzının etkisiyle, bir bütün olarak yeniden biçimlendiriliyor.[302] Söz konusu yeniden üretim, önceki anlamlı ötekilere yönelik bir statü yitimi olarak kendisini göstermekte. Statü yitimini tetikleyen şey ise yaşadıkları, sonlu anlam bölgelerinin sınırlarını aşmaya ve gerçeklik aksanını başka bir sınıra koymaya zorlayan şok oluyor. Bu şok yaşandıktan sonra, kimliğin gözden geçirilmesi bireysel bir ihtiyaç olarak görülüyor ve bir değişim gerçekleşiyor.

Benliğin eğilimi olumlu duygulanım yönünde olduğundan, kimliklerini yeniden inşa eden katılımcılar bu doğrultuda hareket ediyor ve özdeşleşmek istedikleri (referans) grup ya da kategorileri buna bağlı olarak belirliyorlar. Bu doğrultuda gerçekleştirilen yeni benlik sunumu; daha mutlu, daha güçlü, daha güzel, daha özgür hissettirmekte, kimlik için tatmin sağlayacak bir onay sağladığından bir özgüven artışı yaşanmakta. Bireysel-kimliğin temeli olarak iştiyak duyulan pratiklerin gerçekleşiyor olması, bu onay ile ilişki içerisinde bulunuyor. Ayrıca alınan yeni mevzi, bazı savunucu işlevlere sahip görünüyor. Yapılabilecek küçük düşürücü yorumlara karşı katılımcıları savunulabilir bir konuma yerleştiriyor.[303]

Katılımcıların başörtülü iken yaşlı(K-16, K-15), çirkin (K-12, K-14, K-22), cahil (K-10, K-13, K-25) vb. olarak göründüklerine yönelik tipleştirmeleriyle, yeni bir kimlik arayışına tutarlılık kazandırdıkları anlaşılıyor. Bu noktada özellikle stereotipler, kimlikler arası geçişleri veya terk edişleri kolaylaştırıcı bir etkiye sahip bulunmakta. Dezavantajlı konuma indirgendiği düşünülen toplumsal bir özne ile o öznenin yaslandığı moral dünyası

[302] Giddens, *Modernite ve Bireysel-Kimlik*, 191-192.

[303] Goffman, *Kamusal Alanda İlişkiler*, 195.

arasında kurulan mantıksal önerme, kimlik değişimini icbar eden bir olguya dönüşmekte. Onları dezavantajlı konumlarından kurtarıp diğer toplumsal özneler ile eşitleyecek yeni bir kimlik seçilmekte, "daha mutlu eden" geribildirimler ile bu kimlik içselleşmekte. Fakat katılımcılar, birilerini anlamlı ötekiler olmaktan çıkarmış olmayı ve onlardan gelebilecek tepkilere karşı umursamaz bir tavır içerisinde bulunmayı özgürlük olarak değerlendiriyor; bu bağlamda kimliklerinin herhangi bir onaya ihtiyacı olmadığını düşünüyorlar. İstençli olarak bir karar almış olmanın kimlik merkezinde sağladığı tatmin, onların ahlaki gerekçelendirme için merkezi noktayı dışarda bir yerde aramadıklarını gösteriyor. Oysa sıklıkla vurguladıkları edimlerin içlerinden geliyor ya da gelmiyor olması, yani ilgi/yönelim alanları, gündelik etkileşimlerinden soyutlanmış bir boşlukta gerçekleşmemekte. Hatta Berger, sosyo-kültürel dünyanın ötekilerin eseri (opus alienum) olarak algılanan her yerinin, süreç içerisinde bireyin kendi eseri (opus proprium) olarak içselleştirildiğini belirtir. Bu dönüşümü mümkün kılan şey, benlik tasarımının birey için makul bir yapı olarak sürdürülmesidir.[304] Bu bağlamda katılımcıların, arzuladıkları yaşam biçimine uyumlu biçimde yeniden ürettikleri kimliklerini ve yeni durumla ilişkili rutinleri içselleştirdikleri görülüyor. Kimliğin bir inşa olarak bireysel tercihler ile biçimleniyor olması bu referans noktasına hayati bir önem kazandırıyor. Bilhassa günümüzde, birey her an "kendim için ne yapmak istiyorum?" sorusunu sorabilmektedir. Hayatı düşünümsel bir çerçevede deneyimlemek; duygu, düşünce ve bedensel duyumların daha çok farkında olmayı gerektirir. Farkında olmak ise bir değişme potansiyeli yaratır ve zamanı geldiğinde değişim gerçekleşir.[305] Katılımcıların bu çerçevede, birey-

[304] Berger, *Kutsal Şemsiye,* 171-183.

[305] Giddens, *Modernite ve Bireysel-Kimlik,* 102.

sel-kimlikleri için benlik tasarımlarına dâhil etmedikleri her şeyi gözden çıkarılabilir olarak gördükleri anlaşılıyor.

Özetle kendilerini fail-birey olarak konumlandıran katılımcılar, edim bilgilerini bireysel arzu temelinde kodluyorlar. Bireyci bir kimlik yaklaşımına sahip olduklarından ideal benlik algıları doğrultusunda, hedeflerindeki *yaşam tarzı kesimleri*ne uyumlu biçimde bir benlik/beden tasarımı gerçekleştiriyorlar. Kimlik, yaşam biçimi seçeneklerine gömülü bir durumda olduğundan, bedenin bir araç olarak gördüğü işlev de onu gündelik pratikler ile bireylerarası alana dâhil etmekte. Tam da bu alana yönelik düzenlemeyi içeren örtünme pratiği, kendilerini yansıtmayan bir imaj olarak algılanıyor ve gündelik hayattaki kendilik pratikleri esas alınarak kimliğin yeniden üretimi gerçekleşiyor.

Dini Algı Ve Deneyimler

Dine Yaklaşımlar

Katılımcıların kimlik öykülerindeki düşünümselliğin etkileşime bağlı döngüsü, sistematik bir biçimde dine yaklaşımlarını da etkiliyor. Dine yönelik çözümlemeler, gündelik hayattaki bireysel deneyimler temelinde gerçekleşiyor. Dine yaklaşımlar, başörtülü olarak edinilen deneyimler temelinde dönüşmekte; bu bağlamda din, ya esnetilerek yumuşatılmakta ya da tamamen reddedilmekte. Böylelikle dine yaklaşımlar, bireysel-kimlik için daha fazla doyum sağlayacak alanların lehine doğru yeniden üretilmekte.

Bir Özgürlük Sorunu Olarak Din : "Ben sınırlandırılmak istemiyorum."

Yaptığım görüşmeler ve gözlemlerim neticesinde dinin katılımcıların gündelik pratiklerine yönelik istenilen tatmini sağlayamadığını söylemek mümkün. Yapısal olarak norm koyucu olmasından ötürü din, pratiklere yönelik sınırlandırıcı boyutuyla değerlendirilmekte; böylelikle özgürlük vurgusu ön plana çık-

makta. Gündelik hayatta doyum sağlayıcı pratikler sunamadığı için dine eleştirel yorumlar getiriliyor. Bu bağlamda katılımcılar, cinsellik gibi tutkuları kendilerine has kılarak yeniden tanımlıyor ve düzenliyorlar. Kimliklerinin bir özelliği haline getiriyorlar.[306] Örneğin K-3 "cinsellikte bile bir planlama var" diyerek " dindarlığın dünyadan da kendinden de mahrumiyet olduğunu" düşünüyor ve "metafizik düşüncelerin tedavi edilmesi" gerektiğini söylüyor: "Şimdi dünya var ya(gülüyor). ...Neden olmayan bir yerde alkolsüz şarabı hayal ederek yaşantını sürdürüyorsun ki(gülüyor)? Acı verici bir şey ya! ...Bir de derecelendirme yapmışlar takva diye!" Ayrıca katılımcı, arzularından mahrumiyet olarak yorumladığı din ile ilgili tüm çıkarımların merkezine tamamen kendisini koyduğunu, bunların herhangi bir araştırma neticesinde elde edilmediğini ve buna gerek de olmadığını vurguluyor. Bu çerçevede sorduğu soru önemli ipuçları barındırıyor: "O şanslı kişi (peygamber) neden ben değilim?" Ona göre Tanrı adil olsaydı kendisine de bilinmeyeni gösterirdi. Böylelikle inanmaması için hiçbir engel kalmamış olurdu.

K-22 ise geleneksel boyutta olmasa da dine yakın hissettiği noktaların bulunduğunu söylüyor. Kendisi "birey odaklı" bir düşünceye sahip olduğundan çevresindekiler "her dine mensup", "farklı görüşten" insanlarmış. "İnsan olarak anlaşabildikten sonra birlikte birtakım vakitler geçirmenin mümkün olduğuna" inanmakta, "daha bireysel" düşündüğü için dinin sadece yaşamak istediği kısmını yaşamakta. Gittiği meyhanede eğlenen insanları görünce dinin "çok sıkıcı" ve "hayattan zevk" almaya engel olduğunu düşünen K-14'e göre dinler "hayatı sevmekten uzak bir şey sunuyor: "Geçen şubat ayında bir arkadaşın nişan sonrası after partisine gittik meyhaneye, biz resmen masada emekliler lokali gibiyiz. Yani diyorum ki insanlar nasıl eğleniyormuş ya, vaa-

[306] Giddens, *Mahremiyetin Dönüşümü*, 161-162.

av dedim, ben hayatımda böyle eğlenmedim! O kadar şaşırdım ki!" Hiçbir dini kabul etmeyen katılımcı, tüm dinleri birer şirket olarak görüyor ve bir yaratıcıya inanıp inanmamakla da ilgilenmiyormuş. Bu durumun kendisini ilgilendirmediğini düşünüyor: "Çünkü ben ömrümü bu evrenin nasıl oluştuğunu düşünerek harcayamam ki! Benim yapacak daha güzel, daha beni mutlu eden şeyler var. Yani yaratılmış evet, ben belli bir dönem yaşayacağım ve gideceğim. Bu soru bana çok şey, çok anlamsız gelmeye başladı belli bir noktada. ...Arada aklıma geliyor evrenin nasıl yaratıldığı falan ama oturup ömrümü bununla heba edemem ki." Ayrıca Müslümanları "bireysel alanları yok" diyerek eleştirmekte ve dini normlar temelinde hareket edenleri "yobaz" olarak görmekte. Bu normlardan bağımsız bir "iyi insan" tanımlaması yapıyor. "Din noktasında kendini o kadar ipotek" etmenin "korkutucu" olduğunu düşünüyor. Yaşadığı "aydınlanma"nın da yine "ben" temelinde bir çıkarım ile gerçekleştiği görülüyor:

O süreçte bir kitap okuyordum, öyle çok kişisel gelişim kitabı değil ama benim herhalde yaşadığım şeylere, zamana çok senkronize olmuştu. Dedim ki kendi kendime bitirince, eğer dedim ben öldükten sonra dirilmeyeceksem zaten bitti gitti hani, ben diye bir şey yok, bilinç de yok, hiçbir şey yok. Ama dedim, eğer yaratılacaksam tekrar dirileceksem falan, yine benim bilincim olarak, ben olarak devam edeceğim. Bu beni o kadar güçlü hissettirdi ki, Yani dedim o zaman ben sonsuz bir varlığım ve hani bu hayata gelmiş olmak falan bana o kadar iyi hissettirdi ki, o benim için çok büyük bir aydınlanmaydı.

K-1 de benzer şekilde; "Ben sınırlandırılmak istemiyorum, sınırları seven bir insan değilim. Hele ki bunu başkalarının koymuş olması beni daha çok sinir ediyor. Benim sınırlarımı ben belirlerim. Sen belirleyemezsin. Siz belirleyemezsiniz. Benim için olur vardır ya da yoktur. Benim kararım, sizin değil!" diyerek dini alanı bu sınırlar üzerinden tanımlıyor. Dinlerin amacının "insan-

ları, toplumu düzenlemek" olarak belirten K-12 de dinleri normatif sınırlar üzerinden izah ediyor. Benzer biçimde K-11, "çok özgürlükçü" olduğu için dini sınırları baskı olarak gördüğünü ve buradan hareketle ibadetleri de sorgulamaya başladığını belirtmekte. Yine K-6, dini bir "sınırlandırma" olarak tanımlıyor ve kendisini sınırlandırmak istemediğini söylüyor. Yaşama dair tüm kıstasların temeline kendi çıkarımlarını yerleştirdiğini vurguluyor. Dine dair değerlendirmelerinde dolaylı deneyimlerini referans aldıkları görülen iki katılımcı ise medya/sosyal medya üzerinden dini belirli pratiklerle ilişkilendiriyor. Böylece "dinin olduğu her yerde muhakkak kötü bir şey" olduğu düşünülüyor:

Yani nerde kötü bir şey var, nerde bir tecavüz, nerde bir taciz, nerde bir cinayet orda Müslümanlık, İslamiyet var. Bakıyorum sosyalist devletler daha huzurlu yaşıyor. Dışarıdan öyle gözüküyor. İçini bilemiyorum ama medyadan takip ettiğim, sosyal medyadan gördüğümüz kadarıyla adamlar daha huzurlu. Kimse açık giyindi diye öldürülmüyor. Kimse gecenin bir vakti dışarı çıktı diye ne tecavüze uğruyor ne tacize, ne de öldürülmüyor. Ya da kimse eşinden boşandı diye cinayete kurban gitmiyor çocuğunun gözü önünde. Yani bakıyorum nerde böyle pis şey var, İslamiyet ve Müslümanlığın olduğu yerde. ... Bu beni gerçekten iğrendiriyor ve soğutuyor. ....İnsanlar diyor ki sosyalist yaşarım ama huzurlu olurum. Kötü, çirkinlikler olmaz. Ki ben de artık ona kayıyorum yani. Müslümanların olduğu toplumlarda bir taraf ultra zengin yaşarken bir taraf sokaklarda yatıyor. (K-1)

Şu an Müslümanım diyen herkes batağın içinde, baktığınız zaman, Ortadoğu'ya bakalım yani, görüyoruz, her gün haberlerde görüyoruz, bütün Arap toplumlarından tutun Müslüman olan herkes ya öldürülüyor ya aç ya sömürülüyor, rezillik içinde şu anda. Bakıyorum diğer tarafa, dini olmayan Çin devleti mesela, dini yazmaz Çin'in, ama en refah yaşayan toplumlardan bir tanesi. Aynı zamanda Kore, Kore'ye hayranım gerçekten. (K-10)

Dine yaklaşımını Müslümanların kendisinde oluşturduğu "kötü algı" üzerinden biçimlendirdiğini ifade eden K-11 ise, böylece "bütün dinleri sorgulamaya" başlamış. Kendisini Kürt kimliği üzerinden tanımlıyor ve iktidar politikalarını dine yönelik çıkarımları için referans alıyor: "AKP düşüncesinde olan insanlarla muhabbetim oldu ve o zaman sorgulamaya başladım aslında. ...Bir yanda işte diyorum hem Kürtleri savunup hem şey olunamaz mı (*dindar*), ama bakıyorum hiçbiri öyle değil yani, umurlarında değil burada olan şeyler, hiç kimsenin umurunda değil. ... Sonra da bütün dinleri aslında sorgulamaya başladım." Buradan hareketle dini, kimlik tanımının dışında tutmaya başlamış. Benzer bir perspektiften hareket ettiği görülen K-12, dine yaklaşımının şekillendiği süreci ifade ederken Müslümanlarla anlam dünyasının çok farklı olduğuna değiniyor ve üniversitenin ilk gününde yaşadığı olayın kendisini nasıl etkilediğini anlatıyor:

Üniversitedeydim. Kürt olmamdan kaynaklı, Kürtlük ve solculuk paket halinde gelen bir şey ya daha çok, daha çok sol görüşten insan, ya çünkü zaten tutunamadım şeyde, üniversiteye ilk geçtiğimde Müslümanlarla, Müslüman gruplarla, mesela çok net hatırlıyorum okulun ilk gününde Müslüman bir kadın grubuyla sohbet etmiştik. Sohbetin sonunda dua edildi Allah devletimize ve milletimize zeval vermesin diye, benim böyle ellerim düştü çok net hatırlıyorum, dua ederken. Çünkü hayatımda hiç öyle bir dua etmedim, böyle dua edilen bir ortamda da olmamıştım ve üniversitenin ilk günü, başörtülü Müslüman kadınlarla aynı ortamdayken böyle bir dua gelmişti ve Allah sizin belanızı versin deyip bir daha onlarla iletişim kurmamıştım. Zaten anlam dünyalarımız da çok farklıydı.

Katılımcılar dini, sıklıkla sınırlar/sınırlandırmalar üzerinden tanımlıyor. Bu bağlamda din, gündelik hayat için bir alan daralmasına yol açmasıyla ön plana çıkarılıyor. Söz konusu daralma, ideolojik veya rutin pratikler üzerinden hissediliyor. Böylelikle dini

normlar arzuladıkları yaşam biçimleri için engelleyici ve yetkinliklerine bir müdahale olarak kodlanıyor. Özgürce edimde bulunmak için de dini sınırlandırmaların aşılması gerektiği vurgulanıyor.

Bir Sorun Olarak Kadının Konumu

Yaptığım görüşmelerde, çevrimiçi gözlemlerime paralel biçimde, dine yönelik yaklaşımlar için temel referans noktalarından birinin kadınlar için dinin tanımladığı düşünülen profildi. Kadının ve kadına dair her şeyin din üzerinden gerçekleşen değerlendirilmesine bir eleştiri getiriliyor. Bu çerçevede K-14, dindar bir kadının dışarıya çıkmasının istenmeyen bir şey olduğunu ve bu yüzden "hayatı sevmekten çok uzak bir şey"in kadınlara sunulduğunu söylüyor. Annesiyle dışarı çıktığında bu durumu daha net fark ediyormuş. Annesi, dışarıdaki hayattan çok uzak olduğu için dışarıda nasıl davranacağını bilemiyormuş: "Böyle mi gerçekten, evinde otur hiçbir şey yapma, sabahtan akşama kadar namaz kıl..." Böyle bir "iyi insan" profilini kabul etmiyor: "Ben ücretli öğretmenlik yapıyordum. Okula her gittiğimde bir kadın vardı, çarşaflı bir kadın. Küçük çocuğunu elinden tutuyor, böyle sürükleye sürükleye, bir sure okuyor, çocuk tekrarlıyor, asla ne okuduğunu bilmiyor. ...O çocuğu düşünüyorum. Bu çocuğa gerçekten başka bir şey sunulmayacak. Muhtemelen hafız yapmaya çalışacaklar. Bir arkadaşım söylemişti, yakınlarının varmış küçük bir hafız, elli yaşındaki kadın psikolojisi var çocukta demişti. Onun ağırlığı o kadar üstüne sinmiş ki..."

K-25 ise geleneksel kadın algısı ile dinlerin kadını konumlandırdığı yer arasında bir fark görmediğini, erkek arkadaşı ile ilahiyat fakültesindeki hocalarının kadına dair tanımlamalarının birbirine benzediğini anlatıyor. Dini kitapları karşılaştırmalı bir şekilde "irdelediği" için bu durumun farkına varmış: "Rivayet kültüründe olumsuz kadın algısıyla Kur'an'ı Kerim'de ve İslam'da kadın algısını karşılaştırıp okumaya" başlamış. Hadislerle birlikte

İncil'i de incelemiş: "Bir kadının yeri ne kitapta, Kur'an'da ne, İncil'de ne, Yahudilikte ne, Müslümanlar bize nasıl bakıyor, ben kimim, haliyle bu soruları sormaya başladığınızda zaten başı gelince iyi geliyor açıkçası yani." K-4 de feminizm okumalarından sonra İslam'ın kadın tanımlamasına yönelik "gönül kırıklığı" yaşamış ve bir sorgulama içerisine girmiş: "İslam'da kadın nerde değersizleştirilmiş biliyoruz, işte nerde camiden kovulmuş, nerde ikinci insana indirgenmiş biliyorum ama hala şey sorusuna cevap veremiyorum, buna kimse de cevap veremiyor, neden dört nikah? Tamam o dönem şartlar öyleymiş, ama bu sefer neden bunu Kur'an'a ekleyip evrenselleştiriyorsun gibi sorular sormaya başlıyorsun."

Kadının dine bağlı olarak aşağılandığını düşünen K-7, çok eşlilik konusunda erkeğe verilen "hakkın" neden kadına da verilmediğini soruyor: "Dört tane sen evlenebiliyorsun da ben neden evlenemiyorum? Ben de dört tane evleneyim o zaman. Benim de dört tane kocam olsun, senin dört tane karın olabiliyor, benim niye olmuyor? ... Olmasın belki, iğrenç bir şey bu gerçekten, tercihim tek eşlilik ama dört tane eşle birlikte olmak iğrenç bir duygu olmalı diye düşünüyorum. Ama dinde bu kabul edilmiş." Bununla birlikte aslında bu durumu araştırmadığını, çok da merak etmediğini söylüyor. Ayrıca kadınların yaptıkları yanlışlara karşılık olarak "bazı kitaplarda" dövülebileceğini okumuş: "Diyor işte çok canını acıtmayacak şekilde koluna vurabilirsiniz. Yüzüne vurmayın ama farklı yerlerine vurabilirsiniz yazıyordu." Kadının bu şekilde aşağılandığını düşünüyor.

K-20, dinin kadını anlamlandırma çerçevesini sorun olarak gördüğünü ve başörtülü olduğu uzun süreç boyunca bunun gerilimini yaşadığını belirtiyor. K-22'ye göre kadına yönelik bazı ayetler "çok katı" görünüyor. Yaşadığı değişime bağlı olarak da artık "gerek arkadaş olarak gerekse erkek arkadaş olarak", kadınlara değer veren liberal insanlara yönelmiş. Bireysel deneyimlerine bağlı olarak "bir kadının daha özgür ve güçlü olabileceğini, ken-

di potansiyelini yaratabileceğini" görmeye başlamış. K-18 de "neden bir erkeğin hayatı bu kadar zor değil?" diye soruyor, kadına dini anlamda yüklenen sorumluluğun kadını dezavantajlı bir duruma soktuğunu söylüyor. "Ben de Tanrı'nın bir parçasıyım, bir erkek de! Nasıl oluyor da Tanrı bir erkeği bir kadından üstün kılabilir?" diyen K-33 ise, bunu kabul etmiyor ve Tanrı'nın iradesine aykırı görüyor. "Kur'an'daki bazı hükümlerin" yanlış yorumlandığını, dini gösterilmeye çalışılan kültürel bir durumun söz konusu olduğunu düşünüyor. Buna karşıt K-3, "kadınları dövün" demenin "o mükemmel Tanrı tasavvuru içinde hiç de iyi bir iş" olmadığını, kadına yönelik böyle bir vurguyu mantıklı ve adaletli bulmadığını; söz konusu ayeti ilk anlamı dışında yorumlayanların ayetin anlamını "büktüğünü" ifade ediyor.

Katılımcıların ifadelerinde, dinin kadına yüklediği sorumluluklarla birlikte, kadını erkek karşısında konumlandırdığı yer sorun olarak görülüyor. Bu bağlamda kadının dezavantajlı olduğuna yönelik dövülme, çok eşlilik, başörtüsü zorunluluğu gibi vurgular ön plana çıkarılıyor. Din, olumsuz kadın algısıyla, söz konusu eşitsizlikleri ortaya çıkaran ve destekleyen bir çerçevede değerlendirilmekte.

Öteki Problemi

Görüşmelerde, özünde dinin *onları* ve *bizi* konumlandırdığı şemalar sıklıkla eleştiriliyor. Bu çerçevede "iyi bir insan" olmanın pratik içeriği bir sorun alanı olarak ön plana çıkarılmakta, gündelik hayatta farklı yaşam biçimlerine yakın teması meşrulaştıracak bir zemin oluşturulmaya çalışılmakta. K-11, bu çerçevede yaşadığı şoku anlatıyor: "Bir kere hocama demiştim, çok iyi olan bir insan, bütün hayatını iyilik yapmaya adamış bir insan Müslüman değilse öldüğünde ne olur? Direkt cehenneme gider

deyip konuyu kapatmıştı." Benzer biçimde K-4, Rachel Corrie[307] üzerinden bir çıkarımda bulunuyor ve cennet-cehennemi "sevap points toplama meselesi" olarak görmediğini söylüyor:

Şöyle bir şey oldu; bizim derslerden birinde bir arkadaş, ***'deki (bir dernek) derslerden birinde, bir arkadaş şeyi sordu ablaya, ya Rachel Corrie cennete gider mi dedi sizce, abla da dönüp şey dedi, yaptığı şey çok kıymetli ama cennete gitmez, durdum baktım. Tabi bu olayla beraber dernekten uzaklaştım. ...Birincisi ben Corrie'yi insan olarak, hayatını feda ettiği, yaptığı eylem nedeniyle çok takdir ediyorum. Ya ben kırk yıl yaşasam, kırk yıl Müslüman kalsam öyle bir şeye cesaret edemezdim. Yani bu ibre, sadece o olayda değil, bu ibre birçok olayda karşımıza çıkıyor. İşte cennet veya cehennem bence sayısal bir veri değil. Böyle bir ibre de yok kimsenin elinde, kimse bunu ölçemez de.

K-1 ise farklı cinsel yönelime sahip insanları anlamaya çalıştığını, her dünya görüşüne saygı duyduğunu ifade etmekte. "O tarz" insanları gördüğünde rahatsız etmemek için onlara bakmıyormuş. K-23 de daha önce sahip olduğu tipleştirmeler üzerinden kendisini "dar görüşlü" olarak nitelendiriyor. Özellikle "açık" insanlara ya da "haram" olan pratikleri yapanlara karşı önyargılıymış. Ama bu önyargılarından kurtulduğunu söylüyor: "Ama şimdi tam tersi, ...kendim de aynı şeyleri belki yapmaya başladığım için mi, bilmiyorum."

K-15, başörtüsünü çıkardıktan sonra edindiği "dine çok mesafeli, hayatında din faktörü hiç olmamış" bir arkadaşında, dine dayandırılmayan "saf, süzülmüş bir ahlakı" gördüğünü söylüyor. Çünkü bir iyilik yaptığı zaman Allah dediği için değil, kendisi istediği için yapıyormuş; "kendi insanlığından". "Bu bana çok güzel geldi" diyor. Daha önce hiç görmediği bir şeymiş. Herhangi

[307] 16 Mart 2003 yılında, Filistin'de yerinden edilmek istenen bir ailenin evini korumaya çalışırken İsrail'e ait bir iş makinasıyla ezilerek öldürülen ABD'li insan hakları aktivisti.

bir dayatma hissetmeden gerçekleşen, kalıplardan arınmış "iyi" davranışları "dupduru ve "çok güzel" olarak nitelendiriyor. K-14 de "iyi insan" olmayı Müslüman olmaya önceliyor. İnsanlara dinin sınırlarını temel alarak yaklaşmadığını ifade eden K-10 ise "düşman gibi" bir yaklaşım içerisinde bulunmanın gereksiz olduğunu düşünüyor. Başörtülü olduğu dönemde Alevi ve "çok açık" giyinen yakın bir arkadaşı varmış. "Böyle şeyleri" umursamıyormuş. Benzer biçimde K-13, "liberal ve global" düşünmeye başladığını, yalnızca dini pratikleri yerine getiren insanların kurtulacağına inandığı kayıp yıllarının geride kaldığını belirtiyor. Artık herkesi eşit olarak görüyormuş. Böyle düşünmesinde tasavvufun "her seçime hoşgörülü olmayı" öğütleyen öğretilerinin katkısı olduğunu düşünüyor. Böylelikle ailesinden farklı bir öteki algısı geliştirmiş. K-33 de öteki tanımlamasını dini bir zemin üzerine inşa etmiyormuş. "Ateist, deist, agnostik olan insanlara karşı" "çok kibar ve hoşgörülü bir şekilde" davranıyormuş. Kendisini "çok hümanist bir insan" olarak görüyor. Dinin "spesifik bir şey" olduğunu düşündüğünden empatiyi ideolojik bir çerçevede değerlendiriyor.

Katılımcılar, dini anlamlandırmaların merkezi önemini kaybetmesine bağlı olarak öteki tanımlamalarını daha "geniş" bir perspektif vurgusu ile değerlendiriyorlar. *Biz* ve *onlar* karşıtlığına yönelik esneyen sınırlar üzerinden bu kategoriler bir soruna dönüşmekte. Böylece İslami bir ortaklığın dar bir çerçeve sunduğu algısı yerleşik hale geliyor, söz konusu kategorik özdeşleşme ve farklılaşmaya bir itiraz gerçekleşiyor. Bu bağlamda dinin tanımlama ve sınır koyma yetkisi bireysel deneyimlerle aşınıyor.

Korku Temelli Dini Algı: "Din adına ne varsa korkuyla yaptım."

Katılımcıların dine yönelik yaklaşımlarında ortaya çıkan örüntülerden biri olarak korku temelli dini algı; benlik algıları-

nı derinden etkilemekte ve gündelik hayata görece olumsuz yansımakta. Arzu duyulan gündelik rutinlerin icrasına yönelik engelleyici bir tutum olarak içselleştirildiğinden söz konusu duruma sık sık atıflar yapılıyor ve din, korku üreten bir yapı biçiminde ön plana çıkarıldığı için özellikle başörtüsünü çıkardıktan sonraki süreçte cezalandırılma korkusuna atıflar yapılıyor. Bu çerçevede K-8, açıldıktan sonra gördüğü rüyalardan dolayı "delirme aşamasına" geldiğini söylüyor. Psikolojik yardım almak zorunda kalmış. Benzer şekilde K-25, bir kadın olarak benlik algısını korku üzerine inşa ettiği için geniş bir pardösüye bürünmüş ve bu görüntüye ait hissetmediğinden kendisine yabancılaşmış: "Onlar söyledikçe ben korkuyorum, onlar anlattıkça korkuyorum, hep kendimi eksik hissediyordum. Çünkü bir kadınım ve çünkü sürekli bir yerlerim görünebilir, sürekli sesim çıkabilir, sürekli birileri benden tahrik olabilir." Katılımcı, dini ve geleneği korku temelinde eşitliyor. Kız olduğu için kirlenmeye müsait bir durumda kodlanmış. Bunun etkisiyle başörtüsünü ilk olarak çıkardığında yaşadığı bazı olumsuz hadiseleri Tanrı'nın cezalandırması şeklinde düşünmüş. Duyduğu suçluluk hissi ve cehenneme gitme korkusu, tekrar örtünme kararı almasına neden olmuş. Özellikle flört ilişkilerinde yaşadığı korkuyu "önce Tanrı cezalandırır, sonra baba!" şeklinde ifade ediyor. O süreçte Tanrı'nın kılıcını sürekli üzerinde hissetmiş. Bu korkusundan sevgilisi ile sekiz ayda üç sefer görüşmüş. "Çünkü yan yana gelince olabilecek şeylerden çok korktum" diyor. Görüşmelerinden sonra da vicdan azabı çekiyormuş: "Yanıma yaklaştığı zaman saatlerce ağlayabilecek kadar ciddi travmalar yaşadım. ....Korkuyordum haliyle yani. Çünkü her zaman her yerde üçüncü bir bakış var ve sürekli seni gözetliyor."

Yine tüm dini pratiklerini korkuyla gerçekleştirdiğini belirten K-13, bu durumu dinin aktarım biçimi ile ilişkilendirmekte. İmam Hatip'teki öğretmenleri İslam'ı "korku ve ceza dini" şek-

linde tanımasına yol açmış. Ailesiyle birlikte öğretmenleri de örtünmediği takdirde cehenneme gideceğini söylemiş. Bu korkuyla namaz kılıp oruç tutmuş. "Din adına ne varsa korkuyla yaptım" diyor. Dinin kendisine korku temelinde öğretildiğini söyleyenlerden K-14 ise sürekli olarak cezalandırılma korkusuyla yaşamanın kendisini "rahatsız" ettiğini ifade ediyor. İlkokul yıllarında bile "yaramazlık yaparsanız Allah sizi cehenneme atar, cehennem odunu olursunuz" şeklinde tehditlerle karşılaşmış. Henüz on yaşındayken 99 depremini yaşamış ve bir daha deprem olmasın diye Allah ile pazarlık yapmış: "Diyorum ki Allah'ım ne olur deprem olmasın, ben işte Allah'la pazarlığa giriyorum güya, ben hiç makyaj yapmayacağım, hiç bunu bilmem ne. Ya on yaşındasın, nasıl ya?" Üniversite yıllarında da aynı ruh hali devam etmiş; ancak üçüncü sınıfta iken erkeklerle aynı masaya oturabilmiş. Bu sebepten üniversite yıllarına çok üzülüyormuş. Deneyimlediği tüm olumsuzlukları "Allah sana cezasını verdi" şeklinde değerlendiriyormuş: "Çünkü başka bir alternatif yok. Yani başka bir şeyle açıklayamıyorsunuz. Açıkladığınız noktada başka bir yere kayabiliyorsunuz. Bu benim başıma geldi, çünkü işte Allah beni cezalandırdığı için böyle bir şey oldu."

K-15, yaşadığı "iç savaşlara rağmen" Allah'ın kendisini cezalandıracağını düşündüğü için başörtüsünü çıkarma kararını ertelemiş. "Cesaret edemedim" diyor. Kendisi, eşi veya çocuğunun başına bir bela gelebileceği endişesi varmış. Bu endişe ile yetiştirilmiş. Babası tarafından hep başkalarıyla karşılaştırılmış: "Kavga ediyordum sürekli babamla, ben bunu giymeyeceğim, hayır giyeceksin! ...Hep başkalarıyla, o çok dindar ailelerin kızlarıyla, aşırı dindar çünkü onlar ve onlar kesinlikle cennete gidecekler ve ben onların kızlarıyla kıyaslanarak büyüdüm ve o kızlardan hala nefret ediyorum. ...Onlar cennete gidecek, ben cehenneme." Korktuğu için inandığını belirten K-6 ise kendisini bu şekilde güvende hissedip mutlu oluyormuş. "İnanç eğer mutlu edi-

yorsa neden inanmayayım ki?" diye soruyor. K-24'ün de dine yaklaşımının temelinde ölüm korkusu varmış. İslam hakkında bilgi sahibi olmadığını belirten katılımcı, kabir azabı düşüncesinin kendisini etkilediğini söylüyor. Hâlâ bu durumu aşamamış.

Dinin korku temelinde değerlendirilmesi; Tanrı tarafından cezalandırılma, ölüm, günah işleme korkularının içselleştirilmesiyle ortaya çıkmakta. Buradan hareketle başörtüsünü çıkarma kararının ertelendiği, hâlâ bu korkuyla hareket edildiği için inanmaya devam edildiği görülüyor. Yine bu çerçevede kurumsal olarak dinin kendisine yönelik eleştirilerle birlikte, dinin aktarılış biçimi üzerinden aileye yöneltilen eleştiriler de söz konusu oluyor. Özellikle baskı ve ceza ile ilişkilendirilen din, patolojik bir duruma yol açıyor. Gündelik hayata katılmanın, kadın oldukları için onları günah işlemeye daha yakın tuttuğu düşünülüyor ve benlik algısının temelinde bu durum merkezileştirildiğinden dine yönelik yorumlamalar da aynı doğrultuda gerçekleşiyor. Korku temelli bir algıya indirgenen din, böylelikle gündelik etkileşimler esnasında huzursuz eden bir biçim almakta. Kişilerarası zemini içsel kaygılarla gerilimli bir alandan çıkarmak için de yeni bir inşa sürecine gidilmekte.

Birey için Tanrı: "Öbür dünyada beni kucaklayacaktı."

Katılımcıların bireysel deneyimlere dayanarak ürettikleri dini yaklaşım biçimleri, Tanrı algılarıyla ilişki içerisinde bulunmakta. Dinin bireyi konumlandırdığı "kul" perspektifinin dışında, bir "kendilik" ile tanımlanan Tanrı, psikolog Tanrı şeklinde, kendisinden bireyin arzularını, mahrumiyetlerini anlayıp ona hak vermesi beklenen biri olarak görülüyor. Kızılan, küsülen, sorgulanan ve empati kurulan biri olarak Tanrı ile tepkisel bir ilişkinin de geliştirildiği söylenebilir. Örneğin K-3, başörtüsünü çıkarmayı anlamlandırma sürecinde "ben Allah olsam yapacağım en iyi iş" bu olmazdı diyerek yaşadığı tasavvur değişikliği-

nin ipuçlarını veriyor. Yine K-7, olumsuz deneyimlerinden hareketle yaşadığı kızgınlığı anlatıyor. Kardeşi 17 yaşındayken vefat etmiş. "Daha çok küçüktü, neden öldü?" diye soruyor. Bunun için "eğer bir kader yazılıyorsa neye göre yazılıyor?" diyor: "Hani imtihan diyorlar ya, peki o imtihan neye göre belirleniyor. Yani senin imtihanın neye göre belirleniyor? Ben bu adama böyle bir imtihan yazayım bunları yaşasın denilerek mi acaba yapılıyor? Şu ölsün şu üzülsün diye mi yapılıyor? Yani eğer Tanrı varsa, Allah varsa, bunu neye göre yazmış?" K-12'nin de Allah ile iletişim kuramadığını düşündüğü, tepkisel bir yaklaşımla hareket ettiği görülüyor. Özellikle üniversiteye geçiş evresinde İşid saldırılarını sorgulamış. O süreçte "dindar" biriymiş. Fakat Allah'ın bu saldırılara neden engel olmadığını kendisine açıklayamamış.

Hayatındaki "kötü olaylarda" Allah'ı yanında hissetmediği için bir sorgulama yaşadığını belirten K-8'in bu yaklaşımdan hareketle bir genellemeye gittiği görülüyor: "Madem biz Müslümansak niye yanımızda değil?" K-4 ise çocukluğunun Tanrı'sına dönmüş. Onu sevdiğini ama "birini özleme duygusunu verdiği için" ona kızdığını; dinin çizdiği çerçevenin dışında bir tasavvur geliştirdiğini söylüyor. Bu Tanrı, "sevap points" talebinde bulunmayan, cennet ve cehennemi olmayan biri olarak düşünülüyor. K-10 başörtüsü üzerinden yaşadığı baskılardan dolayı "Allah'la kavga" ettiğini ifade ederken, K-1 de sevgilisinden ayrılınca ettiği duaların kabul edilmediğini ve bu durumun kendisinde bir kırılmaya yol açtığını söylüyor.

Bilmiyorum doğru mu yanlış mı ama ben birisini çok sevdim. Hala çok seviyorum. Çok istedim. Ya dedim hayırlıysa da nasip et, hayırlı değilse de nasip et, hayırlı değilse de hayırlı kıl nasip et. Yani duanın her çeşidini yaptım ya. Her gece yatmadan, sabah her kalktığımda, sürekli dua ediyorum, sürekli. Yani şurayı biliyorsun (kalbini gösteriyor) ve bana bunu ver, istiyorum senden.

Ben bugüne kadar hiçbir şeyi bu şekilde istemedim ama bunu istiyorum, ver. Ve ben yani çok istedim çok. Çok dua ettim. Duaların boş olduğunu anladım. Hani hep diyorlar ya sen bu kalemi istersin, bu kötüdür sana daha kalitelisini verir. Ama ben o kalemi istiyordum. Onu da vermedi. ...hani dua edip isteyince veriyordu? Niye vermiyor? Nerde? Yani neden beni duymuyor? Ya da duyuyor da neden cevap vermiyor? ... Benim istediklerim neden olmuyor? Ben senden istiyorum, araya aracı koymuyorum, türbe koymuyorum, özel şahıs koymuyorum, direkt sana geliyorum ve diyorum ki bana bunu ver. İstiyorum, senden istiyorum. Hani diyorsun ya bana gelin, benden isteyin vereceğim. Ben de sana geldim. Nerde? Yok. Burada çok büyük bir kırılma yaşadım ama sadece bu değil. Yani hayata dair başka şeylerde de istedim olmadı, istedim olmadı, sürekli bununla karşı karşıya kalınca e ne oluyor, bir şey olduğu yok, ben de istemiyorum artık.

Allah'ın başörtüsünü çıkardığı için kendisine kızmayacağını, hatta kendisini "kucaklayacağını" düşünen K-33, bu konuda "Allah'a karşı" içinin rahat olduğunu söylüyor: "Kendime şunu sordum; bunu yaparsan Allah'a karşı nasıl hissedeceksin kendini? Bunu çok düşündüm açıkçası. Yani onun sırf ben başımı açtığım için beni yargılayacağını düşünmedim. Yani bana öbür dünyada kötü davranmayacaktı, beni hala çok sevecekti. Çünkü beni biliyordu." K-16 da başörtülü olduğu için yaşadığı üzüntüyü Allah'ın bildiğini düşünmekte. Kendi üzüntüsünü paylaşan bir yaratıcı tasavvuru, katılımcının "içinde kalan" pratikleri gerçekleştirebilmesi için "cesaretlendirici" bir etkiye yol açmakta. İçindeki imanın, Allah sevgisi ve korkusunun değişmediğini ifade ediyor: "İç aynı, sadece dışarıdaki görüntü değişti, giyim şekli değişti. ...Allah dedim senin içindekini biliyor, senin kapalıyken ne kadar üzgün olduğunu biliyor. Aynaya her baktığında, dışarıya keşke böyle çıkabilsem, keşke saçlarımı böyle açıp çıkabilsem dediğini ve sonra üzerini kapattığını biliyor."

Allah'ın "sonsuz bir şefkati" olduğunu vurgulayan K-13, daha önce yaşadığı dindarlığın bununla çeliştiğini düşünmekte. Başörtülü olduğu için yaşadığı problemleri temel alarak Allah'ın zulmetmeyeceğini düşünen katılımcının bu tasavvuru, kendisini dindar görerek arzu duyduğu yaşam tarzı pratiklerini "rahatlıkla" yapmasını sağlamakta. K-18 de başörtüsünün bir kadının hayatını zorlaştırdığını vurguluyor. Yaşadığı sıkıntılı süreçten dolayı Tanrı'ya sitem etmeye başlamış. Her ne kadar örtünmeye dönük talebin "Tanrı katında" belli gerekçeleri olduğunu kabul etse de "neden bir erkeğin hayatı bu kadar zor değil de bir kadınınki zor?" diye soruyor.

Katılımcıların Tanrı tasavvurlarını gündelik pratikler temelinde güncelledikleri anlaşılıyor. Tanrı bu bağlamda en fazla değişime uğrayan unsur olmakta; reddedilmesi, antropomorfizme kayacak denli kişileştirilmesi, bireysel arzu ve beklentilerin yansıtıldığı bir figüre dönüştürülmesi gibi farklı tavırların merkezine yerleştirilmekte. Aktif bir Tanrı düşüncesi, sıklıkla vurgulanıyor. Böyle bir beklenti bulunuyor çünkü gündelik hayat aktif biçimde deneyimlenmekte. Tanrının da buna uyum sağlaması gerekmekte. Bu uyum, hem hız hem de bireyin arzuları doğrultusunda gerçekleşmelidir. Beklentilerinde aksayan her şey, sonuç üretici sorgulamalara dönüşmekte. Tanrı ile kavga ediliyor, ona sitem edilip kızılıyor ve ondan nefret ediliyor. Bazen de Tanrı, sessizlikle itham ediliyor ve bu yüzden reddedilip cezalandırılıyor.

Dini Pratikler

Yaptığım görüşmelerdeki ifadeler, gündelik hayattaki etkileşimler temelinde yeniden üretilen dini yaklaşımların dini pratiklerle olan ilişkisini net biçimde gösteriyor. Bu çerçevede bireysel anlatıların dini pratiklerle olan ilişkisini pozitif ve negatif ibadetler üzerinden değerlendirmeye çalıştım.

Pozitif İbadetler: "Bıraksalar ben zaten ibadetimi edeceğim."

Namaz, oruç gibi dini pratiklerin icra edilmesi gereken boyutunu ifade eden pozitif ibadetler[308], başörtüsü ile birlikte sıklıkla vurgulanmakta. Katılımcıların genelinde bu pratiklerin düzenli bir biçimde icra edilmediği görülüyor. Bu bağlamda başörtüsünü çıkarmanın öncesi ve sonrasında dini pratiklerde herhangi bir değişimin yaşanmadığı belirtiliyor. Örneğin K-7 hiçbir zaman düzenli bir biçimde ibadet etmediğini söylüyor. Üniversiteye başladıktan sonra namaz kılmayı ve oruç tutmayı tamamen bırakmış. Yalnızca kardeşinin mezarında annesi istediği için Kur'an okuyormuş. Düzenli bir ibadet deneyimi olmayan K-12 de annesi üzülmesin diye oruç tutuyormuş: "Annem için tutuyorum, Allah için tutmuyorum (gülüyor)."

K-30, ibadetlerindeki aksaklıkların daha önce olduğu gibi devam ettiğini, ara ara namaz kıldığını belirtmekte; K-16 ise büyüdükçe ibadetlerden zaten uzaklaşmış olduğunu söylemekte. Namazlarını aksattığını ifade eden K-27 için başörtüsünü çıkardıktan sonraki süreçte de herhangi bir farklılık olmamış. "Açılmadan önce de sonra da" ibadetlerinde bir değişiklik olmadığını söyleyen K-28 ise "sanılanın aksine" başörtülü insanların "dört dörtlük" bir biçimde dini pratiklere sahip olmadığını vurguluyor. Yine K-26, hiçbir zaman dindar olmadığını söylüyor. "Daha açık" düşündüğü için dini inancı herhangi bir davranışı için yönlendirici olmamış: "Eskiden de olmadı. Başörtülüyken de, yok, hiçbir zaman olmadı. Ya da ibadetler konusunda da hiçbir bağlılığım yoktu. Arada, yaparsam arada yapardım. Çok böyle muhafazakar değildim hiçbir zaman. ...Hani pratikler derseniz namaz falan, en son ortaokul lisede bir süre kılıyordum sonra artık kılamadım. Daha çok çalıştığım, ders çalıştığım için. Onda da bir değişiklik olmadı."

[308] Durkheim, 387-456.

Pozitif ibadetlerde yaşadıkları değişimi vurgulayan katılımcılarda başörtüsünü çıkarma sürecine yakın ya da çıkardıktan sonraki süreç özellikle ön plana çıkarılmakta. Bu bağlamda söz konusu pratiklerin artık "eskisi kadar" önemsenmediği görülüyor. Örneğin K-24 özellikle namazı çok önemsiyormuş. "Açık ol ama yine namazını kıl" düşüncesine sahipmiş. "Açıldıktan sonra" namaz kılmaya devam etmiş ama devam ettirememiş. En son ne zaman namaz kıldığını hatırlamıyormuş: "Pek önemsememeye başlamıştım..." Yine düzenli olarak namaz kılmadığını ifade eden K-23, her gün evden abdest alarak çıkıyormuş ama namaz kılmıyormuş: "Yapmıyordum yine yapmıyorum(gülüyor). ...Ya şöyle yapmıyordum, kendimi hemen harcamak istemiyorum, az çok, önceden biraz daha fazlaydı, şöyle fazlaydı, hani beş vakitse, haftada beş vakit kılıyordum diyelim, ...ama şimdi o da yok ama şöyle, onu engelleyen başka hani bir ruh halim var, açıklıkla kapalılıkla pek alakası yok bu durumun." Örtünme deneyiminden önce ibadetlerini severek yaptığını belirten K-11 ise başörtüsü için gördüğü baskılar neticesinde bu pratiklerden uzaklaşmış. Çünkü namaz kılmayı, Kur'an okumayı sevmesine rağmen örtünmek istemiyormuş. Babasının başörtüsü konusundaki ısrarı ibadetlerden soğumasına yol açmış. "Babam yüzünden olmasa ben şimdiye kadar da dine bağlı muhafazakâr biri olarak bu yaşa gelebilirdim ama babamın öyle yapması bir sürü şeyi sorgulamama neden oldu."

Başörtüsünü çıkarmadan önce namaz kılmayı bıraktığını söyleyen K-14, son zamanlarda sadece "yatıp kalktığını" ve yaratıcı ile arasında herhangi bir bağ hissetmemeye başladığını ifade etmekte. K-3 namaz dışındaki ibadetlerini başörtüsünü çıkarmadan önce bırakmış. K-17 de "bu süreçten" bir ay öncesine kadar namaz kıldığını, sonradan tamamen dinden koptuğunu fakat "arada sırada" namaz kılıp dua ettiğini söylüyor. Yine başörtüsünü çıkardıktan sonra oruç ve namaz düzeni zamanla "esne-

meye" başlayan K-18, artık bu durumdan rahatsız olmuyormuş. Fakat canı istediğinde kalkıp namaz kılacak biri olarak görüyormuş kendisini.

İlahiyat bölümünü kazandığı için örtünme kararı aldığını belirten K-1, "bu bölümün içine düştüğü" için eksik de olsa yaptığı ibadetlerini yapmamaya başlamış. İlahiyat okumanın kendisinde "ters teptiğini" düşünüyor. K-20 de başörtüsü üzerinden yaşadığı sorgulama sürecinde önce namazı bırakmış, daha sonra başörtüsünü çıkarmış: "Şöyle düşünüyordum kendi kendime, ya namaz kılmıyorum ben ve başörtüsünü örtüyorum. Burada gerçekten bir saçmalık var. ...Namaz kılmıyorum, bir sürü sorguladığım şeyler var. ...böyle bir sürecin içerisinden geçtim. Tabi aynı zamanda bu şiddetleniyordu bir taraftan ama ibadet boyutu çok zayıftı, mesela namaz kılmıyordum. Bu konuyla ilgili çok fazla çatışma vardı."

K-2'nin pozitif ibadetlere yönelik seçici bir tutum sergilediği görülüyor. Başörtülü olduğu süreçte sevdiği için sadece yatsı namazını kılıyormuş. Hâlâ ara ara oruç tutuyormuş. Benzer şekilde K-26, orucu bırakamıyormuş. Orucun namaza göre iş ortamına daha uygun olduğunu düşünüyor. K-4 de kendisini inanç noktasında "deizme yakın" görmesine rağmen sevdiği için oruç tutmaya devam ediyormuş. "Ben iftarı çok seviyorum, bir arada iftar açmayı çok seviyorum" diyor. Ayrıca perşembe günleri abisinin mezarında annesi mutlu olsun diye Yasin okuyormuş: "Hatta çoğu zaman içip okuyorum (gülüyor)." K-19 ise başörtülü olduğu süreçte Kenzü'l-arş duasını sık sık okuyormuş. Bu duayı okuduğunda dilekleri gerçekleşiyormuş. Yine K-22, pozitif ibadetlere yönelik "zaten çok fazlasını yapmıyordum" demesine rağmen, dua etmenin kendisini rahatlattığını, kendisi istediği için namaz kılmaya devam ettiğini söylüyor.

Diğer katılımcılardan farklı olarak K-15'in düzenli bir biçimde ibadetlerini devam ettirdiği anlaşılıyor. K-29 ise başörtüsünü

"vicdan azabı çekerek" çıkarttığı için ibadetlerini "iyi bir şekilde yerine getirmeye" çalışıyormuş. Yine K-33, inanç noktasında herhangi bir değişim yaşamadığını, hâlâ severek ibadetlerini devam ettirdiğini söylemekte.

Pozitif ibadet deneyimlerine ait temel karakteristiği, salt farklı sosyalliklere dair refleksif tavır alışların oluşturduğu görülmekte. Farklı gerekçeler ile ibadet yaşamlarındaki değişimler açıklanıyor. Bu düzlemde, inanç ile kurulan bağ dışsal faktörler çerçevesinde şekillendiğinden içselleştirilen bir olgudan söz edilemez. İbadetler arasında seçici bir tutum sergilenmesi ve bir zorluk-kolaylık ayrımına gidilmesi, ibadetlerin toplumsal yaşamdaki benlik sunumunu etkileme oranına göre seçilmesi, görülen-görülmeyen, kişi hakkında olumlu-olumsuz yargılara yol açacak ibadetler ayrımlarının yapılması genel bir yaklaşım tarzı olarak ön plana çıkıyor.

Negatif İbadetler: "Alkol almaya başladığımda durmayı bilmeyen bir insanım."

Negatif ibadetler, dini ritüellerin yasaklar kısmını, yani kaçınılması gereken eylemleri ifade etmekte.[309] Dine yaklaşımlarda değindiğimiz normatif sınırlar, gündelik yaşamda özellikle bu sakınmalar üzerinden somut bir gerçekliğe dönüşüyor. Yaptığımız görüşmelerden hareketle, gündelik pratiklerde kökleşmeyen negatif ibadetlerin pozitif ibadetleri etkilediği ve dini tasavvuru biçimlendirdiği söylenebilir. Bir eylem, "içten gelen" bir arzuya dayanarak katılımcılar için meşru bir zemini oluşturabiliyorken, din tarafından sakınılması gereken bir kategori olarak tanımlanabilmekte. Dolayısıyla negatif ibadetlere karşı katılımcıların tutumu, çalışmamız bağlamında önemli ipuçları sağlıyor. Örneğin K-1, başörtülü olduğu süreçte bir ilişkisinin olduğunu,

[309] Durkheim, 357-386.

kısa giyinip makyaj yaptığını söylüyor. Başörtüsünden dolayı "bir tık daha fazla haram" işliyormuş gibi bir tepkiyle karşılaşıyormuş. Başörtülüyken alkol kullanmaya başlamış olan K-4 de karşı cinsle yaşadığı ilişkinin "zina" diye tanımlanmasından rahatsızlık duyuyormuş: "Şöyle bir şey var, açık söyleyeceğim, mesela ...erkek arkadaşınız oluyor, el ele tutuşuyorsunuz, öpüşüyorsunuz falan. Tabi sonra bir suçluluk duygusu oluşuyor. Diyorsunuz ki zina, sizin inancınıza göre bu zina. Dinin sakınılmasını istediği pratikleri eleştiren K-3 de "takva" ile bu "mahrumiyet"in yoğunlaştırıldığını düşünüyor. Ona göre dini bir zeminde değerlendirildiğinde "sevgi kavramı" bile kişiye ait değil. "Cinsellikte bile bir planlama var" diyerek insanın "başkalarının yarattığı duygulanımları sürekli yaşamak ve tecrübe etmek zorunda" bırakıldığın; dolayısıyla dinin hem dünyadan hem de "içsel" arzulardan mahrum bıraktığını düşünüyor.

K-14 çok fazla argo konuştuğunu, K-8 ise başörtüsünü çıkarmadan önce beş yıl süren bir ilişkisi olduğunu söylüyor. K-16 da alkol kullanmayı sevdiğini, alkol almaya başladığında "durmayı bilmeyen bir insan" olduğunu; karşı cinsle ilişkilerinde dinin normatif sınırlarına uymadığını belirtmekte. Yine K-17 alkol kullandığını, "erkeklerle çok iyi arkadaşlık" kurduğunu anlatıyor:

Son zamanlarda, bir arkadaşım vardı, onunla alkol içtim, sigara içtim. Değişik yanlış şeyler yaptım. ... Başörtülüyken erkek arkadaşların, erkek arkadaş derken normal arkadaştan bahsediyorum, olması bile ayıplanıyordu çoğu zaman. Şu anda her şey çok değişti zaten. Benim başörtülü olduğum zamanlarda her şey çok daha farklıydı. Aynı ortamda bulunmak, el sıkışmak, yani bunlar bile çok absürt şeyler gibi görünüyordu. Ama ben erkeklerle çok iyi arkadaşlık, kardeşlik kurabilen bir insanım. O yüzden başörtülü olsaydım bunu çok rahat yapamazdım. Hani gerçekten kardeşlik kurabiliyorum. Evime gelebilirler, oturur baş başa sohbet ederim.

Benzer şekilde K-18, başörtülü olduğu süreçte "kaçamak kaçamak flört" ettiğini ama bu durumun dönüştüğünü ve artık "daha rahat" olduğunu söylüyor. Negatif ibadetlere olan yaklaşımını eşi üzerinden ifade eden K-20, eşinin inançlı ve "aynı zamanda içki" içen biri olduğu için "körü körüne inanan biri" olmadığını düşünüyor. Önceden alkol kullanan bir erkek arkadaş istemediğini belirten K-22, başörtüsünü çıkarma sürecinde böyle bir hassasiyet üzerinden hareket etmemiş.

Yaptığım gözlemlerde alkol kullandığını gördüğüm K-23, başörtülü olduğu dönemde "çok makyaj" yaptığını ve flört ilişkileri olduğunu anlatıyor. Fakat başörtülü olduğu için flört ilişkilerinin kendisine yakışmadığını düşünüyormuş: "Sonuçta temsil ettiğin bir din, bir inanç var, ona layık bir şekilde yaşamaya çalışıyorsun, yapıyorsan da gizli yap (gülüyor)."

Bir "ilişkisi" olan K-24, "çok açık" giyindiği için örtünme kararının erkek arkadaşını çok mutlu ettiğini söylüyor. K-25 de ilk olarak lisede bir erkekle "görüşmeye" başlamış. "İlk erkek arkadaşınız, gerçek anlamda bir ilişkiniz olmaya başladığında kendinize bakmaya başlıyorsunuz" diyor. Üniversite okurken de sosyal medya üzerinden tanıştığı biriyle tatile gitmiş. Şu anki erkek arkadaşıyla da henüz başörtüsünü çıkarmadan rakı masasında tanışmış. Dinin hiçbir şekilde herhangi bir eylemden kaçınmasına sebep olmadığını söyleyen K-26 ise "sevgililerim" vardı diyerek bu sebepten başörtülü olmasının arkadaşları tarafından garipsendiğini anlatıyor: "...lise birdeyim; dördüncü sınıftan var, üçüncü sınıftan var, üst dönemlerden... (gülüyor)." Karşı cinsle olan ilişkilerinde dinin hiçbir zaman belirleyici bir rolünün olmadığını özellikle vurguluyor. Ayrıca başörtülü olduğu süreçte alkol kullanmış. Fakat başörtülüyken içmek istemediğinden alkollü mekânlara pek gitmemiş. Genel anlamda "günah diye bir şeyi yapma kısmında" kendisini dinle sınırlandırmamış:

"Mesela hiçbir, dinden, dini sebepten ötürü bir şeyden kendimi geriye atmadım hani, din bir şeyin önüne geçmedi. Nasıl desem, mesela günah diye bir şeyi yapma kısmında kendimi dinle sınırlandırmadım yani."

Katılımcıların negatif ibadetler bağlamında ifade ettikleri deneyimlerinde, özellikle karşı cinsle ilişkiler ve alkol kullanımında sıklıkla gerçekleştirilen "ihlaller" ön plana çıkıyor. Gündelik rutin haline gelen pratiklerin bir ihlal olarak nitelendirilmesi, davranış kalıplarını etkilememekte, buna rağmen bir süreç yaşanmakta. Fakat söz konusu pratiklerin başörtüsüyle icra edilmesi benliğin bütünlüğü hususunda bir tutarsızlık yaratıyor ve sonuç olarak bu alan yeniden anlamlandırılıyor.

Değerlendirme

Katılımcıların kendi benliklerine ilişkin bilgisi, gündelik hayata katılımları yeni ve farklı deneyimler halini aldıkça değişip dönüşmekte. Böylelikle yeni bir bireysel anlatı oluşturuluyor ve bu süreç noktalanmıyor. Söylemleri bireysel deneyimler ile ilişkili olarak ortaya çıkıyor ve biçimleniyor. Eylem alanı ve potansiyeli genişledikçe, söylem de sürekli olarak yeni dayanak noktaları inşa etmekte. Her söylem alanı, bir dizi eylemin epistemik yorum araçlarından ibaret görünüyor. Bu anlamıyla gündelik hayatın, dinin bütünselliğine ve doktriner yapısına yönelik yapı-sökümcü bir müdahaleye sebep olduğu söylenebilir. Gündelik hayatın kabul edilmesi, onlar için ahlaki bir dayanak olarak kritik bir önem arz etmekte; gündelik olağan akış içerisinde bulunabilmek başlı başına bir referans noktası sağlamakta. Etkileşimin çeşitliliği ve bu durumun kimliğe post-modern yansımaları ise benliğin organizasyonunu etkisi altına almakta ve yönlendirmekte. Eylemler, aşkın dayanaklardan ziyade bu etkileşim içerisinde biçimleniyor. Dine yaklaşımlar da aynı organizasyon içerisine çekilmekte; din, bireysel deneyimler esas alınarak bri-

kolajcı bir mantık ile inşa edilmekte ve yeniden inşa edilmekte. Dini düşüncenin *orijinal birliğinin* parçalanmasına yol açan bu yaklaşım, benliğin kaynaklarından biri olarak görülüyor.[310]

Katılımcıların dini normlar ile bireysel çıkarımları eşit gören yaklaşım biçimlerinin benlik ile doğrudan bir ilişkiye sahip olduğu anlaşılıyor. Kimliği oluşturan unsurlardan biri olarak din, katılımcıların bireysel-kimliklerinde etkin bir rol alamamakta; post-modern ifadelerinde karşılık bulduğu gibi parçalı bir görünüm sergilemekte. Bireysel çıkarımlar ve dini normlar eşit bir statüye indirgenip bir tür brikolaj mantığıyla hareket edilmekte. Bu bağlamda eylemlerinin aşkın bir dayanağa sahip olmadığı, düşünümsel benlik tasarımındaki konumlandırmalar çerçevesinde değerlendirildiği görülüyor. Kısacası benliğin dönüşümü, dine yaklaşımların yeniden inşasından bağımsız değildir. Bu çerçevede arzu duyulan davranışın kendi düşüncesini üretmesi kaçınılmaz oluyor. Dini algıları, referans alınan yaşam biçimi pratikleri üzerinden yeniden üretiliyor. Din, onlar için bir tatmin sağlayamadığından bir tatmin için engel teşkil etmeyecek biçimde yeniden konumlandırılmakta; gündelik pratikler üzerinden ya tamamen olumsuzlanmakta ya da bir kısmı işlevsizleştirilerek bütünlüğünü yitirmekte. Bu noktada, kendisi gibi sınır ve çerçevesi belirlenmiş doktriner bir yapı üzerinden değil, gündelik hayat bağlamında yeniden yorumlanmakta. Gündelik rutinleri için tatmin edici bir biçimde iş gördüğü sürece dine yönelik herhangi bir şüphe söz konusu olmamakta veya olsa bile genellikle ertelenmekte. Ancak gündelik gerçekliğin rutinine dâhil edilmeyen davranışlar söz konusu olduğunda din hakkındaki şüpheler su yüzüne çıkmakta.[311] Buradan hareketle, kurumsal olarak dine dair bir perspektif üretilmekte ve yeniden üretilmekte.

[310] Charles Taylor, *Benliğin Kaynakları, Modern Kimliğin İnşası*, (Çev.: S. A. Baş, B. Baş), Küre Yayınları, İstanbul 2018, 748.

[311] Berger, Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası*, 64.

Katılımcıların ifadelerinde, en temelde, dini normlarla anlam kazanan bir "kul" olarak değil de bir *kendilik* içerisinde tanımlanmanın, bu çerçevede bir *kendilik tekniği*nin söz konusu olduğu söylenebilir. Kul, dikey bir ilişki içerisinde ve aşikâr bir itaati içerir. Oysa kendiliğin bir özgürlük hikâyesi olarak gördüğü rağbet, sınırsız bir arzu doyumuna yöneliktir. Böylelikle kimliğin özelleştirilmesinin dini kimliğe yansıması söz konusudur. Bireyselleşmenin izdüşümleri bu yansımada kolaylıkla görülmekte. Bu noktada vurgulanan bireyselliğin çekirdeğini gündelik pratikler oluşturuyor. Gündelik hayat ise düşüncenin konusu haline getirilmiş bir alan olmayıp daha çok arzunun etkisindeki bir alan olarak görülüyor. "Neden olmayan bir yerde alkolsüz şarabı hayal ederek yaşantını sürdürüyorsun ki?" diyen K-3'ün "cinsellikte bile bir planlama" yaptığı için dine getirdiği eleştirilerde; dinin hayattan zevk almaya engel olduğunu belirten K-14'ün, "yapacak daha güzel şeyler var" diyerek ömrünü bir yaratıcının var olup olmadığını düşünmekle "heba" edemeyeceğini vurgulamasında görüldüğü gibi; din bu gerçeklikte düşüncenin konusu olmayıp, arzu ve bireyselliğin karşısındaki pozisyonu bağlamında değerlendirilmekte. Oysa dinlerin bilhassa "burada ve şimdi" talebine yönelik tam bir doyum sağlama ihtimali, ontolojik bir imkânsızlığı içerir. Bundan dolayı, katılımcıların arzu duydukları gündelik pratiklere dair herhangi bir reçete sağlayamamakta.

Bauman, nesnelerin biricik değeri ve kullanım şeklinin memnuniyet sunma kapasitesine bağlı olduğu bir bilinç için, memnuniyetin hemen sağlanması gerektiğini vurgular. Şayet memnuniyet sekteye uğrarsa; "evi artık bu faydasız nesnelerle doldurmanın anlamı yoktur."[312] Dinin bu bağlamda yaşadığı statü yitimi, yerine yapılandırılmış bireysel arzunun dolayısıyla da gündelik hayatın bir memnuniyet üretim merkezi olarak ikame edilmesiyle

[312] Bauman, *Kimlik*, 80.

ilintilidir. Bu temel değişim, yani insanın dünyaya, olaylara ve olgulara yönelik yaklaşım biçimindeki bu devrimsel dönüşüm, topyekûn hayatın yeniden yorumlanmasına yol açmakta. Değer çerçevelerinden, sınırlardan, tanımlamalardan ve genel geçer prensiplerden bağımsız, epistemik temellerin ötesinde, arzu üzerinden örgütlenen gündelik hayatın yükselişi söz konusu ve bu bağlamsal zemin, katılımcılar için hayati bir önem arz ediyor.

Katılımcıların edimde bulunurken icra ettikleri pratiğin "içten" geliyor olması, gündelik pratiklere yönelik meşrulaştırıcı bir gücü haizdir. Bir sınır koyucu olarak din ise meşru/gayrı meşru tanımlamalarıyla bu "özgürlük" arzusu karşısında bir aşınma yaşamakta, bir eylem repertuarı oluşturamamakta. Bu bağlamda erkek arkadaşıyla yaşadığı ilişkinin zina olarak tanımlanmasını istemeyen K-4'ün söylemlerinde, yine K-11 ve K-6'nın dini, bir sınırlandırma olarak tanımlayan ifadelerinde belirgin olarak görüldüğü gibi; eylemlerini *dilediğince* yapmak istedikleri için arzularına yönelik herhangi bir sınırlandırma, özgürlüğe yapılmış bir müdahale olarak yorumlanmakta. Yine bu bağlamda dinin kadını konumlandırdığını düşündükleri yer eleştirilmektedir: çok eşlilik meselesi (K-4, K-7), dövülebileceği (K-3, K-22), gündelik hayata katılımındaki pasifliği (K-14, K-25), erkek karşısındaki dezavantajlı konumu (K-18, K-20, K-33) vb.

Dinin yaşadığı bir diğer aşınma, gündelik iletişimin niceliksel artışına bağlı olarak gerçekleşen farklı anlam bölgelerine temas ile ortaya çıkıyor. Temas kurulan yeni sosyallik parametreleri ile sahip olunan kriterler arasındaki farkın büyüklüğü, katılımcıların dinlere yönelik eleştirel bir sorgulama geliştirmelerine neden oluyor. Bu bağlamda özellikle dinin sınırlarını belirlediği, *karşıt olarak öteki* kabul edilmemekte. Gündelik hayattaki temaslardan doğan bireysel deneyimlerle bu tanımlamalar aşınmakta. Oysa kimlik ve öteki, ontolojik temelde sıkı bir ilişki içe-

risinde bulunur.[313] Bu çerçevede, dinin varlığın bir yorumlanışı olarak anlamlı olmayı sürdürdüğü bir yerde, onun gerçeklik tanımlamaları[314] temelinde bir inanan-inanmayan dikotomisinin ortaya çıkması kaçınılmaz görünüyor. Dinlerin kendi mensuplarına yönelik geliştirdikleri her tanımlama, dışarıda bırakılan bir *öteki*ni de imlemekte. İslam özelinde değerlendirecek olursak, Kur'an'da ötekinin, belli sınırlandırmalar ile çevrelendiğini belirtmek gerekir. İslam düşüncesinin sosyal ve siyasal kalıplarında öteki, Müslüman olmayanları kapsar ve kendi içerisinde de kitap ehli olanlar ve olmayanlar diye iki kategoriye ayrılır. Bir Müslüman ile öteki arasındaki ilişkinin yapısı teolojik ayrım ile belirlenir. Kur'an, bu ilişkilere belli sınırlar getirir. Bu sınırlar, ancak öteki ihtida edip, kendisini öteki kılan niteliklerinden feragat ettiğinde kaldırılır.[315]

Grup içi etkileşimin yaygın olduğu, kolektif kimlik aidiyetinin yüksek olduğu yapıların öteki algısı katı sınırlara sahiptir. Dini grupların/cemaatlerin öteki algısı da bu paralelde gerçekleşmekle birlikte ontolojik bir anlamlandırmayı da içerir. Dini düşüncenin salt kendi dinamikleri ve dış etkiye kapalılık gibi saikler çerçevesinde hareket ettiği dönemlerde öteki tanımlaması, kuşkusuz ki oldukça dışlayıcıdır. Fakat modernlikle birlikte dine dair düşün sınırlarının aşındığı kolaylıkla görülmekte. Gerek dini düşüncenin doğasına yönelik eleştirel yaklaşımlar gerekse dini düşüncenin kendisiyle tutarlılık problemi ve buna bağlı olarak da dindar bireylerin performansları, dini düşüncenin pozisyonunu zedelemekte. Yukarıda bahsedildiği gibi başka dünyala-

313 Brian Fay, *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi*, (Çev.: İ. Türkmen), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2017, 334.

314 Berger, *Kutsal Şemsiye*, 109.

315 Muhammad Kamal, *Sufi Düşüncede Ben ve Öteki*, (Çev.: H. Küçük), Fırat Mollaer (Ed.), *Kimlik Politikaları: Tanınma, Özdeşlik ve Farklılık*, (ss. 389-401), Doğu Batı Yayınları, Ankara 2014, 390-391.

rın keşfi ve iletişimin artması da bahsedilen zedelenme sürecini hızlandırıyor. Bu durumun direkt etkilerinden biri, dini kavram ve kabullerin sınırlarının esnetilmesi biçiminde görünür olmakta. Böylece dinin ötekilere dair tanımları kapalı grup tavrının ötesinde gerçekleşmekte, öteki biçiminde kodlanan durum veya kişiler, daha esnek yargılar ile değerlendirilmekte.

Katılımcıların yoğunlaşan etkileşimlere bağlı olarak anlam bölgeleri arasındaki geçişlerinin artması ve dolaylı/dolaysız deneyimlerinin genişleyen sahası; temas ettikleri bireysel hikâyelere bağlı olarak *biz* ve *onlar* kalıplarının esnemesine, hatta yer değiştirmesine yol açıyor. K-14'ün iyi insan olmayı Müslüman olmaya öncelemek gerektiğine yönelik ifadesinde vurgulandığı gibi, ötekine yönelik değerlendirmeler "iyi insan olmak" temelinde yapılmakta, buradaki "iyi insan" din ile ilişkilendirilmemekte. K-11'in "bütün hayatını iyilik yapmaya adamış" Müslüman olmayan birinin cehenneme gideceğini duyunca yaşadığını ifade ettiği şok; özellikle dini inanç ve pratikler bağlamında bir öteki yaklaşımının, eksiklik/katılık olarak tanımlandığını gösteriyor. Artık dinin referans alındığı "iyi insan" derecelendirmesi devre dışı bırakılmakta, özdeşleşme ve farklılaşma alanları yeniden üretilmekte.

Gündelik hayatın seküler bir düzlemde cereyan etmesiyle birlikte dini düşünce biçiminin egemen kültür olma vasfını kaptırması, din dışı düşünüş biçiminin giderek egemen kültür haline dönüşmesi ve bunun doğal sonucu olarak da iyi-kötü, doğru-yanlış gibi etik normların dini referansların dışında tanımlanması da bahsettiğimiz süreci hızlandıran bir etki yaratmakta. Katı ideolojik ve dinsel paradigmalar her türlü ideolojik ve dinsel meydan okumalara karşı direnç gösterip kendi bütünlüğünü görece de olsa devam ettirirken, gündelik hayatın bu yapıların derin bir sarsıntı geçirmesine sebep olması vurgulanması gereken bir husus. Tanıklık ettiğim şey, gündelik hayat akışının disipliner tüm yapıları etkisizleştirmesi; hibrit, kolaj kimliklerin

türemesine imkân sağlamasıdır. Böylelikle *öteki*ne dair tanımlamalar sarsılıyor ve gündelik hayat, farklı olarak tanımlanan olgu veya kişilere alan açılarak arzulanan şekliyle yaşanabilir kılınıyor. Bu tanımlamalar, çeşitli yaşamöykülerine ve yaşam biçimlerine bireysel temasların artmasıyla ivme kazanıyor; herkesi eşit gören (K-13), evrensel bakış açıları (K-2) hâkim kılınarak, "daha hümanist" (K-10, K-21, K-23) bir yaklaşım ön plana çıkarılıyor. Özellikle farklı dinsel grupları, cinsel eğilimleri, seküler kimlikleri değerlendirirken dinin *öteki* tanımlamaları dâhilinde hareket etmedikleri görülüyor. Örneğin K-1'in biseksüellere saygı duyup onları merak ettiğini belirtmesi, K-13'ün "gay" veya ateist olanlarla paylaşacak bir şeyler bulmak istemesi, yine K-33'ün ateist, deist ve agnostik olanlara karşı "hümanist" bir yaklaşım içerisinde olduğunu vurgulaması; dini ben/biz ve öteki/onlar tanımlarının örselendiğini, buna karşılık gündelik hayat temelinde yeni tanımlamaların yapıldığını göstermekte.

Dine yaklaşımların bireysel deneyimler temelinde, arzu duyulan yaşam biçimini sekteye uğratmayacak şekilde düzenlenmesi, Tanrı tasavvurunun dönüşmesini de içeriyor. Bu çerçevede Tanrı, anlayışlı/babacan, cezalandırıcı olmaktan çıkarılmış, uzakta, belirsiz bir Tanrı vb. olarak yeniden kodlanıyor. Kurumsal dinin Tanrı tasavvurunun karşısına bireyselleştirilmiş bir Tanrı imajının yerleştirilmesi neredeyse tüm katılımcıların ortak tavrı. Tanrı, adeta gündelik hayat içinde şekillenmekte; pozitif ve negatif tüm duygulanımların yansıtıldığı bir aynaya dönüşmekte. Şüphesiz bu durum, bireyin pragmatik yanıyla ilişkilidir. Netice itibariyle insan, arzusuna cevap veren bir Tanrı arayışı ve beklentisi içindedir. Bir anlamıyla Tanrı düşüncesinin görece olumlu inşasında temel faktör, gündelik hayat içinde amaçlanan şeylerin gerçekleşmesidir. Böylece amaçlanan şeylerin gerçekleşip gerçekleşmemesi bu tasavvuru şekillendiren bir olguya dönüşmekte. Sevgilisine kavuşmak için ettiği duaları kabul etme-

diği için Tanrı'ya karşı bir kırılma yaşadığını söyleyen K-1, ailesinden gördüğü baskıdan dolayı Tanrı ile kavga ettiğini belirten K-10, başörtüsünü çıkardığı için Tanrı'nın kendisine kızmayacağını, hatta kucaklayacağını düşünen K-33'ün ifadelerinde ortaya çıktığı gibi; Tanrı tasavvuru, bireysel deneyimlerin yarattığı duygulanımlar tarafından belirleniyor.

Katılımcıların vurguladıkları diğer bir husus ise Tanrı'nın sessizliği meselesi olup iletişime taraf olmayan bir Tanrı portresi çizilerek ortaya konmakta; suskun kalıp iletişime geçmeyen Tanrı'ya tepki gösterilmekte. Bu noktada insanlar arası iletişimde problem olarak görülecek suskun kalma, umursamama, tanıklık etmeme, istenileni vermeme, istenmeyeni dayatma gibi birçok husus Tanrı'ya da yöneltilmekte. Yine gündelik yaşam içinde ekonomik, kültürel, siyasal, etnik, eğitim vb. temelli eşitsizliklerin mevcudiyeti ve bu eşitsizliklerin katılımcılarda ortaya çıkardığı negatif ruhsal durum, Tanrı tasavvurunun ve bunun doğal çıktısı olarak da dini düşüncenin aşınmasıyla sonuçlanıyor. K-8'in "Kötü olaylar falan yaşadığımda hep böyle diyorum, niye yanımızda değil?" sorusuyla ortaya koyduğu gibi bu bağlam, özellikle gündelik yaşamda karşılaşılan sorunlar veya soruna dönüşen pratikler temelinde vurgulanmakta. Netice itibariyle bireysel pratikler ve anlamlandırmalar, dini zeminini yitirmiş görünüyor.

Gündelik pratiklerin dini temelini kaybetmiş olması, katılımcıların ibadetlere yönelik ifadelerinde netleşmekte. Çünkü dinler, ancak bedenler üzerindeki denetimler ile somutlaşır ve bu denetimi başkasına kaptırmamaya, hatta başkasıyla paylaşmamaya azami bir gayret gösterirler.[316] Bu mücadelede dini pratikler büyük bir işleve sahiptir. Berger'in ifadesiyle insan unutur, bu yüzden ona tekrar tekrar hatırlatılmalıdır. Bu hatırlatma sürecinin en önemli araçları olarak da dini pratikler öne çıkıyor. Pratikler ile

[316] Okumuş, 51.

gerçeklik tasavvuru ve yasallaştırmalar bir süreklilik kazanır. Dini tasavvur dini pratiklerde kökleşmektedir. Yani teoloji ibadette gömülü halde bulunur;[317] inancın üretildiği yer dini ritüeller olarak tanımlanır.[318] Dini pratikler bir eylemde bulunma (pozitif) ya da eylemden kaçınmanın (negatif) ötesinde, birey için tekrarlanan onay süreçleri olarak görülmelidir. Tasavvur ile olan ilişkisi, bir beslenme kaynağı biçiminde tanımlanabilir. Zira bireyin yaklaşımı, beslendiği pratikler üzerinden biçimlenir.

İbadetler Tanrı ile mümin arasındaki sözleşmenin her gün yeniden güncellenmesini sağlar. Bireye "tinsel" bir olgunluk kazandırmasının yanında amaçlanan olgu Tanrısal otoritenin ibadetlerin sıklığı oranında vurgulanması, ahdin yenilenmesidir. Bu anlamıyla en bireysel ibadetler dahi, diğer başka işlevlerinin yanında bir kontrol ve hatırlatma enstrümanı olarak işlev görür; müminin Tanrı ile ilişkisini düzenler. Çünkü Tanrı, nasıl bir yaşamı onayacağını dinler aracılığı ile tanımlar. Bu tanımlama genel itibariyle ibadetler, yükümlülükler üzerinden yapılır. İstenilen ibadetlerin dindar birey tarafından yapılması Tanrı onayını sağlayacağı için hayati bir önemi haizdir. İbadet Tanrı ile mümin arasında gerçekleşen bir ilişki türüdür ve bu ilişkide otoritesi tanınan ve pekiştirilen Tanrı'dır. Benliği onaylanan ya da onaylanması için arz edilen ise bireydir. Böylece *teolojinin en temelde ritüelde gizli olduğu,* orada gelişip serpildiği ve dindarlığın epistemik yapısının, özellikle de Tanrı tasavvurunun burada ortaya çıkıp şekillendiği kolaylıkla söylenebilir. Özetle inanç, ibadet ve tasavvur arasında sıkı bir etkileşim söz konusudur. Bunlardan her biri diğeri üzerinde belirleyici bir etkiye sahiptir. İnanç oranında ibadet edilir, ibadet ettikçe inanç güçlenir, inanç ve ibadet arttıkça Tanrı ile daha tecrübi bir marifet/bilgi elde edilir ve inanç daha güçlenir. Bu döngü, dindar bireyin hayatında sekte-

[317] Berger, *Kutsal Şemsiye,* 104-105.

[318] Geertz, 185.

ye uğramaması gereken bir akışı gösterir. Doğal olarak ibadet rejiminde yaşanan bir sorun Tanrı ve mümin ilişkisini tahrif eder. Bu bağlamda katılımcıların ibadet durumlarındaki aksaklıklar, dine yaklaşımlarındaki dönüşüme dair ipuçları sağlıyor.

Dini pratikler ile dini tasavvur arasındaki karşılıklılık, dinin günlük hayatın pratik ilgilerinde kökleşmiş olması gerçeğine işaret etmekte.[319] Katılımcılar özelinde, dinin inşa ettiği gerçeklik tanımının dini pratikler üzerinden bir gerçeklik kazanmadığı görülüyor. Böylelikle, birer hatırlatıcı olarak dini ritüellerin yiten işlevine bağlı olarak din, gündelik yaşam pratiklerinde kök paradigma olarak bir etki kaybı yaşamakta. Burada eylem repertuarını belirleyen dinamiğin değişimi söz konusudur. Merkeze alınan Tanrısal otorite ve bunun biçimlendirdiği dindarlığın yerini, K-18'in ifadesiyle, sekülerlik alıyor ve bu yer değiştirmenin öncelikli etkisi pozitif/negatif ibadetler üzerinden görünür oluyor. İcra edilmesi gereken ibadetler yerine getirilmiyor, kaçınılması gereken pratikler eylem alanına dâhil ediliyor.

Yaptığımız görüşmelerde alkol tüketimi, karşı cinsle olan ilişki biçimleri gibi kaçınılması gereken pratiklerdeki ihlallerin ve namaz, oruç gibi icra edilmesi gereken pratiklerde yaşanan aksaklıkların; bir aşamadan sonra dini pratiklerin meşruiyetini ve varlıklarını sorgulamaya yönelttiği görülüyor. Dini pratiklerdeki aksaklıklar dinin sorgulamasına, oradan da yeni durumu gerekçelendiren bambaşka bir kuramın ortaya çıkmasına yol açmakta. Burada her eylemin bir tasavvur ile olan ilişkisi unutulmamalıdır. Bu bağlamda özellikle başörtüsünü çıkarmış olmak belirleyici bir işlev görüyor. Ayrıca ibadetlerin aksatılmasının ilk başlarda bir rahatsızlık yarattığı, fakat süreç içerisinde bu durumun kanıksandığı ve artık bir gerilim yaşanmadığı vurgulanıyor. "Başörtüsüzken, namaz kılma düzenime devam ettim. Bu

[319] Berger, *Kutsal Şemsiye,* 106.

daha sonra esnemeye başladı. ...bu beni rahatsız etmemeye başladı." diyen K-18, alkol almaya başladıktan sonra dinden uzaklaştığını söyleyen K-17, alkolü ve erkek arkadaşının olmasını dini bir perspektiften değerlendirmek istemedikleri için bir dönüşüm yaşadıklarını vurgulayan K-4, K-16 ve K-17, başörtüsünü çıkardığı ilk süreçte "açık bir insan da dindar olabilir" diye düşünürken artık Müslüman olmadığını belirten K-25'in ifadelerinde ön plana çıktığı gibi; farklı gerekçeler sonucunda gerçekleşen ihlal ve aksaklıklar, dine yaklaşımları etkilemekte.

Pozitif ibadetlerdeki aksaklıklar sisteme dair pasif bir muhalefete, negatif ibadetlerdeki ihlaller ise aktif bir itiraza denk düşmekte. İlkinde katılımcılar görece olarak pasif, ikincisinde ise aktif görünüyorlar. Her iki alandaki yapmama-yapma biçiminde cereyan eden davranışlar, özleri itibariyle Tanrısal otoritenin sınır rejimini ihlal girişimleri olarak gerçekleştirilmekte. Burada dikkat edilmesi gereken husus, her iki alanın sıkı bir ilişki içinde olduklarıdır. Pozitif alandaki bir aksaklık, negatif alanı daha olanaklı kılıyor. Bu aksaklık, dini bir emrin terk edilmesi biçiminde gerçekleştiğinden öznesine farklı bir deneyim yaşatmazken, negatif ibadetlerdeki ihlal, bireyi farklı deneyimlerin dünyasına dâhil etmekte. Çünkü dini paradigma içinde yapılmaması gereken bir eylem fiilen icra edilmiş oluyor.

Dini pratiklere yaklaşım biçimlerinden biri de pragmatik bir tutum olarak karşımıza çıkmakta. Katılımcılar dini pratiklere, sağladığı düşünülen kazanımlar temelinde yaklaşıp bireysel duygulanımları esas alabiliyorlar: ferahlamak (K-8), duaların kabulünü sağlayan Kenzü'l-arş duasını okumak (K-19), anneyi memnun etmek (K-7, K-4), iftar sofrası sevildiği için oruç tutmak(K-4), sevdiği için yalnızca yatsı namazını kılmak(K-2), canı isteyince (K-18), vicdan azabını bastırmak (K-29) vb. Dolayısıyla ibadetlerin zemini de bireysel alana dâhil ediliyor, bir kazanım üretmediği noktada dini pratikler terk ediliyor.

Katılımcılar, kendilerini aynı anda hem kendi Tanrı'larına hem de şahsi çıkarlarına hasredemeyecekleri için, iki zıt kutupta ve davranışları etkileyen iki bilinç durumunda bulunuyorlar. Güçlü olan ötekini bilincin dışına itiyor. Bu psişik düşmanlık, onlara tekabül eden şeylerin de dışlanmasıyla sonuçlanıyor.[320] Etkileşimler sırasında alınan geribildirimlere yönelik artan hassasiyetleri ve bu bağlamda gündelik hayata arzu temelinde bir katılımlarının söz konusu olması; dini algı ve pratiklerinin dönüşümüne yol açıyor. Sunduğu anlam dünyasıyla inananlarını belirli bir yerde konumlandıran dinin içerdiği benlik tanımının, katılımcılar arasında bir geçerliliğinin olmadığı söylenebilir. Tanrı karşısında "kul" pozisyonundan ziyade gündelik uzlaşım merkezinde, insanlar arası bir zeminde konumlandırılan bir benlik tasarımının varlığı söz konusu. Din ile ilişkinin çerçevesi de bu bağlamda güncelleniyor.

Nihai olarak ortaya çıkan husus, dine yaklaşımların gündelik hayatın deneyimlenmesiyle biçimlenmesidir. Gerçekleşen deneyimlere bağlı olarak katılımcılar, kendi kuramlarını oluşturuyorlar. Gündelik hayatın Tanrı'nın yerine ikame edildiği, gündelik pratiklerin de dini ritüellerin yerini aldığı söylenebilir. Ritüel rejimdeki değişim, bireyin hayatındaki temel belirleyenin değişimini ifade eder ve bu son derece dinamik sonuçlar üretmeye matuf bir olgudur. Bu olguyu veya ilişkiyi ortaya çıkaran ve ona bir devamlılık sağlayan şeyin bilinçli bir katılım olduğu rahatlıkla görülebilir.

Yeniden Üretilen Başörtüsü ve Yer Değiştirmeler

Katılımcıların gündelik etkileşimleriyle ortaya çıkan düşünümsel süreç, kimliğin ve dinin bireysel deneyimler temelinde yeniden inşasına yol açmakta. Kimliğe dini vurgunun yansıdığı

[320] Durkheim, 378.

bir pratik olarak örtünmeye yönelik anlamlandırmalar, söz konusu inşadan kaçınılmaz olarak etkileniyor. Etkileşim içerisinde yeniden üretilen/anlamlandırılan başörtüsü, başörtünün çıkarılmasını ve farklı anlam bölgeleri arasındaki yer değiştirmeleri mümkün kılıyor. Böylece gündelik hayatta yaşanabilecek gerilimlere engel olunuyor ve tutarsızlık hissi ortadan kaldırılıyor.

Bilişsel Meşrulaştırma: "Milyon ışık yılını yaratan bir yaratıcı var ve benim kılıma mı takılıyor?"

Katılımcılar, kendi anlam bölgelerinde sürdürdükleri düzenin devamlılığı için korunması gereken standartları haklı göstermek amacıyla bazı rasyonelleştirmelere başvuruyorlar.[321] Sahip oldukları *durum tanımını* devam ettirebilmek ve bu tanımla tutarlı bir biçimde eylemde bulunabilmek için bilişsel bir meşrulaştırma zeminine ihtiyaç duyduklarından, dini bir norm olarak başörtüsünü farklı rasyonelleştirmelere başvurarak değerlendirmeye başlıyorlar ve örtünme pratikleri kesintiye uğruyor. Bu çerçevede görüşmelerde özellikle ön plana çıkan uzay vurgusunun, eylemlerine yönelik bir anlamlandırma için bilişsel bir meşrulaştırma zemini sağladığı söylenebilir. Örneğin K-14 uzay ile ilişkilendirerek "başındaki kılları" göstermemesi gerektiğini yönelik normun kendisine "saçma" geldiğini belirtiyor: "...dedim ki yani milyon ışık yılı, gezegenler, galaksiler, uzaydaki bir sürü şey, yani düşünüyorsunuz, eğer bahsettikleri şekilde, sonuçta Müslümanlar da uzaya gezegenlere galaksilere inanıyorlar,...ben şey dedim kendi kendime, milyon ışık yılını yaratan bir yaratıcı var ve benim kılıma mı takılıyor şu an yani? Sen başındaki kılları göstermeyeceksin hiç kimseye falan. O kadar saçma geldi ki. Nasıl ya dedim? Yıllarca biz buna mı inandık gerçekten? Şu an hala hiçbir bağlantı kuramıyorum. ...Allah evreni ya-

[321] Goffman, *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*, 108.

rattı, bu kadar milyon ışık yılı yarattı, sonra dedi ben bu kadar evreni yarattım insanı yarattım ama kadınlar saçlarını göstermeyecek, bilmiyorum ya!"

Benzer biçimde K-10 başörtüsünü çıkarma deneyiminde rasyonelleştirme unsuru olarak uzaya değiniyor. "Koskoca" bir uzay perspektifinden düşününce örtünme emrini mantıklı bulmuyormuş: "Neymiş efendim, Müslümanmış, örtüneceksin, işte şunu yapacaksın (gülüyor), şunu yapacaksın! Eee? Bu değil işte, çok daha farklı bakmak lazım." K-3 de gördüğü üç boyutlu bir Dünya fotoğrafının kendisini çok etkilediğini, böylece metafizik alandan uzaklaşmaya başladığını söylüyor. Bir dergide görmüş bu fotoğrafı. Dünya'nın katmanları gösteriliyormuş. Fotoğrafta yer alan "minnacık" apartmanlar insanın önemsizliğini hissettirdiği için kendisinde "büyük bir sıçrama" yaratmış. Böylelikle "daha bir dünyaya doğru" yönelmiş. Ona göre bir Müslümanın duygu dünyası "bu dünyaya" ait değil, çünkü "oradan gerçekliğe... adım atmak çok çok zor bir şey." Bu düşüncelerden hareketle başörtüsüne yönelik girdiği sorgulamalar, onun için bazı çıkarımları beraberinde getirmiş: "Allah benim saçıma mı bakacak?(gülüyor) Dedim ilgileneceği daha mühim şeyler olsun. Bir de hep şey düşünüyorum; ben Allah olsam(gülüyor) şunu yapardım, ben Allah olsam, hani bütün bilgilerin sende biriktiği bir varlık olsam, yapacağım en iyi iş bu mu olurdu?"

Örtünmenin vücudun güneş görmesine engel olduğunu söyleyen K-13 ise bu yüzden bir rahatsızlık yaşamış ve kendisini "asıl cesaretlendiren" şey bu olmuş. Uykusuzluk ve yorgunluk şikâyeti ile doktora gittiğinde D vitamini değerleri düşük çıkmış. İlk başlarda takviye alarak bunun üstesinden geleceğini düşünmüş. Fakat doktoru "kapalısın, örtülülerin çoğunda oluyor" diyerek güneşlenmesini tavsiye etmiş. Kendisi için "kırılma" ve "kopma" noktası bu olmuş. Çünkü böyle bir şeyi Allah'ın istemeyeceğini düşünmüş: "Sonra açıldığımda gerçekten de insanın

düzenli güneş görmesi gerektiği, vücudunun güneş görmesi gerektiğini okudum. ...İnsanın temel ihtiyacı aslında. Bende şöyle bir sorgulamaya yol açmıştı; yani D vitamini eksikliğine yol açan bir şeyi Allah neden istesin ki?" Benzer yaklaşıma sahip K-16, kilo vermek için mide ameliyatı olup 45 kilo verdiğini söylüyor. Önceden uzun, kıvırcık ve gür saçları varmış ama ameliyattan sonra dökülmüş. "Her taradığımda bir insanın kafasındaki saç kadar saç atıyordum kafamdan" diyor. Saçlarının hava ve Güneş ışığı almasına engel olduğu için de başörtüsünü çıkarmak istemiş. Migren hastası olduğunu ifade eden K-29 ise yaşadığı baş ağrılarından şikâyet ediyor:

6 yıl hem benim hem de çevrem için azaba dönüştü. Başörtümü yaparken sinir krizleri ağlama nöbetleri geçiriyordum. Yok yamuk oldu, yok topuz olmadı, yok bone çok sıktı, ki bir Migren hastası için en kötüsü de bu. Müthiş bir baş ağrısı yapıyordu bende topuz ve bonenin biraz sıkı olması. En son saçlarım fazlasıyla azalmaya başladığında ... işte o zaman açılmaya karar verdim.

"Hayatı zorlaştıran bir şey" olarak düşündüğü başörtüsünün gündelik pratiklerde sınırlandırıcı bir boyuta sahip olduğunu ve kadınları erkeklere kıyasla dezavantajlı konuma soktuğunu düşünen K-18, buradan hareketle bir sorgulama içerisine girmiş: "Sorguladığım şey şu; her ne kadar bir Müslüman olarak 28 yaşıma ve sonrasında da bunun Tanrı katında sebepleri olduğunu düşünsem de neden bir erkeğin hayatı bu kadar zor değil de bir kadınınki zor?"

Katılımcıların, durum tanımlarına yönelik bilişsel bir anlamlandırma süreci içinde, dini yaklaşımlarının anlam tayin edici etkisini kısmen ya da tamamen kaybettiği görülüyor. Dinin sınırlarını çizdiği dünya görüşü dışarıda bırakılmakta, evrenin ve insanın konumlandırılmasında olduğu gibi başörtüsü de bu anlam dünyası temel alınmadan değerlendirilmekte. Görüşmelerde karşılaştığımız bu örüntü, bağlı olunan anlam alanlarının de-

ğiştiğinin bir göstergesi. Bağlamsal bir açıdan ele alındığında bu bireysel okumaların, varoluşa dair değişen tasavvuru ifade eden modern paradigma ile ilişkisi kolaylıkla görülebilir. Bilişsel gerekçelendirmenin dini bir yönelim ile gerçekleşmesi de mümkün iken, görece bir uzaklaşmaya yol açması, bu paradigma temelinde bir düzenlemenin söz konusu olduğuna işaret ediyor. Birey ve bireyin gündelik yaşamı için merkezi bir konumda görülen başörtüsünün, eşit statü ortaklığına (karşı cinsle veya başörtülü olmayanlarla) engel olduğu düşünülüyor.

Norma Dayalı Meşrulaştırmalar: "Başörtüsüyle ilgili bir yorum değişikliği oldu bende."

Başörtüsü tasavvurları, davranışlara konu olduğu için önemli bir aşama olarak karşımıza çıkmakta. Başörtüsüne yüklenen anlamın yeniden yorumlandığı, süreç içerisinde değiştiği ve gündelik hayatın gerçekliğine uyumlu biçimde güncellendiği; böylelikle gündelik rutinler için bir zemin yaratıldığı görülüyor. Süreç içerisinde bir çelişki içerisinde bulunmak istemeyen katılımcılar, yorumlama ve yeniden yorumlamalar ile durum tanımlarını değiştiriyorlar. Bu bağlamda gerçekleşen anlamlandırmalar, bazılarının başörtüsünün normatif dayanaklarına yönelik sorgulamalarını içeriyor. Örneğin K-13 başörtüsü ayetini Arabistan'la sınırlı görmekte, dünyanın farklı yerlerindeki insanlar için geçerli olmadığını düşünmekte. Yine K-24, örtünme ayetine yönelik şüphesini dile getirmekte:

İşte hadis olsun, Kur'an'ın bazı ayetleri olsun, yani yanlış, çarpıtılmış olabileceğini düşünüyorum ya da geçmişten gelen şeyler. ...Mesela hani en basitinden konumuz olan örtünme ayeti diyebilirim. Hani yakalarınıza kadar örtün diyor da saçtan ne kadar şekilde bahsediyor ya da şu anki mealler ne kadar doğru?

K-33 "Kur'an'daki bazı hükümlerin yanlış yorumlandığını" düşünüyor: "...işte insanlar ne diyor, işte Kur'an'da kadına şiddet,

kadın şunu şunu yapmayınca kocası onu hafif bir şekilde dövebilir diyor. Ben bunu hayır hiçbir şekilde kabul etmiyorum... ya da işte kadının bir yere giderken kocasından izin alması, bu dini bir kural değil bence." Katılımcı, "doğama ters" dediği bu yönleri geleneksel bir aktarım olarak görmekte. Kur'an'ın "katı görünen" ayetlerine yönelik yapılan yorumlamaları kendisiyle uyumlu hale getirmeye çalışan K-22, "onların esnetilebilen yorumlar olabildiğini" düşünüyormuş. Kendi mantığıyla "örtüştürerek" yaşıyormuş. K-18 de başörtüsünü bir zorunluluk olarak görmediğini, başörtüsü ayetini yorumlamada yaşadığı değişimi pratiğe yansıttığını söylüyor. Başörtüsünü "bir kimlik mevzusu" olarak görüyormuş: "Zaten böyle düşünmeyince, en azından bir parça gönlünüzden bu geçmeyince başörtüsünü çıkarmanız gerçekten çok zor olabiliyor inançlı bir insanken." K-21 ise örtülü olduğu süreçte çok mutsuzmuş. "Ama ne de olsa ahirette bunun mükâfatı olacak diye" bu hislerini bastırıyormuş. Zamanla kendisinden nefret etme noktasına gelmiş. "Bu mutsuzluğum Allah katında reva mı? Mutsuzum, kendimden nefret ediyorum ama olsun Allah' in emrini yerine getiriyorum. Peki, örtü neden bu kadar önemli?" diyerek normatif bir meşrulaştırma için başörtüsüyle ilgili ayetleri sorgulamaya başlamış ve "çelişkiler" ile karşılaşmış.

Katılımcıların, başörtüsü özelinde geleneksel normların dini normlara yansıdığını ifade ettikleri, başörtüsünü daha çok kültürle ilişkilendirilerek norma dayalı bir meşrulaştırmaya gittikleri görülüyor. Bu meşrulaştırma ile başörtüsü ayetine yönelik bir yorum değişikliği yaşanıyor. Böylelikle bir durum tanımı güncellemesinin konusu olarak başörtüsü, istenilen düzeyde değişime uğratılabilecek bir dizge biçiminde kodlanıyor. Dini bir pratik olarak örtünme, arzuları doğrultusunda bir müdahaleye açık hale getiriliyor; başörtüsü ayeti, başörtüsünü çıkarmanın bir ihlal olarak değerlendirilmeyeceği biçimde güncelleniyor.

Pragmatik Gerekçelendirmeler: "Örtü ile o mesleği yapamayacaktım."

Katılımcıların başörtüsü tasavvurları, gündelik gerçeklik içerisindeki bireysel durum ve çıkara uygun bir çerçevede yeniden inşa ediliyor. Kendi yararlarına olan faaliyetleri esas alarak örtünmeye yükledikleri anlamın değişmesi, norma dayalı meşrulaştırmalarda olduğu gibi, ihlal olarak görülebilecek şeyi kabul edilebilir bir forma dönüştürüyor. Bu noktada tesis edilmeye çalışılan tasavvur, genellikle faydacı kabulle iç içe geçmekte.[322] Örneğin K-4, gireceği hâkimlik sınavı öncesinde, başörtüsüyle çalışamayacağını bildiği için başörtüsünü çıkardığını söylüyor:

Okulu bitirdiğimde hâkimlik sınavına girdim. Biraz da bu babamların isteğiydi. İşte kursa falan gönderdiler. O dönem, 2007'de mezun oldum ben, başörtülü çalışamıyordunuz zaten. Sınavı kazandım. Ben sınava gitmeden açıldım çünkü örtü ciddi bir etkiydi. Kursa gitmeden açılmıştım. Çünkü örtü ile o mesleği yapamayacaktım. Ve artık bir yol çizmem gerekiyordu. İşte kursa gitmişim, sınava hazırlanıyorum falan. Endeksledim kendimi, açıldım.

Ayrıca katılımcının yaşamı evde bile kolay geçmiyormuş. "Ya şöyle basit bir örnek vereyim, evdeyiz mesela, gömleğimi şöyle kıvırmışım, ablam böyle yapıyor; kapat, kapat, kapat! Ne oldu? Enişten geldi." "Bu tür" durumlar "gündelik hayatı zehreden" şeyler olmuş ve başörtüsünden uzaklaşmasına yol açmış. Yine K-7, başörtüsünün arzu duyduğu yaşam biçimine engel olduğunu düşünmekte. Saçlarıyla daha güzel göründüğünü, başörtülü olduğu için piercing takamadığını ve dövme yaptıramadığını anlatıyor:

K-7: Yani başörtüsüyle değil de saçlarımla, ne bileyim, saçlarımı düzleştirdiğimde daha güzel göründüğümü düşünüyordum, ya da maşa yaptırdığımda daha güzel göründüğümü düşünüyor-

[322] Goffman, *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu,* 89; Goffman, *Kamusal Alanda İlişkiler,* 124; Giddens, *Modernite ve Bireysel-Kimlik,* 40.

dum. Mesela şu piercingimi taktığımda daha güzel görünüyordum, başörtülü olduğum zaman bunu takamayacaktım, ya da dövme yaptıramayacaktım. O yüzden açılma kararı aldım. ...hem galiba yaşayamamıştım tam olarak, çünkü zaten lisedeydim.

A.Y. : Neyi yaşayamamıştınız tam olarak?

K-7: Mesela ailemin maddi durumu pey iyi değildi, o yüzden istediğimizi giyemezdik, pantolon alamazdım, tişört alamazdım, bir tane pantolon alırlardı, o yırtılana kadar onu giyerdik. Başka hiç giymezdik. Buraya gelince (üniversite) her şey kendi elinde, maddi durum, parasal şeyin senin elinde, gezmen tozman senin elinde, böyle bakıyordum arkadaşlarıma, diyordum ki ben hiç böyle giyinmedim. Ya da ben saçımı hiç böyle yapmadım. Öyleydi, zaten başörtüsü bir süre sonra işkence gibi geliyordu, görünce ağlayasım geliyordu başörtüsünü.

Benzer biçimde K-24, spora gitmek ve yüzmek istemiş. Fakat yakın çevresindeki salonlarda kız erkek ayrı değilmiş. Bu yüzden spora gitmek istememiş. Yüzmekten de "kapalı haşemalar" suyu hissetmesine engel olduğu için vazgeçmiş. Bahane gibi görünse de bu sebeplerin "inanılmaz" derecede gözüne battığını söylüyor. Çünkü kendisine "çok çok düşkün" biriymiş. Hatta arkadaşıyla üniversitede giymek için "kombin hayalleri" kuruyormuş. Fakat başörtüsü bunlara engel olmuş. Bununla birlikte okuduğu bölüme bağlı olarak iş konusunda sorun yaşayacağını düşünmüş: "Havacılık bölümü okuyorum, bu da benim için bir şeydi, en azından hani havacılık gibi bir sektörde ben kapalı olarak nerde çalışabilirim? Bu da bayağı etkili olmuştur düşüncelerimde. Hostes olursam ya da ne bileyim pilot olursam, hani tamam kapalı olursam ne kadar ilerleyebilirim, bu da benim kafamı karıştırıyordu."

Anlamlandırmayı yine iş üzerinden yapan K-31 de, iş başvurularının başörtülü olduğu için olumsuz sonuçlandığını, zoraki bulduğu şu anki işinde ise başörtülü olduğu için abdest almak istediğinde namaza vakit bulamadığını, molaların kısa sürdüğünü

söylemekte. "Benim böyle bir işim olmasaydı, ya da istediğim gibi rahatça hareket edebildiğim bir mesleğim olsaydı, asla çıkarmazdım bile" diyor. Bir kurumda kuaförlük eğitimi veren K-19 ise yaptığı işin doğası gereği istese de tekrar örtünemeyeceğini belirtiyor:

Benim işim biraz görsel olduğu için öğrenciler, mesela bir gün bile makyaj yapmasam hocam yüzünüz çok solgun, niye makyaj yapmıyorsunuz, yani istiyorlar, bekliyorlar, iş gereği yapıyorum. ...Aslında içimde farklı şeyler var ama ortam, ortamım farklı olduğu için hiçbir şey yapamıyorum.

Başörtülü olduğu dönemde yaptığı iş başvurularında dezavantajlı bir konumda olduğunu söyleyen K-23, "kapalı" olduğu için geri dönüş almamış. "Bu böyle olmayacak" diye düşünüp ilk önce CV'sine "açık" bir fotoğrafını koymuş. Kısa bir süre sonra bunun karşılığını almış: "...bir hafta sonra arandım. Bir yerde işe başladım. Yine işe gidiyordum, açık gidiyordum, zaten ilk orda başladı kopuş." Bu kopuşu detaylandıran katılımcı, evden başörtülü çıkıp "müsait" bir yerde başörtüsünü çıkardığını fakat bu durumun kendisini yorduğunu anlatıyor: "Çünkü saçım bozuluyor bir kere, istediğim gibi güzellikte çıkamıyordum(gülüyor), hani böyle gerçekten hani komik gibi duruyor ama çok mantıklı bir sebep bence bu." İstediği gibi saçlarını yapamadığını, dilediği kıyafetleri giyemediğini söyleyen K-8 de benzer kaygılar taşıyormuş. Arkadaşları eşofman giyip kütüphaneye ders çalışmaya gidebiliyorken kendisi bu rahatlıktan mahrum kalıyormuş. Yine düğünlerde kuzenleri istedikleri gibi giyinebiliyorken onun "öyle bir şansı" yokmuş. Üstelik düğünlerde seçmek zorunda kaldığı kıyafetler, sıcak havanın da etkisiyle bunaltıyormuş. Tüm bunları "içimde kalan şeyler" olarak tanımlıyor: "Oda arkadaşlarımın hepsi açıktı benim, onlar herkes saçını yapıyordu, a diyordum, ne güzel, saçlarını yapıyorlar! Lüle falan yapıyorlardı, değişik, saçını boyuyorlardı falan. Ben de dedim ben zaten bunları hiç yapamamışım, bari bundan sonra yapayım, içimde kal-

masın, tamamen içimde kalmasın. İçimde kalmasın diye açıldım biraz da. ...insan içinde yaşamak istediklerini yaşamalı." Yine K-16 için de aynı durumun söz konusu olduğu görülüyor:

Küçük kapandım biraz, 13 yaşında kapandım. ...daha gözlerim açılmamışken, 13 yaşında kapandım ben. Hani bir süre sonra şey fark etmeye başladım; lise döneminde, liseden sonra, üniversite döneminde, ben bir kez saçımı açıp gezmemişim, saçımı yapmamışım ve bu benim içimde kalmış.

K-17 de "yaşayamadım" dediği arzularını benzer biçimde dile getiriyor:

Şöyle bir şey var, her kız bakımlı olmak, saçlarına kıyafetlerine özen göstermek ister. Ben belki de küçüklüğümden beri kapandığım için, sekizinci sınıfta kapandığım için, bunları yaşayamadım. Hani herkesin yaşaması gereken şeyler vardır dönem dönem. Bunları atladığın zaman sonradan bir yerden patlar. Öyle olunca da, belki üniversiteye geldiğimde başörtüsü örtseydim her şey çok daha farklı olurdu çünkü yaşamam gereken şeyler vardı.

Dilediği kıyafetleri giyememeyi voleybol özelinde değerlendiren K-2, başörtüsünün rahat oynamasına engel olduğunu ve bu durumun kendisini rahatsız ettiğini söylemekte. Katılımcı, yapmak istediklerini "özgürce" gerçekleştiremediğinden "kırılmalar" yaşamış. Bu sebepten başörtüsünü çıkarmayı dini bir gerekçeye bağlamıyor. Sadece bu şekilde daha rahat olduğunu ifade ediyor. Yaşadığı "rahatlık", K-13'ün ifadelerinde de karşımıza çıkıyor. K-13, başörtüsünü çıkardıktan sonra erkeklerin değişen davranışlarına, daha kolay arkadaş edindiğine, kısıtlanmadan spor salonuna gittiğine, bungee jumping yapabildiğine, dilediği işte çalışabileceğine değiniyor. Bu "problemleri" düşünerek "Allah kuluna zulmetmez" diye bir neticeye varıyor.

Bazı katılımcılarda ise başörtüsü özellikle "yaz sıcağı" ile ilişkilendiriliyor. Örneğin sıcak havalarda başörtüsünün kendisini

bunalttığını belirten K-18, artık "boğulmak" istemediğini ve bunun "bardağı taşıran son damla" olduğunu söylüyor. Yine K-33, dine yaklaşımında herhangi bir değişim yaşamamış olmasına rağmen sıcaktan dolayı başörtüsü takmak istememiş. Sıcak havaya bağlı olarak yaşadığı sorunlara değinen K-3 de bu yüzden nasıl bir çaba harcadığını anlatıyor:

Bizim ev çok sıcak. Aşırı sıcak bir evde oturuyoruz o zaman... O ara bizi bir sohbet grubuna eklediler. Her hafta bir eve gidiyoruz. İşte orada gidince, cemaatin kızları bunlar, her birinde ayrı bir aile yaşantısı görüyorum. Abi dedim yani bunlar da bu cemaatten, ama bunlar benden daha rahat. Niye ben böyleyim, niye sen beni geriyorsun? Babam bana diyor ki evde etek giy, pijamayla gezme karşımda. Ben olmadığım zaman çıkar eteğini. Gidiyorum arkadaşım annesinin babasının yanında şortla geziyor. Aynı cemaatin kızı bu. Dışarı çıkınca o da aynı giyiniyor, benim gibi. Çünkü babam hep daha iyisini yapmak istiyor, daha takvalı olayım istiyor. Adam gerçek manada samimi (gülüyor). O sıra Gazzali'nin kitaplarını karıştırıyorum. 4 ciltlik İhya'u Ulum'id-Din var, diyorum evde pijama giymekle ilgili bir şey yok mu? (gülüyor) ...Sırayla bir argüman geliyor, içimde reddediyorum, bitiyor. İkincisi geliyor, bitiyor. Bir baktım bir gün neden kapatıyorum derken buldum kendimi.

Pragmatik gerekçelendirmelerde bulunan katılımcıların, gündelik hayatlarında dezavantajlı olarak değerlendirdikleri durumlardan kaçınmak amacıyla eylemde bulundukları görülüyor. Bu bağlamda sıcak havalar ve iş hayatıyla birlikte bireysel rutinleri de kapsayacak biçimde gündelik gerçeklik, başörtüsü tasavvurunu etkilemekte; bir beden politikası çerçevesinde beğenilme kaygısı, bir motivasyon kaynağı olarak ortaya çıkmakta. Özellikle dini bir düzlemden çıkarılıp salt işlev temelli bir değerlendirmeye tabi tutulan başörtüsünün, bu sebepten olağan pratikleri güçleştirdiği düşünülüyor.

Aykırı Pratikler: "Başörtülü bir kızın yapmaması gereken şeyler yaptım."

Yaptığımız görüşmelerde katılımcılar, başörtülü olarak yürütülmesi gerektiğini düşündükleri mutabakatı sürdürme yükümlülüğüne bağlı kalmayıp bu mutabakata aykırı edimlerde bulunduklarından, örtünme pratiğini "tam anlamıyla" gerçekleştiremediklerini belirtiyorlar. Bu bağlamda dini inançlarına aykırı pratikler içeren deneyimlerini vurgulayarak başörtüsünü, benlik bütünlüğüne yönelik bir tutarlılık amacıyla çıkardıklarını ifade ediyorlar. Örneğin K-11, "bu şekilde" kendisini ikiyüzlü hissettiğini ve bu durumun açılmasına yol açtığını söylemekte. K-16 da başörtülü bir şekilde alkol kullanmanın kendisini rahatsız ettiğini anlatıyor. Özellikle "üniversite ortamında" arkadaşlarıyla alkollü mekanda otururken ya da gece kulübünde eğlenirken "örtüye ihanet" ettiğini düşünüyormuş. Günah olan bir şeyi başörtüsüyle yapmayı "iki kat ihanet" diye tanımlıyor. Bu sebepten alkol kullanacağı zaman başörtüsünü çıkarmaya başlamış: "Başımda o örtü varken alkol almak bana çok saçma, çok büyük saçmalık gibi geliyordu."

Başörtüsünü çıkarmadan kısa bir süre önce bir arkadaşıyla alkol kullanıp sigara içtiğini, "değişik yanlış şeyler" yaptığını ve bunları "başörtülü bir kızın yapmaması gereken şeyler" olarak gören K-17, bundan dolayı başörtüsünden soğuduğunu ve hevesinin kaçtığını söylüyor. Örtünmek onun için "Allah'ın emrettiği birçok şeyden sonra, çok sonradan yapılması gereken bir şey". K-2 ise "İslamiyet'e uygun bir giyim tarzı vardır ve biz bunu yapmıyorsak, yapmanın hiçbir manası yok" diyerek bu durumu saygısızlık olarak görüyor. Benzer biçimde K-19 da "kapanmanın hakkını" veremediğini düşünüyor. Misafirleri olduğunda "erkekle kadın karışık" oturuyormuş. "Dışarıda" başörtülü olsa da evinde erkek misafirlerle bir arada oturduğu için böyle bir kanaati varmış. Yine K-24, erkeklerle konuşuyor ve makyaj yapıyor-

muş. Bu durumu artık "eskisi kadar" önemsemiyormuş. "Ortam onu gerektiriyordu" diyen katılımcının başörtüsü algısı bu pratiklerle ilişki olarak dönüşmüş. Başörtülü olduğu süreçte *aykırı eylemler*de bulunduğunu belirten K-4 de bu yüzden "ikili bir hayat" yaşadığını düşünmüş ve kendisini "ikiyüzlü" hissetmiş:

Bir de şöyle bir şey var, açık söyleyeceğim, mesela alkolden önce erkek arkadaşınız oluyor, el ele tutuşuyorsunuz, öpüşüyorsunuz falan. Tabi sonra bir suçluluk duygusu oluşuyor. Diyorsunuz ki zina, sizin inancınıza göre bu zina. Diyorsunuz ki ben nasıl namaz kılacağım. Diğerini bırakmıyorsunuz, namazı bırakıyorsunuz. Ya da diğerini de bırakıyorsunuz. Diyorum ya arada olmak, hiçbirine tam yetişememek... O ikili hayat rahatsız ettikten sonra, düşünün bir yandan alkol alıyorsunuz, işte bir yandan örtülüsünüz hala, kendimi ikiyüzlü hissediyordum... Ben şunu istemiyorum, aynaya baktığımda yaptığım şeyden nefret etmek istemiyordum. Artık son dönemlerde, ben fotoğraf çekinmeyi çok seven biriyim, çok da fotojenik olduğumu söyler arkadaşlarım, ben artık her fotoğrafta mutsuzdum, her fotoğrafta ama. Kendime baktığımda kendimi görüntünün içinde dürüst hissetmiyordum... Hiçbir zaman, işte ben açıldığım için, insanlar böyleydi de demek istemiyorum, ben artık çok basit bir şekilde kendimi örtülüyken mutlu hissetmiyordum ve onu taşımayı hem ona hem kendime haksızlık olarak görüyordum.

K-5, makyaj yapıp pantolon giydiği için "kapalılığın hakkını vermiyorsun" şeklinde tepkiler alıyormuş ve bu tepkiyi gösterenlere hak veriyormuş. K-7 de ara sıra sadece kapüşonunu takarak dışarı çıkıyormuş. Ayrıca çok samimi olduğu arkadaşlarıyla aynı evde bulundukları sırada başını açıyormuş. Sonradan "böyle yapacağıma açılayım daha iyi" demiş.

Katılımcılar, başörtülü kimliğin tanımladığı eylem alanına uymakta sorun yaşadıklarından, normu koruyup uygulayan anlam bölgesinden uzaklaşıyor ve bu bölgeye belli bir bağlılık gös-

termekten kaçınıyorlar. İhlal olarak gördükleri pratikler, farklı bir anlam bölgesiyle olan genel ilişkisinin ve ait olduğu kurallar sisteminin izlerini taşımakta.[323] Alkol, flört, makyaj vb. pratikler üzerinden bir yer değişikliğinin söz konusu olduğu, başörtülü olmanın bu geçiş için tutarsız bir izlenim uyandırdığı görülüyor. Özellikle bir ihlal olarak değerlendirilen pratiklerin gündelik rutinlere dönüşmesi, başörtüsünün benlik bütünlüğünü bozan bir unsur olarak değerlendirilmesine yol açmakta. Dolayısıyla katılımcılar, gündelik pratikleri yoluyla farklı bölgelere taşınıyorlar.

Paranteze Alınan Başörtüsü: "İnancın sadece dış görünüşle bağlantılı olmadığı kanısındayım."

Gerçekleştirdiğimiz görüşmelerde bazı katılımcıların dini normları bir önem sıralamasına tabi tuttukları ve başörtüsünü daha çok "şekil" ile ilişkilendirerek paranteze aldıkları görülüyor. Dolayısıyla bir "yer değişikliği" yaşadıklarını kabul etmiyorlar. Başörtüsünü çıkarmak, bir ritüel aksaklığı şeklinde algılanıyor veya bir aksaklık olarak dahi değerlendirilmiyor. Örneğin başörtüsünü paranteze alanlardan K-16, sadece görüntüsünde değişikliğe gittiğini, Allah'ın içini bildiğini düşünmekte ve bu durumun kendisini cesaretlendirdiğini söylemekte. Ona göre "açık" olması içindeki imanın, Allah sevgisi veya korkusunun değişmiş olması demek değil. Benzer biçimde K-23, her şeyin başörtüsünden ibaret olmadığını düşünüyor. Allah'a inancı devam ediyormuş "ve onun emirlerini yerine getirmeye çalışan, yapamıyorum ama çalışmaya çalışan" biri diye tanımlıyor kendisini. Her ne kadar dış görünüşü değişmiş olsa da "içsel" anlamda herhangi bir şeyin değiştiğini düşünmüyor. K-30 da "dini yaşamanın temel noktası başörtüsü takmak değil" diyor. Başörtüsü takmadan da dinini yaşayabileceğine inanıyor. Hatta başörtü-

[323] Goffman, *Damga,* 180; Goffman, *Kamusal Alanda İlişkiler,* 129.

sünü dini bir sembol olarak görmüyormuş: "Başörtüsü takana, örtünene karşı değilim ama her şey de örtü değil, maneviyat benim için daha önemli."

Dış görünüşü değiştiği için insanların tepkisine anlam veremediğini söyleyen K-1 ise "sadece şuradakini çıkardım" diyerek düşüncelerinde bir değişim yaşamadığını anlatıyor:

Burası küçük bir yer. İnsanlar bu yeni halimi görünce birbirlerini dürtüyorlar. Bu beni çok rahatsız ediyor. Ben kötü bir şey yapmadım. Ben kötü bir insan değilim. Benim sadece dış görünüşüm değişti. Sadece şuradakini çıkardım (başını gösteriyor). Ben yine benim. Ben aynı benim. Yaptığım şeyler yine değişmiyor. İşim aynı, okulum aynı. Düşüncelerim aynı, insanlara yaklaşım tarzım aynı. Ama bu beni çok rahatsız ediyor. Kendimi kötü hissediyorum. Çünkü ben kötü bir şey yapmadım. İnsan öldürmedim, birisinin eşyasını çalmadım, kimseye zarar vermedim... Dış görünüşüm değişti diye sanki ahlaksız bir şey yapmışım gibi algılanıyorum.

K-13 de bu bağlamda başörtüsünü bir "füruat" olarak görüyormuş. Başörtüsüne verilen önemi "şekilci bir toplum" olmakla ilişkilendiriyor. "İmanın şartı, İslam'ın şartı belli" diyen katılımcı için başörtüsü sadece "bir giyim tercihi". Namazın, orucun, sadaka vermenin ve iyilik yapmanın "bir kıyafetten daha önemli" olduğunu düşünüyor: "Mesela bizde bir tabir vardır, bir kadın saçı açıktır ama giyimi tesettüre uygundur, namaz kılıyordur oruç tutuyordur, böyle insanlar için bizim toplumumuz, bir başörtüsü eksik, der. Sanki örtünmezse diğer yaptıkları eksik kalıyor gibi veya tam dindar olması için örtünmesini gerektiğini söylerler. Hâlbuki bu kibirdir. Kim bilebilir ki kimin ne kadar dindar olduğunu. Şekilci bir toplum olmamıza bağlıyorum ben bunu. Şekilci bir toplum olduğumuz için sürekli insanları yapıp ettikleriyle yargılayıp değerlendiriyoruz. Allah böyle yapmıyorken haşa insanlar kendilerini Tanrı yerine koyuyorlar." Aynı pa-

ralelde K-15 de başörtüsünü çıkardıktan sonra herhangi bir değişim yaşamadığını söyleyerek, "açıkla kapalı" arasında bir ayrım yapmayı eleştiriyor. Başörtüsünü çıkardıktan sonra yine aynı kaldığını vurguluyor. Hatta başörtüsünü çıkardıktan sonra onu tanıyan birçok kişi, "senin başında bir örtün eksik be yavrum ya, onu da yapsan tam olacaksın" diyormuş.

K-18, inancın sadece dış görünüşle ilişkili olmadığını belirtiyor. Fakat başörtüsünü çıkardıktan sonra yaşam biçiminde bazı değişiklikler olmuş. Başörtüsünden ziyade ahlakın daha önemli olduğunu belirten K-24 ise bu durum üzerinden insanların yargılanmaması gerektiğini söylüyor. Yine K-31, esas meselenin inanç olduğunu ifade etmekte:

Örtülü olup ama ibadetlerini yerine getirmeyen birçok insan tanırım ve tam tersi örtülü olmayıp ibadetlerini aksatmayan insan da tanıyorum. İbadetin de inançla alakalı olduğunu düşünürüm. İnançlıysanız olay bitmiştir, yani şeklin çok da önemi yok. ..İnançlı birisiyim. ...İbadetlerimde hiçbir değişiklik olmadı, zaten ibadetin başörtüsüyle bir alakası olduğunu düşünmüyorum.

İlahiyat fakültesini bitirir bitirmez başörtüsünü "tamamen" çıkarma kararı aldığını belirten K-25, ilk olarak başörtüsünü paranteze alarak çıkarmış. Çünkü "bir açık insan da dindar olabilir" diye düşünmüş. Namaz kılıp oruç tutmaya devam edebileceğine inanıyormuş. Son sınıf öğrencisiyken şehir dışına çıktığında açılmaya başlamış. Bu süreçte yaşam tarzı değişmiş ve daha sonra inanç noktasında da bir dönüşüm yaşamış. "Alkol almaya başladım yavaş yavaş... Müslüman değilim, Hıristiyan değilim, ateist değilim, deist değilim, herhangi bir dine bağlıyım ya da değilim diyemiyorum."

Paranteze alarak başörtüsünü yeniden anlamlandırdıkları görülen katılımcılar, her şeyin başörtüsü olmadığına yönelik bir söylem geliştiriyorlar. Başörtüsünün sadece bir görüntüden ibaret olduğu; inanç, maneviyat, ahlak vb. unsurların temel alınma-

sı gerektiğini vurguluyorlar. Bu çerçevede başörtüsüne atfedilen merkezi konum eleştiriliyor ve yeniden biçimlendirilen eylem alanları için bir temel oluşturuluyor.

İçselleştirilmeyen Başörtüsü: "Ben örtünme olayını sevmiyorum."

Örtünme deneyimlerinde sıklıkla gördüğümüz "benim kararım değildi" ifadesi, eyleme yönelik iradi bir tercihin söz konusu olmadığını göstermekte. Bu bağlamda içselleştirilmeyen kimliğin simgesi olarak anlamlandırmayı ifade eden örtünme deneyimine yönelik tavır, içeriğinden bağımsız bir biçimde, yalnızca verili olmasından kaynaklı reddedilmekte. Örneğin K-2, örtünme deneyiminde yaşadığı baskıyı ön plana çıkararak başörtüsünün içine sinmediğini söylüyor. "İçimde farklı bir kimlik varken dışarıda da üzerimde İslamiyet'in önerdiği bir giyim tarzı vardı" diyen katılımcı, "bir iç savaş" yaşamış ve bu savaş onu çok yormuş. Benzer şekilde K-1, "kapandığından" beri kendisini iyi hissetmediğini çünkü bunun içinden gelmediğini ifade etmekte.

"Asla içselleştirilmiş bir duygu değil, asla!" diye vurgulayan K-15, bu yüzden kişilik çatışmaları yaşamış ve bu "yalancı imajdan" kurtulmak istemiş. "Bu imajla yaşayacaksın" diye kendisine dayatılan başörtüsünü "daha ergen bile değilken" takmak zorunda kaldığını, "içim başka benim ama dışım çok başka" diye düşündüğü için münafık olduğu konusunda tereddütler yaşadığını söylüyor: "Başım kapalıydı ama şey yoktu, içselleştirilmiş bir şey yoktu bende ve çok ciddi isyanlar vardı bende, ya böyle biri olmak istemiyorum, bunu taşımak istemiyorum ama dışarıdan bakıldığında çok Müslüman görünen hanım hanımcık bir kızdım aslında. ...Bu yalancı imajı, bu kavga ettiğim görüntüyü birileri bana şunu desin diye büründüğüm bu kılıktan, bu soytarılıktan ben artık kurtulmak istiyorum dedim. Yoruldum, çok yoruldum, çok yoruldum, bunu anlatamam."

Başörtüsünü benimsemediği için sonraki hikâyelerinin de bununla ilişkili olarak geliştiğini belirten K-20'ye benzer biçimde K-8 de "bir kopukluk" hissi yaşıyormuş ve "içinden ne geliyorsa" onu yapmaya karar vermiş. Örtünme deneyiminde gördüğü baskıya değindiğim K-32 ise örtünmeye kötü bir başlangıç yaptığı için başörtüsünü içselleştiremeyip çıkarmış. On yıl boyunca evliliğinde yaşadığı sorunları başörtüsüyle ilişkilendiriyor. "Her örtüyü örttüğümde, aynaya baktığımda; hakaretler, eşimin yüzüme tükürmesi, benimle insanlara gösteriş yapmaları, bunlar aklıma geldiği için nefret ediyordum" diyor. Fakat daha sonra "çok daha bilinçli bir şekilde kapanmak" istiyormuş.

K-19'un ailesi başörtüsünü dini bir perspektifte değerlendirmiyormuş. Özellikle abileri, namaz kılmamalarına rağmen pantolon giydiğinde veya "açık" olduğunda ona kızıyorlarmış. Kendisi de "açıldığı" için günah işlediğini düşünüyor ve bu yüzden huzursuzmuş. Hatta "Allah'ım kısmet et" diye örtünmek için dua ettiğini ama yine de örtünmenin içinden gelmediğini söylüyor. Babasının isteğiyle örtündüğünü ifade eden K-26 da, "bir rengi" sevmemek gibi "örtünme olayını" sevmediğini ifade etmekte.

Katılımcıların ifadelerinde görüleceği gibi başörtüsü, herhangi bir anlam alanıyla ilişkilendirilmeyip örtünme deneyimlerine dayanan, süreç temelinde bir okumaya tabi tutulmakta. En temelde gündelik pratikler ile içselleştirmedikleri bir sembol üzerinden irtibat kurmak istemedikleri görülüyor. Bu bağlamda "içten" gelenin meşrulaştırıcı gücünün karşısında içselleştirilmeyen başörtüsü dışarıda bırakılıyor ve ondan vazgeçiliyor.

Mahrumiyet Kaynağı Olarak Başörtüsü

Katılımcılar için başörtüsü, herhangi bir nesne olmanın ötesinde, bireysel duygulanımlara bağlı olarak sembolik bir hüviyete bürünmekte. Onların yaşamöyküsünde olumlu/olumsuz bir-

çok olay bu merkezden değerlendiriliyor. Değişen deneyim alanları, söz konusu ilişkilendirmelerin boyutlarını etkilemekte; yeni değerlendirmeler, yeni anlamlar ve yeni duygulanımlar üretmekte. Bu bağlamda gündelik rutinlerinin kesintiye uğraması ya da planlanan yaşam biçiminin uzağında tutulmaları ile ilişkili bir başörtüsü algısı geliştiriyor ve bu duygulanım içerisinde bir anlamlandırma süreci yaşıyorlar. Başörtüsü, eylemde bulunma kapasitesine yönelik bir müdahale ile ilişkilendiriliyor ve mahrumiyetlerin bir nesne olarak başörtüsünden kaynaklandığı düşünülüyor. Böylelikle başörtüsünün hatırlattığı normatif gerekliliklerin üzeri, biyografik bir anlatı içerisinde olumsuz deneyimlerle örtülmekte; mahrumiyetin kendisi bir anlamlandırma aracına dönüşmekte. Örneğin K-10, başörtüsünün kendisi ile ilgi duyduğu birçok alan arasına bir engel olarak girdiğini, "birdenbire bir şeylerin içinden" çekilerek prestijli konumunun elinden alındığını düşünmekte ve "işin koptuğu yerler" olarak bu deneyimleri göstermekte. Oysa "ilköğretim 8. sınıfa kadar çok özgüvenli, kendi ayakları üzerinde durabilen, her kararı kendisi verebilen, spor alanında, sosyal alanda çok aktif" ve çevresi tarafından beğenilen biriymiş. Profesyonel koşu takımıyla birlikte voleybol takımında da yer alıyormuş. Aynı zamanda tiyatro oyunlarında da rol alıyormuş. Masa tenisinde ve dansta da çok iyiymiş. Fakat başörtüsü, arzu duyduğu hayatı ellerinin arasından çekip almış. Başörtülü bir şekilde eğitim görebileceği için iyi puanlar almasına rağmen imam hatip ve ilahiyat eğitimi kendisine dayatılmış; polis olmayı çok istiyormuş fakat yine ailesi buna engel olmuş. Yaşıtları okul bahçesinde eğlenirken kendisi "olgun bireyler gibi" yetiştirilmiş: "Durduk yere hayatım altüst oldu denebilir... Bayağı travmatik şeyler yaşandı benim için... Bende orada psikolojik bir travma, nefret, kin, her şey oluştu bir kere örtüye karşı. ...Benim geleceğim elimden alındı, benim hayallerim, benim çocukluğum, her şeyim benim elimden alındı."

Başörtülü olduğu için "hanımefendi" olmak zorunda kaldığını belirten K-13, bu yüzden arzuladığı pratiklerden mahrum kaldığını; tüm tercihlerinin bu doğrultuda biçimlendiğini söylüyor. Yüzmeyi çok sevmesine rağmen henüz çocuk yaşta ancak haşemalarla yüzmek zorundaymış. Başörtüsü onun için "çok büyük engeller" oluşturmuş. "Gerek sosyal hayatta gerek eğitim hayatında tüm tercihlerimi şekillendirdi" diyor. İlkokul yıllarında konservatuara gidip tiyatro eğitimi alma hayalleri kurduğunu söyleyen K-15 ise bu konudaki yeteneğinin öğretmeni tarafından fark edildiğini fakat babasına yapılan ısrarlı tavsiyelere rağmen babasının "bunun önünü çok sıkı bir şekilde" kapattığını söylüyor. Ayrıca müziği çok seviyormuş ve henüz ilkokul yıllarında beste yapıyormuş. Babasından "çılgınlar gibi" org almasını istemiş ama babası buna da onay vermemiş. İmam hatip eğitimi almaya mecbur bırakılan katılımcı, etrafına "çok ciddi şekilde sert duvarlar" örüldüğünü düşünüyor. Konservatuarda "o dönem" başörtülü okumanın mümkün olmadığını söyleyerek gelecek planlamasına yönelik yaşadığı mahrumiyeti başörtüsü ile ilişkilendiriyor. Arzu duyduğu yaşam biçimine sahip olan kuzeni üzerinden bir karşılaştırma içerisine girerek, daha ayrıcalıklı gördüğü kuzeninin sahip olduğu seçenekleri kıskandığı ve bu bağlamda bir benlik algısı geliştirdiği görülüyor:

Bir taraftan baleye giderdi mesela benim kuzenim, onu çok kıskanırdım mesela. Ne güzel. Mandolin kursuna giderdi. Ne güzel. Keşke ben de gidebilseydim. Ona o kadar özenirdim ki, onu o kadar kıskanırdım ki. Arkadaş çevresini mesela çok kıskanırdım. Çok güzel gelirlerdi bana, çok böyle doğal, bizim gibi değiller. ...Erkek arkadaşı vardı bir sürü. Onlarla ***'e giderdi. Ben anlamazdım mesela, hiç benim aklım almazdı. O karma arkadaş grubuyla sinemaya gidebilirdi, bir üst katta oturan kuzenim. Ben bir alt katta oturuyorum, ben erkeklerden kaçmak zorundayım, çünkü onlar bana mutlaka kötü gözle bakar, üst üste örtünmek

zorundayım. Kendimi yok etmek, saklamak zorundayım. Çünkü ben böyle kendisini saklaması gereken bir şeyim, onlar da beni yiyip bitirecekler sanki. Kaç *** kaç *** Onu çok kıskanırdım, yani şimdi o hissiyat geldi yine aklıma. *** nerde? Bale kursunda, *** nerde? Mandolin kursunda. ...ne güzel!

K-17 de "daha çok futbol oynamak isterdim" diyerek başörtülü olmasa "spor konusunda daha fazla şey" yapabileceğini ifade ediyor ve bu mahrumiyeti başörtüsü ile ilişkilendiriyor. Ebeveynlerinin "elden kayıyor bu çocuk" kaygısıyla başörtüsünü özellikle önemsediklerini düşünen K-20, bu yüzden okulda başarılı olmasına ve öğretmeninin "Anadolu lisesi sınavlarına" girmesi için yaptığı ısrarlara rağmen Kur'an kursuna gönderildiğini söylemekte. Başörtülü olacağı için kendisine bisiklet alınmayan K-26 ise TRT çocuk korosuna seçilmiş fakat bir süre sonra yine aynı sebepten babası onu oradan almış:

Başörtülü olacağım sebebiyle ailem beni bazı şeylerden geri çektirdi. Bu da mesela çocukluk travması. Bunu deyince de kabul edilmiyor ama hani ben birincisi mesela çok fazla bisiklet sürmek isteyen bir kız çocuğuydum ve o zamanlar babam birazcık daha radikal, şimdi hiç değil, ve bir yaştan sonra benim, bizim bisiklete binmemizi istemedi, bize bisiklet almadı. ...Ya da ilkokuldayken mesela, TRT çocuk korosuna seçilmiştim, ben hep keman çalmak istiyordum, hala da kemanım var ve çalamıyorum çünkü çok zor artık, yirmi beş, yirmi altı yaşından sonra da başladım, çalınmıyor, TRT çocuk korosundayken işte piyano vesaire çalabiliyordum o zamanlar. Sekiz dokuz yaşından bahsediyorum ve istiyorum şarkı söylemek, koroda olmak, keman çalmak istiyorum ama babam beni birden işte oradan aldı çünkü korodaki tüm kızlar açık, işte sen büyüyünce kapalı olacaksın ve sen çok çalışkan bir kız çocuğusun, işte o yüzden seni korodan alıyorum. Hemen tamam diyorsunuz, sekiz dokuz yaşında pek bir karşı koyma, benim aileye karşı koyma olayım yoktu küçükken. Sonradan

oldu bu hani, liseden sonra belki olmuştur. Bunlar, düşününce falan beni çok üzen şeyler. O yüzden hiç şey yapmak istemiyorum hani, istemedim açıkçası, bir daha böyle bir engel çıkmasını, olmasını, bu kadar, kendimi geri tuttuğum hiçbir şey yok.

Yine katılımcılardan K-3, başörtüsünü tüm sosyalliğini yok eden bir şey olarak görmekte, arkadaşları tarafından "mahallenin Mondragon'u" olarak çağrıldığını fakat babası tarafından erkeklerle futbol oynamasının yasaklandığını ve böylece oyun kuruculuğunun elinden alındığını düşünmekte. Ayrıca liseye giriş sınavında çok iyi bir puan almasına rağmen imam hatip okumaya, üniversiteye giriş sınavında ise Türkiye'de ilk bine girmesine rağmen ilahiyat okumaya mecbur bırakılmış. K-14 de ilk defa "üniversitede 3. sınıfta kantinde erkeklerle aynı masada" oturduğunu ve bu yüzden üniversite yıllarına çok üzüldüğünü, "o şekilde" geçmiş olmasının pişmanlığını yaşadığını söylüyor.

Katılımcıların başörtüsünü mahrumiyet hissi ile ilişkilendirmeleri, gündelik hayata bakan yönüyle bir yaşam biçimine; bireysel-kimliğe bakan yönüyle de edimsel bir meseleye işaret etmekte. Başörtülü olduklarından dolayı, iyi puan almalarına rağmen imam hatip/ilahiyata mecbur bırakıldıklarını; spor yapamadıklarını, istedikleri enstrümanı çalamadıklarını, kısacası hayallerinden koptuklarını ifade ediyorlar. Benliğin bu şekilde mahrumiyet üzerinden deneyimlenmesi, başörtüsüne atfedilen anlamın temelini oluşturmakta; böylece başörtüsü, otobiyografik anlatı içerisinde olumsuz bir biçimde konumlandırılmakta.

Değerlendirme

Bireyin edimde bulunurken bilinçli olması için, ne yaptığı hakkında düşünmesi gerekir. Bu anlamda bilinç, eylemlere yönelik tutarlı bir anlatım ve gerekçeler sunabilmeyi varsayar. Burada bireyin kendi davranışlarını herhangi bir zorunluluktan muaf sayması, determinizm dışı tutması söz konusudur. Böylelikle, davra-

nışların bizzat kendinden kaynaklandığı, kendi kararlarının sonucu olduğu bir meşruiyet kıstası olarak alınır. Bununla birlikte eylemin anlamı, değişmez bir yapıya sahip olmayıp ancak birey bir nesneye yönelik davrandığında belirlenir ve eylemler meydana gelirken anlam dönüşebilir. Birey, bir nesneyi yeniden tanımlayabilir ve başka bir şekilde davranmaya kendini ayarlayabilir. Bir nesneye yönelik davranışın değişmesi, nesnenin anlamını da etkiler. Anlam, davranışa demir atmış bir halde bulunur. Eylemin devam etmesi, değişmesi ya da kesintiye uğraması, anlamlandırma ile sıkı bir ilişki içerisinde bulunur. Birey, yeni durumlar veya sorunlar karşısında yeni bir yol bulmak için alternatif yöntem veya amaçlar düşünür. Dolayısıyla onu eylemde bulunma biçimine yönelik bilgilendiren anlam hiçbir zaman sabitlenmez; hedefleri doğrultusunda ortaya çıkar ve değişir. Böylelikle rutin durumlar, bireysel deneyimler paralelinde yeni birer duruma dönüşür. Birey bu durumda yeni anlamlar (yöntem ve amaç) bulmalıdır. Çünkü davranış, anlamın oluşturulmasına ve devam ettirilmesine bağlıdır. Ayrıca gündelik yaşamında eylemde bulunan bireyin amacı belirli bir durum tanımını sürdürmek olduğundan; biyografisinde dağınık görünen verileri bir anlam sistemine dönüştürme gücü, tatmin edici bir gerçekliğe sahiptir. Bireyin eylemi için bir anlamlandırma sürecinin zorunluluğu, tek boyutlu bir süreçten ibaret olmayıp birçok "bilgi" kaynağı tek başına ya da ortaklaşa bir şekilde anlamlandırmanın çerçevesini oluşturabilmektedir. Anlamın söz konusu inşası ve yeniden inşası, deneyimlerin yorumlanmasıyla ilişkili olarak bireysel-kimliğin üretiminde önemli bir işlev görür. Bu bağlamda yaşam biçimlerinin içerdiği anlam, görünürdeki uygulamalar ile oluşur ve yaşam biçimleri gündelik hayatta ideolojik filtreler olarak yer alır.[324]

[324] Giddens, *Toplumun Kuruluşu,* 89; Bilgin, *İnsan İlişkileri ve Kimlik,* 209; Hewitt, Shulman, 58-81; Goffman, *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu,* 89; Berger, *Sosyolojiye Çağrı.* 83; Chaney, 57, 104.

Bir yaşam biçiminin sınırlarının tanımlandığı yol olarak başörtüsü, gündelik hayata katılım temelinde başörtülü bireye yönelik bir öykü yaratır. Bu çerçevede gündelik hayatı öğrenen katılımcıların bireysel deneyimleri, onlar için kendini değerlendirmeyi ve başkaları ile bir mukayeseyi sağlıyor. Sosyal ve söylemsel yapılar da bu mukayese içerisinde yeniden üretiliyor. Toplumsal grupların ve yaslandıkları bilinç ve değer dünyalarının ilişki içinde bulunması bir rekabet ortamı oluşturmakta; gündelik hayat, bir anlamıyla söylemlerin çatıştığı, rekabet ettiği bir arena olarak onların karşısına çıkmakta. Başörtüsüne yüklenen anlam da bu bağlamda değerlendiriliyor ve edinmek istedikleri yaşam biçimleri arasındaki yer değişikliğine engel oluşturmayacak şekilde güncelleniyor. Başörtüsü; rasyonel olduğu belirtilen bir zeminde değerlendiriliyor, normatif temeline yönelik yorumlamalar ile "esnetiliyor" veya paranteze alınıyor. Çeşitli ilişkilendirmeler ile pratik alanın dışına taşınıyor.

Katılımcıların başörtüsüne yaklaşımları farklılık gösterse de aynı amaca matuf görünmekte: Seküler bir biçimde organize olmuş gündelik hayata, benlik sunumu açısından sorunsuz, engelsiz, çelişkisiz, herhangi bir gerilim duymadan ve onanarak katılabilmek. Önceki bölümlerde sıklıkla karşımıza çıkan bu durum, yukarıda değindiğim eylem-anlam ilişkisi çerçevesinde, başörtüsüne yaklaşımların farklılaşmasını anlaşılır kılıyor. Bu bağlamda örtünme, uzayın büyüklüğü karşısında önem taşımayan (K-3, K-10, K-14), güneş ışığından faydalanmaya engel olan (K-13, K-16), baş ağrısı yapan (K-19), sıcak havalarda rahatsız eden (K-3, K-8, K-18, K-33) bir şekilde rasyonel olduğu düşünülen bir zeminde değerlendiriliyor. Dini bir pratik olarak görülmediği durumlarda ise, başörtüsü ayetine yönelik sorgulamalar vurgulanmakta, gelenekle ilişkilendirilerek normatif bir gerekçelendirmesinin yapılamayacağı belirtilmekte.

Böylelikle başörtüsü, gerek rasyonel gerekse normatif düzeyde tutum-dışı bırakılıyor.

Gündelik hayatta dezavantajlı durumlara yol açtığı için yeniden yorumlanan başörtüsü, katılımcıların yeni yönelimleriyle ilişkili olarak belli bir tutarlılığın oluşabilmesi adına, eylem alanlarının bölümlere ayrılmasına sebep oluyor.[325] Bu bağlamda, dinin gündelik pratiklere etki etmeyecek biçimde yeniden üretilmesiyle ilişkili olarak örtünme de bir anlam kaybı yaşıyor; "her şey örtü değil" diyen K-30'un ifade ettiği gibi maneviyat, ahlak (K-24) ve inanç (K-31) vurguları ön plana çıkarılıyor. Böylelikle başörtüsü, çıkarılınca herhangi bir huzursuzluk vermeyecek biçimde tekrar yorumlanıyor. Gündelik hayatta başörtülü olarak gerçekleştirdikleri benlik sunumu ile ihlalde bulunan katılımcılar, çiğnemiş oldukları kurallara yönelik tavır değişikliğine gittiklerini ve söz konusu kuralla artık farklı bir ilişkiye sahip olduklarını göstermeyi arzuluyorlar. İçerisinde yer aldıkları durumlara bağlı olarak, o an ve o mekâna yönelik tanımlanmış beklentiler için birtakım faaliyetlerde bulunmaları gerekiyorken; benimsedikleri *durum tanımı*yla tutarsız bir izlenim vermeleri, içsel ve dışsal rahatsızlıklara yol açmakta. Mevcut durumun layıkıyla üstlenmesi üzerine şüphe düşürebilecek ifadeler meydana geldiğinden, uygun kanıtların gösterilmesi kaçınılmaz oluyor.[326]

Katılımcılarda dini bir pratik üzerinden cereyan eden ve görece olumsuz bir çıkarım ile sonuçlanan sorgulama, etkisini bir bütün olarak dine doğru genişletmekte. Bunu tetikleyen şoklar, gündelik hayatın başörtüsüyle deneyimlenmesi neticesinde gerçekleşmekte; sorgulamaların yaşamöykülerindeki duygulanımlarla ilişkisi sık sık vurgulanmakta. Örtülü iken; mutlu olmadığı için dini sorgulamaya başlayan K-21, hanımefendi olmak zorun-

[325] Melucci, 88.

[326] Goffman, *Kamusal Alanda İlişkiler,* 151, 165.

da kaldığı için dini sınırlandırmaları sorgulayan K-13, içinden geldiği gibi yaşayamadığı için dini eleştirmeye başlayan fakat sorun olarak gördüğü meseleleri araştırmadığını, bunu merak etmediğini vurgulayan K-7'nin ifadelerinde ön plana çıktığı gibi başörtüsü, gündelik hayata etkin katılıma engel oldukça hem yeniden yorumlanıyor hem de bu kapsamı genişletiliyor. Dinin pratik sınırları aşıldıkça da yeni ölçme birimleri geliştiriliyor. Bu, yeni değerlerin inşası için gereklidir. Sonuçta değerlerin değeri sorgulanıyor ve aşılan sınırla ilişkilendirilen tüm değerler yeniden değerlendiriliyor.[327] Bu bağlamda yeni yaşam biçimleri tutarlı bir bütünleşme ile benliğe katılıyor. Gündelik pratikler kendi bilincini doğuruyor ve bilinç, yaşam politikaları doğrultusunda yeniden yoğruluyor. Böylelikle ait hissedilen bölgeye doğru bir yer değişikliği gerçekleşebiliyor ve yaşanan değişimle uyumlu bir izlenim verilebiliyor.

BAŞÖRTÜSÜNÜ ÇIKARMAYA YÖNELİK EYLEM PLANLAMALARI ve TEPKİLER

Yaptığım görüşmelerde katılımcıların kimliği bir organizasyon temelinde deneyimlediklerini fark ettim. Bu organizasyona bağlı olarak kendilerini yansıtmadığını düşündükleri başörtüsünü çıkarmayı arzuluyorlar ve benimsemedikleri bir durum söz konusu olduğu için, ideal benlik algıları ile ilişkili biçimde bir gelecek planlaması yapıyorlar. Başörtüsünü çıkarmaya yönelik eylem planlamaları, geliştirilen stratejilere dair ipuçları sağlıyor. Ayrıca bu süreçte alınan tepkiler, eylemin gündelik ilişkilerdeki uyum ve ayrışma zeminini göstermekte; *anlamlı ötekiler* arasında gerçekleşen statü yitimine yönelik bir perspektif sunmakta.

---

[327] Philip Goodchild, *Deleuze & Guattari, Arzu Politikasına Giriş*, (Çev.: R. G. Öğdül), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2005, 280.

Eylem Planlamaları

Güç Kazanma: "Atanınca tüm dertlerin bitiyormuş."

Katılımcıların biyografik çizgilerinde ortaya çıkan ve yeni erişim alanları sağlayan değişimler, başörtüsünü çıkarmaya yönelik geliştirdikleri stratejinin bir parçası olabiliyor. Özellikle arzu duyulan yaşam biçimine kavuşmak için dönüm noktaları olarak görülebilecek bu evrelerde, örtünme deneyiminde etkin olanlara karşı güç kazanıldıkça bir eylemlilik artışı gerçekleşmekte ve karar alma noktasında daha kolay hareket edilmekte. Örneğin K-11, sevdiği bir işi olmasına rağmen ailesinin kontrolünde olduğunu ve bu yüzden başörtüsünü çıkarmasına müsaade etmeyeceklerini düşündüğünden işinden istifa ederek üniversite sınavına hazırlandığını söylüyor. Başka bir şehirde üniversite okumakla yeni bir çevreye ve alacağı kararın sorgulanmayacağı bir konuma kavuşacağını düşünmüş.

Burada kalırsam açılamayacaktım. ...Sırf açılmak için, şu an düşünüyorum evet sırf açılmak için yani, başka bir şey değil ve hayatımı dedim, değiştirmek istiyorum dedim. ...Maddi olarak özgür olmak da insana özgüven ve özgürlük hissi katıyor. Hiçbir şekilde yardımcı olmayacaklarını bildiğim için para toplamaya başladım kurs için. ... Sonra istifa ettim, daha da yoğunlaştım derslerime, o zamana kadar hayatım boyunca hiçbir şeye o kadar özveride bulunmamıştım, o kadar çalıştım sınava. Sonra sonuçlar açıklandı, iyiydi, çok istediğim gibi değildi ama yine iyiydi. ...Onlar sadece üniversite okumak istediğimi sanıyorlar. Onlara açıklama yapmak zorunda kalmalar, tartışmalar, kavgalar... niye istifa ettin kavgaları, sonra niye ***'ya gidiyorsun kavgaları, boş bir bölümdür kavgaları falan filan, hepsini aştım da geldim (gülüyor). Annemle otogara gittik, ben zaten düşünmüşüm oraya ilk gittiğimde açık gideceğim diye, önceden düşünmüştüm. Ona göre hatta birkaç tane kıyafet almıştım, bavuluma

atmıştım falan. Arabaya bindik, annemi uğurladım falan, biraz geçtikten sonra çıkardım başörtüsünü.

Ailesi, başörtüsünü çıkardığını öğrendikten sonra onu ikna etmeye çalışmış. Fakat artık buna karşı koyacak bir güce sahip olduğunu, çünkü dilediği zaman iş bulabileceğini söylüyor. Benzer şekilde K-25 de aile etkisinden ve yaşadığı şehrin atmosferinden kazandığı üniversite sayesinde kurtulmuş ve "bu toplumda yetişmiş bir kadın olarak ilk defa" kendisini özgür hissetmiş: "İşte ilk defa ailem resmi olarak bana telefon almıştı. İlk defa devlet bana burs vermişti... Ben ilk defa kendi paramı harcamaya başladım. İlk defa akşam dışarıda olmanın tadına varmaya başladım. Yurdumuz on birde kapanıyor, ben karanlıkta dışarıda olduğum zaman ilk yaşadığım duygular çok çok bambaşkaydı yani." İlahiyat bölümünü kazanmış olmasına rağmen yaşadığı baskılardan sonra genişleyen eylem alanından etkilenmeyi kaçınılmaz bir sonuç olarak görüyor. Yine K-33, başörtüsünü çıkarmak istemesine rağmen o cesareti kendisinde bulamamış ve üniversite okuyor olmanın verdiği güç ile açılmış. Ailesinin artık onu herhangi bir şeyle tehdit edemeyeceğini düşünmüş: "Üniversite 2. sınıfın sonunda ben artık karar verdim. Burada daha başımı açmadım, eve gittim, ***'a gittim. Aileme bundan bahsettim. Ben artık açmak istiyorum başımı, daha fazla yapamayacağımı belirttim."

K-8, başörtüsünü çıkarmak istediğini söylediğinde annesi "istiyorsan açılabilirsin" demiş fakat babası bunu kabul etmemiş. Hatta "evlatlıktan silerim" diyerek tehdit etmiş. Bu yüzden planlarını erteleyen katılımcı üniversiteyi kazanınca artık böyle bir imkâna kavuştuğunu düşünmüş ve 2. sınıfta "açılma" kararı almış. "Benim kız kardeşim de zorla kapattırıldı" diyor. Kardeşinin de üniversiteye gidince açılma hayalleri varmış. Benzer biçimde K-10, başörtüsünü çıkarmaya yönelik güç kazanımını üniversite öğrenimi ile ilişkilendirmekte: "Üniversiteyi bitirdim artık dedim, bu saatten sonra kimse bana artık ne diyecek?" Yine

K-7 de üniversite ile birlikte bir değişim yaşamaya başlamış: "İyi ki gelmişim, gitmek de istemiyorum açıkçası. Çünkü en azından hayatıma karışan kimse yok, beni üzebilecek kimse yok, ne bileyim istediğim gibi yaşıyorum hayatımı. Belki çok çok kötü şeyler yapıyorum, belki çok çok iyi şeyler yapıyorum, kişiye göre değişir bu, ama kendi hayatımı yaşıyorum, istediğim gibi yaşıyorum." K-3 ise öğretmen olduktan sonra ailesinin başörtüsünü çıkarmak istemesine yönelik itirazlarının sona erdiğini anlatıyor:

Benim tamamen açıldığımı ailemin öğrenmesi nasıl oldu biliyor musunuz? Sen o kadar uğraş, o kadar kavga ver, o kadar tartış, birbirini rezil et hatta bazen bazı yerlerde; sen atanınca bütün dertlerin bitiyormuş (gülüyor). Ekonomi, yani hayatımda ilk defa paranın ne olduğunu elime aldığımda harcadığım tutarla değil de benim hayatımda yarattığı etkiyle anladım ben.

Katılımcıların başörtüsünü çıkarmaya yönelik yetkinlikleri, bir güç ile ilişkili olarak tesis edilmekte. Eylemlilik artışı ve ihtiyaç duyulan kaynakların elde edilmesi, imkânlar setini genişletiyor. Bununla birlikte onların *ilgi*lerini gerçekleştirebilme olasılığını yükseltiyor. Böylelikle yapısal sınırlandırmalarda arzuları lehine bir aşınma meydana gelen katılımcılar, benlik organizasyonunda daha özgür davranabiliyorlar. Bu çerçevede başörtüsünü çıkarmaya yönelik güç kazanmalarının üniversite ve iş hayatı ile ilişkili olarak ön plana çıktığı görülüyor. Elde ettikleri güç, başörtüsünü çıkarmak için karar alabilmelerini mümkün kılmakta; ailelerine karşı çıkmak için ihtiyaç duydukları özgüveni sağlamakta.

Kendini Hazırlama: "İlk önce ben alışmalıyım."

Başörtüsünü çıkarmaya yönelik eylem planlamalarında katılımcılar, yeni görüntülerine alışabilmek için bazı stratejilere bağlı kalıyorlar. Bir geçiş süreci yaşayarak benzer kaygıları deneyimliyor ve bu çerçevede belirli bir planlama dâhilinde hareket ediyorlar. Örneğin ilahiyat öğrencisi olan K-10, bu süreci başka bir

şehir deneyimi ile kontrol altına almış. Yeni görüntüsüne alışabilmek için bu durumun gerekli olduğunu düşünmüş:

Buradan gittim ben. İlk gün burada değildim, ***'a gittim, kaçtım. Şöyle oldu, ben ilk gün sabah beşte uyandım, arkadaşımı aradım, o da ***'da okuyor, bak dedim ben geleceğim ama farklı geleceğim tepki verme. O da tarzımı değiştireceğim zannetmiş, açılacağımı hiç düşünmüyor bile. Sonra altı arabasıyla ***'a gittim, açık gittim direkt. ...ve o kadar kötü bir şey ki, çıplak hissettim kendimi, böyle sanki herkes bana bakıyor gibiydi. ...***'a gittim bunun için, alışabilmek için, burada çünkü yapamazdım. Burada ilk gün tepki alsaydım, ertesi gün tekrar kapanabilirdim. Kaçtım gittim oraya alışmak için, alıştım, yani sayılır (gülüyor). Hatta ilk sınava girdiğimde bereli falan geliyordum okula, bere falan taktım, hocaların tepkisinden çekindiğim için bereyle gelip çıkınca çıkarıyordum bereyi tekrar.

K-14, başörtülü görüntüsünü alışkanlık temelinde değerlendiriyor ve bu sebepten başörtüsünü çıkarmayı ilk olarak başka bir yerde deneyimlediğini söylüyor. "İlk önce kendim buna alışmak istiyordum" diyen katılımcı, ayrıca tanınmadığı bir şehirde "açık" gezmenin "insanların tepkileri"ne de yol açmayacağını düşünmüş. "Ben bunu hemen aileme söyleyeyim ve kabul etsinler" gibi bir imkâna sahip değilmiş. Bu sebepten ilk "açılma" deneyiminden sonra bir süre daha "kapalı olmaya" devam etmiş. Fakat süreç içerisinde "dışarıda açık" gezerek, "bahçeye açık" çıkarak hem alışmış hem de cesaret kazanmış. Ailesinin yaşadığı şehirde üniversite okumak zorunda kalan K-3, Farabi değişim programı ile başka bir şehre geçince başörtüsünü çıkarmış. Gitmeden önce "ben bu şehre açık gideceğim" diye düşünmüş ve ona göre kıyafetler satın almış. K-25 de ilk olarak gittiği başka şehirlerde açılmaya başlamış ve bunu herkesten gizlemiş. Yine K-21, benzer bir deneyim yaşamış. "Hiçbir tanıdığın olmadığı bir şehirde" kendisini "deneme" amacıyla "örtüyü" çıkarmış.

Kendisini nasıl hissedeceğini merak ediyormuş. Deneme süreci onun açısından sorunsuz geçmiş ve herhangi "bir problem" yaşamamış. Başörtüsünü çıkarma kararından sonra buna cesaret edemeyen K-28 ise başka bir ülkeye yolculuğu esnasında, havaalanında başını açmış:

Açılmaya karar vermem çok sancılı bir süreçti çünkü ben buna karar versem bile ailem izin vermezdi. Bir yıl boyunca kapalı kaldım ve hayatımdaki en zorlu bir yıldı diyebilirim. Psikolojik bir çöküş yaşamıştım ve evimden, odamdan dahi çıkmak istemiyordum. Okula gitmeyi hayatım boyunca sevmiş olmama rağmen o sene mecbur kalmadıkça asla okula gitmedim. Hiçbir arkadaşımla iletişime geçmedim. Çok zorlu bir sürecin ardından açılmaya karar verdim. Ama bunu Türkiye'de yapacak cesaretim yoktu. Bu yüzden farklı bir ülkeye gitme kararı aldım ve havaalanında başımı açtım. ...Ben tepkilerden korktuğum içim bunu yurtdışında yaptım.

Başörtüsü yasaklarına bağlı olarak öğretmenlikten istifa etmiş olan K-20'nin, kendisini hazırlama evresinde bu davranışını içerecek biçimde bir yeniden yorumlamaya gitmiş. Başörtüsü yasaklarının olduğu dönemde "gerçekten inanıyor muyum inanmıyor muyum, niçin yapıyorum şeklinde bir tartışmaya" girmediğini, tepkisel davrandığını söylüyor: "Otomatik olarak kimse bana bunu beyan edemez, ben bunu yaparım ya da yapmam, bu benim kararımdır gibi garip bir, ters bir şeye yol açıyor yani." Yasakların ortadan kalkmasıyla "uzun süre" içinde susturduğu sesler "açığa çıkmaya" başlamış. Kendisine yaklaşık iki buçuk yıl boyunca "gerçekten inanıyor muyum, gerçekten bunun böyle mi olması gerekiyor, gerçekten bunu kimin için yapıyorum, niçin yapıyorum, sadece korkular mı beni burada tutuyor" şeklinde sorular sormuş. 30 sene boyunca başörtülü kaldığı için başörtüsünü kendisine "yapışık" gibi hissediyormuş ve cesaret edemiyormuş: "Sonra bir gün gece karar verdim ve sabah ben, yani şu an düşünüyorum, sabah evden çıkarken dizlerim tutmuyordu yani. Ve kıştı, kapüşon

vardı, kapüşonu kafama çektim. Çünkü şey yapamadım, yapışık gibi yani, artık yani o kadar böyle şey olmuş ki size. Hatta ben çok uzun bir süre şöyle bir şey yaşadım, asansöre biniyorum, özellikle asansörde oluyordu, ayna var ya, aynada kendimi görüyorum, başörtüsünü unutmuşum diyorum. Çok fazla bir süre böyle bir şey yaşıyorum kendi kendime. Çok aşırı bir gerilimdi o günkü. Resmen ben artık kalpten gideceğimi düşünmüştüm. Çok kötüydü, psikolojik olarak da çok kötü hissettim kendimi."

Başörtüsünü yine alışkanlık çerçevesinde değerlendiren K-12, geçiş sürecinde nasıl zorlandığını anlatıyor. "Çekindim, çok zor, çok zordu, yapamadım yani, yapamıyordum." Katılımcı, "on yıl boyunca dışarı başörtülü çıkmışım, şimdi nasıl çıkabilirim ki yani" diyerek yaşadığı kaygıyı anlatıyor. Arkadaşlarının "başörtüsüz" halini görecek olmaları onu endişelendirmiş. Fakat herhangi bir suçluluk hissetmiyormuş ve bir alışkanlık olarak değerlendirdiği örtünmeyi, yine bir alışkanlık edinir gibi bırakmaya başlamış.

Katılımcılar, eylem planlamalarında kendilerini hazırlama adına çevreden gelebilecek herhangi bir tepkiden kaçınmak için, onları tanıyan biri ile karşılaşmayacaklarından daha emin olabilecekleri ve kimsenin dikkatini çekmeksizin, anonim kalmayı umabilecekleri yerlerde başörtülerini çıkarıyorlar. Bu durumda tanınmıyor olmak, Goffman'ın *medeni kayıtsızlık* dediği durumu sağlamakta, arzu duyulan değişim için bir geçiş süreci oluşturmakta. Böylelikle azalan kaygı düzeyi, bir alışkanlığın değişimi noktasında cesaretlendirici bir işlev görüyor. Asgari sorun yaratacak biçimde hareket etmeleri ve bu doğrultuda bir seyirci seçimine gitmeleri dikkat çekmekte. Dramaturjik bir tedbir kapsamında değerlendirilebilecek bu davranışlar, bilinçli bir şekilde kendi geçiş ritüellerini hazırlayarak başka bir yere gittiklerini ve sonrasında "yeni kanatlarını denemek üzere" ortaya çıktıklarını gösteriyor.[328]

[328] Goffman, *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*,205; Goffman, *Damga*, 120-124.

Çevreyi Hazırlama: "Nabız yokluyordum."

Başörtüsüne ailenin ve çevrenin yüklediği gerek dini gerekse geleneksel anlamın, katılımcıların kaygı düzeyini artırdığı görülmekte. Kaygı düzeyine bağlı olarak sancılı geçeceği düşünülen ve bir geçiş olarak görülen bu evrede farklı manevralar uygulanıyor. Örneğin K-21, iki yıl boyunca çevresini hazırladığını söylüyor. "Şaka yollu" başörtüsünü çıkaracağını söyleyerek "nabız yokluyordum" diyor. "Onları" iyi hazırladığı için de başörtüsünü çıkarınca bir tepkiyle karşılaşmamış. Yine başörtüsünü "pat diye" çıkarmadığını vurgulayan K-22 de, iki yıl süren bir hazırlama evresi yaşamış. Bu süre boyunca ailesine sık sık başörtüsünü çıkarmak istediğini söylemiş. Bu tekrarlar ile ailesini alıştırmış ve herhangi bir sorunla karşılaşmamış. Benzer şekilde K-2, on sekiz yaşından itibaren başörtüsünü çıkarmayı düşünmüş ve bunun için de ailesine "sürekli, ben bunu istemiyorum, istemiyorum..." diyerek bir zemin hazırlamış. Altı sene sonra düşüncesini uygulamaya geçirmiş ve çok zorlansa da "tamamen" bitirmiş. Babasının tepkisinden çekindiği için "gözüm kesmiyordu" diyen K-26 ise bu sebepten başörtüsünü çıkarma kararını ertelemiş: "Yapamadım üniversite üçte, dörtte de yapamadım, mezun oldum işe girdim ***'da... iki sene orda çalıştım yine yapamadım... Babama söyledim o zaman, ***'dayken de söyledim, hayır dedi benim kalp rahatsızlığım var, böyle bir şey yaparsan ben çok üzülürüm. Sadece senin için mi örtmemi istiyorsun, inanmıyorum diyorum mesela, evet diyor, işte sadece benim için de olsa örtmeni istiyorum." Babası için örtünmeye devam etmiş fakat başörtüsünü "İran Style" diye tanımladığı bir biçimde örtmeye başlamış. "Şöyle şuradan saç çıkarıyorum falan" diye tarif ettiği bu tarz ile bir geçiş süreci yaşamış. Babasıyla birlikte çevresi de "en azından bir şey var kafasında, işte örtüyor" şeklinde tepki veriyormuş.

Babasından gördüğü baskıyla örtündüğüne daha önce değindiğim K-10, "her şeyin kapalılık açıklık olmadığını" babasına

öğrettikten sonra açıldığını söylüyor. Babası, "televizyon açıldığı zaman, başı açık olan bir spiker ya da hiçbir yeri değil sadece saçlarının açık olduğu herhangi bir kadını" gördüğü zaman, "terbiyesiz, ahlaksız" diyerek hakaret ediyormuş. Fakat o, "açılmadan önce, yavaş yavaş" babasına "tek tek... kapalıların yaptıklarını" göstermiş. Tartışmalarla geçen bir süreçten sonra onu ikna etmiş. "Babamın gözü açıldı" diyor. Başörtüsünü çıkarma kararını çok sancılı bir biçimde gerçekleştirdiğini belirten K-15 ise babasıyla yaşadığı sorunlardan sonra, daha özgür olmak için evlenmek istediğini ve evlenmeden önce eşine "Pardösünün altına mutlaka etek giydirecek misin? ...pantolon giyebilecek miyim?" diye sorduğunu anlatıyor. Sonraki süreçte başörtüsüyle ilgili sürekli kendisiyle kavga etmiş. Kendisine "artık evlisin, işte bir işin var, bir çocuğun var, şöyle bir çevreden geliyorsun, ne derler" diyerek çevreden alabileceği tepkilere yönelik çeşitli kaygılar yaşamış. Fakat bu konuda yoğun endişeler yaşamasına rağmen ilk olarak bir düğüne giderken başörtüsünü çıkarmış:

Bu, toplumda din değiştirmişsin gibi ya da cinsiyet değiştirmişsin gibi karşılanan bir şey çünkü. Benim çevremde özellikle böyle algılanan bir şey biliyorum. Bana din değiştirmişim muamelesi yapılacak ya da cinsiyet değiştirmişim muamelesi yapılacak, çok iyi biliyorum bunu... Bir sitede oturuyoruz biz ve oturduğumuz sitede yaşayan insanların çoğu bir tarikata mensup insanlar. Benim öncemi de bilen ve başımı açtıktan sonra şok olacak kadar dindar insanlar... Yani taşa tutarlar adamı, öyle çevre. Buradan çıkacağım, işe gideceğim, ailemin ve ailemin olduğu çevrenin içine gireceğim, aman Allah'ım nasıl baş edeceğim bunlarla! O kadar zor ki! Ama geri adım atmamaya karar verdim. O süreçte şöyle bir şey oldu. Yakın bir akrabamızın düğünü var. Düğüne gidilecek. ...Düğüne de başı açık gideceğimi söyledim. ...Küfürlerini etsinler, kınasınlar, yargılasınlar, rezil etsinler, çünkü ben dünyanın en büyük yanlışını yapacağım, Al-

lah'ın emrine karşı çıkıyorum, bunun cezasını bana orada kessinler, ne yapıyorlarsa yapsınlar. ...Sonra düğün geldi çattı ve ben normal, usturuplu bir kıyafetle, hafif bir makyaj. ...Ben böyle bir halde o ortama girdim. Orada herkes, durun bu nikâh kıyılamaz noktasına geldi. Çünkü *** başını açmış.

K-3, "bir gün kalkıp ben açılacağım şeklinde" bir deneyim yaşamadığını, "kılık kıyafet yumuşaması" ile başlayıp sonradan "daha rahat gömlekler ve pantolonlara dönen" bir geçiş sürecinin gerçekleştiğini ifade ediyor. "Ben gittim kendime bir tunik diktirdim, böyle asker yeşili... Aldım, sen misin bunu alan? Çünkü dört senedir böyle simsiyah bir kız var karşısında (babasını kastediyor). Bu kız renklenmiş (gülüyor)." Benzer biçimde K-7, aşamalı bir geçiş sürecine bağlı olarak başörtüsünü çıkarmış. "Önce yavaş yavaş bonemi kaydırmaya başlamıştım, saçlarım görünmeye başlamıştı buradan, ...sonra yavaş yavaş kısa kısa tunikler almaya başladım" diyen katılımcı, ara sıra kapüşonla "dışarı" çıkıyormuş. K-11 ise, ailesinden habersiz başörtüsünü çıkardığını, süreç içerisinde ailesinin bu durumu kabullendiğini fakat geçiş evresinde bazı sorunlar yaşadığını anlatıyor:

İlk zamanlar dışarıya çıktığımda çantama koyuyordum malzemeleri, gelirken örtünüyordum... Her eve gittiğimde karın ağrısıyla gidiyordum eve, çantama koyuyordum falan, kapının önünde örtüyordum... Akrabaların bulunduğu ortamlarda bulunmuyorum, iki senedir akrabalarımı hiç doğru düzgün görmüyorum, görmek de istemiyorum zaten (gülüyor). Her gittiğimde bir korku, korku biraz azaldı da, her gittiğimde bir endişe var... işte saklambaç oynuyoruz.

Katılımcıların başörtüsünü çıkarmaya yönelik yaptıkları planlamada çevreyi alıştırma süreci, kritik bir öneme sahip görünüyor. Baba merkezinde aileye ve etkileşim içerisinde bulundukları çevreye yönelik kaygılar, aşamalı bir geçişe yol açmakta. Bu bağlamda öncelikli olarak daha "yumuşak" giyinme biçimleri

(İran style, kısa tunik, pantolon vb.) tercih edilmekte, açılma konusu gündemde tutularak alınabilecek tepkiler ölçülmeye çalışılmakta. Kısacası başörtüsünü çıkarma halinde altına girilebilecek yükümlülükler ve karşılaşabilecek tepkiler düşünülmekte, çevreye yönelik stratejik bir sürece bağlı olarak hareket edilmekte.

Ailenin Karşısında

"Makbul" Ebeveynler: "Bu senin kararın, açılmak istiyorsan açıl."

Katılımcılarda görülen bireysel-kimlik temelinde inşa edilen aile ilişkileri, bu perspektife bağlı olarak ebeveyn profillerini de ortaya koyuyor. Çünkü onların aldığı karar, hangi amaca yönelik olursa olsun, sonuçta *onların aldığı karar*dır. "Makbul" görülen ebeveynler, bu çerçevede anlam kazanmakta. Örneğin K-16, yaşam alanını daraltan bir müdahalede bulunmadıkları için ebeveynlerini "gayet açık düşünebilen" insanlar olarak görüyor. Babası, "başka insanların izin vermeyeceği şeylere izin verip destekleyen", spora gitmesine karşı çıkmayan, geziye gitmek istediğinde gitme demeyen ve arkasında duran birisiymiş ve aynı tavrı başörtüsünü çıkarma konusunda da sergilemiş. Babası ona "günahı biliyorsun, sevabı biliyorsun, yaşın geldi, hani yaşın var, sonuçta çocuk değilsin, her şeyi kendin biliyorsun benim bir şey söylememe gerek yok, günahını kendin çekeceksin, bu senin kararın, açılmak istiyorsan açıl" demiş. Benzer şekilde K-1, babasının "bu senin vicdanın, senin iç mahkemen", "nasıl hüküm veriyorsan öyle yaşa" diyerek başörtüsünü çıkarma kararını desteklediğini, zaten "sonuçta küçük bir çocuk" olmadığını ve istemediği bir şeyi babasının kendisine yaptıramayacağını belirtmekte. Ailesinden aldığı desteğin kendisine güç verdiğini ifade eden katılımcı, bu konuda şanslı olduğunu düşünüyor. Yine K-22, kendisine baskı uygulamadığı için babasını dini anlamda "daha bilinçli" olarak tanımlamakta. K-5 de "başını kapatacaksın, namaz kılacaksın" şek-

linde herhangi bir baskıyla karşılaşmadığını söyleyerek babasının kendisini önemsediğini vurguluyor. Düğüne gideceği gün açıldığını belirten K-19 ise herhangi bir tepkiyle karşılaşmadığını ve ailesinin bu duruma sevindiğini ifade etmekte. Yine K-13, ailesinin başörtüsünü artık kutsal olarak görmediğini, başörtüsüz bir insanın da çok iyi olabileceğini düşünmeye başladıklarını; yaşadıkları "zihinsel" dönüşümden dolayı "senin kararın" diyerek aldığı kararı desteklediklerini belirtmekte. Benzer şekilde K-22, ailesinin yaşadığı değişimi anlatıyor:

Onların da gerçi çok değişiyor, babamın özellikle, değişmeye başladı düşünceleri. Ama önceden daha böyle İslamiyet konusunda da babamın düşünceleri daha farklıydı, daha katıydı. Sonralardan daha esnekleşmeye başladı... Şöyle söylüyordu, ben diyordu İslamiyet'i önceden beri yanlış biliyormuşum, hani işte, ama diyor bu senin Allah ile aranda, şu an için böyle söylüyor. Sanki o zamanlar daha böyle geleneksel gibiydi. Sanki ama ilerleyince bu biraz daha değişti. Öyle düşünüyorum. Senin kararın, sen 27 yaşındasın, buna sen karar vereceksin dedi.

Annesi tarafından "çok iyi" karşılanan K-17, babasının hayal ettiği evlat profiline uymamasına rağmen kendisini kabullendiğini, ilk başlarda üzülse de yeni halini iyi karşıladığını söylüyor. Örtünme kararı ailesi tarafından onaylanmadığı için K-2, başörtüsünü çıkarma sürecinde herhangi bir sorunla karşılaşmamış. K-21 de beklediği "büyük tepkiyi" görmemiş. Evli olması, durumu kolaylaştırmış. Eşi, "insanlar ne diyecek" diye çok kaygılıymış. Fakat ailesi, "eşi bilir" diyerek olumsuz bir tepki göstermemiş.

Başörtüsünü çıkaran katılımcıların ebeveynlerinden aldıkları onay, kararın benimsenmesinden ziyade bireysellik vurgusuyla ön plana çıkmakta. Bu bağlamda özellikle babanın görece olumlu yaklaşımı, rahatlatıcı bir etki yaratıyor. Ayrıca ailelerin başörtüsüne yaklaşımlarında bir değişimin yaşandığı görülüyor. Katılımcılar, artık başörtüsünün aileleri için merkezi bir konum-

da bulunmadığını ve "daha bilinçli", "daha esnek" ebeveynlere sahip olduklarını ifade ediyor.

"Olumsuz" Tepkiler: "Üç ay annem benimle konuşmadı."

Başörtüsünü çıkarma kararı, bazı katılımcıların aileleri tarafından özellikle başlangıçta görece olumsuz bir tepkiyle karşılanmış. Fakat sosyal hareketlilik ile birlikte elde ettikleri statüler, bu geçiş sürecini kolaylaştırmakta; tepkiler, zaman içerisinde bir kabullenmeye dönüşmekte. Örneğin K-11, dilediği zaman iş bulabileceğini düşündüğü için ailesine rest çektiğini ve onların da bu durumu "yavaş yavaş" kabullendiğini söylüyor:

İlk ablamlar ve kardeşlerim duydu, kardeşlerim tabi ki bir şey demediler, bir kardeşim çok şey... çok bencilsin, bencilce davranıyorsun falan... tabi çok üzülüyordum, bu yüzden de bayağı etkilenmiştim ama vazgeçmeyeceğimi biliyordum yani, vazgeçmedim. Ablamlarla da telefonu uzakta tutuyordum, dinlemek istemiyordum hiçbirini, işte diyordum kabul ediyorsanız edin, etmiyorsanız da ben gelmem yani, çok umurumda değil yani.

Başörtüsünü çıkardığını ilk önce annesi ve kardeşlerine söyleyen K-10, kardeşlerinin sert tepkisiyle karşılaşmış. Ona "senin gibi bir ablamız yok" demişler. Bu yüzden günlerce ağlamış. Babası öğrendiğinde ise "bu konu için ne seni tanırım ne de babamı tanırım, seni kendi ellerimle öldürürüm" diyerek açılmasına engel olmaya çalışmış. Fakat kendisi diretmiş ve "ne yapıyorsanız artık yapın" demiş. Sert tepkilerle karşılaşsa da katılımcının süreç içerisinde ailesini ikna ettiği görülmekte.[329] K-24 de annesinin karşı çıkmasına rağmen "açıldığını" söylüyor. Babasının yakın çevreleri tarafından "imam" diye bilindiğini belirten K-2

[329] Çevrimiçi gözlemlerimde katılımcının ailesiyle birlikte paylaştığı fotoğraflardan edindiğim izlenim bu kanaatimi pekiştirdi.

ise başörtüsünü çıkarma kararının sahip olduğu aile koşullarında çok zor olduğuna dikkat çekmekte. Özellikle babasıyla arasında bir kırılma gerçekleşmiş. Fakat babası "hâlihazırda az çok" yüzüne bakıyormuş. K-23 de annesinin "dar bir görüşte" olduğunu ve düşüncelerine saygı duymadığını, "yeni bir hayat kurana kadar" aldığı tepkileri "idare etmeye" çalıştığını ifade ediyor:

Geçen eylül ayında yeni bir işe başladım. Bu yeni işe yine açık bir şekilde başladım. Bunu ailem biliyordu zaten ama bir gün, pazar günü, evden hani açık bir şekilde çıktım, pazar günü iş yok, e iş yoksa niye kapalı çıkmıyorsun diye baktı şöyle annem, istemediğimi söyledim, işte kavga dövüş, yani doğal olarak, üç ay annem benimle konuşmadı, belki hala da tam anlamıyla düzelmiş değil. Ben araya ortak tanıdıklarımızı, sevdiğimiz insanları soktum, annemle konuşmaları için, onu ikna etmeleri için. Yani şey bir görüş, dar bir görüşte. Başka insanlar yapabilir, böyle olabilir ama ben olamam, neden olamam, niye yani, ayıp bir şey mi yapmışım ben, hayır. Mesela sana laf getirecek bir şey mi yaptım, hayır. E el âlemi düşünüyorsan el âleme ne diyorum, kime ne? Yani üç ay benimle konuşmadı, hatta daha da fazlası var, hala da tam düzelmiş sayılmaz. Bir şekilde, hala kabul edemese de bu şekilde en azından kabul et dedim, devam ediyorum yaşamaya ama annemin gözünde hep şeyim, hatta dün dedi, kendi gibi berduş arkadaşları, bu şekilde tabir ediliyorum. Serseri, işe yaramaz, onun gözünde buyum.

Başörtüsünü çıkarma sürecinde "uzlaşmacı" bir tutumla hareket eden K-26, babasının kendisiyle bir süre konuşmadığını, annesinin ise "Şeriatçı olduğu için (gülüyor)" "daha katı" olduğunu fakat daha sonra "bir şekilde" barıştıklarını söylemekte. Barışmalarını "ekonomik özgürlüğünü" elde etmiş olmasıyla ilişkili görmüyor fakat bu özgürlüğü kullanarak hiçbir açıklama yapmadan "böyle bir karar alıp onlara diretebilirdim" diyor. Annesinin ettiği küfürlere bile karşılık vermemiş. "Daha böyle anlaşmalı, daha böyle kırmadan" hareket etmeye çalışmış. Bu se-

bepten aldığı tepkilere karşı "tek kelime" etmemiş. "Eşimin ailesi açılmama iyi şekilde karşılık verdi" diyen K-27, kendi ailesinden olumsuz tepkiler almış. Üniversite okurken başörtüsünü çıkarma kararı alan K-8 de ailesi ilk süreçte kendisine para göndermediği için maddi manevi açıdan sorunlar yaşamış. K-29 ise önce annesi ve kız kardeşine "konuyu" biraz çıtlattığını, babasının da "o kapının kapalı olduğunu ve böyle bir şeyle" gelmemesi için kendisini uyardığını anlatıyor.

K-3'e göre başörtüsünü çıkarmış olması "teknik olarak" annesinin umurunda değilmiş. "Bazı yerlerde" birbirlerini "rezil" edecek düzeyde tartışmalarına, "aşırı derece el âlem ne der, ben akrabalarıma ne derim" düşüncesi yol açıyormuş. K-7'nin de annesi çok üzülmüş ve "desinler ki ***'ın kızı kapalı, ne güzel, okuluna gidiyor namusuyla" diyerek başörtüsünü çıkarmasına karşı çıkmış. K-33 ise ailesinin böyle bir kaygı taşıdığını düşünmekte ve bu sebepten kendisine karşı gösterilen tepkiyi normal karşılamakta:

Tabi ki ailemle aram çok bozuldu. Özellikle annemle aram çok bozuldu. Hatta konuşmuyordu benimle vesaire. Ben ona kendimi anlatmaya çalıştım. Beni anlamayacaklarını biliyordum. Ama bunun için asla onlara kızmadım. Annem benimle konuşmuyor diye ona asla kızmadım. Çünkü biliyorum, sebebi çok belliydi, annemle bunu da konuşmuştuk, ben açılacağım zaman insanlar arkamdan konuşacaktı. Ya *** bunu yaptı demeyeceklerdi, örneğin annemin adı Ayşe olsun mesela, Ayşe'nin kızı bunu yaptı diyeceklerdi. Yani daha çok ben değil de annem ve babam bazlı konuşacakları için annemin ve babamın korkuyor olması çok normaldi. Bir de ben onları anlayışla karşıladım, onlara asla kızmadım ama yani üzülüyordum açıkçası. Çünkü benden daha çok üzüleceklerdi, bunu çok kafaya takacaklardı, insanlar konuştuğunda ben rahatsız olmayacaktım ama onlar olacaktı. O yüzden onları yargılamadım, sadece bunun bir süreç olacağını biliyordum, geçeceğini de biliyordum. Öyle de oldu

yani. Aramız çok bozuldu. Dört ay, beş ay hiç konuşmadık ama sonra bir şekilde tekrar ortayı bulduk.

Başörtüsünü çıkardıktan sonra ailelerden alınan görece olumsuz tepkiler, etkileşim içindeki "bölge" ile ilişkili görülüyor. Ailelerin yaşam dünyasına bağlı olarak, başörtüsünün çıkarılmış olmasına yönelik bir kaygı durumu ortaya çıkmakta. Fakat süreç içerisinde temasta olunan *anlam bölgesi*nden korkulan bir tepki alınmadığı için ailelerin tavrı da değişiyor. Katılımcıların *güç kazanma*sıyla ilişkili olarak da gösterilen tepkiler bir kabullenmeye dönüşüyor.

Çevrenin Bakışı

Kınamalar: "Sen bizim davamızı sattın!"

Başörtüsünü çıkarmaya yönelik yapılan seçim gündelik hayatın olağan akışı içerisinde gerçekleştiğinden, karar sonrası çevreden alınan tepkiler de bu doğrultuda şekilleniyor. Yaptığım görüşmelerde katılımcıların çoğunun çevreden alınabilecek tepkilere yönelik bir kaygı yaşadığı ve bu duygu durumunun eylem planlamalarına yansıdığı görülüyor. Buna rağmen genellikle korktukları bir durumla karşılaşmamışlar. Fakat az da olsa kimi katılımcılar, *başörtüsünü çıkarmış biri* olarak etkileşimde oldukları insanlar tarafından kınayıcı tepkiler almış. Örneğin K-27, en yakın arkadaşının kendisiyle konuşmayı bıraktığını söylemekte; K-14, çok gezdiğini, felsefe okuduğunu, fotoğraf çektiğini, bu sebepten çevresi tarafından "değişik" biri olarak görüldüğünü ve başörtüsünü çıkarma kararına kimsenin şaşırmadığını fakat arkadaşlarından "bel altı" tepkiler aldığını belirtmekte. Alabileceği tepkileri düşünerek başörtüsünü çıkarma kararını hep ertelediğini söyleyen K-15 ise, "sanki adam öldürmüşüm, sanki evladımı kesmişim, eşimi aldatmışım gibi aşırı abartılı tepkilerle karşılaştım" diyor:

Evden çıkıp markete gidiyorum, otobüse bineceğim, anneme gideceğim dolayısıyla komşularımla, arkadaşlarımla karşılaşa-

cağım. Ben evden çıkıyordum, biriyle karşılaşıyordum ve tepki hep şuydu; ay sen ne yaptın ya, ne yaptın!!! Yıkılmış adam (gülüyor). Ben de şöyleyim, ha, ne yapmışım ben! A doğru başımda başörtüsü yok. Evet, başımı açtım... Şunu diyenler oldu, ay çok üzüldük ya! Ne yaptın be yavrum ya! Bu kadar üzülme be, başka bir şeye üzül, bu kadar üzülme benim için. Bunlar aramda biraz mesafe olanlar. Bir de yakın arkadaşlarım var. Mesela şunu diyen oldu, imam hatipten arkadaşım, sen bizim davamızı sattın. Halbuki o yaşadığım buhranları iyi bilir... Buna rağmen, sattın dedi bana. Bir şey diyemedim ama öyle hissetmiyordum tabi. Neyin davası? Öyle bir şey yok... İşte nefsine yenik düştün kardeşim, umarım bir an önce bu hatandan dönersin kardeşim, öyle mesajlar geldi ki... Bence hiç kimsenin bu kadarına hakkı yok. Hissettiğim şey buydu. Bu kadar tepki karşısında hissettiğim hiç kimsenin hiç kimseyi hidayete ermesi için, yeniden hidayete ermesi için bu kadar tebliğe, bu kadar tebliğ yapmaya hakkı yok! Bu kadar dilek, dua kusmasına hakkı yok! Hiç kimsenin böyle bir şeye hakkı yok bence.

K-25, ilahiyattan sınıf arkadaşlarının kendisini görünce yol değiştirdiklerini, tanımazlıktan geldiklerini, ayrıca sosyal medya üzerinden yoldan çıktığına dair mesajlar aldığını söylüyor. Yine K-8 de sosyal medyadan kendisine küfredildiğini ifade ediyor. Ayrıca beş yıl devam eden bir ilişkisi varmış. Sevgilisinin abisi imammış ve başörtüsünü çıkardığını duyunca "o kız açık, bize yaramaz, o değerlerinden kopmuş" şeklinde tepki vermiş. Bunun üzerine terk edilmiş. "Bu kız şöyle böyle" diye arkasından konuşulduğunu ifade eden K-33 ise "Allah'ın emrinden çıkıyorsun" şeklinde tepkiler almış fakat dış görünüşü yüzünden eleştiriliyor olmayı umursamıyormuş. Çünkü onu eleştirenlerin "sabahtan akşama kadar" dedikodu yapıp başkalarının "malında gözü olan... kötülük yapan... kalpleri taş olmuş insanlar" olduğunu düşünüyor.

Çevrelerinden olumsuz tepki aldıklarını belirten katılımcılar, söz konusu tepkileri temas bölgesine bağlı olarak alıyorlar. Değişen anlamlı ötekilerle gündelik etkileşimin sürdürülmesi ve önceki habitusa bağlı olarak alınan tepkiler, herhangi bir yönlendirici motivasyona dönüşmemekte, eylem repertuarlarını etkileyememekte. Tepkilerin umursanmadığına yönelik vurgu, artık farklı bir dile sahip olunduğunu ve davranışların anlamlandırma çerçevesinin değiştiğini gösteriyor.

Onaylayıcı Reaksiyonlar: "Böyle daha güzel olmuşsun."

Başörtüsünü çıkaran katılımcıların, gündelik yaşamlarında olumlu tepki aldıkları ve yeni imajlarının onandığı görülüyor. Örneğin K-7, olumsuz tepki almadığını, çevresindekilerin "çok çok yakışmış, iyi ki açıldın" dediklerini söylemekte. Benzer şekilde K-12, arkadaşlarından destek gördüğünü fakat İslamofobik yaklaşımlara da müsaade etmediğini anlatıyor:

Hiç olumsuz tepkiyle karşılaşmadım, daha çok olumlu, hani böyle güzel, güzel olmuşsun. Çok yakın arkadaşlarım hani neden yaptın falan diye sorabildiler ama kötü değildi yani, iyiydi. Çevrenin tepkisi fena değildi. Mesela bir karar almışım, onu destekliyorlar, böyleydi daha çok. Şeye izin vermedim, saçma sapan İslamofobik, ya işte kurtuldun falan, böyle şeyler olmadı yani, izin vermedim buna, tavır koydum da. Ama olumluydu yani, desteklediler.

K-13, başörtüsünü çıkarınca insanların gözünde değerinin arttığını; K-30 da "büyük tepkiler" almadığını ifade etmekte. K-14, verdiği kilolarla birlikte başörtüsünü çıkarmış ve "daha güzel olmuşsun" şeklinde olumlu tepkiler almış. Yine K-16 "senin saçların çok güzelmiş", "çok yakışmış" şeklinde beklediğinden "çok çok daha güzel tepkiler" aldığını belirtiyor. Benzer şekilde K-17, çevresinden iyi tepkiler almış. Herkes aldığı karara saygı duymuş ve bu sebepten kendisini kötü hissetmemiş. K-16

ise alacağı tepkiler konusunda endişeli olduğunu fakat geribildirimlerin kendisini mutlu ettiğini söylüyor:

Hani okula gittim, bir kalıyor millet böyle, bir tanımıyor, aaa *** falan, hoca geliyor aaa *** güzel olmuş, hocadan çıkıyorum kantine gidiyorum, kantindeki abla abi aaa *** çok değişmişsin, güzel olmuş ya da kötü olmuş. Oradan çıkıyorum bu sefer başka bir ortam belki daha önce gittiğim bir yer, kapalı gittiğim bir yer, dershane, dershane hocalarım. Dershane hocalarımın tepkileri çok güzeldi mesela. Bu beni çok mutlu etmişti. Ooo falan yapmışlardı böyle, *** ne olmuş sana falan tarzı bir bakmışlardı. O tepki hoşuma gitmişti. Ne olmuş ya sana dedi mesela direkt hocam. Sınıfa girdi benle göz göze geldi, ne oldu sana dedi. Kötü mü olmuş hocam dedim, kötü olmuş olsa ne oldu sana demezdim, gayet güzel olmuş dedi. Teşekkür ederim hocam dedim.

Şiddetli tepkiler beklediğini, ev sahibinin gösterebileceği tepkiden bile korktuğunu söyleyen K-20, endişe duyduğu reaksiyonları almamış. Benzer şekilde K-24, "bir iki patavatsız" çıksa da beklediği olumsuz tepkilerle karşılaşmamış. Kararı normal karşılanmış. K-18 ise gündelik etkileşimlere başörtülü kimlik ile dâhil olduğunda yaşadığı baskıyı, başörtüsünü çıkarırken yaşamadığını vurguluyor:

Yani nerdeyse hiçbir sıkıntı yaşamadım. Muhafazakâr olmayan, solcu ya da seküler ya da ateist diyebileceğimiz kesimden de şeyler geldi. Ya tabi iki konuşma biçimini de gördüm. Bir de hah iyi olmuş ya, önceki neydi falan filan, ya da işte böyle daha iyi, böyle daha güzel olmuşsun, yine o çevreden, yani muhafazakâr olmayan çevreden. Bir de sen eskiden de ***'dın şimdi de ***'sın, tamam bazı değişiklikler olmuştur ama bizim için önceki kıymetin neyse şimdiki kıymetin de aynı diyenler oldu.

K-25, "solcu kesim, yani kendisini çok modern diye gösteren kesim"den olumlu geribildirimler aldığına değiniyor. Ona "tebrik ederiz, çok mutlu olduk, çok devrimci bir karar (gülüyor),

kesinlikle çok önemli bir adım attın" demişler. K-26 da güzellik ve özgürlük temelinde iki türlü tepki almış:

Birincisi çok sevinen insanlar. ...Daha böyle şey arkadaşlar, daha beyaz Türk arkadaşlarım (gülüyor) çok sevindi açıkçası. ...Kürt arkadaşlar, güzel olmuşsun, işte daha güzel olmuşsun (gülüyor), daha çok güzellik üzerinden gittiler ama öbürleri çok sevindi yani. ...Şimdi artık şey zannediliyor mesela, aydınlandı (gülüyor), kurtuldu artık. ...özgürleşti işte, güzel oldu bizim gibi falan.

Moralini bozacak herhangi bir tepki almadığını söyleyen K-31, "tam tersine, herkes istiyormuş" diyerek çevresi ile yakaladığı uyumu ortaya koyuyor. Yine K-6, "ne kadar güzelmişsin"; K-9, "hayatında yapabileceğin en iyi şeyi yapmışsın, doğru kararı vermişsin" şeklinde tepki almış.

Katılımcıların, başörtüsünü çıkarma hususunda kaygısını yaşadıkları tepkilerle karşılaşmadıkları görülüyor. Başörtüsünü çıkarmış olmak, gündelik etkileşimler esnasında güzelleşme çerçevesinde değerlendirilmekte ve temas edilen çeşitli anlam bölgeleri tarafından onaylanmakta. Alınan olumlu geri bildirimler, rahatlatıcı bir unsura dönüşüyor ve yeni benlik sunumunun güvenliğinin temin edildiğini gösteriyor.

Değerlendirme

Bir toplumsal münasebetin oluşması, karşılıklı vaziyet almak suretiyle birbirine uyarlı ve bir anlama yönelmiş toplumsal davranışlar sergilenmesiyle mümkün. Fakat bu münasebet, uyumsuz olduğu düşünülen herhangi bir davranışla bozulduğunda, sorumlu tutulanlar belli bir yükümlülük altına girerler. En temelde başörtüsünü çıkarmaya yönelik eylem planlamaları da, yaşadıkları "uyumsuzluğu azaltma"[330] çabası içerisindeki katı-

[330] Max Weber, *Sosyolojinin Temel Kavramları*, (Çev.: M. Beyaztaş), Yarın Yayınları, İstanbul 2015, 73, 80; Festinger, 3.

lımcıların geliştirdikleri stratejiler biçiminde görülebilir. Bir gelecek planlaması içerisinde değerlendirebileceğimiz bu taktikler, bir yaşam politikasına bağlı olarak gerçekleşiyor.

Başörtüsünü çıkarma kararının taşıdığı risk, bu karara yönelik planlamaların önemini artırmakta. Alınabilecek tepkileri ve tepki düzeylerini kontrol altında tutabilmek için *güç kazanmak, kendini ve çevreyi hazırlamak*; planlamanın sacayaklarını oluşturuyor. Kazanılan yeni statülerle birlikte aile ve çevrelerine karşı yeni bir konum elde ettiklerini düşündükleri için katılımcıların "olanak tanrısı ile gerçeklik tanrısının birleşimiyle" risk değerlendirmelerini güncelledikleri, potansiyel olarak yaşanabilecek olumsuz durumları göze aldıkları görülüyor. Bu çerçevede, üniversite okuduğu için açılabildiğini, kız kardeşinin de açılmak için üniversiteye gitmeyi beklediğini söyleyen K-8'in ifadelerine benzer şekilde K-7, K-10, K-25 ve K-33'ün ifadelerinde de üniversite yaşamının başörtüsünü çıkarmada bir güç kazanımı sağladığı vurgulanıyor.

Başörtüsünü çıkardıkları ilk süreçte yeni durumu daha kolay kabullenmek adına bir seyirci ayrımına giden katılımcılar, böylece alabileceklerini düşündükleri tepkileri göğüsleyebilmek adına bir taktik geliştiriyorlar. Başörtüsünü çıkardığı ilk gün, çevresinden alacağı tepkilere göğüs geremeyeceğini düşündüğü için ilk defa farklı bir şehirde başörtüsünü çıkaran K-10'un ifadelerinde vurgulandığı gibi; başörtüsünü çıkarmış biri olarak gündelik etkileşime girmeden önce başörtüsü kullanmayan biri olarak bir benlik sunumu gerçekleştiriyor ve yeni görüntülerine aşinalık kazanıyorlar. Arzuladıkları *medeni kayıtsızlık*, garanti altına alınıyor.

Örtünme deneyimdeki farklılıklara rağmen katılımcılar benzer "sorunlar" yaşamış. Başörtüsü bir davranış biçimini imlemekte, kimliğin temel belirleyeni olarak lehte veya aleyhte toplumun onunla özdeşleştirdiği bir fenomeni yansıtmakta. Başörtülü olarak gündelik hayata katılmak da onları benzer durumla-

ra muhatap kılmakta ve bu düzlemde eşitlemekte. Bu sebepten eylem planlamalarında, içten başlayıp giderek kamusallaşan sorunlar portföyü söz konusu. Bu sorunlarda çevreye yönelik duyulan çekince büyük bir yer kaplıyor. Deneyimledikleri içsel huzursuzluklar hem bu bağlamda ortaya çıkmakta hem de alışılagelmiş bir davranış modelinin terk edilmesiyle alakalı görünmekte. Bu noktada başörtüsünü çıkarma kararını geciktiren veya onu hızlandıran faktörler, içsel mekanizmalardan ziyade gündelik etkileşime bağlı etkenler.

Başörtüsünü çıkarmaya yönelik eylem planlamaları, failler açısından bazı zorluklar içeriyor. Bütün süreç, içsel sıkıntılar ile muhtemel toplumsal tepkiler tarafından sarmalanmış. Başörtüsünü çıkarma kararını altı sene erteleyen K-2, iki sene erteleyen K-21 ve K-22'nin ifadelerinde ortaya konduğu gibi; eylem planlaması sürecinde yaşanan kaygılara bağlı olarak bir erteleme/geciktirme durumu söz konusu. Fakat katılımcılar, kararlarından vazgeçmelerine yol açan bir tepki almamış. Bu kararı uygulamada onları motive eden unsurlar, maruz kalınan içsel ve toplumsal gerginliklerden daha güçlü bir yönelim sağlamakta; alınan tepkilerin ağırlıklı mahiyetinden anlaşıldığı üzere söz konusu ilgiler onanmakta.

Katılımcılara gelen tepkiler genellikle görece olumlu ve destekleyici bir mahiyete sahip. Bir değer atfedilmeyen terkedilen anlam bölgesinin sakinlerinin veya gündelik etkinlikler için *dışarıda* bırakılan ailelerin gösterdiği olumsuz reaksiyonlar ise dikkate alınmıyor. Genel olarak ötekilere karşı umursamaz bir tutum içerisinde olduklarını, olumlu/olumsuz tepkileri önemsemediklerini sık sık vurguluyorlar. Fakat gündelik yaşamla bütünleşme yönündeki eğilimin kendisi, zaten gelebilecek olumsuz tepkilerden bir kaçınmayı içerir. Benliğin organizasyonu, bilinçli ya da bilinçdışı bir süreçle bir fayda-zarar hesaplamasına bağlı olarak düzenlenir; yenilenen durum tanımına bağlı olarak

duygulanımlar da değişir. Özellikle çevreden alınan onaylayıcı reaksiyonlara bakarak başörtüsünü çıkarma kararının bir onaylanma ihtiyacı ile ilişkili olduğunu belirtmek gerekiyor.

Başörtüsünü çıkarmak, gelecek planlamasına yönelik benliğin bir tutarlılık arayışı olarak şekilleniyor. Katılımcılar, ideal benliklerine yönelik bir eğilim içerisinde bulunuyor ve bu açıdan hayati önem arz eden ortak faaliyetlere katılıyor. Söz konusu faaliyetler doğal olarak benlik için bir önem/anlam taşıyan ötekilere ait edimleri kapsamakta. Böylelikle onların semantik dizgesi, eyleme biçimleri üzerinden benlik algısına dâhil ediliyor. Bu esnada gelebilecek olumsuz tepkiler, risk planlaması sırasında elde edilen yeni statülerin de etkisiyle göze alınıyor. Yeni görünüşe atfedilen değerler sırtını gündelik pratiklerin normal alanına yasladığından, kolaylıkla kimliğin düşünümsel denklemine katılmakta, bireysel bir hamle olarak içselleştirilmekte. Bu çerçevede özellikle özgürleşmeci politika merkezi bir konum kazanıyor, alınan tepkiler bu çerçevede anlamlandırılıyor.

Gündelik etkileşimde alınan geribildirimler, kristalize olmuş yaşam biçimlerini yansıtmakla birlikte, aynı zamanda bir uyaran işlevi görüyor. Böylece katılımcılar, eylem güzergâhlarına yönelik bir "ışık" ediniyor, yol çizgileri ve sınırlarının farkına varıyorlar. Bir sorun olduğunu gösteren emareler bu etkileşimlerde görünür oluyor ve katılımcılar toplumsal anlamıyla hizaya çekiliyorlar. Dolayısıyla herhangi bir edimin ötekilere "değip" onlara geri dönüşü, davranışın kendi eğilimlerinin sonucu olmasının yanı sıra bağlamsal bir rol dizgesine göndermede bulunuyor.

Örtünme deneyimlerine yönelik yaklaşımlarda öne çıkan bireysel-kimlik, alınan tepkilerin değerlendirilmesinde de vurgulanıyor. Sürecin düşünümselliğine yönelik ipuçları sağladığından, genellikle bir referans noktası olan *anlamlı ötekiler*in onaylayıcı reaksiyonları önem arz etmekte. Katılımcılar, onlarda görmek istedikleri tepkileri uyandıracak, kendilerine davranma biçimlerini

kontrol edecek şekilde edimde bulunuyorlar. Gerçekleşen onanma, çalışmamızda sık sık belirttiğimiz kimliğin düşünümsel inşasının kişilerarası zeminini ve gündelik yaşamın "güvenilir tarifi" doğrultusunda bir eğilimin söz konusu olduğunu ortaya koyuyor.

Bir yaşam biçimi pratikleri çerçevesinde gerçekleştirilen planlamalar, içerdiği anlamlı ötekilerine bir uyumu göstermekte. Fakat bu organizasyon, ilk sosyalleşmenin *kendiliğinden*liğini içermediğinden bir anlamlı ötekiler değişimini içeriyor. Bu bağlamda başörtüsünü çıkarma deneyimleri, gündelik yaşam içerisinde bir fırsatlar alanıyla ilişkili olmakla birlikte bazı riskler de barındırıyor. Başörtüsünün herhangi bir dini pratik olmanın ötesinde sembolik olarak içerdiği anlamlar, bu risklerin ciddi bir tehdit olarak algılanmasına yol açabilmekte. Benlik organizasyonlarında bu çerçevede bir risk planlaması içerisine girildiği ve kararların belirli bir süre ertelendiği görülüyor. Bireyi uygun davranışa yönlendiren temel yönelimlerden birinin alaya alınma/küçük düşürülme korkusu olduğu düşünüldüğünde, bu kaygılar anlaşılır olmakta. Bu esnada yeniden biçimlendirilen ilişkiler dolayımında, eylem planlamalarında değindiğimiz stratejilere bağlı olarak düşünümsel bir süreç işlemekte. Çünkü benlik, bireyin salt kendi özelinde, herkesten bağımsız bir biçimde deneyimleyebileceği bir yapıya sahip değil. Gündelik faaliyetlerdeki geribildirimler, yapılan şeyin anlamı olarak içselleşir.[331] Alınan tepkiler, benlik algısının inşa edildiği bağlamı, özellikle değişen anlam bölgelerini ve buna bağlı olarak değişen *anlamlı ötekiler*i göstermesi açısından önemlidir.

Özetle fail-birey vurgusunun ön plana çıkarıldığı planlama ve tepkilerde, gündelik uzlaşı lehine hareket ediliyor. Gündelik rutin sırasında olağan hayatın rengine bürünmüş olmak, hem görünür olmayı hem de normalin kanatları altında bir görünmezliği sağlıyor. Alınan olumlu veya olumsuz tepkilerden ziyade nötr, bir

[331] Mead, 213.

renksizlik zannedilen bu durum, katılımcılar için en büyük geribildirimi oluşturuyor. Çünkü onlar, gündelik karşılaşmalarda bir *medeni kayıtsızlık* durumunu elde etmiş görünüyorlar.

SONUÇ

Başörtüsü, Türkiye'nin modernleşme tarihinde rejim tartışmasına varana dek birçok tartışmanın merkezinde yer alan bir sembol olarak günümüze taşınmakta. Bu aktarım sürecinde, anlam bagajında biriken sembolik yük ile birlikte hem laik hem de muhafazakâr *muhit*in yaşadığı değişimlerle paralel biçimde değişip dönüşmekte. Bilhassa kamusal alandaki *dozuna* dair gerçekleşen tartışmaların dışına taşmış olmanın ötesinde, etkileşimin farklı boyutlara taşınmasıyla gündelik hayatın yaşadığı dönüşüm, başörtüsünün gündelik etkileşime yoğun bir katılımına imkân tanıdı. Başörtülü kimliğin gündelik karşılaşmalara dâhil olmasında ve farklı anlam bölgelerine temasında bir artış yaşandı. Bu çerçevede başörtülü kadının farklılaşan ilişki ağı ve gündelik hayatını özellikle vurgulamak gerekir. Çünkü artık başörtülü kimliğin gündelik hayata katılımı, önceden olduğu gibi kapalı grup olarak tanımlanabilecek bir *anlam bölgesi*ne aidiyet/sadakat temelinde gerçekleşmiyor. Bu zemindeki bir özdeşleşmenin ötesinde gündelik hayata etkin katılım, Bergsoncu anlamda bir açık grup çerçevesinde gerçekleşiyor ve gündelik etkileşimlerde kabullenme üzerinden bir ilişki geliştiriliyor. Artık *öteki* ile gündelik hayatta, aynı dünya içerisinde, kimliğe yönelik bir kabul edilme talebiyle ilişki kuruluyor; imajlar, bireysel-kimlik temelinde yeniden düzenleniyor ve düşünümsel bir tavır esas alınıyor. Etkileşim içerisinde tetiklenen düşünümsellik ile verili olan kimlikler ve gerçeklik tasavvurları, bireysel deneyimlerle tekrar üretiliyor. Burada bir nesne olarak başörtüsü, bireyin dinsel ihtiyacına gönderme yaparken, bunun ötekilerin doğrultu-

sunda dizayn ediliyor olması, sunum yönünü ön plana çıkarıyor. Böylece ortada mahiyet itibariyle dini bir pratikten söz etmek mümkün görünmüyor. Bu bağlamda, başörtüsünü çıkarma fenomenini salt dini veya ideolojik bir bağlam dâhilinde değerlendirmenin geniş bir analiz çerçevesi sunamayacağı ortaya çıkmakta. Dolayısıyla katılımcıların deneyimlerini bireysel-kimlik ve din ile ilişkili olarak gündelik hayata etkin katılım bağlamında değerlendirmek, çalışmamız özelinde hedeflediğimiz anlayıcı perspektifi sunuyor.

Kurumsal dinlerin gündelik hayat dolayımında değerlendirilmesi ve son tahlilde de çözülmesi, modern ve post-modern dönüşümlerle ilişkilendirilir. Söz konusu dönüşümlerle birlikte, arzular üzerinden biçimlenen bireysellik talepleri ve bu taleplerin karşılanmasının zemini olan gündelik hayat, dini gerçekliği belirleyecek bir güce ulaşmış görünüyor. Denge, salt davranış lehine gittikçe değişiyor. Gündelik hayat, sonuç itibariyle bir bilgi üretse de bir kategori olarak kendisi bilgisel bir sürecin ürünü değildir. Din ve gündelik hayat çatışkısı ayrı iki kategorinin mücadelesi biçiminde okunabilir. Bu mücadelenin sonuçlarını hem dini doktrinlerde hem de katılımcıların biyografik öykülerinde gözlemlemek mümkün. İki alandaki değişimler birbirlerini karşılıklı olarak etkilemekte ve değişimi hızlandırmakta. Yaptığım gözlem ve görüşmelerde ortaya çıktığı üzere, gündelik hayattaki deneyimler esas alınarak bir yeniden üretim sürecine girilmekte, bu bağlamda kimlik ve dine yaklaşımlar düzenlenmekte. Örtünme pratiğinin gündelik hayat, kimlik ve dine bakan boyutu, söz konusu üretimin başörtüsünü kapsamasına, hatta başörtüsü üzerinden gerçekleşmesine sebep oluyor. Böylelikle kimlik, din ve dini pratikler, post-modern bir bağlam içinde, bütünüyle bireysel arzu doğrultusunda şekilleniyor.

Gündelik hayat, benliğin inşa edildiği sosyalizasyon için rutinlerden müteşekkil bir zemine sahiptir. Bu zeminde gerçekle-

şen sunum ve temsil/gösteri ise toplumsal yaşamın kritik bir bölümünü oluşturuyor. Özü itibariyle var olmanın bir sunum ve temsilden/gösteriden ibaret olduğu söylenebilir. Sunum ve sunuma yönelik beğenilme isteği de en temelde bireysel varoluşun hissedilmesine duyulan ihtiyaç nedeniyledir. Sunum performansıyla birey, gündelik hayatta, özellikle de kendi *anlamlı ötekiler*i tarafından onandıkça varlığını hissedebilir. Bu bağlamda katılımcıların sık sık vurguladığı gibi, başörtülü Müslüman kadının, gerek Türk modernleşmesinin dışlayıcı doğasından gerekse küresel düzeyde gündelik rutinlerin seküler çerçevesinden dolayı, gündelik hayatta onanma hissini deneyimleyemediği söylenebilir. Başörtülü imgesi pejoratif bir içerik üzerinden tanımlandığından, onay almayan bir kimliğin taşıyıcısı olarak gündelik etkileşimlere dâhil olunuyor. Gündelik hayatın rutinlerle inşa edilen yapısı, bu temelde onlara bazı cevaplar sağlamakta. Bu cevaplar gerekçelendirmeler olarak da görülebilir. Böylece gündelik hayata dâhil olmayı hedefleyen katılımcıların benlik sunumları, post-modern gündelik yaşamın çoğulculuğu içerisinde, hâkim imajların/görünüşlerin kuşanılabilmesi ve yansıtılabilmesi ile ön plana çıkmakta. Arzu duyulan görünme biçimleri gündelik hayatın olağan rutinleri içerisinde bulunuyor. Başörtüsünün benlik sunumunu kontrolünde bulunduruyor olması ise gündelik hayata arzulanan imaj ile katılmayı bir soruna dönüştürüyor ve gün geçtikçe artan risk ve belirsizliklere bağlı olarak bir güvenlik arayışına girmelerine yol açıyor. Normal görünmenin stratejik değeri, onları alarma neden olabilecek tüm işaretleri ortadan kaldırmaya yöneltiyor. Her şeyin yolunda gittiğini ifade eden rutinlerin sağladığı güven, gündelik pratiklerin olağan akışında görünür olduğundan, başörtüsünü çıkarmak, gündelik politikalarda kaygı giderici bir araç olarak işlev görüyor. Dolayısıyla katılımcılar, gündelik performanslarıyla onay alacakları bir sunum gerçekleştirmeye yönelik stratejik bir hamle geliştiriyorlar.

Kentsel gündelik hayata katılmayı mümkün kılan başörtüsü,[332] tam da bu sebepten bir dönüşüm yaşamakta. Başörtüsü ile gündelik hayatta bir sunum gerçekleştiren katılımcıların, artık anlam/mesaj taşıyıcılığı yapmak yerine sadece arzuladıkları her şeyi deneyimlemeyi, olağan imajlar içinde anonimleşmeyi istedikleri anlaşılıyor. Onlar için belirli bir anlam dünyasına ait olmanın ve o dünyanın sembolüyle gündelik etkileşimlerde görünmenin yükünü taşımaya dair gerekçeler tükenmiş durumda. Tanrı'nın temel odak/anlamlı öteki olmaktan çıkıp *başkaları*nın o odağa yerleşmesi ile temsilin mahiyeti farklılaştırmakta. Bu çok köklü bir değişim ve onanmadan mahrum edilme hissinin yaşanan değişimdeki rolü kritik bir önem arz ediyor. Çünkü din, gündelik yaşam için bir güven/doyum sağlayamadığında "mantıklı" bir kanıt da sunamamış olmakta[333] ve bu bağlamda bir sorgulanmaya tabi tutulmakta.

Onay almaya matuf bir yaşamın ereğini güven hissi oluşturur. Birey, gündelik hayatta dışlanmadan ve toplumunun periferisine atılmadan, kimliğinin onandığı bir yaşamı sürdürmek ister. Bilhassa rutinin durağanlığında, güven içerisinde, herhangi bir benlik kargaşası yaşanmaz ve durum tanımlarına dair bir kriz deneyimlenmez. Betimlemeye çalıştığım durum, kendi gerçekliği içinde yaşayabildikçe her *muhit*in bunu sürdürebileceğidir. Söz konusu gerçeklik, ancak gündelik etkileşimlerde deneyimlenen yeni durumlara bağlı çelişkilerle sarsıntıya uğrar. Katılımcıların da farklı durum tanımlamaları ile karşılaşmaları ve kendi değer dünyalarını mukayese edecekleri egemen *başka*lıklar ile tanışmaları; benlik kavrayışlarında derin çatlaklar oluştu-

[332] Göle, *Seküler ve Dinsel*, 41.

[333] Soyut olan toplumsal kurumlar, gündelik etkileşimlerdeki pratikler yoluyla bir anlam kazanabilir. Pratikte bir karşılığı bulunmayan kurumların nostaljik bir duygulanımla anılması, herhangi bir gerçekliğe tekabül etmez.

ruyor ve dine yönelik sorgulayıcı bir tutumun ortaya çıkmasına yol açıyor. Bu sorgulayıcı tutumu dine karşı zıt, reddedici bir tavra doğru genişletebildikleri gibi dini tanımları esnetme ve yorumlama biçiminde bir seçeneği de tercih edebiliyorlar. Ayrıca gündelik hayatın rutin akışına katılmada yaşanan olumsuzluklar, cari olan toplumsallık içinde ahengin yakalanamaması ve arzu ritminin elde edilememesi, inanılan değerlerin ve inanç pratiklerinin sorgulanmasını tetikleyen faktörlere dönüşmekte. Bu bağlamda aile ve yakın çevre üzerinden geleneksel din algısı eleştirileri özellikle vurgulanıyor. Fakat bu eleştiriler bir *halk dini*nden *kitabi din*e yönelmiyor; dini pratiklerden uzaklaşmak için bir çerçeve oluşturuyor.

Katılımcıların dine yönelik eleştirilerinin hedefinde dini şekilciliğe indirgenmiş bir dindarlık anlayışı var. Dine yönelik bu eleştirel tutumlar, gündelik hayatı kolaylaştırma temelinde gerçekleşiyor; başörtüsünden hareketle gündelik hayatı etkileyen/belirleyen dine dayalı her türlü pratiği kapsayacak biçimde genişliyor. Nitelikli bir sorgulamanın söz konusu edileceği dinin yapısal ögelerine yönelmiyor veya bununla ilgilenilmiyor. Dini retoriğin kendisi değil kullanım alanı gündeme alınıyor. Bu gerçeklik bizi *pragmatik özne* kavramsallaştırmasına götürmekte. Bu çerçevede başörtüsünü çıkarma yönünde bir seçimde bulunmanın, sosyalizasyon süreçleriyle öğrenilen gündelik pratiklerin yüklü olduğu tüm değerleri kapsayan bir güven/güvensizlik karşıtlığıyla ilişki içerisinde bulunduğu söylenebilir. Söz konusu güvenli durum (footing) ihtiyacı, bir değerlendirmeyi içermekte ve gündelik hayatın rutinden oluşan manzarasına karışmayı, onun bir parçası olmayı ifade etmekte.

Gündelik hayatla bütünleşme, etkili bir belirleyen konumundadır ve kimlik inşası için bir zemin sunar. Rutinin sıradanlığı, buna bağlı olarak gerçekleşecek olan gündelik yaşamın otomatik pilota alınmış hali, katılımcıların da arzu duyduğu temel hedef

olarak ön plana çıkıyor. Önemli bir düzenleyici güç olan rutin, gündelik etkileşimlerde herkesin karşısında kendisine çekidüzen verdiği bir ayna işlevine sahip. Görüntülerin pratikler üzerinden ya aynı biçimde ya da düzenlenerek tekrar edilmesine yönelik tutumlar sunar. Bu çerçevede başörtülü kimliğin gündelik etkileşimlerde içerisinde bulunduğu *eşitsizlik*, bir kimlik düzenlemesine yöneltiyor. Başka bir deyişle, sosyal eşiti olmadıkları bir yaşam içerisinde yeni bir "mümkünler alanı" oluşturmaya çalışılıyor. Başörtülü kimlik ile gündelik yaşama katılım, dış dünyayı deneyimleme biçimini oldukça etkilemekte ve hayat tarzı seçiminde katılımcıların alanını daraltmakta. Gündelik hayat pratiklerine egemen olan söylemin, örtünme pratiğini negatif anlamda konumlandırdığı, rutinin dışına ittiği görülüyor. Dolayısıyla başörtüsünü çıkarmak, gündelik hayatı arzulanan çerçevede daha yaşanabilir kılıyor ve bireysel edim alanını genişletiyor.

Katılımcıların gündelik pratikler açısından hedefledikleri normalleşme, öncelikle normal bir görünüş sunabilmek. Gündelik hayatın olağan akışı, söz konusu normalleşmenin zemini olarak görülüyor. Bilhassa gündelik hayatta *evrensel değerler*e dair beklenen sadakat, kişilerarası beklentilerin çoğunluğunu oluşturuyor. Bu beklentiler tüm etkileşimlerde görünür olmakta, pratik bilinci şekillendirmekte. Bu çerçevede normal görünüş de gündelik hayatta deneyimlenen bir kadına dair beklentilerin egemen tanımından oluşuyor. Gündelik hayata aktif bir katılım gerçekleştikçe uyum baskısı artmakta, böylelikle cazip sosyal kimlikler beslenmekte ve pratikler yoluyla *gündelik hayatın mantığı* benimsenmekte. Başörtüsünü çıkarmanın, bir hayat tarzı seçimi ve normalleşme fırsatlarını artıran temel bir unsur olduğu söylenebilir. Terkedilen ima ettiği her şeyi ile başörtülü imgesi olup dikey bir gerilimden (Allah ile) ziyade yatay bir gerilim (kişilerarası) söz konusu. Görünüşün sosyo-bilişsel bir bellekten beslenen stereotipler için temel teşkil etmesi ve sonucunda *sanı-*

lan bir şey olmak istenmemekte. Başörtülü kimliğin güven sağlamayan sunumu, normalleşme arzusuyla düşünümsel bir inşa sürecini tetikliyor. Böylelikle yaşam çizgisi, normal bir etkileşime engel olan başörtüsünün çıkarılmasına dönük bir gelecek planlamasıyla çiziliyor. Kısacası düşünümselliğin doğası bir düzenlemeyi kaçınılmaz kılmakta, bu düzenleme de normal olanın tesis ettiği güven içerisinde bir korunma stratejisi ile ilişkili olarak gerçekleşmekte.

Kritik bir önemi haiz olan güveni temin etmenin yolu, arzu duyulan yaşam biçimiyle *uyum*u sağlayabilmekten geçiyor. Böylelikle uyum arzusu, kendi bilişsel arka planını oluşturarak yeni bir "biz" kategorisi inşa etmekte. Değişen özdeşleşmeler, öteki başörtülülere benziyor olmanın değersizleştiren bir durum olarak kodlanmasına yol açıyor ve bu çerçevede benlik sunumunda bir düzenlemeye gidiliyor. Bu durum, başörtüsünün çağrıştırdığı yaşam biçiminin daha alt seviyede konumlandırılmasını içeriyor. Söz konusu hiyerarşik tanımlamalar, gündelik etkileşimlerde güvenli bir ilişki içerisinde bulunabilmeye yönelik planlamaların geliştirilmesine sebep olmakta ve davranış düzeyinde bir eşitlenme arzusu gündeme gelmekte. Dolayısıyla benlik organizasyonlarında mimetik bir gerçekliğin etkin olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Gündelik hayatın "yaşam reçetesi", başörtülü kimliğin marjinalleşmemek adına referans kaynağı olarak dinden ziyade her türlü bireysel tercihin olabilirliğine dair post-modern perspektifini öne çıkarmakta. Bunun da kriteri müşterek değerlerde gösterilen *uyum*. Örneğin farklı cinsel tercihlere yönelik anlayışlı bir yaklaşımı olmayan birinin bu doğrultuda başörtülü kimliğine yönelik anlayış beklemesi söz konusu edilemez. Burada örtünme pratiğini gündelik hayat düzeyinde meşrulaştıran gücün kaynağında bir değişim görünüyor. Fakat bu bilişsel değişim, başörtülü kimliğin halk imajından dolayı gerçekleşmiyor. Bu da gündelik pratiklerdeki takt sorunu çerçevesinde benlik imajına

yönelik kaygı düzeyinin yüksek olmasına yol açıyor. Gündelik hayat, kolay bir rutinler akışından ziyade, sürekli tetikte olunan bir yere dönüşünce benlik için bir ağırlık oluşturuyor. Çünkü bireysel-kimlik tanımları artık bünyesine dini dâhil etmemekte, sadece "insan" olarak görülme arzusu ön plana çıkmakta. Sadece insan olarak görülmenin, varsayılan herhangi bir kimliğe ait bir beklenti baskısı oluşturmayacağı; gündelik yaşam pratiklerinde herhangi bir ilişkilendirilme yoluyla övülme ya da yerilmeye maruz kalınmayacağı düşünülüyor. Arzu duyulan şey, tam da Goffman'ın vurguladığı "medeni kayıtsızlık" durumudur.

Katılımcıların gündelik rutinler ile somutlaşan *yaşam dünyası*na müdahil olma arzusu, içerisinde bulundukları durumların sapkınları olarak damgalanma endişesi ile ilişkili görünüyor. Gündelik hayatlarında başörtülü kimliğin inşası, rutinler ile desteklenmemekte ve bir "kayıtsızlık" temin edememekte. Gündelik hayatın mantığı ve ritmini içselleştirdiklerinden, bu durumu gündelik hayata eşit katılım gibi bir retorik çerçevesinde değerlendiriyor ve farklı bölgeler arasında sembolik bir sermayeyi gösteren başörtüsünden rahatsızlık duymaya başlıyorlar. Başörtüsü, bir etkileşim içerisinde onanarak, bireysel-kimlik temelinde inşa edilmediği için; bu huzursuzluk, düşünümsel bir süreci tetikliyor ve başörtüsünün çıkarılma durumu gündeme geliyor. Böylece gerçekleşen "rahatlama", hissedilen "mutluluk", giderilen "tutarsızlık", alınan "destek"; yeni imajın çok hızlı bir şekilde içselleştirilip benimsenmesini sağlıyor.

Katılımcıların yeni kimliklerinden elde ettikleri doyumun temeli, yeni imajlarının bireysel-kimlik temelinde düzenlenmiş olmasıdır. Bireysel-kimlik denklemi içerisinde değerlendirdiklerinden, aldıkları kararı bir başarı olarak görüyorlar. Başörtüsünün beyan ettiği rollere uygun olmayan pratikleri ile kendi eylemleri üzerinde söz sahibi olamayan, pasif bir profil çizdiklerini düşünüyorlar. Bu durum, kimlik açısından bir yeterlilik sorununa yol açıyor ve yönelimlerinde, eyleme hâkimiyet yönünde

bir değişim yaşanıyor. Gündelik karşılaşmalardan elde edilmek istenen itibara engel olan başörtüsü, benlik sunumuna yönelik denetim arzusu çerçevesinde gündelik etkileşimlere yoğunlaşmaya sebep oluyor.

Başörtüsü, sembolik olarak ifade ettiği ögelerin çeşitliliğine bağlı olarak, herhangi bir etkileşimde olan katılımcılar için hem bir "fail" olmadığı izlenimini uyandırabilmekte hem de rutin olarak *beklenen* eylemler için bir düzen-bozan olabilmekte. İlgi alanları, gündelik hayatın koordinatlarını gösteren söz konusu rutinler ile bireysel-kimliğin güçlü referans yaşam tarzlarına doğru bir değişim gösteriyor. Yaşam politikaları doğrultusunda başörtülü kimlik bir doyum sağlamadığından bir karar alınıyor ve bu durum gündelik faaliyetlere yansıtılıyor. Başörtülü kimliğin sınırlandırmalarına ve onlara dair evvelce var olan tanımlamalara (kategorileştirilmeye) karşı gelebilmek için de bu yaşam politikasına bağlı kalarak hareket ediliyor. Bilişsel bir sancının neticesinde ortaya çıkan bir durumdan ziyade, gündelik hayat içerisindeki etkileşimlere bağlı olarak tetiklenen bir gerçeklik söz konusu. Başörtüsü, gündelik hayat üzerinden bir değerlendirmeye tabi tutuluyor; bu temelde deneyimlenen bireysel kazanım ve mahrumiyetler gündelik pratikler üzerinden yorumlanıyor. Bu çerçevede başörtüsünü çıkarmak da dini bir pratiğin ihlalinden ziyade bir yaşam biçimi tercihini imliyor. Böylelikle bu durumu, bir "rahatlama jesti" olarak görmek mümkün.

Başörtüsü, sembol olarak belli yaşam tarzlarının ve dolayısıyla belli gündelik pratiklerinin reddini içermekte. Katılımcılar, bu niteliği, atfedilen bu kategoriyi kabul etmeyip gündelik ilişkileri esas alıyorlar. Başörtülerini çıkarmaları, dâhil oldukları/olmak istedikleri yaşam biçimi pratikleri referans noktası alınarak değerlendirilebilir. Burada başörtülü kimliğinden uzaklaşmak, kategorik özdeşleşmenin ilişkisel bir özdeşleşmeyle yer değiştirdiği şeklinde yorumlanabilir fakat ilişkisel özdeşleşmenin kendisi de yaşam biçimi pratikleri temelinde kategorik bir özdeşleşme-

ye dönüşüyor. Bu bağlamda gündelik hayata ev sahipliği yapan seküler çerçeve, eylemlerin konumlandırılması gereken yer olarak düşünülüyor; pratikler, gündelik hayatta kabul edilebilir bir "biçim"de sunulmak isteniyor. Dışarıyla olan uyumsuzluk giderilmeye çalışılıyor ve bilişsel dünya bu doğrultuda düzenleniyor. Benliğin organizasyonu, bir hakikat kaygısından ziyade bir *doyum* temelinde gerçekleşiyor.

Katılımcıların ifadelerinde başörtünün çıkarılması ile gündelik pratiklerde genişleyen alan teması sıklıkla vurgulanıyor. Bu bağlamda benlik değerinin ve özgüvenin gelişmesi, gündelik yaşamda edinilen *rahatlık*; normalleşmenin ödülleri oluyor. Kısacası *gündelik yaşamın rengini kazanmak*, "koruyucu koza" işlevi görüyor. Çünkü rutin bir gerçeklik olarak arzulanan yaşam biçimi, başörtülü kimliğin (tüm ilişkilendirmeleri içerecek biçimde ele alınabilecek) anlam bagajında bulunan senaryo ile örtüşmemekte. Rutinin sunulduğu "vitrin", tutarsız bir izlenimin verilmesine yol açtığından, hâkim gündelik yaşam tarzlarına uygun bir biçimde güncelleniyor. Bireysel performanslarda bir tutarlılık sağlandığından artık herhangi bir benlik kaygısı hissedilmiyor. Böylelikle elde edilen yeni vitrin normalin teminatı altında varlığını devam ettiriyor. Bu çerçevede kinik bir yaklaşım içerisinde olduklarını söylemek doğru olmayacaktır. Başörtüsünü çıkarma fenomeni, onların vurguladığı gibi nötr bir profil sağlamamakta. Bir yaşam tarzı seçimini içermekte, sıfırdan bir yaratım olmayıp bir vitrin tercihini ifade etmekte. Bu bağlamda, idealize edilmiş güncel bir davranış dağarcığının içerdiği kalıplarıyla (giyinme biçimleri, dünya görüşü vb.) yüklü bir kimliğin inşası isteniyor. Gündelik hayat içerisinde yapılaşan performansların biyografik yaşamöykülerine dâhil olmasıyla bu "uygunluk" çerçevesi ortaya çıkıyor.

Ayrıca katılımcılar, başörtüsünün dini bir saik ile değil de geleneksel kodlarla dayatıldığına, "başkaları ne der" kaygısıyla hareket edildiğine dair vurgularla, uzaklaştıkları anlam bölgesinde oynanan *oyun*u "ifşa" ederek fail-bireyler olarak özgürce edim-

de bulunduklarını vurguluyorlar. Fakat aynı yaklaşımı dâhil olmak istedikleri ağlara yönelik kullanmıyorlar. Dışa yönelimli bir örtünme algısını eleştirirken, başkalarından gelebilecek olumsuz değerlendirmeler temelinde, bir *manzaraya karışma arzusu* ile gündelik hayata katılıyorlar. Burada değişen tek şey, başkalarının niteliği oluyor. Referans alınan yaşam biçimleri, dolayısıyla *anlamlı ötekiler* değişiyor. Başörtüsünün ilişkilendirildiği sembolik anlamlandırmalar, arzu edilen bir çerçeve olmaktan çıkmakta; gündelik hayatın egemen referans çerçevesine bir teslimiyet söz konusu olmakta. Böylelikle yeni kimlikleri, gündelik faaliyetler için benimsedikleri yeni rol demeti ile paralel, anlamlı ötekilerinin normali ile sarmalanıyor; bu yaşam biçimi için bir kıymet taşımayanlar önemli oluşlarını yitiriyorlar. Yeni *muhit* kapsamında uzlaşma, bir soruna dönüşen gündelik yaşamın çözümü için kendisini dayatıyor, eylem dağarcığına bağlı olarak belirli pratikler de dışarıda bırakılıyor. Uyumlu bir biçimde bulunmak istenilen ortamlarda davetsiz misafir konumunda kalmak, arzulanan bir durum değildir. Sonuç itibariyle başörtülü kimlik durum kimliğiyle örtüşmediğinden, seçilen *oyun arkadaşları* ile asimetrik bir ilişkide yer almak istenmiyor.

Katılımcıların arzuladıkları uyum için en temel alanlardan biri, şüphesiz beden olarak nitelenebilir. Güzellik/beğeni çerçevesinde bedene yaptıkları atıflar, bedenlenmiş bir benliğe sahip olduklarını gösteriyor. Temsil noktasında bedene bir anlam yükleyerek onu dini kimliğin bir parçası haline getiren başörtüsü, bu çerçevede kaçınılmak istenen bir unsura dönüşüyor ve bedensel rejimin bir parçası olarak çıkarılıyor. Çünkü İslam'da beden politikalarının en belirgin biçimi olan başörtüsü, bir uyum-ayrışma alanını belirlemekte, bir yaşam biçimini ifade etmekte ve doğal olarak bireyin yapabilirliklerinin sınırlarını tayin etmekte. Aslında temsil etmenin kendisi, daima belirli sınır veya eşiklerle ilişkilidir. Bu sınırlar adeta bireyin tenine kodlar kazımak gibi, bir erk uygulaması halindeki deneyime dayatılan belirli değerle-

re göndermede bulunur.[334] Bu bağlamda başörtüsü de bir dünyaya aittir ve kendisi dışında kalan dünyalar ile etkileşimi sınırlandırır ve kapsamlı filtrelere tabi tutar. Çünkü diğer dinler gibi İslam da bir öteki tanımına, bu öteki ile girişilebilecek ilişkinin mahiyet kriterlerine ve iyi-kötü, doğru-yanlış yargılarına sahiptir. Aslında farkında olunsun veya olunmasın, her insan bedeni dinsel veya ideolojik bir formasyonun taşıyıcısı durumundadır. Bu, inancın ve "ideolojinin yüce nesnesinin" ve onların temsil mekânlarının bedenler olması sebebiyledir. Toplumsal her iletişim ve bireylerin birbirlerine maruz kalmaları asıl itibariyle bedenlerini kaplamış olan imgelere maruz kalmaları anlamına gelir. Bu anlamıyla gündelik karşılaşmalar, birbirini pekiştiren ya da birbirini dışlayan ideolojik üretim araçlarına dönüşmekte. Gündelik hayata etkin katılımla da yaşamın anlamlandırılmasını sağlayan bir kozmos inşa edilmekte ve beden, birey için bir rahatlama sağlayan bu durumun somut aracı olmakta. Katılımcıların başörtüsünü "şekilcilik" olarak değerlendirip, bedenlerini merkeze aldıkları bir benlik sunumunu ön plana çıkarmaları bu bağlamda bir paradoksu gösteriyor. Yine bu çerçevede ısrarla vurgulanan özgürlük meselesi, benliğin oluşumundaki sosyalizasyon süreçlerini sürekli teğet geçiyor. Benliğin inşasına dair referans noktası olarak salt "ben"i almak, bir kendilik yanılsaması oluşturuyor. Zira gündelik hayatta oynanan *oyun*a dâhil oldukça, oyun görünmez hale gelmekte. Yani gündelik hayatın ve onun paralelinde oluşan değer ve normların bireyler üzerindeki otoriter yapısı, pratik bilinci etkilediği düzeyde normal olarak algılanmakta ve bir kendiliğindenlik kazanmakta. Böylece gündelik hayata katılım sağlayan bireyler, bireysel performanslarını bir öznelik, özgürlük ve kendini gerçekleştirme temelinde yorumlamakta; yeni anlamlı ötekileri veya onlara yönelik gerçekleşen sunumu denklem dışında tutmakta. Onlara "bahşedilen" rahatla-

[334] Goodchild, 278.

tıcı imkân ve gündelik pratiklere katılım üzerinden bir özgürlük anlatısı devşirmek, bir Potemkin köyü inşa etmek olacaktır.

Sosyalleşme sürecinde yeni anlamlı ötekiler inşa etme, farklı anlam bölgeleri keşfetme olarak okunabileceği gibi enformasyona yönelik bir seçiciliği de koşullar. Bilginin elde edilmesi, üretilmesi ve tedavüle sokulması dâhil olunan networkün çerçevesini çizdiği bütünsellik içinde ele alınmakta. Bu noktada bilgiye yönelik kapsamlı bir analiz veya objektif bir yaklaşım sergilemenin ötesinde, kabul edilen yeni benlik algısı paralelinde seçici ve destekleyici bir tutum takınılmakta. Bu da aslında gündelik hayat dediğimiz olgunun steril bir alan olmaktan öte ideolojik bir formasyon olduğunu imler. Mesele bilgiye yönelik objektif ve tutarlı bir yaklaşım meselesi değildir. Objektiflik veya olguyu olduğu gibi ele alma hususu burada ikincil önemdedir. Ön plana çıkan şey, yeni bir benlik inşa sürecinde bireylerin yaşadığı yanılsama, yeni anlam bölgelerini teyit edecek biçimde bilginin propagandist biçimde örgütlenmesidir. Bu bağlamda katılımcıların dine ve dinin örgütlediği toplumsallığın sözde sonuçlarına dair akıl yürütme biçimlerinin tamamı, kendi savları için de işletilebilir. Fakat her şeyden öte serdedilen argümanların yeni dâhil olunan toplumsallığı ve bu toplumsallık paralelinde inşa edilen benlik sunumunun normalleşme temelinde kolaylaştırıcı etkisi önemlidir. Argümanın her anlamıyla tutarlılığı değil işlevselliği ön plandadır ve bu durum meşrulaştırıcı bir mahiyete sahiptir. Böylelikle anlam setleri arasından bir tercihte bulunuluyor, fakat yapılan seçim kritik konusu edilmiyor.

Gündelik hayata katılım noktasında katılımcılar özelinde farklı tavır alışlar gözlense de din, dini pratikler ve özellikle de başörtüsü konusunda belli bir örüntü oluşturan yaklaşımlar sergileniyor. Bu durum aslında gündelik hayat etkileşiminin bağlamsal gerçekliğine göndermede bulunuyor. Gündelik hayatın temel nosyonlarına bakıldığında, tıpkı din veya ideolojilerin sahip olduğu normlara ve gözetleme/denetleme mekanizmalarına, bir iç-dış tanımına sahip ve en nihayet bireylerin benlik kavra-

yışlarına sinen bir yapı rahatlıkla görülebilir. Fakat bu durum katılımcıların pasif kaldığı bir durumu imlemenin ötesinde, bir sentezi ifade ediyor. Çünkü onlar, benlik ve beden algısını da içeren bir yaşam politikası çerçevesinde kendileri için bir doyumu arzuluyor; bu dışsal durumun ortak bir tanımlayıcısı olarak edimde bulunuyor ve böylece gündelik hayata gönüllü bir katılım mümkün oluyor. Bu durumda duygulanımlar temelinde elde edilen benliğe yönelik bilginin özel bir yeri bulunmakta. Burada kök bir paradigma olarak arzu, temel bir gerekçe oluşturmakta. Yaptığım vurgu, benlikler üzerinden şekillenen, arzuların yönetimi ve denetimi ile işlerlik kazanan bir fenomenin sınırlarını belirgin kılıyor.

Eylem ile gerekçelendirme arasında insanın pragmatik vasfından kaynaklanan karmaşa, fenomenin temelindeki asıl motivasyonu fark etmeyi zorlaştırıcı bir etki yaratmakta. Gerekçe eylemin koşulu iken, katılımcıların sıklıkla vurguladığı gündelik hayata müdahil olma arzusu, eylemin kendisini gerekçe oluşturmada baskın bir duruma getiriyor. Arzu temelinde gerçekleştirilen eylem, ait olunan dünyayı bilişsel ve değerler açısından değişime uğratmakta. Böylece gerçek ve gerçeğin ölçüsü, eylemin kendisine dönüşüyor; en temelde eylem, kendi bilincini doğuruyor. Asıl itibariyle gerekçenin ve meşrulaştırma endişesinin bulunmadığı bir varoluş biçimi ortaya konuyor; bir şeyi yapmaya duyulan arzu, eylemin tek gerekçesi oluyor. Motto bellidir: Yapıyorum, çünkü yapmak istiyorum. Sonuç olarak gündelik hayatın post-modern bir çerçevede biçimlenen etkileşim zemini, normalleşme için bir anlamlandırma ve yeni yaşam politikaları için bir meşrulaştırma kaynağı sağlıyor. Bundan dolayı özneleşmeden ziyade[335] bir öznelleşme durumunun söz konusu. Fakat bu öznelleşme, *ötekiler*in onayı ile ilişkili bir biçimde, bağımlı bir öznelleşme olarak gerçekleşiyor.

[335] Özbolat, Evyapar, "Sekülerleşerek Özneleşen Başörtülü Kadınlar: Yalnız Yürümeyeceksin Platformu Örneği".

KAYNAKÇA

Adler, P. A., Adler, P., Fontana, A., "Everyday Life Sociology", *Annual Review of Sociology*, 13, 1987, 217-235.

Ahmed, Akbar S., *Postmodernizm ve İslam*, (Çev.: O. Ç. Deniztekin), Cep Kitapları, İstanbul 1995.

Aho, James A., *The Things Of The World: A Social Phenomenology*, Praeger Publishers, United States of America 1998.

Akay, Ali, *Tekil Düşünce*, Bağlam Yayınları, İstanbul 2004.

Arslan, Hüsamettin, "Postmodernite, Postmodernizm ve Türkiye", J. W. Murphy, *Postmodern Sosyal Analiz ve Postmodern Eleştiri* (ss. 1-7), (Çev.: H. Arslan), Paradigma Yayınları, İstanbul 2000.

Arslan, Mustafa, "Gündelik Hayatta Din", N. Akyüz, İ. Çapcıoğlu (Ed.), *Din Sosyolojisi* (ss. 307-322), Grafiker Yayınları, Ankara 2013.

Arslan, Mustafa, *Türk Popüler Dindarlığı*, Dem Yayınları, İstanbul 2004.

Bargh, J. A., Williams, E. L., "The Automaticity of Social Life", *Curr Dir Psychol Sci.*, 15/1, 2006, 1–4.

Bargh, John A., "The Automaticity of Everyday Life", *Advances in Social Cognition*, X, 1997, 1-61.

Barth, Fredrik, "Giriş", F. Barth(Der.), *Etnik Gruplar ve Sınırları: Kültürel Farklılığın Toplumsal Organizasyonu*, (ss. 11-40), (Çev.: A. Kaya, S. Gürkan), Bağlam Yayınları, İstanbul 2001.

Baudrillard, Jean, *Simülakrlar ve Simülasyon*, (Çev.: O. Adanır), Doğu Batı Yayınları, Ankara 2011.

Baudrillard, Jean, *Tüketim Toplumu*, (Çev.: H. Deliceçaylı, F. Keskin), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2013.

Bauman, Zygmunt, *Bireyselleşmiş Toplum*, (Çev.: Y. Alogan), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2005.

Bauman, Zygmunt, *Cemaatler, Güvenli Olmayan Bir Dünyada Güvenlik Arayışı*, (Çev.: N. Soysal), Say Yayınları, İstanbul 2016.

Bauman, Zygmunt, *Intimations of Postmodernity*, Routledge, London 1992.

Bauman, Zygmunt, *Kimlik*, (Çev.: M. Hazır), Heretik Yayıncılık, Ankara 2019.

Bauman, Zygmunt, *Özgürlük*, (Çev.: K. Eren), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2015.

Bauman, Zygmunt, *Postmodern Etik*, (Çev.: A. Türker), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2011.

Bauman, Zygmunt, *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, (Çev.: İ, Türkmen), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2000.

Bauman, Zygmunt, *Retrotopya,* (Çev.: A. Karatay), Sel Yayıncılık, İstanbul 2018.
Bauman, Zygmunt, *Siyaset Arayışı,* (Çev.: T. Birkan), Metis Yayınları, İstanbul 2000.
Bauman, Zygmunt, *Sosyolojik Düşünmek,* (Çev.: A. Yılmaz), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2010.
Becermen, Metin, "Etik ve Politik Bir Aktör Olarak Kişi", S. Yazıcı, S. Coşkun (Ed.), *Kişi, Kişilik ve Kimlik* (ss.193-197), Divan Kitap, İstanbul 2014.
Becker, Howard S., *Haricîler (Outsiders), Bir Sapkınlık Sosyolojisi Çalışması,* (Çev.: Ş. Geniş, L. Ünsaldı), Heretik Yayıncılık, Ankara 2017.
Bennett, Andy, *Kültür ve Gündelik Hayat,* (Çev.: N. Tokdoğan, B. Şenel, U. Y. Kara), Phoenix Yayınevi, Ankara 2018.
Berg, B. L., Lune, H., *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri,* (Çev.Ed.: A. Arı), Eğitim Yayınevi, Konya 2019.
Berger, P. L., Berger, B., Kellner, H., *Modernleşme ve Bilinç,* (Çev.: C. Cerit), Pınar Yayınları, İstanbul 1985.
Berger, P. L., Luckmann, T., *Gerçekliğin Sosyal İnşası, Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi,* (Çev.: V. S. Öğütle), Paradigma Yayınları, İstanbul 2008.
Berger, P. L., Luckmann, T., *Modernite, Çoğulculuk ve Anlam Krizi,* Çev.: M. D. Dereli), Heretik Yayıncılık, Ankara 2015.
Berger, Peter L., "Dini Kurumlar", *Toplumbilim Yazıları,* (Der. ve Çev.: A. Çiftçi), Anadolu Yayıncılık, İzmir 1999, 71-136.
Berger, Peter L., *Kutsal Şemsiye,* (Çev.: A. Coşkun), Rağbet Yayınları, İstanbul 2011.
Berger, Peter L., *Sosyolojiye Çağrı, Hümanist Bir Perspektif,* (Çev.: A.E. Koca), İletişim Yayınları, İstanbul 2017.
Best, S., Kellner, D., *Postmodern Teori, Eleştirel Soruşturmalar,* (Çev.: M. Küçük), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2011.
Bewes, Timothy, *Şeyleşme, Geç Kapitalizmde Endişe,* (Çev.: D. Soysal), Metis Yayınları, İstanbul 2017.
Bilgin, Nuri, *İnsan İlişkileri ve Kimlik,* Sistem Yayıncılık, İstanbul 1996.
Bilgin, Nuri, *Kimlik İnşası,* Aşina Kitaplar-Turmaks Yayıncılık, İzmir 2007.
Binay, B., Tatlıcan, Ü., "Sembolik Etkileşimcilik ve Gündelik Hayatın Sosyolojisi", Esgin, G. Çeğin (Ed.), *Gündelik Hayat Sosyolojisi,* (ss. 147-190), Phoenix Yayınevi, Ankara 2018.
Bitirim Okmeydan, Selin, "Postmodern Kültürde Gözetim Toplumunun Dönüşümü: 'Panoptikon'dan 'Sinoptikon' ve 'Omniptikon'a", *Online Academic Journal of Information Technology,* 2017, 8 (30), 45-69.
Blumer, Herbert, *Symbolic Interactionism: Perspective and Method,* University of California Press, Berkeley 1986.
Borges, J.L., Casares, A.B., *Olağanüstü Masallar,* (Çev.: E. Akça), Mitos Yayınları, İstanbul 1993.
Bourdieu, Pierre, *Ayrım, Beğeni Yargısının Toplumsal Eleştirisi,* (Çev.: D. F. Şannan, A. G. Berkkurt), Heretik Yayıncılık, Ankara 2015.
Bourdieu, Pierre, *Eril Tahakküm,* (Çev.: B. Yılmaz), Bağlam Yayınları, İstanbul 2015.
Bourdieu, Pierre, *Outline of a Theory of Practice,* (Çev.: Richard Nice), Cambridge University Press, Cambridge 1995.

Bourdieu, Pierre, *Pratik Nedenler, Eylem Kuramı Üzerine*, (Çev.: H. Tufan), Kesit Yayınları, İstanbul 1995.

Bourdieu, Pierre, *Sosyoloji Meseleleri*, (Çev.: F. Öztürk vd.), Heretik Yayıncılık, Ankara 2016.

Brubaker, R., Cooper, F., ""Kimlik"in Ötesine Geçmek", (Çev.: K. Kelebekoğlu) F. Mollaer (Ed.), *Kimlik Politikaları: Tanınma, Özdeşlik ve Farklılık*, (ss. 402-460), Doğu Batı Yayınları, Ankara 2014.

Burkitt, Ian, "The Time and Space of Everyday Life", *Cultural Studies*, 18:2-3, 2004, 211-227.

Calhoun, Craig, "Kimlik ve Tanınma Politikası", (Çev.: F. B. Helvacıoğlu, Ö. İlyas), Fırat Mollaer (Ed.), *Kimlik Politikaları: Tanınma, Özdeşlik ve Farklılık*, (ss. 132-179), Doğu Batı Yayınları, Ankara 2014.

Castells, Manuel, *Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür-Kimliğin Gücü* (C. II), (Çev.: E. Kılıç), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2006.

Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 1999.

Chambers, Iain, *Göç, Kültür, Kimlik*, (Çev.: İ. Türkmen, M. Beşikçi), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2019.

Chaney, David, *Yaşam Tarzları*, (Çev.: İ. Kutluk), Dost Kitabevi, Ankara 1999.

Collins, Randall, *Sosyolojide Dört Ana Gelenek*, (Çev.: Ü. Tatlıcan), Sentez Yayıncılık, İstanbul 2015.

Cooley, C.H., *Human Nature and the Social Order*, Charles Scribner's Sons, New York 1922.

Coşkun, Ali, "Peter Ludwig Berger 'in Din Sosyolojisindeki Yeri ve Önemi", Peter L. Berger, *Kutsal Şemsiye*, (ss.7-45), (Çev.: Ali Coşkun), Rağbet Yayınları, İstanbul 2011.

Coşkun, Bergen, "Birinci Tekil Şahsın Çoğulluğu ve Yalnızlığı", S. Yazıcı, S. Coşkun (Ed.), *Kişi, Kişilik ve Kimlik* (ss. 233-238), Divan Kitap, İstanbul 2014.

Creswell, John W., *Nitel Araştırma Yöntemleri-Beş Yaklaşıma Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*, (2013), (Çev. Ed.: M. Bütün, S. B. Demir) Siyasal Kitabevi, Ankara 2020.

Çelik, Celaleddin, "Türkiye'de Dini Hayatın Sosyo-Tarihsel Boyutları ve Dindarlığın Dönüşen Görünümleri (1960-1980)", *Bilimname*, 2018 (35), 215-249.

Dellaloğlu, Besim F., *Frankfurt Okulu'nda Sanat ve Toplum*, Say Yayınları, İstanbul 2018.

Douzinas, Costas, "Kimlik, Tanınma, Haklar: Hegel Bize İnsan Haklarıyla İlgili Ne Öğretebilir?", (Çev.: N. Erkul, F. Mollaer), Fırat Mollaer (Ed.), *Kimlik Politikaları: Tanınma, Özdeşlik ve Farklılık*, (ss.206- 241), Doğu Batı Yayınları, Ankara 2014.

Durkheim, Emile, *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, (Çev.: F. Aydın), Ataç Yayınları, İstanbul 2005.

Eagleton, Terry, "Milliyetçilik: İroni ve Bağlılık", T. Eagleton, F. Jameson, E. Said, *Milliyetçilik, Sömürgecilik ve Yazın* (ss.23- 39), (Çev.: Ş. Kaya), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1993.

Elliot, A., Lemert, C., *Yeni Bireycilik, Küreselleşmenin Duygusal Bedelleri*, (Çev.: B. Kıcır), Sel Yayıncılık, İstanbul 2011.

Elliot, Anthony, *Çağdaş Sosyal Teoriye Giriş*, (Çev. Ed.: İ. Yıldız, A. G. Baran), Dipnot Yayınları, Ankara 2017.

Erikson, Erik H., *Identity Youth and Cris*, W.W.Norton&Company, New York 1968.

Esgin, A., Çeğin, G., "Takdim: Gündelik Hayat Sosyolojisi, Amaç, Kapsam ve Sorunlar", A. Esgin, G. Çeğin (Ed.), *Gündelik Hayat Sosyolojisi*, (ss. 9-34), Phoenix Yayınevi, Ankara 2018.

Esgin, Ali, *Sosyolojik Soruşturmalar*, Siyasal Kitabevi, Ankara 2016.

Fani, M., Mohtashami, J., Karamkhani, M., Abdoljabbari, M., "Confrontation Process of Students with Hijab". *Journal of Religion and Health, 59*(1), 2020, 204–222.

Fay, Brian, *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi*, (Çev.: İ. Türkmen), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2017.

Featherstone, Mike, *Consumer Culture and Postmodernism*, SAGE Publications, London 2007.

Featherstone, Mike, *Undoing Culture: Globalization, Postmodernism and İdentity*. Sage Publications, London 2000.

Festinger, Leon, *A Theory of Cognitive Dissonance*, Stanford University Press, California 1962.

Flanagan, Kieran, *Teolojideki Sosyoloji, Düşünümsellik ve İnanç*, (Çev.: E. Ataseven), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2017.

Foucault, Michel, *Cinselliğin Tarihi*, (Çev.: H. U. Tanrıöver), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2007.

Foucault, Michel, *İktidarın Gözü*, (Çev.: I. Ergüden), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2012.

Foucault, Michel, *Özne ve İktidar*, (Çev.: I. Ergüden, O. Akınhay), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2014.

Fraser, Nancy, "Tanınma Politikasını Yeniden Düşünmek", (Çev.: F. Mollaer), Fırat Mollaer (Ed.), *Kimlik Politikaları: Tanınma, Özdeşlik ve Farklılık* , (ss. 259-274), Doğu Batı Yayınları, Ankara 2014.

Freyer, Hans, *Din Sosyolojisi*, (Çev.: T. Kalpsüz), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1964.

Gardiner, Michael, *Gündelik Hayat Eleştirileri*, (Çev.: B. Taşdemir, D. Özçetin), Heretik Yayıncılık, Ankara 2016.

Gazâlî, *Kimya'i Saadet*, (Çev.: A. F. Meyan), Bedir Yayınevi, İstanbul.

Geertz, Clifford, "Kültürel Bir Sistem Olarak Din", (Çev.: Y. Aktay), Y. Aktay, M. E. Köktaş (Der.), *Din Sosyolojisi* (ss. 175-187), Vadi Yayınları, Ankara 2007.

Giddens, A., Sutton, P. W., *Sosyolojide Temel Kavramlar*, (Çev.: A. Esgin), Phoenix Yayınevi, Ankara 2018.

Giddens, Anthony, *Mahremiyetin Dönüşümü, Modern Toplumlarda Cinsellik, Aşk ve Erotizm*, (Çev.: İ. Şahin), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2010.

Giddens, Anthony, *Modernite ve Bireysel-Kimlik, Geç Modern Çağda Benlik ve Toplum*, (Çev.: Ü. Tatlıcan), Say Yayınları, İstanbul 2019.

Giddens, Anthony, *Modernliğin Sonuçları*, (Çev.: E. Kuşdil) Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1994.

Giddens, Anthony, *Sosyoloji*, Kırmızı Yayınları, İstanbul 2012.

Giddens, Anthony, *Toplumun Kuruluşu*, (Çev.: H. Özel), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1999.

Giddens, Anthony, *Ulus-Devlet ve Şiddet*, (Çev: C. Atay), Kalkedon Yayınları, İstanbul 2008.

Gleason, Phillip, "Kimliği Tanımlamak: Semantik Bir Tarih", (Çev.: F. Mollaer), F. Mollaer (Ed.), *Kimlik Politikaları: Tanınma, Özdeşlik ve Farklılık*, (ss. 22-52), Doğu Batı Yayınları, Ankara 2014.

Goffman, Erving, *Damga, Örselenmiş Kimliğin İdare Edilişi Üzerine Notlar*, (Çev.: Ş. Geniş, L.Ünsaldı, S.N. Ağırnaslı), Heretik Yayıncılık, Ankara 2018.

Goffman, Erving, *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*, (Çev.: B. Cezar), Metis Yayınları, İstanbul 2018.

Goffman, Erving, *Kamusal Alanda İlişkiler, Toplu Yaşamın Mikro İncelemeleri*, (Çev.: M. F. Karakaya), Heretik Yayıncılık, Ankara 2017.

Goodchild, Philip, *Deleuze & Guattari, Arzu Politikasına Giriş*, (Çev.: R. G. Öğdül), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2005.

Gökalp, Ziya, "Yeni Hayat ve Yeni Kıymetler", *Makaleler II*, (ss. 38-141), Süleyman Hayri Bolay (Haz.), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1982.

Gökçe, Orhan, "Avrupa'da Türk Kimliği", Y. Hacaloğlu (Haz.), *Tarih Boyunca Anadolu'da Türk Nüfus ve Kültür Yapısı, Milliyetçilik ve Milliyetçilik Tarihi Araştırmaları V. İlmi Kongresi*, Türk Yurdu Yayınları, Ankara 1995.

Göle, Nilüfer, *Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar*, (Çev.: E. Ünal), Metis Yayınları, İstanbul 2017.

Göle, Nilüfer, *Modern Mahrem, Medeniyet ve Örtünme*, Metis Yayınları, İstanbul 2019.

Greil, A. L., Davidman, L., "Kimlik ve Din" (Çev.: A. Özbolat, S. Kartopu), A. Özbolat, M. Macit (Ed.), *Kimlik ve Din*, (ss. 3-38), Karahan Kitabevi, Adana, 2016.

Habermas, Jürgen, "Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje", (Çev.: G. Naliş), N. Zeka (Haz.), *Postmodernizm* (s.s.31-44), Kıyı Yayınları, İstanbul 1994, s. 36.

Habermas, Jürgen, İletişimsel Eylem Kuramı, (Çev.: M. Tüzel), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2001.

Hall, Stuart, "Kimliğe İhtiyaç Duyan Kim?", (Çev.: F. B. Helvacıoğlu), Fırat Mollaer (Ed.), *Kimlik Politikaları: Tanınma, Özdeşlik ve Farklılık* , (ss. 277-300), Doğu Batı Yayınları, Ankara 2014, s. 281.

Han, Byung-Chul, *Psikopolitika, Neoliberalizm ve Yeni İktidar Teknikleri*, (Çev.: H. Barışcan), Metis Yayınları, İstanbul 2019.

Harding, Frances, "Performing (in) Everyday Life" *Journal of African Cultural Studies*, 19/1, 2007, 1-5.

Hardt, M., Negri, A., *İmparatorluk*, (Çev.: A. Yılmaz), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2015.

Heller, Agnes, *Everyday Life*, Routledge&Kegan Paul, London 1984.

Hewitt, J.P., Shulman, D., *Benlik ve Toplum*, (Çev. Ed. Büşra Aktaş), Bilge Kültür-Sanat Yayınları, İstanbul 2019.

Holmes, Mary, *Gender and Everyday Life*, Routledge Publishing, London 2009.

Honneth, Axel, "Tanınma mı Yeniden Dağıtım mı? Toplumun Ahlaki Düzenine Değişen Yaklaşımlar", (Çev.: K. Kelebekoğlu), F. Mollaer (Ed.), *Kimlik Politikaları: Tanınma, Özdeşlik ve Farklılık*, (ss. 242-258), Doğu Batı Yayınları, Ankara 2014.

Hood, Bruce, *Benlik Yanılsaması: Sosyal Beyin, Kimliği Nasıl Oluşturur?*, (Çev.: E. Özdemir), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2019.

Horkheimer, M., Adorno, T. W., *Aydınlanmanın Diyalektiği, Felsefi Fragmanlar*, (Çev.: N. Ülner, E. Öztarhan Karadoğan), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2014.

Husserl, Edmund, "Fenomenoloji", (Çev.: D. Küçükalp), K. Küçükalp (Der.), *Husserl*, (ss. 136-149), Say Yayınları, İstanbul 2015.

Husserl, Edmund, *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, (Çev.: H. Tepe), Bilgesu Yayıncılık, Ankara 2010.

Illich, Ivan, *Sağlığın Gaspı*, (Çev.: S. Sertabiboğlu), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2011.

Işın, Ekrem, *İstanbul'da Gündelik Hayat*, İletişim Yayınları, İstanbul 1995.

James, William, *The Principles of Psychology I*, 1890.

Jay, Martin, *Adorno*, (Çev.: Ü. Oskay), Der Yayınları, İstanbul 2001.

Jenkins, Richard, *Bir Kavramın Anatomisi: Sosyal Kimlik*, (Çev.: G. Bostancı), Everest Yayınları, İstanbul 2016.

Jenkins, Richard, *Social Identity* (3rd edition), Abingdon, Routledge, 2008.

Kafka, Franz, *Hikâyeler*, (Çev.: K. Şipal), Cem Yayınevi, İstanbul 2005.

Kalekin-Fishman, Devorah, "Sociology of Everyday Life", *Current Sociology Review*, 61(5-6) 714–732.

Kamal, Muhammad, *Sufi Düşüncede Ben ve Öteki*, (Çev.: H. Küçük), Fırat Mollaer (Ed.), *Kimlik Politikaları: Tanınma, Özdeşlik ve Farklılık*, (ss. 389-401), Doğu Batı Yayınları, Ankara 2014.

Kandiyoti, Deniz, "Ataerkil Örüntüler: Türk Toplumunda Erkek Egemenliğinin Çözümlenmesine Yönelik Notlar", Şirin Tekeli (Haz.), *1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar*, (ss. 367-382), İletişim Yayınları, İstanbul 1993.

Kara, Umut Yener, "Donna Haraway Biyopolitik Bir Giriş", O. Kartal (Ed.), *Biyopolitika-Foucault'dan Günümüze Biyopolitikanın İzdüşümleri C.2*, (ss. 229-258), NotaBene Yayınları, İstanbul 2018.

Kartal, Onur, "İmmunitas, Communitas, Bios: Roberto Esposito", O. Kartal (Ed.), *Biyopolitika-Foucault'dan Günümüze Biyopolitikanın İzdüşümleri C.2*, (ss.193-228), NotaBene Yayınları, İstanbul 2018.

Kaya, Ceren İrem, "Türkiye'de Kadınların Başörtüsü Mücadelesinden, Başörtüsüyle Mücadelesine Görünür Olma Çabası ve Pratikleri", *International Journal of Social and Humanities Sciences*, 3(2), 2019, 61-84.

Kaya, İrfan, *Temsilci Düşüncenin Hegemonik Unsurları: Şeyleşme, Sömürgecilik ve Kültürelcilik, Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 24 (2), 2020, 933-949.

Kellner, Douglas, "Popüler Kültür ve Postmodern Kimliklerin İnşası", (Çev.: G. Seçkin), *Doğu Batı Düşüncesi Dergisi*, 2001, 4(15), 187-219.

Kojeve, Alexandre, *Hegel Felsefesine Giriş*, (Çev.: S. Hilav), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2001.

Laing, Ronald David, *Bölünmüş Benlik*, (Çev.: E. Akça), Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2015.

Larrain, Jorge, *İdeoloji ve Kültürel Kimlik*, (Çev.: N. N. Domaniç), Sarmal Yayınevi, İstanbul 1995.

Layder, Derek, *Sosyal Teoriye Giriş*, (Çev.: Ü. Tatlıcan), Küre Yayınları, İstanbul 2013.

Lefebvre, Henri, *Gündelik Hayatın Eleştirisi 1*, (Çev.: I. Ergüden), Sel Yayıncılık, İstanbul 2017.

Lefebvre, Henri, *Modern Dünyada Gündelik Hayat*, (Çev.: I. Gürbüz), Metis Yayınları, İstanbul 2016.

Leibniz, G.W., *Monadoloji*, (Çev.: D. Çetinkasap), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2019.

Levi-Strauss, Claude, *Yaban Düşünce*, (Çev.: T. Yücel), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1994.

Lingis, Alphonso, *Ortak Bir Şeyleri Olmayanların Ortaklığı* (Çev.: T. Birkan), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1997.

Lyotard, Jean-François, *Postmodern Durum*. (Çev.: İ. Birkan), Bilgesu Yayıncılık, Ankara 2013.

Marcuse, Herbert, *Eros ve Uygarlık*, (Çev.: A. Yardımlı), İdea Yayınevi, İstanbul 1998.

Marcuse, Herbert, *Tek-Boyutlu İnsan*, (Çev.: A. Yardımlı), İdea Yayınevi, İstanbul 1990.

Mardin, Şerif, *Bediüzzaman Said Nursi Olayı: Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim*, İletişim Yayınları, İstanbul 1992.

Marshall, Gordon, *Sosyoloji Sözlüğü*, (Çev. O. Akınhay, D. Kömürcü), Bilim Sanat Yayınları, Ankara 1999.

Mead, George Herbert, *Zihin, Benlik ve Toplum*, (Çev.: Y. Erdem), Heretik Yayıncılık, Ankara 2017.

Melucci, Alberto, "Süreç Olarak Kolektif Kimlik" (Çev., Ö. Mollaer), Fırat Mollaer (Ed.), *Kimlik Politikaları: Tanınma, Özdeşlik ve Farklılık*, (ss.79-104), Doğu Batı Yayınları, Ankara 2014.

Merriam, Sharan B., *Nitel Araştırma, Desen ve Uygulama İçin Bir Rehber*, (Çev. Ed.: S. Turan), Nobel Yayıncılık , Ankara 2018.

Murphy, John W., *Postmodern Sosyal Analiz ve Postmodern Eleştiri*, (Çev.: H. Arslan), Paradigma Yayınları, İstanbul 2000.

Oflazoğlu, A. Turan, "Önsöz", R.M. Rilke, *Seçilmiş Şiirler-Duino Ağıtları*, (ss. 9-20), (Çev.: A. T. Oflazoğlu), İz Yayıncılık, İstanbul 2010.

Okumuş, Ejder, "Bedene Müdahalenin Sosyolojisi", K. Canatan (Ed.), *Beden Sosyolojisi*, (ss. 45-65), Açılım Kitap, İstanbul 2016.

Okutan, Birsen Banu, *Popüler Kültür Din ve Kadın*, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2013.

Oskay, Ünsal, "Modern Toplumlarda Gündelik Hayatın Sistemle Bütünleşmemiz ve Birey Olamayışımız Açısından Önemi", B. Brown, *Marx, Freud ve Günlük Hayatın Eleştirisi*, (Çev.: Y. Alogan), ss. 7-13, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1989.

Özalp, Ahmet, *Sembolik Etkileşimcilik, Entelektüel Kökenler, Kuramlar ve Din Olgusu*, Gece Kitaplığı, Ankara 2017.

Özbolat, A., Evyapar, M. E., "Sekülerleşerek Özneleşen Başörtülü Kadınlar: Yalnız Yürümeyeceksin Platformu Örneği", *2. Uluslararası Mersin Sempozyumu*: 23-25 Mayıs 2019- Mersin: C. 1, (324-343), Adana 2019.

Özçınar, Şahin, "Varoluşçu Felsefede Bireysellik ve Kimlik", S. Yazıcı, S. Coşkun (Ed.), *Kişi, Kişilik ve Kimlik* (ss.103-123), Divan Kitap, İstanbul 2014.

Özdemir Akgündüz, Gülay, "Özgür Varoluşa Etik Bir Çağrı: Kimliksiz Yaşamak", S. Yazıcı, S. Coşkun (Ed.), *Kişi, Kişilik ve Kimlik* (ss. 93-99), Divan Kitap, İstanbul 2014.

Özden, Önder, "Biyolojik Ufka Karşı İki Modern: Agnes Heller ve Ferenc Feher", O. Kartal (Ed.), *Biyopolitika-Foucault'dan Günümüze Biyopolitikanın İzdüşümleri C.2*, (ss.87-108), NotaBene Yayınları, İstanbul 2018.

Özveren, Cem Güney, *Kuram ve Yaklaşımlar Özelinde Benlik*, Kriter Yayınevi, İstanbul 2020.

Papini, Giovanni, *Kaçan Ayna*, (Çev.: Ş. Karadeniz), Dost Kitabevi, Ankara 2004.

Parekh, Bhikhu, "Kimliğin Mantığı", (Çev.: S. Aksoy), F. Mollaer (Ed), *Kimlik Politikaları: Tanınma, Özdeşlik ve Farklılık*, (ss. 53-76), Doğu Batı Yayınları, Ankara 2014.

Parekh, Bhikhu, *A New Politics of Identity: Political Principles for an Interdependent World*, Red Globe Press, 2008.

Park, Robert Ezra, *Yalıtım ve Sosyal Temaslar, Sosyoloji Bilimine Giriş V*, (Çev.: G. İ. Yağlı), Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2019.

Peek, Lori, "Becoming Muslim: The Development of a Religious Identity", *Sociology of Religion*, 66/3, 2005, 215-242.

Polat, Fazlı, "Kültürel Kimlikten Ulusal Kimliğe: Kırgızistan Örneği", A. Özbolat, M. Macit (Ed.), *Kimlik ve Din*, (ss. 167-189), Karahan Kitabevi, Adana, 2016.

Prandini, Riccardo, "Relational sociology: a well-defined sociological paradigm or a challenging 'relational turn' in sociology?", *International Review of Sociology*, 25/1, 2015, 1-14.

Renner, K.-H., Laux, L., Schütz, A., Tedeschi, J. T., "The Relationship Between Self-Presentation Styles and Coping With Social Stress", *Anxiety, Stress & Coping*, 2004.

Riesman, David, *Yalnız Kalabalık, Amerikan Toplumsal Karakterinin Değişimi Üzerine Bir İnceleme*, (Çev.: Y. Erdem), Heretik Yayıncılık, Ankara 2019.

Rimbaud, Arthur, *Ben Bir Başkasıdır*, (Çev.: Ö. İnce), Kırmızı Yayınları, İstanbul 2008.

Rogers, Mary F., "Everyday Life as Text", *Sociological Theory*, 2, 1984, 165-186.

Sartre, Jean-Paul, *Varlık ve Hiçlik, Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*, (Çev.: T. Ilgaz, G. Ç. Eksen), İthaki Yayınları, İstanbul 2011.

Schütz, Alfred, *Fenomenoloji ve Toplumsal İlişkiler*, (Çev.: A. Akan, S. Kesikoğlu), Heretik Yayıncılık, Ankara 2018.

Sennett, Richard, *Kamusal İnsanın Çöküşü*, (Çev.: S. Durak, A. Yılmaz), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2013.

Sennett, Richard, *Ten ve Taş, Batı Uygarlığında Beden ve Şehir*, (Çev.: T. Birkan), Metis Yayınları, İstanbul 2008.

Sezen, Yümni, *İslam'ın Sosyolojik Yorumu*, İz Yayıncılık, İstanbul 2004.

Shakespeare, William, *Size Nasıl Geliyorsa*, (Çev.: B. Bozkurt), Remzi Kitabevi, İstanbul 1996.

Sherwood, John J., "Self Identity and Referent Others", *Sociometry*, 28/1, 1965, 66-81.

Simmel, Georg, *The Sociology of Georg Simmel*, (Çev: K. H. Wolff), Free Press, New York 1950.

Simmel, George, *Bireysellik ve Kültür*, (Çev.: T. Birkan), Metis Yayınları, İstanbul 2009.

Simmel, George, *Modern Kültürde Çatışma*, (Çev.: T. Bora, N. Kalaycı, E. Gen), İletişim Yayınları, İstanbul 2006.

Slattery, Martin, *Sosyolojide Temel Fikirler*, (1991), (Ed.: Ü. Tatlıcan), Sentez Yayıncılık, İstanbul 2015.

Slattery, Martin, *Sosyolojide Temel Fikirler*, (Çev.: Ü. Tatlıcan, G. Demiriz), Sentez Yayıncılık, İstanbul 2014.

Subaşı, Necdet, "80'li Yıllarda "Örtünmenin" Anlamı", *İslamiyat*, 3(2), 61-70, 2000.

Subaşı, Necdet, *Gündelik Hayat ve Dinsellik*, İz Yayıncılık, İstanbul 2018.

Syahrivar, Jhanghiz, "Hijab No More: A Phenomenological Study". *Journal of Religion and Health*, 60, 2021, 1969-1991.

Sztompka, Piotr, "The Focus on Everyday Life: a New Turn in Sociology", *European Review*, 16/1, 2008, 1–15.

Şentürk, Ünal, "Husserl ve Schutz: Fenomenolojik Perspektif", A. Esgin, G. Çeğin (Ed.), *Gündelik Hayat Sosyolojisi*, (ss. 235-268), Phoenix Yayınevi, Ankara 2018.

Şişman, Nazife, *Emanetten Mülke, Kadın Bedeninin Yeniden İnşası*, İz Yayıncılık, İstanbul 2003.

Tarde, Gabriel, *Monadoloji ve Sosyoloji*, (Çev.: Ö. Doğan), Doğu Batı Yayınları, Ankara 2019.

Taylor, Charles, *Benliğin Kaynakları, Modern Kimliğin İnşası*, (Çev.: S. A. Baş, B. Baş), Küre Yayınları, İstanbul 2018.

Taylor, Charles, *Modern Toplumsal Tahayüller*, (Çev.: H. Koyukan), Metis Yayınları, İstanbul 2006.

Tekeli, İlhan, *Gündelik Yaşam, Yaşam Kalitesi ve Yerellik Yazıları*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2010.

Thompson, John B., *Medya ve Modernite*, (Çev.: S. Öztürk), Kırmızı Yayınları, İstanbul 2019.

Tillion, Germaine, *Harem ve Kuzenler*, (Çev.: Ş. Tekeli, N, Sirman), Metis Yayınları, İstanbul 2006.

Tocqueville, A., *Amerika'da Demokrasi*, (Çev.: S. S. Özdemir), İletişim Yayınları, İstanbul 2016.

Turner, Bryan S., *Beden ve Toplum*, (Çev.: İ. Kaya), Nobel Yayıncılık, Ankara 2019.

Türkmen, Buket, "Laikliğin Dönüşümü: Liseli Gençler, Türban ve Atatürk Rozeti", Nilüfer Göle, *İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri, İslam ve Kamusal Alan Üzerine Bir Atölye Çalışması* (ss. 110-147), Metis Yayınları, İstanbul 2013.

Wach, Joachim, *Din Sosyolojisi*, (Çev.: Ü. Günay), Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1995.

Wagner, Helmut R., "Takdim-Sosyolojiye Fenomenolojik Yaklaşım", Alfred Schütz, *Fenomenoloji ve Toplumsal İlişkiler* (ss.7-60), (Çev.: A. Akan, S. Kesikoğlu), Heretik Yayıncılık, Ankara 2018.

Wallace, David Foster, *Bu Su*, (Çev. D. İnce), Siren Yayınları, İstanbul 2016.

Weber, Max, "Din Sosyolojisi", (Çev.: M. Ayyıldızoğlu), Y. Aktay, M. E. Köktaş (Der.), *Din Sosyolojisi* (ss. 153-174), Vadi Yayınları, Ankara 2007.

Weber, Max, *Sosyolojinin Temel Kavramları*, (Çev.: M. Beyaztaş), Yarın Yayınları, İstanbul 2015, s. 73, 80.

Weil, Simone, *Allah Aşkı Üzerine Düzensiz Düşünceler*, (Çev.: O. Elmacıgil), Ketebe Yayınları, İstanbul 2018.

Yapıcı, Asım, "Dini Grup Kimliği: Kimlik ve Dini Aidiyet", A. Özbolat, M. Macit (Ed.), *Kimlik ve Din*, (ss. 41-64), Karahan Kitabevi, Adana 2016.

Yıldırım, A., Şimşek, H., *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, Seçkin Yayıncılık, Ankara 2011.

Yin, R. K., *Durum Çalışması Araştırması Uygulamaları*, (Çev.: İ. Günbayı), Nobel Yayıncılık, Ankara 2017.

Zerubavel, Eviatar, The Elephant in the Room: Silence and Denial in Everyday Life, Oxford University Press, USA 2006.

Zijderveld, Anton C., *Soyut Toplum*, (Çev.: C. Cerit), Pınar Yayınları, İstanbul 1985.

Zizek, S., Gunjevic, B., *Acı Çeken Tanrı, Kıyameti Tersyüz Etmek*, (Çev.: A. Çiltepe), Sel Yayıncılık, İstanbul 2013.

Elektronik Kaynaklar

https://www.youtube.com/watch?v=VtvjbmoDx-I Erişim tarihi: 20.12.2020.

https://yalnizyurumeyeceksin.com/sss/ Erişim tarihi: 27/11/2020.

"Milyon ışık yılını yaratan bir yaratıcı var ve benim kılıma mı takılıyor şu an yani? Sen başındaki kılları göstermeyeceksin hiç kimseye falan."

Ben ömrümü bu evrenin nasıl oluştuğunu düşünerek harcayamam ki! Benim yapacak daha güzel, beni daha mutlu eden şeyler var."

"Ya, ben artık dışarıda sigara içtiğimde rencide olmuyorum. Örtülüyken rencide oluyordum. Çok rahat, bir mekâna gidip alkol alabiliyorum. Çok rahat bir şekilde biriyle şakalaşabiliyorum, konuşabiliyorum, her şeyi yapabiliyorum ya! Ben şu an şey hissediyorum, kendimi kuş gibi hafiflemiş hissediyorum."

"Bu yalancı imajdan, bu kavga ettiğim görüntüden, birileri bana şunu desin diye büründüğüm bu kılıktan, bu soytarılıktan ben artık kurtulmak istiyorum dedim. Yoruldum, çok yoruldum, çok yoruldum, bunu anlatamam."

Başörtüsü, bağlamı değişse de hâlâ mayınlı bir alan olarak Türkiye gündemindeki yerini korumaya devam ediyor. *Başörtüsünü Çıkaran Kadınlar*, gittikçe görünür olmaya başlayan fakat ideolojik abartı ve görmezden gelme arasında kalan bir fenomeni anlamlandırmaya çalışıyor. Yapılan derinlemesine görüşmeler, ortaya çarpıcı hikâyeler çıkarıyor. Bu hikâyeler üzerinden kuramsal ilişkilendirmeler ile yapılan detaylı değerlendirmeler, Türkiye'nin yakın geleceğine dair bir okumayı da mümkün kılıyor.

ISBN 978-975-256-698-9

kaknüs
/kaknusyayinevi
www.kaknus.com.tr