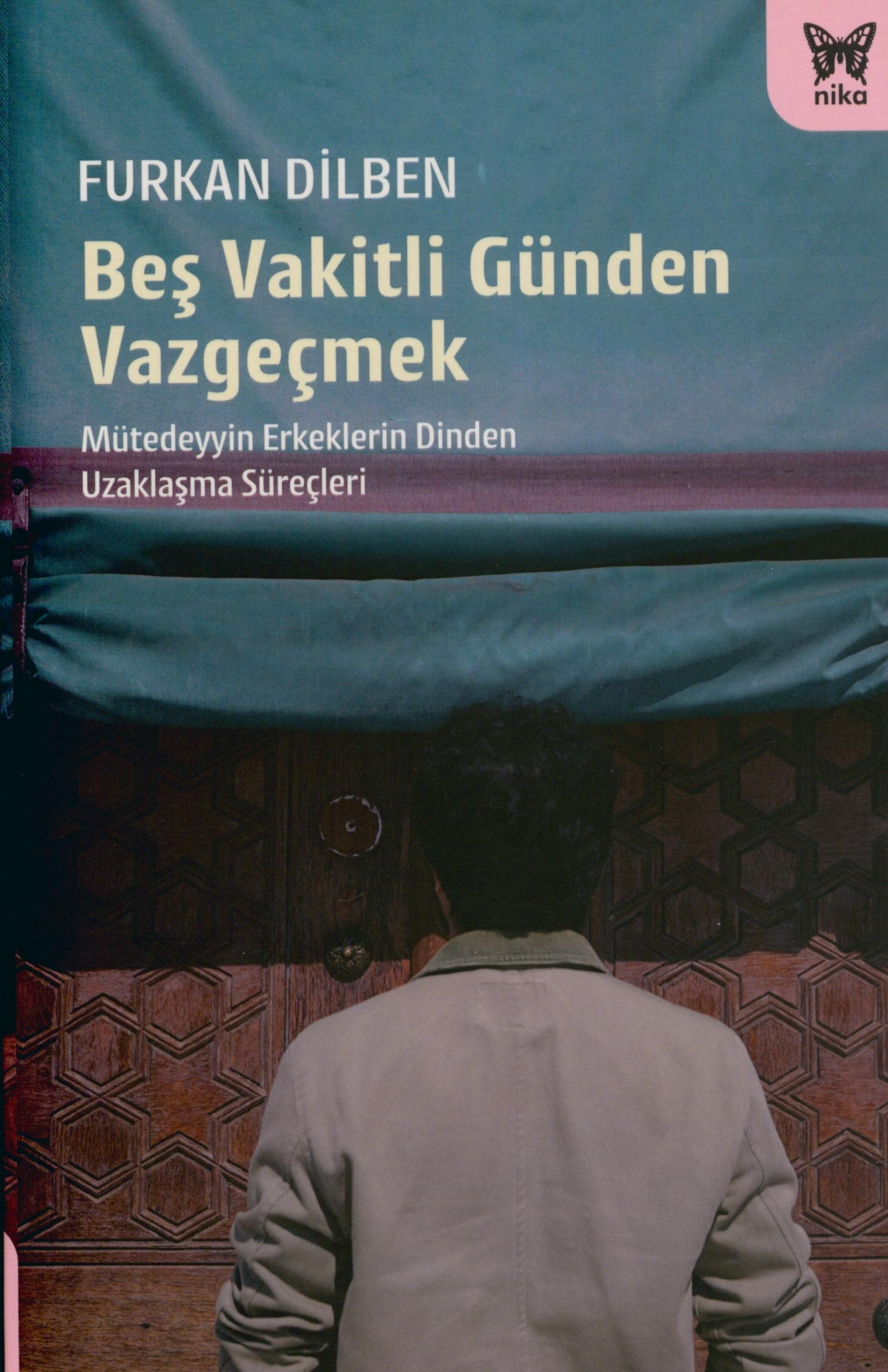
nika

FURKAN DİLBEN

Beş Vakitli Günden Vazgeçmek

Mütedeyyin Erkeklerin Dinden Uzaklaşma Süreçleri



BEŞ VAKİTLİ GÜNDEN VAZGEÇMEK
Mütedeyyin Erkeklerin Dinden Uzaklaşma Süreçleri

Furkan Dilben

Nika Yayınevi - 268
1. Baskı: Ekim 2025

ISBN: 978-625-6520-72-1
Sertifika No: 48850

Kapak Tasarım: Hacer Özyanıkoğlu
Kapak Fotoğrafı: Furkan Dilben
Sayfa Düzeni: İlhan Ulusoy

© Bu kitabın basım, yayın, satış hakları © Nika Yayınevi Basım Yayın Matbaacılık Dağıtım Reklam Eğitim Danışmanlık Tic. Ltd. Şti.'ye aittir. Anılan kuruluşun izni alınmadan kitabın tümü ya da bölümleri, mekanik, elektronik, manyetik ya da başka yöntemlerle çoğaltılamaz, basılamaz. Kitaptaki yazıların her türlü hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.

Baskı ve Cilt: Bizim Büro Matbaacılık
Sertifika No: 42488

Nika Yayınevi
Kültür Mah. Dr. Mediha Eldem Sokak
No: 55/2 Kızılay/Ankara
T: 0312 433 71 15
www.nikayayinevi.com.tr
info@nikayayinevi.com.tr

BEŞ VAKİTLİ GÜNDEN VAZGEÇMEK

Mütedeyyin Erkeklerin Dinden Uzaklaşma Süreçleri

•

FURKAN DİLBEN



Nika Yayınevi

Furkan Dilben, 1988 yılında İstanbul'da doğdu. Lisans derecesini Marmara Üniversitesi Gazetecilik Bölümü'nden, yüksek lisans ve doktora derecelerini Hacettepe Üniversitesi İletişim Bilimleri Bölümü'nden aldı. Ardından Almanya - Leipzig Üniversitesi'nde doktora sonrası misafir araştırmacı olarak Almanya'daki Mütedeyyin Göçmenlerin Dini Bağlamda Kuşak Farklılaşması: Üçüncü Nesil Göçmenlerin Dönüşen İslami Habitusları, İnançsız Olma ve Sekülerleşme Pratikleri isimli projesini yürüttü. Gündelik hayat araştırmaları, kültürel çalışmalar, popüler kültür ve sekülerleşme genel akademik ilgi alanlarıdır.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ VE TEŞEKKÜR 7

GİRİŞ 13

İÇERİSİ: DİNDAR BİR EV 23
Yöntem: Kendini Gizleyeni Bulmak 28
Görüşmelerin Seyri 37
Mürtet Olmak: Dini Terk Etme Tecrübesi 41

DIŞARISI: SOKAK, TÜRKİYE VE SEKÜLERLEŞME 53
Klasik Sekülerleşme Tartışmaları 54
Çağdaş Sekülerleşme Tartışmaları 56
Türkiye'de Sekülerleşme Tartışmaları 59
Kutsal Dünyeviye Karşı (mı?) 65
Kutsal ya da Kapital: Dindar Topluluklar ve Sekülerleşme .. 68

İSLAMİ HABİTUS: AŞİNA OLUNAN BEŞ VAKİTLİ GÜN 87
Dindar Ailede Büyümek: "Herkesi Dindar Sanmak" 114
Dindar Evin Duvarları: "Herkeste Olan Dini Tablo": 121

RİTİM VE RUTİN 147
Ritimanaliz: Poliritmik ve Aritmik Sekülerleşme 153
Ritim ve Fark: Dindar Ritmin Sekülerleşme Süreci 162

DEĞİŞİM: FİTNEYE MAHAL VERMEK 171
Çatışma: İçerisi ve Dışarısı 174
Kıyas: "Bizden Başka Aileler" 179
Eve Giren Yabancı: Kültürel Sermayeler ve Sekülerleşme 183
Mahallede Olmayan Ateistle İnternette Karşılaşmak 188
Mekânsal Hareketlilik ve Dinden Uzaklaşma 198
Eğitim, Yeni Çevre ve Dönüşüm 204
Politize Olmak ve Sekülerleşme İlişkisi 212

Sekülerleşme ve Toplumsal Cinsiyet.....227
"Kendine Yer Bulma Çabası".....241

BAŞKA BİRİ OLMAK: KENDİNİ GİZLEMEK.....249

ARAF: EZBERİ UNUTMA ÇABASI.....259

SONUÇ.....291

KAYNAKÇA.....307

ÖNSÖZ VE TEŞEKKÜR

Bu kitap, 2023 yılında tamamladığım doktora tezime dayanıyor. Aslında bu konu hakkında bir tez yazmadan çok daha önce, farklı bir hayalim vardı: Dindar bir erkeğin dini yaşayıştan uzaklaşma sürecini anlatan bir film yapmak istiyordum. Büyük ve dramatik olayların değil, sıradan görünen hikâyelerin peşindeydim. Çünkü devasa bir domino yalnızca küçük bir taşın devrilmesiyle yıkılabiliyordu. Bu kitap, işte o küçük taşın devrilişinin hikâyesini ele alıyor.

Film yapma isteğimin olduğu 2010'lu yılların başında ne sekülerleşme kavramına dair yeterli bilgiye sahiptim ne de bir gün bu konuya akademiye ilgim olacağını tahmin ediyordum. "KABUK" ismini verdiğim bu senaryonun başlığını biraz da içgüdüsel olarak seçmiştim. Zira dinin bütün yaşamı saran, kapsayıcı bir şey olduğunu düşünüyordum ve kabuk metaforu bunu çok iyi karşılıyordu.

Bir gün, senaryo fikrimi yazar arkadaşım Mehmet Batur'a açtım ve kendimizi günlerce bu mesele üzerine tartışırken bulduk. Konuştukça, bu sürecin arka planının çok daha karmaşık olduğunu fark ettim. Ayrıca lisede ve üniversite sürecimin bir döneminde içinde bulunduğum cemaatlerde, dini yaşayıştan uzaklaştığını bildiğim birkaç arkadaşımla konu hakkında uzun uzun konuştum. Hem Allah'a olan inançlarını sorguluyor hem de ailelerinin yanında Müslüman gibi davranmaya devam ediyorlardı. Bazen İslamiyet'i daha iyi anlamak için farklı kaynaklar okuduklarını söylüyor, bazı geceler de bu sor-

gulamalardan rahatsız olup, uykusuz geceler geçirip sabahına tövbe ediyorlardı. Dini yaşayışı terk etmenin, dindar biri için ne kadar çetrefilli bir süreç olduğunu kavramaya başladım. Çünkü burada mesele yalnızca dışsal nedenlerle ilgili değildi; bir insan varlık sebebini terk etmeye çalışıyordu. Üstelik, bu süreç yalnızca kişisel bir kriz olarak yaşanmıyor, aynı zamanda toplumsal gerilimlerle de iç içe geçiyordu. Tam o sıralarda, 2010'larda Türkiye'de deizm ya da ateizm üzerine tartışmalar da hız kazanmıştı. Dindar muktedirin yükseldiği bir dönemde, paradoksal şekilde inançsızlığın arttığına dair haberler yayılıyor ve iktidarda dahi bu konu gündeme geliyordu. Bu atmosfer, düşündüğüm film projesini daha da anlamlı hale getiriyor, meseleye olan ilgimi artırıyordu. Ancak film projem için hem maddi kaynak bulamadım hem de organize olamadım ve eksik haldeki senaryomu bir rafa kaldırmak zorunda kaldım. Lisans eğitimimi bitirdiğim sene yüksek lisans yapmaya karar verdim ve çeşitli sebeplerle farklı bir konuda yüksek lisans tezi yazdım. Nihayetinde bu konuyu, filmini çekme hayalinden yaklaşık 13 yıl sonra, doktora tezimde çalışabildim.

Konuyla ilgili benim için tuhaf olan ilk karşılaşmayı 2019 yılında yaptığım pilot saha görüşmelerimde yaşadım. Bir görüşmeci dini yaşayıştan uzaklaşmasını "kabuğun kırılması" olarak tanımlıyordu. Ona göre din, bir kabuk gibiydi, yavaş yavaş oluşuyordu ve o kabuğun içinde olmak ona güven veriyordu. Kırılmaması lazımdı, çatlaklar olabilirdi ama onlar bile riskliydi. Tövbe etmeli ve böyle şeyleri pek düşünmemeliydi. Ancak kabuğun dışı, yani dışarıdaki dünya da merak uyandırıyordu. Ne de olsa, modernleşme ile aynı vagonda olan sekülerleşme, dış dünya ile ilişkiliydi.

Farkında olmadan "kabuk" ifadesini benim kullanıp görüşmeciye bir etkimin olup olmadığını anlamak için ses kayıtlarını dikkatlice dinledim. Ancak görüşmelere devam ettikçe, dini yaşayıştan uzaklaşmış kişilerin "din benim için bir kabuktur, benim hamurum İslam'dır, ben din ile yoğruldum, benim ma-

yamda İslam var, İslam benim zırhımdır" gibi metaforik anlatıları kullanmasıyla karşılaştım. Görüşmeciler birbirlerine çok yakın anlamlarda bir "varoluş tarzından" bahsediyordu. Aynı zamanda görüştüğüm eski dindar insanlar, İslami yaşayış için "ritim, düzen, rutin, beş vakit, döngü, zaman" gibi ifadeleri de sıklıkla kullanıyordu.

Dindar bir ailede ve çevrede büyüdüğüm için din ile zaman arasındaki ilişkiye ya da dinin var olma biçimini nasıl oluşturduğuna vâkıftım. Gene de bu bilgiyi hangi literatürle kullanacağımdan emin değildim. Saha için yaptığım seyahatlerden birinde, ailemin evindeki Ahmet Hamdi Tanpınar'ın Saatleri Ayarlama Enstitüsü'nün lisede okuduğum baskısını buldum. Kitapta altını çizdiğim şu cümlelerle karşılaştım: "Herkes bilir ki, eski hayatımız saat üzerine kurulmuştur. [...] Günde beş vakit namaz, ramazanlarda iftar, sahur, her türlü ibadet saatle alakalı idi. Saat Allah'ı bulmanın en sağlam çaresi idi ve bu sıfatla eskilerin hayatını idare ederdi." Aslında kavramsal olarak cevabı, yıllar önce lisede okuduğum kitapta, altını çizdiğim cümlelerde buldum. İslami yaşayış tarzını, İslami habitus olarak kavramsallaştırmaya; dinle zaman ilişkisini de ritimanaliz kavramı ile karşılamaya karar verdim. Görüşmecilerin dini yaşayıştan uzaklaşma süreçlerinde de sıklıkla "arafta" kaldıklarından, "kimliklerini kaybettiklerinden", "varoluş krizleri" yaşadıklarından ve hatta intihar etmeyi düşündüklerinden bahsetmesi; dini yaşayıştan vazgeçtikten sonra zaman konusunda yaşadıkları dönüşümler de bana kullandığım kavramların sınanmasına fırsat tanıdı. Bu kavramları, saha çalışmasını yaparken, sahayla birlikte oluşturdum ve bazen de okumayı güçleştirmesi pahasına, kavramsal tartışmaları bölüp sahayı kitabın tamamına dağıtarak kullandım. Kitabın genelinde sahaya kavramlarla ya da kavramlara saha ile müdahale ettiğimi de göreceksiniz. Kimi okuyucu için bu çok alışılageldik bir anlatı olmayabilir ya da bazıları için kullandığım dil kulağa "çok akademik" gelmeyebilir. Buna okuyucu karar verecektir. Tezi yazarken, çalışmanın çok

başında saha yapmama fırsat tanıyan hocalarım, benim saha sürecinde kavramları bulmama fırsat tanımış oldu.

Haliyle bu kitap kolektif bir çabaya da tekabül ediyor. Danışmanım Ayşe Nevin Yıldız bütün süreçte bana özgürce yazma hakkı tanıdı ve bu sayede kendi kavramlarımı bulabildim. Bu benim için çok kıymetliydi, zira çalıştığım konuyu "içeriden bilmenin" getirdiği avantajları ancak böyle kullanabildim. Araştırmamın başından beri ilgisini hiç kaybetmeyen ve gerektiğinde beni açık açık eleştiren Kadir Dede sistematik olarak ilerlememe vesile oldu. Bilhassa gündelik hayat çalışımlarına kıymet vermesi bilgisinden sıklıkla faydalanmamı sağladı. Ayrıca tezim bittikten sonra tanıştığımız, bu satırların daha okunabilir olmasına destek veren Volkan Ertit'e teşekkür ederim. Kısacık bir zaman diliminde bütün tezi okuyup her satırın altını çizdi ve değerli zamanını benden esirgemedi. Tez jürimde bulunan Tuğba Asrak Hasdemir'in, Menderes Çınar'ın ve Burcu Şimşek'in katkıları da çok büyük. Akademiye adım atmamın ilk motivasyon kaynağı Alparslan Nas'ı anmadan geçemeyeceğim. Ayrıca, tezin yeterliğinde Suavi Aydın yapmış olduğu yorumlarla bana yeni bakış açısı kazandırdı.

Doktora tezimi savunduktan kısa süre sonra, 2024 yılında Almanya'ya, Leipzig Üniversitesi'ne, "TÜBİTAK 2219 - Yurt Dışı Doktora Sonrası Araştırma Burs Programı" kapsamında post-doktora araştırmamı yapmak üzere geldim. Türkiye'de yürüttüğüm saha araştırmamla Almanya'da yaptığım çalışmaları kıyaslama ve doktora tezimdeki kavramsal denemeleri sınama şansı buldum. Almanya'daki mütedeyyin-göçmen ailelerde büyümüş erkeklerin tecrübelerine odaklanan ve şu an yazım aşamasında olan projemde, Türkiye'deki saha çalışmamla benzer ortaklıklar olduğu kadar, farklı bağlama özgü tecrübelerle de karşılaştım. Bütün bu sürecin gerçekleşmesi için her şeyi kolay hale getiren Markus Dressler çok şey öğrenmeme vesile oldu. Bu sebeple kendisine ve Almanya'da tanışmış olduğum kıymetli arkadaşlarıma teşekkür ederim.

Elinizdeki bu eser, kitaplaşma süreciyle birlikte 5 senede tamamlandı. Bütün bu süreçte yanımda olan sayısız arkadaşıma teşekkür ederim: Mehmet Batur, Özge Özdemir, Mustafa Aksoy, Duygu Aslan, Bertlam Denge, Fatih Serdar Özgültekin, Umut Yener Kara, Bestami Başaran, Burak Özcan, Ozan Çömelekoğlu, Mustafa Üreyen, Melisa Özkan, Emin Tunahan Ergin, Tuğçe Özdemir, Melek Zorlu, Marek Scheibe, Simon Freise ve ellerinden öptüğüm Ela Abla…

Bana güvenerek hikayelerini paylaşan, bu çalışmanın sahasının var olmasını sağlayan katılımcılara çok teşekkür ederim.

Ve bana, sevgiye kıymet vermeyi öğreten canım anneme ve babama; sundukları dostluk için kardeşlerim Talha'ya ve Ahmet'e; bıraktıkları hikâyeler için rahmetli anneanneme ve dedeme sonsuz saygılarımla.

Furkan Dilben
2025
Nikolaistrasse, Leipzig

GİRİŞ

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

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

Rahmetli dedem her fırsatta torunlarını etrafına toplar ve dini konular hakkında konuşmalar yapardı. Bazen konuşmalarının arasına şu cümleyi sıkıştırırdı: "Sadece bu dünyayı değil öteki dünyayı da düşünerek yaşayın. Unutmayın, tek kanatla kuş uçamaz." Dedemin torunlarına bu öğüdü vermesinin sebebi, bu dünyanın geçiciliğine vurguda bulunmak istemesidir. Zira bir Mümin için dünya bir "aldatmacadan ibarettir" ve biz insanların var oluş amacı "ahirete hazırlanmaktır."

Genelde akademik çalışmalar "dede öğütleri" ile başlamaz. Fakat dedemin öğüdünün bu kitap için üç önemli akademik karşılığı vardır: Birincisi, bu öğüt, dünyevi ve kutsal arasındaki gerilimin gündelik hayatta kurulmuş sıradan bir ifadesidir. Yani bu kitap, teorik arka planını sekülerleşme kavramıyla birlikte gündelik hayattaki gerilimler üzerinden kurmaktadır. İkincisi, bu çalışma dedemin öğüdüne karşı gelen, literatürde çoğunlukla *ex-Muslim*, İslami ıstılahta *mürtet* olarak tanımlanan erkeklerin dini yaşayışı terk ederek sekülerleşme süreçle-

rini tartışmayı amaçlamaktadır. Yani bu araştırma bir kopuşun hikayesini ele almakta olup, Türkiye'de dini yaşayıştan tamamen uzaklaşmanın döngüsel bir süreç olduğunu savunmaktadır. Üçüncüsü, Türkiye'de son yıllarda "dindarların da dinden uzaklaştığı" iddiasını bir saha araştırmasına dayandırarak tartışmaktır. Yani bu kitap gerek Diyanet İşleri Başkanlığı gerek dindar çevreler gerekse bu çevre dışındaki pek çok yazar, araştırmacı, gazeteci ve akademisyen tarafından gündeme getirilen bir meselenin akademik olarak ele almasını amaçlamaktadır.

Dedemin öğüt olarak verdiği bu cümlenin inançlı biri tarafından ifade edilmesi öncelikle bir zihin dünyasını, davranış kalıplarını ve yaşayış biçimini, yani habitusu gösterir. Esasen dedem bu öğüdüyle Mü'min Sûresi'nin 39'uncu ayetine gönderme yapmaktadır. Bu ayet içeriği anlamında, dünyanın geçiciliğine vurguda bulunan, Allah'ın emirlerini yerine getirmeyi talep eden ve bu dünyayı dinin doğruları ile yaşamayı gerektiren bir yaşam biçimine (habitusa) karşılık gelmektedir. Ben bu kitapta, gönlünde her an Allah'ı zikretmeyi kendine bilinç edinmiş zihin dünyasını/yaşayış biçimini "İslami habitus" olarak kavramsallaştırıyorum. Çalışmanın odağına bu habitusta yaşamış ancak sekülerleşerek sahip olduğu dini yaşayıştan uzaklaşmış erkekleri ve onların -kendi ifadeleri ile- "terk ediş" süreçlerini ele alıyorum. Bu zihin dünyasından ve davranış kalıplarından uzaklaşma süreci olarak ise -basit anlamıyla- sekülerleşme kavramını kullanıyorum. Basit anlamıyla diyorum zira sekülerleşme kavramına da kimi ön ekler getirerek bazı yeni kavramlar sunmaya çalışıyorum.

Dedemin yukarıda verilen analojisi, dindar ailede büyüyen insanlar için gündelik ve aşina olunan bir ifadedir. Bu araştırma da gündelik hayatta "sıradan görünenin" peşindedir ve sıradan olanı önemli bulur. Çalışma kapsamında derinlemesine görüşmeler yaptığım ve benzer dindar çevrelerde büyümüş 25 erkek, benzer öğütler alarak büyümüştür. Bunlar sırasıyla şöyle: "Bu dünya eğlence yeri değildir, ben bunu öğrendim; bu dün-

yaya öteki dünya için geldiğimiz öğretildi bize; burası geçicidir, kalıcı olan ahireti düşünmek lazım düşüncesiyle büyüdüm; üç günlük dünya için sonsuz olan ahireti harcamamak lazım, ben buna geçmişte çok inandım ve bu dünya bir sınav yeridir, nasıl ki bir şeyler için sınava çalışırsın, bu dünyadaki imtihana da çalışmak lazım, ben buna çok inanıyordum." Demek ki dedemin[1] verdiği öğüdü bir düşünce sisteminin temsili olarak görebiliriz. Zira yalnızca dindar aileler değil, hemen her aile çocuğuna kendi doğrularını öğretmenin yollarını arar, bu öğretileri yaşayış biçimleriyle, yani habituslarıyla aktarır. Dindar aileler de doğal olarak çocuklarını buna göre eğitir. Kaldı ki iman[2] eden kişi için buna benzer pek çok kaynak (ayet ya da hadis) bulunmaktadır. Bu ve buna benzer öğüdüyle dindar bir ebeveyn, kendisi gibi yetiştirmek istediği çocuklarına bu dünyanın geçiciliğini hatırlatıp ahiretin önemini vurgulamak ister. Dedemin ifadesi ile inançlı bir insanın yalnızca bu dünyayı düşünerek yaşaması onu kendi inanç dünyasını temel aldığımızda "tek kanatlı bir kuş haline getirme" ihtimali barındırmaktadır. Çift kanatla uçabilecek olan kuşun tek kanadını terk etmesi, yani sonsuz olan ahirete karşı bu dünyayı tercih edip dini yaşayıştan vazgeçmesi, sekülerleşmenin din ve dini yapılar karşısındaki yıkıcı konumunu ifade edebilir. Sekülerleşme teorisyenlerinin uzun yıllar savunduğu, modernleşen dünya karşısında dinin toplumsal gücünün azalacağı savına tekabül eder bu düşünce. Bu yüzden bu öğüdün düşünsel zemininde dünyanın öteki taraf için var olduğu görüşü yatar, haliyle bu öğüdün barındığı İslami habitusa göre İslam yaşamın temelidir ve insanı düzenlemesi gereken yegâne yaşam tarzı dini yaşam tarzıdır.

---

1 Bunu dindar ebeveyn, vaiz, Kur'an kursu hocası, vd. olarak da düşünebilirsiniz. Burada dedem sadece bir temsil.

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

Bu kitap sekülerleşme sürecini sadece dünyevileşme olarak ele almaktan ziyade dini yaşayışa (habitusa) ait olan ile karşısında olanın girift bir ilişkisi olduğunu kabul etmektedir. Çünkü günümüzde dindar topluluklar kendi geçmişlerine kıyasla sekülerleşmiş olabilir. Geçmişte yasak olan TV artık İslam'ı yayma aracı olarak kullanılıyor olabilir. Hatta TV günümüzde seküler bir "düşman" olarak görünmüyorken, internet bir tehdit olarak algılanabilir. Tersini düşünecek olursak, seküler yaşayışa sahip biri bazen cuma namazlarına gidebilir ya da içki tüketen biri ramazan ayında geçici olarak içki içmeyi bırakabilir. Bu örnekler ne dini cemaatlerin "inançsız" olduğunu gösterir ne de dini çağrışımı olan sözcükler kullanan kişinin (örneğin bir ateistin) dindarlaştığını gösterir. Bu çalışmada sekülerleşmeyi keskin ayrımlardan kaçınarak, iç içe geçmiş karmaşık bir ilişki bütünü olarak kullanıyorum.

Şimdi dedemin aslında bu kitaba tezat olan hikayesine dönerek araştırmada konu edindiğim İslami yaşayışa, yani İslami habitusa dair birtakım süreçleri açmak istiyorum. Gençliğinde İslamiyet'ten tamamen uzak olan dedem, kendi ifadesi ile Mümin değildi. Tövbe edip yaşam tarzını tamamen değiştirdikten sonra, 1990'larda dindar bir cemaatle yakın ilişkide bulundu. Uzun süre bu cemaatte bazı görevler üstlendi. Ben bunlar olurken henüz çocuktum ve 1990'larda bu çevrede büyümekle meşguldüm. Çocukluğumda TV'de gördüklerimin, radyoda işittiklerimin ya da başka sınıflarla-hayat tarzlarıyla temas etmemin dışında, dini örgütlenmenin dışında çok farklı bir yaşam biçimi ve başka bir gerçek görmedim. Çünkü ya dini konularda hassasiyete sahip okullarda okudum ya da dini çevrelerde yaşadım, tıpkı bu çalışmaya dahil olan diğer 25 erkek katılımcı gibi. Ancak büyürken hem bu dini çevrenin hem de bu dini çevrede yetişmiş insanların uzun yıllara varan değişimlerine tanık oldum. Bütün popülist iddialara rağmen, Türkiye'nin muhafazakâr olamadığını ve Türkiye'de din temelli muhafazakârlık atfedilen bu dini toplulukların çok bü-

yük değişiklikler yaşadığını düşünüyorum. Zira ne o dindar ev ve cemaat aynı kaldı ne de o mahalle ve onun içindekiler aynı. Çocukluğumun geçtiği o evler kentsel dönüşüme girdi, tarihi camilerin çevresi ya da silüeti değişti, günah olan televizyonun boyutu büyüdüğü gibi evlerin salonlarında baş köşede yerini aldı. Bu değişimi burada bahsi geçen evlerin ve mahallelerin içinde yaşayan kimi dindar ailelerin çocukları dinden uzaklaşarak yaşadı.

Bahsi geçen 30 senede yaşanan değişimlerin bazılarını bir akış içinde öz-düşünümsel olarak, yani araştırmacının kendisini de dahil ettiği bir süreç olarak ele almak istiyorum. Buradaki anlatının bütün görüşmeciler tarafından da farklı parçalarının deneyim edildiğini vurgulamam gerekiyor. Bunlar şahsi görünen fakat şahsi olmayıp bir toplumsal gruba dair anlatılardır. Yani tekil ifadelerde bulunsam da bu tekilliğin aslında çoğula işaret ettiğini iddia ediyorum. Bu nedenle bu anlatının ve bu kitabın, ilerideki bölümlerde detaylıca anlatacağım üzere Pierre Bourdieu düşünüşüyle şahsinin ardındaki gayri şahsi olduğunun düşünülmesi gerektiğini rica ediyorum. Şimdi, saha görüşmelerinin ardından aldığım karma notlardan sonra yazdığım bu cümleleri, şahsi duran ancak gayri şahsi bir anlatı olarak düşünerek genel sürecin bir resmini çizmeye çalışayım:

28 Şubat sürecinde aile fertlerimle birlikte kimi büyük kitlesel eylemlere katıldım. Henüz çocuktum ve çoğu şeyi anlamıyordum ancak kendimi bilmeye başladığım zamanlarda da bu toplulukların gençleriyle birlikteydim. Dini sohbetler benim için ilk-ortaokul ya da lise fark etmeksizin, bir okul etkinliği gibiydi. Ancak bizler, ailesi 28 Şubat'ı yaşamış, ailesinden kimi kadınlar başörtüsü yüzünden okula girememiş, "laik eğitim sistemi" sebebiyle eğer ekonomik durumumuz uygunsa kimimiz İslami anlayışa sahip özel okullarda eğitim görmüş "hemen sonraki kuşak", bir önceki kuşak olan ailemizden farklı bir Türkiye'ye şahit olduk. Dini sohbetlere gitsek de farklı müzikler dinlemeyi çok sevdik. Hem de bu şarkıların içinde

müstehcen ifadeler rahatlıkla kullanılıyordu, ezberlemek ve eşlik etmek istemesek de ezberliyor ve eşlik ediyorduk. Üstelik kasetçalardan CD çalara, mp3 oynatıcıdan telefon teknolojisine doğru bunu yapmamız gitgide daha zahmetsiz hale geldi ve dindar evlerin içerisinde isyan içeren, küfürlü sözlerin olduğu yerli ve yabancı şarkıları dinlemek sıradanlaşmaya başladı. Fırsat bulduğumuzda, diğer çocuklar gibi, önce televizyon kanallarından ya da daha sonra internet kafelerden video klipler izliyorduk. Üstelik çıplaklığın anormal olmadığı kliplerdi bunlar. Elbette pişman oluyor, tövbe ediyorduk. Tatile gidenimiz varsa, kadınlara ve erkeklere ayrı hizmet sunan "muhafazakâr tatil" bölgelerine gidiyordu ailesiyle. Tekelden alışveriş yapmak bir yana, önünden dahi geçmeyi doğru bulmuyorduk ki o dönemlerde yaşadığımız mahallelerde Tekel sayısı, şimdiye göre çok daha azdı ve hatta, örneğin bu kitaptaki görüşmecilerden biri olan Ebubekir'in (d. 1994) yaşadığı yer olan Sultanbeyli gibi bazı bölgelerde Tekel bayii dahi yoktu. Kimilerimiz bazı cemaatlerin "televizyon bir şeytan kutusudur" fetvasıyla evinden TV'nin kaldırıldığını gördü. Çok zaman geçmeden, o TV, yine o TV'yi kaldıran baba tarafından geri kuruldu. Hatta belki öncesine göre evin daha merkezine yerleşti o şeytan kutusu. Zira şeytan kutusu hayırlı bir işe vesile olacaktı artık, çünkü radyolarda olduğu gibi TV'lerde de İslami yayınlar başlamıştı. İlahiler, sohbetler izlenebilirdi, hem de kitlesel olarak. Ve hatta uydu aracılığı ile Kâbe bile izlenebilirdi artık. Öte yandan dindarların ellerinde artmaya başlayan sermaye çeşitleri kendine yeni alanlar yaratmaya başladı. Dindar moda anlayışı ortaya çıktı, yeni örtünme biçimleri tartışılırken, başörtüsü tartışması halen gündemdeydi. Kimi dindarlar yeni İslami görünürlük biçimine direndi, itiraz etti; yeni İslam anlayışını tartıştı, yazılar yazdı ya da mahalli sohbetler yaptı. Bunların çok daha fazlasının yaşandığı ailelerde yetişen bireyler olarak bunları takip ettik, anlamaya ya da kendimize yeni yollar bulmaya çalıştık. Yeni bir yol bulmak kolay olmuyordu. Yazları muhakkak

Kur'an kurslarına gidiyorduk ya da yatılı olarak zaten bu kurslarda kalıyorduk. Tabii Kur'an öğrenirken, cebimizdeki cep telefonuna SMS olarak gelen -Türkiye'nin yarı finale yükseldiği- 2002 Dünya Kupası gol sonuçlarına heyecanlanıyorduk. Belli ki anne-babalarımıza göre dikkatimizi dağıtan çok daha fazla şey vardı. Belli ki dünya büyük bir hızla değişiyordu ve bu hız büyük bir değişime işaret ediyordu.

Bilindiği gibi 2002'de Türkiye'de iktidar değişti. TV değişti. Kimi insanlar, yeni iktidara dair kaygılarını çok öncesinde dile getirmeye başlamıştı[3]. Türkiye'deki bazı kesimler için bu yeni iktidar bir kaygı sebebiydi, özel yaşama müdahale edecekti ve Kemalizm'in değerleri ile çatışma halinde idi. Hızla değişen bu yeni dünyanın aslında kimseye vereceği huzur yoktu: Kâbe'ye gidip gelirken, havaalanlarında açık kadın vücudunun sergilendiği reklamlar tartışma konusuyken, şimdi biliyoruz ki, aynı dindar kanallarda, o dönem namahrem olan reklamların şu an sergilenmesi gayet olağan. 15-20 yıl önce yalnızca dini sohbetler ve dini yayınlar izlenen televizyonlarda, ailecek *Çarkıfelek*, *Var Mısın Yok Musun*, *Survivor* gibi yarışmalar izlenmeye başlandı. Teknoloji değişti. İnternet gündelik hayatın bir parçası haline geldi. Kâbe'nin çevresi değişti, etrafı lüks otellerin betonları ve camlarıyla sarıldı. Buna karşı yeni İslami anlayış geliştirildi ya da bunu eleştiren anti-kapitalist değerlere sahip İslami topluluklar politikleşti. Beğeniler değişti. Dindar kuşaklar arasında büyük farklılıklar meydana geldi. Müzik değişti, dinleyici değişti, ilahi değişti. Kültür değişti. Kimlikler tartışıldı. Din ve dini yaşam tarzları yeniden tartışıldı. Kimin kime baskı yaptığı ya da yapacağı tartışıldı. Başörtüsü kamusal alanda özgürlüğüne kavuştu. Başörtüsü değişti. Pek çok lise İmam

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

Hatip Lisesi'ne dönüştürüldü, yenileri açıldı. Türkiye'nin daha dindar olup olmadığı, daha da dindar olup olmayacağı tartışıldı. Eğitim müfredatı değiştirildi. Diyanet'in araştırmasında Türkiye'nin neredeyse tamamının Müslüman olduğu verisi açıklandı. İmam Hatiplerin sayısı gölgesinde modern ifadesinin altı çizilerek vurgulanan dindar gençlik hayal edilirken dindar çevrelerce Türkiye'de gençler arasında deizmin çığ gibi büyüdüğü iddiaları tartışma yarattı.

Bütün bunlar ve dahası yaşanırken, dini çevrelerde doğmuş, yaşamış, dini vecibelerini yerine getirmiş bazı insanlar, dini yaşayışlarını tamamen terk etti. Üstelik, cemaatlerde büyümüş, Kur'an kurslarına gitmiş, beş vakit namaz kılmış, oruçlarını tutmuş, hayatta var olma amacını öteki taraf için kabul etmiş, dini eğitim almış, dünyada tek kanat kuş olmayı reddetmiş kimisi hafız olan kişilerdi bunlar. Ancak sonunda kendi ifadeleriyle inançlarını terk etmiş bu eski-müminler, dini yaşayıştan vazgeçmiş ve çeşitli sebeplerle dinden çıkmayı tercih etmişlerdi. Deizm ya da ateizm kavramları çerçevesinde, bu kişiler Türkiye'de özellikle son yıllarda daha sık gündeme gelmeye başladılar.

Dini çevrelerde doğup büyümüş bu insanların çoğunlukla kendilerini gizlemek zorunda kalmaları bize Türkiye'de sayısı bilinmeyen bir toplamın olduğunu göstermektedir. Bu kitapta amacım, inançsız oldukları halde inançlı gibi davranan, rol yapmak zorunda kalan ve gerçek kimliklerini gizleyen bir grup erkeğin gündelik hayat pratiklerini ve bu süreci nasıl tecrübe ettiklerini tartışmaya açmaktır. İstanbul'da dindar bir ailede doğup büyümüş olan Faruk (d. 1988) bu durumu genel olarak şöyle özetlemektedir:

> Ne annem ne babam biliyor benim inançsız olduğumu. Halen cemaatten arkadaşlarım var çocukluktan kalma, bazen görüşüyorum, onlar da bilmiyor ama onlar da eskisi kadar dindar değil zaten. Bayramlarda ailemin yanına gidince namaz kılıyorum, bazen annemin iyi hissetmesi için özellikle

dini günlerde arıyorum. Mutlu oluyor, o mutlu olunca ben de iyi hissediyorum. Ya ama bu insanı ikiye bölen bir durum kesinlikle. İki kişi gibi yaşıyorsun hayatı. Çünkü ben onların tahmin ettiğinden apayrı bir hayat yaşıyorum.

Aslında ben onların tanımadığı bambaşka bir insanım. Bu hiç kolay değil. Ben bile kendimi zor kabul etmiştim, dindar olmadığımı kabul etmem yıllarımı aldı, bu değişim beni bile yıprattı, onları mahveder. Hiç gerek yok. Bazen onların cenazesini düşünüyorum, o cenazede namaz kılarak dürüst davranmayacağımı biliyorum. Ama ben ölürsem de onların cenazemde namaz kılacaklarını ve bunun onlar için çok önemli olduğu biliyorum. Ölümden sonramı bile düşünüyorum, benim ben olmadığım bir cenaze olacak bu sanırım. Çok zor, gerçekten benim kim olduğumu bilmiyorlar. Yeni biri olmak da bir o kadar zor (Faruk, d. 1988).

Faruk'un bu anlatısı her ne kadar şahsi gibi görünse de bunun gayri şahsi bir hafıza olduğunu ve benzer ifadelerin diğer katılımcılar tarafından da dile getirildiğini kitabın en başında vurgulamam gerekiyor. Kitabın tamamında, dindar ailelerin çocuklarının ne şekillerde İslami yaşayışı terk ettikleri sorusuna cevap arayacağım ve bu deneyimleri bazı kavram denemeleriyle tartışmaya açacağım. Bunu yaparken de büyük anlatıların değil, gündelik olanın, kültürel alanın, basit karşılaşmaların yarattığı büyük değişimlerin peşinden gideceğim. Bu araştırmanın sahasına Bourdieu düşünüşüyle yaklaşarak, tekil görünen ancak çoğula işaret eden ifadeler olarak bakacağım. Yani aslında bu noktaya kadar yukarıda çizdiğim tarihsel sürece işaret eden ifadeler, çalışma esnasında görüştüğüm ve kitabın ilerleyen kısmında aktaracağım yaşam öykülerinin bir zihin haritasıdır. Kitapta buna sıklıkla yer vereceğim zira buradaki şahsi anlatılar mahremin ardına gizlenen gayri şahsi ifadelerdir (Bourdieu & Wacquant, 2014, s. 40) ve bize büyük olan anlatının (siyasi partilerin, liderlerin, toplumsal olayların,

toplumsal olanın) yanında sıradan olan anlatının (toplumsal olayların içindeki kişisel deneyim parçalarının) çok fazla şeyi barındırdığını gösterecektir. Gündelik hayatın gücü burada, basit olanda ve kişisel olanda saklıdır. Ve bu basit olan karşılaşmaların büyük değişimler yaratacağını, yeni kavramlar, yeni yaklaşımlar ve yeni tartışmaları ortaya koyacağını düşünüyorum.

İÇERİSİ: DİNDAR BİR EV

Bilindiği gibi insan gözünün görmesiyle ilgili basit bir gerçek vardır, bu gerçek fotoğraf tekniğinde de geçerlidir: Bir obje göze yahut objektife olması gerekenden fazla yakınsa, onu net olarak görmek mümkün değildir. Bu obje örneğin bir parmak olsun, çok yakınsa bir bulantı olarak gözükür. Net görüntü alabilmek için bir miktar uzaklaşmak gerekir yahut makro fotoğraflar için özel olarak üretilmiş lensler kullanmak gerekir. Görünür, anlaşılır bir fotoğraf çekmek neticede olanı yansıtmak gibi görülse de aslında fotoğrafın çekildiği açı çeken kişinin duruşuyla ideolojik bir bütüne bürünür. Yani fotoğrafın çekildiği konum, tarafsızlık iddiası olsun olmasın, mecburen bir tarafa işaret etmektedir. Fotoğrafı çeken bir göz yerine geçeceğim bu çalışmanın araştırmacısı olarak, göze yakınlaşarak çok bulanıklaşan o parmak ele aldığım meseledir. Bu sebeple kuracağım mesafe oldukça önemli olacaktır. Henri Lefebvre, "insanın yapıtı kendisidir" diyerek modern eleştiri içerisinde gündelik hayatta yabancılaşmaya vurguda bulunur. Bu yabancılaşmayı aşmak için Lefebvre, bireyin kendi gündelik hayatını bir yapıt gibi tasarlaması gerektiğinden söz eder (Köse, 2018, s. 309). Benzer şeyi, araştırmacının ortaya koyacağı akademik metinlere duyduğu ilgi ve alaka için, yani örülecek olan bu çalışma için söyleyebiliriz. "Coğrafya kaderdir" veciz ifadesini biraz daha mikroya çekerek "coğrafyanın kader olduğunu kabul ediyor isek, içine doğduğumuz çevre kader gibi gömülü/teslimiyetçi bir habitusa işaret eder mi?" sorusuyla düşünelim

ve meseleyi bir parça hikâye ederek bir evin içine götürelim. Bu soru, bir habitusta edinilen yatkınlıkların, içselleştirilmiş davranışların, dünya görüşünün, bedene işleyen refleks halinin dönüşüm hikayesine tekabül eden ve çalışmanın en sonuna doğru kademe kademe açacağım cevaplara sahip olacaktır. Bu esnada, Pierre Bourdieu'nün "anlamak, önce, kendisiyle ve kendisine karşı yaratıldığımız alanı anlamaktır (2004, s. 14)" ifadesini de aklımızda tutalım.

İstanbul'da halen dini cemaatlerin varlığını sürdürdüğü, İslami gündelik hayatın, İslami habitusun doğalında seyrettiği Fatih'in Çarşamba semtinde doğdum ve bazı akrabalarım sebebiyle çocukluğumun bir kısmını burada geçirdim. Daha sonra taşındığım başka bir semtte çocukluğumun kalanını geçirdiğim ev kat kat yükselen bir gecekondudan bozma eski tip apartman idi. Ailem bu apartmanın bazı katlarını Kur'an kursu olarak kullanıyor, gençlere ilim irfan, Kur'an öğretiyor, bir katında sadece kadınların girdiği çarşaflı kız talebelerine dini dersler veriyor... 1990'ların İstanbul'u... Evin erkekleri İslami hareketi savunmak için yaptığı eylemlerde polis tarafından saldırıya uğruyor, sokağa çıktıklarında bazı bölgelerde sakallı-şalvarlı oldukları için hakarete uğruyor, çoğu herhangi bir üniversite eğitimi görmemiş olsa da başörtüsünü savunmak için İstanbul Üniversitesi'nin önünde toplanıp eylem yapıyor... Sadece belli zamanlarda haberleri izlemek için açılan -hane içinde ve bağlı bulunduğumuz cemaatte giriş bölümünde de değindiğim gibi "şeytan kutusu[4]" diye anılan- televizyondan Refah Partisi, Necmettin Erbakan'ın konuşmaları izleniyor... Gün beş vakte bölünüyor; sabah, öğlen, ikindi, akşam, yatsı... Bağlı bulunduğumuz cemaat bu evde dini toplantılar yapıyor, zikirler çekiliyor, ilahiler söyleniyor... Cuma günleri bir tarikatın önemli isimlerinden bir hocanın hutbesini erkekler cami içerisinde, kadınlar ise camilerin avlusundan dinliyor...

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

Ziyarete gidilen akrabaların semtlerinde sürekli camii inşaatları var, camilerin henüz ufak bir kısmı tamamlanmışken, kullanılabilir alanlar, henüz camı-kapısı tamamlanmamış odalar kalın naylonlarla kapatılıp Kur'an kursu olarak kullanılıyor... Şeyhin yönlendirilmesiyle evde toplanılan günlerde çember yaparak bağdaş kurup oturuluyor; Mekke'den getirilen ve manevi değer atfedilen taşların pirinç kâseye atılırken, her taşın pirinç kâseye atıldığı esnada Allah'ın isimleri sayılıyor, taşların kâseye çarparken çıkarttığı ses aşina olunan İslami habitusu tarif eden, gündelik hayatın sıradan ritmi içinde kaybolup sıradanlaşıyor. Yani buradaki anlatı bir ritmin ve düzenin içerisinde yaşanıyor. (Bu düzen ve ritim hali, bu kitabın habitus ve ritimanaliz bölümlerinde daha detaylıca açıklanarak akademik olarak çerçevelenecek.) Ancak bütün bunlara rağmen, Kemal Sunal'ı izlemek hoş karşılanmasa[5] da[6], bir şekilde izleyebilmiş arkadaş grubuyla küfürlü espriler yapılıyor, Reha Muhtar'ın[7] cinsel içerikli haberleri –aile hızla televizyonu kapatsa da izlenebildiği kadarıyla- arkadaşlar arasında muhakkak konuşuluyor, futbolcu fotoğraflarının olduğu kartlarla aileler "kumar bu günahtır" demesine rağmen, sokağın bir köşesinde gizlice oynanıyor... Mahallenin az ötesine -ailelerin gidilmesini tasvip etmediği diğer mahallelere- çıkıldığında, üzeri siyah ambalajla kapatılmış porno dergileri bir şekilde büfelerden alınıyor,

---

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

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

7 Burada ismi geçen ünlü kişiler görüşmecilerin sıklıkla ifade ettiği isimlerdir.

bu dergiler mahalledeki tenhaların bir köşesinde, tuğlaların arasında saklanıyor. Bu görsellere bakarken yaşanan her pişmanlık, günah işlediğini düşündüren her an kışkırtıcı biçimde kendini öteki dergilerin satın alınmasına bırakıyor; akşam kılınan namazın ardından göz zinasının tövbesi yapılıyor...

Bu ortamda büyümüş erkek[8] çocukları, bir şekilde gittikleri üniversitelerde ilk defa Nietzsche[9] duyuyor, ilk kez bir ateistle, bir feministle karşılaşıyor, cemaat evlerinde kalınsa bile bir şekilde ilk kez "dün geceki içki muhabbetine maruz kalıyor"[10], yeni müzik grupları keşfediyor ve bu müzik grubunu dinleyen insanlarla hayat görüşlerinin arasındaki uçurumla karşılaşıyor...

Burada yazan her bir örnek, görüşmecilerin dindarken tecrübe ettikleri, sekülerleşme ve dini yaşayışı terk etme sürecindeki deneyimleridir. Bu anlatının sebebi meseleyi çalışılacak kavram setine bağlarken, geçilen süreçleri kabaca gösterebilmektir. Yapılacak bu tip çalışmaların düşünümsellikten güç alacağını ve tekil duran bu anlatıların çoğula tekabül ederek güçlendiğini söyleyebilirim. Bourdieu, bireysel olandaki toplumsala, mahremin ardında gizlenen gayri şahsiye, özelin en

---

8 Bu kitabı diğer sekülerleşme/dindarlaşma merkezli çalışmalardan ayıran özelliklerden biri, çalışmanın sahasının erkeklerle sınırlandırılmış olmasıdır. Bunun sebebi, kadının sembolik bir gösterge olarak, giyim, kuşam, tesettür modası, başörtüsünü açma gibi bağlamlar üzerinden tartışılmasına karşın erkeğin bazı taktikleri daha kolay kullanabilmesidir. Görüşmecilerin tamamı, yaşadıkları değişimi "bir kadın olarak" yaşasalardı, kendilerini gizlemenin bu derece kolay olmayacağını sıklıkla vurgulamaktadır. Sekülerleşme sürecinde eş zamanlı olarak ilerleyen dini terk etmenin bir pratiği olarak bedensel göstergeler de (giyim, bedensel değişiklikler, avret yerlerinin gösterilmesi, vd.) değişime uğramaktadır. Bu konuda değişimin somut izlerini erkeklere göre kadınlardan izlemek daha kolaydır (Aslan, 2014, s. 4; Ekinci, 2022, s. 164). Ancak kadınlar için sekülerleşmenin ve dini yaşayışı terk etmenin bir süreci olarak başörtüsünü açma deneyimi somut olarak gözle görülebildiği için çoğunlukla tartışma nesnesi haline getirilebilmektedir.

9 Görüşmeciler sıklıkla Friedrich Nietzsche ismini zikrettiği için örnek olarak yazdım.

10 Bu ifade, görüşmecilerin genel olarak içkinin tadına bakmadan önce içki içen insanlarla arkadaş oldukları için kullanılmıştır. Görüşmecilerin ifadelerinin genel özetidir.

derinlerine gömülmüş evrensele vurgu yapar. Fakat Bourdieu, araştırmacının kendisini sorgulamaktan kaçındığını ifade eder (Bourdieu & Wacquant, 2014, s. 40). Bu durum bize bir bilgi verir: Nesneyi ele alanın kendini ne derece nesneleştirdiğini soran Bourdieu, araştırmacının da nesneleşmesine vurgu yapar (s. 29). Bana, herkesin evinde-mahallesinde "zaten bunlar oluyordur" hissiyatı veren bu hikâye[11], aslında Türkiye'de 1980'lerde –ileride iktidara gelecek iktidarın temellerini oluşturan- dindar bir çevrede doğmuş, 1990'ları deneyim etmiş bir çocuğun 2000'lerde AK Parti iktidarını gören dindar yaşayışın habitusuna tekabül eder. Fakat bu bireyin içine doğduğu ve gençliğini yaşadığı Türkiye ebeveynlerinkinden farklı olacaktır. 1990'larda "şeytan kutusu" denerek şüphe ile yaklaşılan televizyonun bulunduğu evin, şu an merkezinde televizyon olması belli ki kültürel, ekonomik ve sınıfsal pek çok dönüşüme işaret etmektedir.

Kentlerde doğup büyümüş, kent okullarında görece karma yapıda bir eğitim almış, farklı sosyal ve kültürel çevrelerle temas etmiş yeni nesiller, ailelerininkinden farklı ve hatta yeni gelenekleri yaşamaya başlamışlardır (Akşit, vd., 2012, s. 40). Elbette habitusların, yani yaşayış biçimlerinin bireysel olarak kendine has yönleri olduğu ve özel bireysel boyutları olduğu da iddia edilebilir. Fakat habituslar ne tam olarak bireysel süreçlere indirgenebilir, ne de eyleyicilerin içinde işleyen yapılandırıcı bir mekanizma olduğu reddedilebilir. Yani dış yapıların (çevrede edinilen duygu, düşünce, inanç gibi iç içe geçmiş karmaşık

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

sistemlerin tamamının) içselleştirilmesi sonucu olarak habitus, genelde birbirleriyle tutarlı sistematik bir tepkiye dönüşür (Bourdieu & Wacquant, 2014, s. 27). Yani burada anlatılan ev ve o evin çevresini ören mahalle, gündelik hayatın küçük anlarının yansıması olsa bile dönemin konjonktürünün ve ethosunun içini gösterir. Bu ethosun barındığı ev ve o evde büyüyen bir çocuğun habitusu kökleşmeye meyillidir. Bourdieu'ya göre habitus "el yazısı" gibidir (Swartz, 2011, s. 155), çocuklukta oluşmaya başlamış ve daha sonra değiştirmenin hiç de kolay olmadığı bir mefhumdur. Bu sebeple, 80'lerdeki ve 90'lardaki bu evin içine, şu an 2000'lerde tekrar bakmak oldukça gereklidir. Bu dönüşümün bize anlatacağı bir hikâye vardır ve bu kitabın amacı kesin bir yargıda bulunmadan bu hikâyeyi tartışmak, bahsi geçen bu evin içine bakmaya çalışmaktır.

Yöntem: Kendini Gizleyeni Bulmak

Burada bahsettiğimiz İslami habitusa sahip evin ve mahallenin içine bakış için derinlemesine görüşme yöntemi kullanılmış ve görüşmecilerin biyografik anlatılarına yer verilmiştir. Görüşmecilerin şahsi anlatılarından ortaya çıkan, genellikle analoji yaparak ifade ettikleri anlam dünyası çalışma boyunca ortaya atılan kavramsal ile eşleşmiştir. Çalışmaya dahil olan 25 kişinin biyografik anlatısı aynı zamanda çoğula işaret ederek şahsi ile gayri şahsinin arasında durmaktadır (Mills, 2016, s. 19; Bourdieu, 1990). C. Wright Mills'e göre bireyin deneyimleri ve aktardığı biyografisi yalnızca içinde yaşadığı muhitler ya da çocukluk tecrübesiyle bağlantılı değildir. Çevreyle kurulan ilişkiyi kavramamız, bu yapısal çevrenin dönüşümünü hesaba katmamız gerekir:

> Kişisel durum ve tecrübelerle bağlantılı olan toplumsal yapı ve değişmeleri anladığımızda, bireysel davranış ve duyguların insanların kendi özgül ortamları içerisinde farkına varamadıkları sebeplerini anlamaya muktedir oluruz. Belirli

> bir insan tipine ilişkin bir kavrayışın uygunluğunun sınanması, bu tipe giren kimselerin bu kavrayıştan hoşnut olup olmamalarına, bu kavrayışı kendilerine ilişkin tahayyüllerriyle uyumlu bulup bulmamalarına dayanamaz. Hayatlarını kendi dar muhitlerinde sürdürdüklerinden, insanların kendi koşullarının bütün sebeplerini ve öz benliklerinin bütün kısıtlılıklarını bilmeleri beklenmez ve beklenmemelidir. Kendilerine ve kendi toplumsal konumlarına ilişkin olarak tamamen uygun bir anlayışa sahip olan gruplar gerçekten de seyrek bulunur (Mills, 2016, s. 212).

Bu nedenle genellikle makro boyutları tartışılan din olgusu, gündelik hayatın içerisindeki seyrinde daha az bilinebilir ya da daha az keşfedilebilir bir yapıya sahip olduğu için aslında odağımızın çok dibinde durduğu için net olarak görmemiz zordur. Türkiye'deki din olgusunun eleştirel yaklaşımlar çerçevesinde yapılan çalışmalar, gündelik hayat bağlamında çoğunlukla kısıtlı kalmıştır (Akşit, vd., 2012, s. 39). Hâlbuki kitap boyunca yer yer örnek verileceği üzere, İslami çevrelerce dahi bir kaygı unsuruna dönüşen gündelik hayat mütedeyyin biri için aşina olunan beş vakitli günün[12] ne şekilde yaşandığı ve bu deneyimlerin ampirik verilerle gündeme getirilmesi önemlidir ve bu kitap bunun için ampirik verilere sahiptir.

Araştırma kapsamında, çoğunlukla internet üzerinden eriştiğim, 1977 ve 1997 yılları arasında doğmuş 25 erkekle görüştüm. Görüldüğü gibi arada 20 yıllık bir fark var; bunun sebebi aradaki anlatı farkını görmeye çalışmaktır. 1977 doğumlu tek bir görüşmeci olduğu gibi 1997 doğumlu tek bir görüşmeci kararlaştırdım. Görüşmecilerin çoğunlukla 1980 ve 1995 arasında tuttuğu görülebilir ancak bir farklılık olup olmadığı gibi bir meraktan ötürü 1977'li ve 1997'li birer görüşmeci de ekledim.

Öncelikle pilot görüşme olarak 2019 senesinin sonu ve 2020 senesinin başında 5 kişiyle görüştüm. Ardından kalan görüş-

12 Bu çalışma için formülleştirmeye çalıştığım bu ifade İslami habitusla ritim kavramları birleştirilerek ileriki bölümlerde tartışılacaktır.

meleri 2021 ve 2022 senesi içerisinde yaptım. Covid-19 pandemisi yüzünden görüşmeler 3 senelik bir sürece yayılmak zorunda kaldı. 3 senelik geniş bir görüşme aralığı nedeniyle, çalışma içerisinde karışıklık olmaması için görüşmecilerin yaşlarını değil doğum tarihlerini yazmaya karar verdim. Katılımcının isminin yanında parantez ile ifade edilecek olan doğum tarihi, okuduğunuz bölümde doğum tarihiyle ilgili önemli bir durum yoksa belirtilmeyecek. Yani kitap boyunca görüşmecilerin doğum tarihlerini isimlerinin yanına okumayı zorlaştırmaması için gerekli durumlarda yazacağım.

Görüşmecilerin bir kısmıyla konuyla ilgili konuşmak üzere sıklıkla iletişim halinde kaldık. Kimi görüşmeciler kimliklerinin gizliliğine önem verdiği için bazı bilgilerle ilgili tekrar teyit aldım. Örneğin dedesi Diyarbakır müftüsü olan Yakup'un verdiği bu bilgiyi gizlemek isteyip istemediğiyle ilgili tekrar haberleştik. Bütün görüşmecilerin isimlerini anonim olarak kullandım. Kazım, Tuğrul, Musa ve İsmail ad-soyadlarının açık açık kullanılmasında bir sakınca olmadığını ifade etse de hiçbir görüşmecinin ismini açık açık kullanmadım. İki görüşmeci hariç görüşmecilerin yaşadıkları yerler, çocukluklarını geçirdikleri yerler vd. değiştirilmeden olduğu gibi aktardım. Arif doğduğu ve çocukluğunun geçtiği yerin ismini gizli tutmak istedi, benimle de paylaşmadı. Çocukluğuyla ilgili konuşurken yaşadığı yerle ilgili "Ege Bölgesi" ifadesini kullandı. Muhsin hem doğduğu yeri hem de şu an yaşadığı yeri gizlemek istedi. "Akdeniz Bölgesi" ifadesini kullanmaya birlikte karar verdik. Anonim isimler dışında görüşmecilerin bulundukları cemaat isimleri çoğunlukla kullanılmadı. Zira kimi görüşmecilerin başından geçen bazı olaylar, görüşmeciler artık bunları önemsemiyor olsa da araştırmanın kapsamını genişleteceği için kullanmadım. Süleyman, İsmail, Bekir ve Ömer bulundukları cemaatlerde yaşadıkları bazı şeylerin aktarılmamasını istedikleri için bu kısımları kitaba eklemedim. Arif ne ailesinin bağlı olduğu cemaati ne de kendi bulunduğu cemaatlerin ismini vermek istemedi. Ancak bunun

dışında Tuğrul, Kazım, Semih, Murat, Hasan, Burhan ve aslında diğer pek çok isim cemaat yurtlarında kaldıkları süreçlerin şu an hayatlarında pek önemi olmadığını aktardı. Cemaatlerle ilgili düşüncelerin tersine genel olarak dini yaşayışı terk etme süreçleriyle ilgili çoğu şeyi açık açık anlatan görüşmeciler bunların araştırmada kullanılmasında bir sakınca görmedi. Yani görüşmecilerin bir kısmı için cemaatte kalmak çok sancılı bir süreç olarak deneyim edilmişken, diğer bir kısmı için bir çeşit "askerlik anısı" gibi hatırlanıyor.

Araştırma kapsamında, dindar ailelerde büyümüş katılımcıları belirlemek için görüşmecilerle öncelikle aile yaşantılarını detaylıca konuştuk. Zira bana ulaşan bazı görüşmeciler, ailelerini "çok dindar" olarak tanımlasa da benim bu kitap için aradığım görüşmeci profiline uymadıklarını fark ettim. Görüşme sorularının mantığı şu şekildeydi: Her görüşmeci ile öncelikle telefonda konuştuk. Bu konuşmanın amacı önce kendimi tanıtmam ardından da çalışmayı anlatmamdı. Görüşmecinin çalışmaya uyup uymadığını anlamak için de biraz sohbet havasında geçen ilk telefon konuşmaları bazen 30-40 dakika kadar sürüyordu. Bazı görüşmecilerle bu noktada görüşmemeye karar veriyordum. Çünkü, bazı kişiler eskiden dindar olduğunu söylüyordu ancak hiçbir zaman beş vakit namaz kılmadığını, ibadetlerinin çoğunu aksattığını ya da cumadan cumaya camiye gittiğini ve içki içtiğini ancak babasının/annesinin kendisine göre "daha" inançlı olduğunu ifade ediyordu. Bu gibi durumlarda görüşmelere devam etmemeye tercih ettim zira sahada temel olarak ibadetlerini tam olarak sürdüren kişilerle görüşmekle sınırlandırmıştım. Bu durum, aslında dindar tanımının Türkiye'deki kategorizasyonu ile ilgili de bir tanım tartışmasını da gerekli kılabilir.[13] Kitabın tamamı boyunca da din ve

13 Bu araştırmanın savunması olan 24 Mart 2023 tarihinde, aynı gün *Sayılarla Türkiye'de İnanç ve Dindarlık* isimli Zübeyir Nişancı (2023) yürütücülüğünde Türkiye'nin tüm bölgelerini kapsayan detaylı bir rapor yayınlandı. Rapordaki sonuçlardan inanç kategorisine göre Türkiye'nin çoğunluğu %94 oranında kendini inançlı olarak tanımlıyor iken, düzenli olarak namaz kılanların oranı

dindar tanımını yapmak yerine sahanın kavramlarla bir arada ve tutarlı olabilmesi için görüşmecilerin benzer İslami habitus çerçevesi çizen kişilerden oluşmasına özen gösterdim.

Öte yandan sahayı yaparken, aklımda olmayan bir istisnayı yapmaya karar verdim. Buna kıyas yoluyla karar verdim. Şöyle ki, Salih[14], Mehmet, Bekir ve Şükrü isimli görüşmeciler, çocukken ailelerinin -bilhassa babalarının- bazı namazları aksattıklarını ifade etti. Yani görüşmeci ararken "dindar" ifadesinin bazı sorunlar yarattığını, daha doğrusu görüşmecilerle aynı şeyden bahsetmediğimizi fark ettim. Bu görüşmecilerle önce telefonla konuşurken, "ailen dindardı ve çocukluğunda da dindar bir ortamda büyüdün değil mi" sorusunu sorduğumda, "evet hem de çok dindarlardı" gibi yanıtlar aldım. Fakat görüşmeye başladığımda Salih, Mehmet ve Şükrü isimli görüşmeciler, gerçekten çok dindar bir geçmiş anlatmalarına rağmen bazen babalarının namaz kılmadığından ya da bazı dini pratikleri gerçekleştirmediklerinden bahsetti. Yani yukarıda anlatılan

---

%39 (s. 43) hiçbir zaman namaz kılmayanların oranı ise %41 (s. 43) olarak çıkmaktadır. Çalışma bu durumu sekülerleşme özelinde, daha önce benzer bir kesit çalışması bulunmadığı için değerlendirmenin mümkün olamayacağını (s. 201) ifade etmektedir fakat bu oranların birbirine göre kıyaslanması dahi oldukça önemli bir veridir. "Ana Akım Dindar, Muhafazakâr Mütedeyyin, Laik – Müslüman ve Laik – İnançsız" tipolojisi olarak kesit sunması ve geniş dağılımı açısından kıymetli olan bu rapora karşın, hazırlamış olduğum bu kitap pratikler özelinde bu gibi değişimlerin meydana çıkarttığı – bireyi dini pratiklerden uzaklaştıran "farkları" sekülerleşme olarak değerlendirmekteyim. Dini pratiklerden uzaklaşmayı Lefebvre'nin ritimanalizde kullandığı "fark" kavramı ile ileride detaylıca tartışacağım. Ayrıca Nişancı'nın yayınlamış olduğu araştırmaya yönelik eleştiri için bkz: (Sarmış, 2024)

14 Salih babasının çocukluğunda cemaatçiliğe karşı olduğunu ve bunun sistemsel olarak reddettiğini aktardıktan sonra, babasının hızlı bir dönüşüm yaşadığını ifade ediyor:

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

dini aile yapısına rağmen bu dört görüşmeci yine de ailesini dindar olarak tanımlıyor, geçmişinde yoğun bir dini eğitim olduğunu ifade ediyor ve bilhassa kendisinin bazen anne ve babalarına göre daha yoğun bir dini eğitim aldığını ifade ediyordu. Bu görüşmeleri sürdürmekte şüpheye düşsem de bana veri sağlayacağını düşünerek görüşmeleri sürdürdüm. Ortaya, şaşırtıcı biçimde yoğun bir dini eğitim ile görece daha esnek dini eğitim almış kişilerin aslında ortak bir İslami habitustan bahsettiği verisi çıktı. Örneğin Arif'in ailesi için -geçmişte, bağlı bulundukları cemaatin fetvası ile- televizyon şeytan kutusu olarak tanımlanmış iken, Mehmet'in ailesi için televizyon izlemek herhangi bir sorun teşkil etmiyordu. Ancak Mehmet, 32 yaşına kadar beş vakit namaz kılmayı sürdürmüşken, Arif daha erken yaşta bunu bırakmıştı. Mehmet bu durumu, baskı alındaki çocukların, görece serbest bırakılmış çocuklara göre sorgulamaya daha kolay gidecekleri şeklinde yorumluyor:

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

Bu yüzden, genel olarak görüşmecilerin dinle ilgili algıları aynı iken, bazı farklılıkların de yer alması için görüşmeci seçilirken bazı sınırlarda esneklik yapmaya karar verdim. Bu esneklikle ilgili önemli bir not olarak, bu görüşmecilerde de örneğin anne tarafındaki akrabalar ya da babanın sülalesindeki cemaate bağlı kişiler aile üzerinde baskınlık kurarak anne ya da babanın da dine yoğunlaşmasını sağlamış. Örneğin Salih'in ailesi geçmişe göre artık daha dindar. Salih babasının geçmişte

beş vakit namaz kılmasa da artık koyu bir dindar olduğunu söylüyor. Kimi görüşmeciler, benim çalışmanın başında belirlediğim katı dini aile biçimine sahip olmasa da örneğin tamamen dini cemaatlerinde büyümüş Süleyman ile görece daha rahat bir dini çevrede büyümüş. Şükrü neredeyse aynı dini yaşantıyı tarif etti. Yakup, kendisi 10 yaşındayken vefat eden babasının çok dindar bir adam olmadığını ifade etmesine rağmen 6 sene İmam Hatip'te okumuş, 28 Şubat sürecinde İmam Hatip'i sekülerleşmeye karşı bir kale olarak görüp savunmuş biri. Dönemin ruhunu ifade etmek için şunları söylüyor:

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

Özetle, görüşmeciler tek tip bir aile yapısına sahip insanlar olmasa da her bir görüşmecinin geçmişi, temelde de çocuklu-

ğu hakkında belirleyici unsurun din olduğunu, kimi metaforik anlatımlarla hayatlarında İslamiyet'in bir rehber olarak yol gösterdiğini ifade ediyor ve bu da bize istisnai durumlara rağmen ortak bir anlatıyı verebiliyor.

Görüşmecileri çoğunlukla internete çeşitli ilanlar vererek buldum. *Instagram*, *ekşisözlük* ve *Twitter* ilan verdiğim üç platform oldu. "Dindar bir çevrede doğup büyümüş, kendisini geçmişte mütedeyyin/inançlı/ibadetlerini harfiyen yerine getiren bir Müslüman olarak tanımlayan, 1977/1997 tarihleri arasında doğmuş erkek görüşmecilerle akademik bir çalışma için görüşme yapmak istiyorum" gibi ifadelerle çeşitli ilanlar verdim.

Bu platformlardaki paylaşımlar sayesinde farklı şehirlerde yaşayan insanlarla temas kurma fırsatı yaşadım. Bu üç platformda anonim bir hesap kullanıyor olmam sebebiyle görüşmecilerle ilk iletişimim kimi zaman güven problemi yarattı. Bunun aşılması için ilkin telefonla konuşup kendi açıkça tanıttım. Görüşme sözü alsam da görüşme yapamadığım pek çok kişiyle de karşılaştım. Bazı görüşmeciler ise bu platformlarda ekli olduğum ortak kişiler sayesinde yahut "arkadaşın arkadaşı" gibi bir dolaylı tanışıklıkla güven ilişkisi kurabildim.

Ekşisözlük'te "ateist olma nedenleri", "yazarların[15] ateist olma hikayeleri", "aileye ateist olduğunu itiraf etmek", "ateist olduğunu gizlemek", "muhafazakâr bir ailede büyüyüp ateist olan insan", "mürted", "muhafazakâr erkek", "anne üzülür diye ateist olduğunu söyleyememek" ve "ateist olduğunu ailesinden gizleyen insan" ve benzeri -halen aktif olan- başlıklarda yorum yapan, kendi kişisel hikayelerini anlatan insanlara ulaştım.

Görüşmecilerin bahsettiği kendileri gibi "dindar ailenin inançsız yaşamayı seçen" arkadaşlarıyla da haberleşerek bir çeşit kartopu örneklemi de elde etmek istedim fakat bunu genel

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

olarak gerçekleştirmek mümkün olmadı. (Yalnızca Süleyman arkadaşı olan İsmail'le görüşmeme vesile oldu.) Bu yüzden her bir görüşmeciyi birbirinden bağımsız şekilde buldum. Bu durum güven oluşturma konusunda zorlanmama sebep olsa da daha çeşitli bir katılımcı grubuyla görüşme yapmamı sağlamış oldu. Görüşmecilerin hepsi ses kaydı alınmasına izin verse de ses kaydı sebebiyle gerginlik yaşayan ve kendisini güvensiz hisseden görüşmeciler de oldu. Muhtemelen bu sebeple görüşmeler bittikten sonra, konuştuğumuz konularda tekrar konuşan, eklemeler yapan görüşmeciler de oldu. Bazı görüşmecilerin görüşme yaptıktan sonraki akşam beni arayarak bu konular hakkında konuşmanın hem onları hafiflettiğini hem de kendilerini kötü hissetmelerine sebep olduğunu söyledi. Bunun nedeni görüşmecilerin dini yaşayıştan uzaklaşırken yaşadıkları depresif süreçler. Bunlara ek olarak, ses kaydı alınmasını istemediği için görüşme yapmayı kabul etmeyen ancak bu konuda benimle dertleşmek isteyen insanlar oldu. Bu durum, insanların inançsızlıklarını gizlerken ne denli hassas davrandıklarını ve bunu aynı zamanda bir dert olarak gördüklerini ortaya koyabilir. Ses kaydı nedeniyle görüşme yapmayan kişiler, bu çalışma bittikten sonra muhakkak okumak istediklerini de ifade etti.

Görüşmelerde hangi soruların sorulduğu konusuna gelirsek, şöyle bir yöntem izlediğimi söyleyebilir: 2019'da tezi yazmaya başlamadan önce zaten aklımda pek çok soru vardı. Pilot görüşmeler sayesinde bu sorular çeşitlendi. Görüşmecilerin vurguda bulundukları, önemli görünen konular soruya çevrilerek, önceki görüşmecilere de tekrar soruldu. Yani aslında bazı soruları görüşmecilerin kendisi yazmış ve bu sorulara da diğer görüşmeciler cevap vermiş oldu. Bu açıdan görüşmecilerin farkında olmadan birbiriyle konuşmasına imkan tanımış oldum.

Görüşmelerin Seyri

Görüşmeciden öncelikle hayat hikayesini genel hatlarıyla anlatmasını talep ettim. Muhtemelen bu konunun bağlamından ötürü, kişiler kendini anlatırken geçmiş dini – yeni inançsız yaşamlarına vurguda bulunarak konuştu. Çoğu görüşmeci, yaşadıkları dönüşümü arkadaş çevrelerinde sıkça tartıştıklarını, bunun hem kültürel hem de yapısal yönleriyle gündemlerinde olduğunu ve bu konuda çeşitli yayınlar, haberler, *Youtube* programları vd. takip ettiklerini belirtiyor. Örneğin, Ebubekir inançsız olmasına rağmen bazı dini pratikleri kültürel olarak sürdürdüğünü ifade ederken, Bilal bar işletiyor olmasına rağmen ramazanın ilk günlerinde oruç tutmaya devam ettiğini[16] ifade etti. Kendini ateist olarak tanımlayan Burhan halen ara sıra kendisini Allah'a sığınırken bulduğunu, Fahri bazen içinden namaz kılmak geldiğini ancak yapsa da bunun anlamsız olacağını ifade ediyor. Görüşmecilerin bu örnekleri çoğaltılabilir ancak elbette her görüşmeci bu şekil, kendi ifadelerince kültürel olarak dindarlığın bazı nüvelerini hatırladıklarını söylemiyor. Örneğin Yakup, Süleyman, Arif ya da Kazım için kültürel ola-

16 Kitap boyunca bunun gibi pek örneğe denk geleceğiz. Habitus kavramı özelinde detaylıca tartışacağımız bu davranışlar, sekülerleşme kavramını tanımladığım gibi ikili bir yapıdan ileri gelmektedir. Bu sebeple birkaç davranışa bakılarak kişinin tamamen seküler bir yaşam sürdüğünü yahut Türkiye'de genel eğilimin tek başına desekülerleşme olduğunu iddia etmeyi sorunlu bulmaktayım. Çalışmamıza dahil olan görüşmecilerin yaşamlarında dinin egemenliği artık olmasa da örüntü davranış olarak dine dair davranışlar sürmektedir. Örneğin Bilal, ramazan aylarının ilk birkaç gününde halen oruç tutmasını şu sebeple açıklamaktadır:

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

rak dahi İslami herhangi bir eylem hayatlarında bulunmuyor. Hatta Arif, *inşallah* yerine *umarım* demek için kendince bir çaba içerisinde olduğunu ifade ediyor. Yapısal olarak ise, görüşmecilerin pek çoğu, İslamiyet'i, İslamiyet'in kaynaklarını ve dinin kendisini sıklıkla arkadaşlarıyla tartıştıklarını belirtiyor. Bunun dışında arkadaş çevrelerince, görüşmecilerin eskiden dindar bireyler olmaları ilgi çekici bir mesele ve hatta tanımlama konusu. Çoğu görüşmeci halen arkadaşlarıyla sıklıkla dini tartışmalar içine girdiğini belirtiyor. Özetle, görüşmecilerin çoğu için dini yaşamdan kopmuş olmaları gündemlerinde olan ve sıklıkla arkadaşlarıyla tartıştıkları bir mesele. Görüşmeciler için dini yaşamı terk etmiş olmak halen üzerine düşünülmesi gereken ihtimamlı bir mesele. Görüşmecilerle görüşme bittikten sonra neden benimle bu konuyu konuşmak için vakit ayırdığını sorduğumda pek çoğu bu konunun araştırılması gereken bir konu olduğunu, kendileri gibi inançsızlığını gizlemek zorunda kalan pek çok insan olduğunu ve Türkiye'de bu durumun yaygın bir hale geldiğinden bahsetti.

Ardından görüşmecilerin çocukluğu hakkında sorular sordum ki bu sayede içine doğdukları çevre hakkında bilgi almaya çalıştım.[17] Görüşmecilerin her birinin çocukluğu hakkında genel sorular sorarak, çocukluğunu geçirdiği çevre hakkında bilgi almaya çalıştım. Çocukluğunun nasıl bir yerde geçtiği, anne ve babasının yaşayış biçimi, dine olan ilgileri, evlerindeki düzen, televizyon hakkında sorular, ailesinin bağlı bulunduğu

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

bir dini topluluk olup olmadığı ve yaşadığı mahallenin genel yapısı hakkında bilgi edinilmeye çalıştım. Görüşmeciler, görüşmenin ilk yarısı diyebileceğim bu kısımda çoğunlukla geçmişe dair yaşadıklarını, konuştukça ve yeni sorularla konu açıldıkça hatırladı. Ardından görüşmecilerin ilk gençlik dönemleri, bu dönemlerde dinle kurulan ilişkiler, ergenlik halleri, günah ile karşılaşma ve buna karşı verilen tepkileri konuştuk. Ortaokul ya da lise eğitimi sırasında görüşmecilerin neredeyse hepsi dini cemaatlerle temas kurmuş, kimi bazen onların evlerinde ya da yurtlarında kalmış,

Çoğu görüşmeci[18] ortaokulda, lisede ya da üniversitede uzun süre dini eğitimin verildiği cemaat yurtlarında kalmış. Buna karşın bazı görüşmeciler[19], aileleri diyanete karşı olmak, kendi ailesi içinde ya da mahallede dini yaşamak gibi sebeplerle çocuklarını yurtlara yollamamış. Örneğin Emin "cemaat yurdunda kalmamak için 3,5 sene, Polatlı'dan, üniversiteye gelip gittim. Sabah 8.30'daki derse gelmek için 06:45 otobüsüne biniyordum" şeklinde ifade ederken, aynı zamanda okula başlamadan önce mahallede Kur'an kursuna gittiğini ve dindar bir yaşayış sürdüğünü söylüyor.

Görüşmecilerden Muhsin ve Ömer hafız olarak yetiştirilmiş. Ayrıca bir müezzin olarak da yetiştirilen Ömer ise yaşadıkları yer olan Hakkâri Şemdinli'de dini grup ya da tarikatlarla hiçbir bağları olmadığını ifade ediyor. "Örneğin o dönemler Fetullahçıların bile giremediği yerlerden biriydi orası. Kaldı ki zaten çok dindar bir yerdi. Bize cemaatlerin dini anlatmaya ihtiyacımız yoktu. Zaten biz onun tekelinin bizde olduğuna inanıyorduk."

Geçmişi düşünürken ya yaş vererek ya da eğitim durumunu hatırlayarak anlatan görüşmeciler, bu dönemi çoğunlukla dini sorgulamalarla geçirse de buna rağmen dini yaşamla bağlarını tam olarak kopartmamışlar. Çocuklukta da kimi sorgulamalar

18 Süleyman, Yakup, Murat, Burhan, Şahin, Fahri, Faruk, Muhsin, Arif, İsmail, Hasan ve Kazım.

19 Emin, Ömer, Mehmet ve Ebubekir.

yaşasalar da lisedeki sorgulamalar biraz daha karmaşık bir hale gelmiş. Zira lisede çoğu gündelik hayata daha çok dahil olmuş, kendi yaşayışlarından farklı ailelerden gelen insanlarla genellikle bu dönemlerde daha çok karşılaşmışlar.[20] Fakat bazı görüşmeciler[21] dini sorgulamalardan ötürü büyük varoluş sorunları yaşayıp intihar etmeyi dahi düşünmüşler. Görüşmenin ikinci safhası olarak nitelendirebileceğim bu bölümde, görüşmecilerin sorgulama süreçlerini ele aldım. Dindar olmalarına rağmen bir bar ortamında bulunmaları, bazen bu ortamdan çıkıp tövbe etmeleri, yaşadıkları pişmanlıklar, günah olduğunu bilerek cinsel ilişkiye girmeleri ve sonrasında pişmanlık duymaları gibi meseleleri çoğunlukla bu kısımlarda konuştuk. Çoğu görüşmeci, bu dönemi ikilemlerin en yoğun olduğu zaman olarak tarif etti. Bu dönemde, lise eğitiminin tamamlanması, üniversitenin başlaması veya iş hayatına atılma, aileden farklı bir şehre taşınma, cinselliğin keşfedilmesi, seküler yaşam biçimlerine sahip insanlarla yakın arkadaşlık kurma, farklı bilgi kaynaklarına erişim, internetin gündelik hayata dahil olması ya da ilk defa içki içmek gibi radikal değişiklikler pratik edilmiştir.

Çarpıcı bir veri olarak, görüşmecilerden Burhan, Arif, İsmail, Süleyman ve Kazım, yani 25 görüşmeciden 5'i kendisini ateist olarak tanımlıyor. Bunun dışında kalan görüşmeciler, genellikle kendilerine herhangi bir dini tanım yapmak istemiyor ya da yeni arayışlar içerisindeler. Zaten bu çalışmanın odağında kendini ateist, deist ya da diğer inanç kategorilerinden birine tanımlayan kişiler yer almıyor. Bu çalışma, kendi ifadeleriyle "Müslüman bir ailede doğup büyüyen ve çeşitli sebeplerle sekülerleşen", bu sekülerleşme süreçleri içerisinde dini sorgulayan ve dini yaşayışı terk eden kişilere odaklanıyor ve bu, çalışmanın ayırt edici özelliklerinden biridir. Ateist, deist ya da agnostik gibi diğer inanç gruplarını ele almaktan ziyade,

20 Bu durumun bazı istisnaları var ve ilerleyen bölümlerde aktarılacak.

21 Burhan (d. 1991), Murat (d. 1977), Kazım (d. 1997) ve Muhsin (d. 1989) (Burhan ve Murat henüz 18 yaşını bitirmeden).

mütedeyyin çevrelerde yetişmiş, inancını terk etmiş ve geçmişlerinden farklılaşmış kişilerin hikayelerine odaklanıyorum. Bir çeşit metamorfoz yaşamış eski Müslümanlar, bu çalışmanın odak noktasındadır. Zaten dini habitusun içinde olmayan bir kişi için dinden çıkmak ifadesini kullanmak mümkün değildir. Bu nedenle burada dinin kendisi değil, dindar kişilerin dinden çıkma deneyimleri ön plandadır. Bu amaçla, bu araştırmada dindar bir kişi, dinin gerekliliklerini yaşamda yoğun biçimde ön planda tutmuş ve buna göre davranmış kişi olarak tanımlanmaktadır. Dindar olmasına rağmen sekülerleşen bireyler, inançsız olarak varsayılmamaktadır ve bu konuda herhangi bir yargıda bulunulmamaktadır. Zira dindar biri, geçmişe göre sekülerleşmiş olabilirken, seküler bir kişi de geleneksel dini yaşayışı sürdürebilir. Ancak dindar bir ailede doğup, bir süreç dahilinde, başlangıçta belki bilinçsiz bir sürüncemede, daha sonra ise bilinçli bir şekilde dini terk etmek, bambaşka bir anlam taşır.

Dini yaşayıştan uzaklaşmak, yalnızca İslami habitusu ve onun ritüel ya da düzenlerini terk etmek anlamına gelmez. Bu sürecin çok zor olduğunu belirten görüşmeciler, İslamiyet'e göre bunun nasıl bir anlama geldiğinin de bilincinde oldukları için ayrıca zorluklar yaşamışlardır. Yani dini terk etmek, bir çeşit kabuk değiştirmeyi, metamorfoz yaşamayı zorunlu kılan bir eylemdir. Zira bu başkalaşım, hem dini çevrede var olmayı zorlaştırır hem de yaşayıştaki tezatlıklar, bireyi oldukça zor duruma sokarak bir varoluş sorununa iter. Bu nedenle bir sonraki bölümde, irtidât etmeyi, mürtet olmayı; yani İslamiyet'e göre bilinçli biçimde dini reddetmenin ne anlama geldiğini tartışalım.

Mürtet Olmak: Dini Terk Etme Tecrübesi

İmanı, Allah'ı terk etmek biraz kendini terk etmek gibi bir şey. Evini kaybediyorsun. Halen annem babam, yani evim dediğim insanlar benim gerçekten kim olduğumu bilmiyor. (Faruk, d. 1988)

İslamiyet'e göre bir kimsenin Müslüman iken dinden dönmesine mürtet denir. (Kahraman & Çağrıcı, 2006; Parlatır, 2017, s. 508)." Mürtet olmak, Diyanet İşleri Müdürlüğü'nün İmam-Hatiplere yönelik hazırladığı Dini Terimler Sözlüğü'nde (2009, s. 256) şu şekilde tanımlanır:

> Mürtet: 1. İslam dinini terk edip başka bir dine geçen, din değiştiren kimse. "Sizden her kim ki din değiştirip mürtet olur ve kâfir olarak ölürse onun dünya ve ahirette bütün *amelleri* boşa gitmiştir." (Kur'an-ı Kerim 2/218) 2. İslam'ın kesin olan emirlerinden veya yasaklarından herhangi birini inkâr eden kişi.[22]

Yukarıda bahsi geçen Bakara Suresi'nde amel kavramı, dünyada yapılan tüm eylemleri kapsayan geniş anlamlı bir terimdir. Yani, İslamiyet'e göre mürtet birinin dünyadaki tüm eylemleri, inançsız olmasından ve inancını terk etmesinden ötürü, dünyayı faydasız bir şekilde terk etmesine yol açar. Buna göre İslamiyet'i terk eden kişi, artık "boşa yaşamış" bir kişi durumuna düşer. İslami yaşayıştan uzaklaşan biri için bu önemli olmasa da eğer çevresini tamamen terk etmemişse, ai-

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

lesiyle hâlâ görüşüyorsa ve çevresi hâlâ inançlıysa, düştüğü «mürtet halinin" farkındadır. Yani kişi dindar çevresince dışlanabileceğinin farkındadır. Bu sebeple insanlar genel olarak çevrelerinden inançsız olduklarını gizlemektedir ancak bu bir kaide değildir. Yukarıda tarafımca vurgulanan "amel" ifadesi burada dikkate alınmalıdır zira tahmin edilebileceği gibi dini inancının kaybolması, yalnızca inancı terk eden kişi için değil, o kişinin ailesini, çevresini ve o çevreyi oluşturan toplulukları da ilgilendirir. Yani Müslüman bir birey, dini sorgulama içerisinde olduğunu eğer çevresine belli ederse bu durum çevresindeki kişiler için olağan karşılanmaz. Dindarlar tarafından "gaflet[23]" olarak tanımlanabilecek bu durumundan, "gaflete düşen", yani dini yaşayışı terk eden kişinin kurtarılması gerekir. Dahası, imanı olan biri için bu bir görevdir. Bu sebeple, bunu bilen görüşmecilerin çoğu dini sorgulamalarını ailelerine belli etmese de bazıları bunu ailesiyle paylaşmıştır. Örneğin üniversite kazandığında ailesinden ayrılıp Ankara'da yaşamaya başlayan Hasan, üniversite birinci sınıfta felsefe dersi aldıktan sonra kafasında bazı soru işaretleri oluşmaya başlamış ve bu konuyu annesiyle paylaşmış:

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

23 Bazı görüşmeciler geçmişteki dindar çevrelerince böyle tanımlanacaklarını ifade ediyor.

Hasan'ın akrabasının ona söylediği, yaşadığı çevrede insanların dinini değiştirmesinin, eşcinsellik gibi kabul edilemez olması ve kendisine bunun tehdit içerir biçimde söylenmesi, Hasan'ın ailesine karşı kendini tamamen gizlemesine sebep olmuştur. Zira görüldüğü üzere, inancı terk etmek aynı anda çok fazla şeyin terk edilmesini gerektirir.

Bu çalışmadaki Türkiye vurgusu önemlidir zira çok fazla ona özgü örnek bulunmakta ancak burada daha kapsayıcı olan inançlı olma hali daha geniş bir anlam dünyasını kapsar. Yani bu çalışma çok fazla Türkiye'ye özgü yerel bir çalışma gibi dursa da aslında görüşmecilerin deneyimledikleri süreçler bakımından kimi evrensel karşılıkları da olmaktadır. Yalnızca Türkiye'de değil, dünyanın pek çok coğrafyasında da yaygın olan dini terk etmek kimi zorlukları karşılamayı gerektirir. Dünya genelinde bu tip deneyimler ex-Muslim[24] (eski-Müslüman) ifadesi ile en yalın hali ile kavramsallaştırılmıştır. Bu ifade yalnızca şahsi deneyimlere karşılık gelmez; aynı zamanda kendini eski-Müslüman olarak tanımlayanları bir araya getirmeye çalışan toplulukları da tanımlar. Ex-Muslim olarak tanımlanan topluluklar, Avustralya, ABD, Kanada ve Avrupa'nın pek çok bölgesi gibi geniş bir dağılım ağına sahip, kimi birbirinden bağımsız topluluklardır. Bu topluluklar çoğunlukla bir organizasyon olarak çalışmakta, İslami yaşamı terk eden bireylerle iletişim halinde olmayı amaçladıklarını ifade eder. Örneğin Almanya'da bulunan Zentralrat der Ex-Muslime *(Central Council of Ex-Muslims)*[25] topluluğu, web sitelerinde amaçlarının temelde İslamiyet'i terk eden bireylere yol göstermek ve onlarla dayanışma içinde olduğunu belirtmektedir.

Bu gibi örgütlerinden varlığından yola çıkarak, İslami yaşamdan vazgeçmenin dünyanın pek çok coğrafyasında benzer süreçlere sahip olduğunu söylemek mümkündür. (Pek tabii

24 Ex-Christian, ex-atheist, ex-Christadelphians vd. kullanım biçimleri de benzer şekillerde kullanılır.

25 Erişim için bkz: https://exmuslim.de/ [Erişim tarihi 29.11.2024]

bu durum diğer dini cemaatler için de tartışılabilir.) İnsanların dini yaşayışı terk ettikten sonra yeni inançsız kimliklerini gizledikleri ve halen dindarmış gibi yaşamaya devam ettikleri büyük kitlelerce bastırılmış toplumsal gerçek olduğu öne sürülebilir. Maria Vliek'in (2019) Hollanda'da ve İngiltere'de 44 kişi üzerinde yaptığı çalışmada da sahadan benzer örnekler çıktığı görülmektedir. Çalışma Avrupa'da yaşan, dini geçmişe sahip ve artık dine inanmayan 18-60 yaş arası kadın ve erkeklerle görüşerek, Avrupa'da İslam inancını geride bırakma pratiklerine odaklanmıştır. Bu çalışmada da görüşmecilerin büyük bir çoğunluğu inançsız olduklarını aileleriyle ya da çevreleriyle paylaşmayarak inançsız olma hallerini gizlemektedir (2019, s. 2). Türkiye'de yukarıdaki örneklere benzer herhangi bir ex-Muslim kuruluşu-dayanışma ağı bulunmaz.[26] Ancak Türkiye'deki ateist ve deist derneklerin de faaliyetlerine kısaca değinmekte yarar var. Türkiye'de 2014'te kurulan Ateizm Derneği'nin 2 sene içerisinde üye sayısının 200'e[27] çıktığı ifade edilmiştir. Bu cümle yazıldığı sırada internetten güncel bir üye bilgisine ulaşılamamıştır. Derneğe e-posta atmama rağmen dönüş alamadığım için güncel sayıyı aktaramayacağım. Deizm Derneği isimli dernek de benzer biçimde faaliyet sürdürmektedir. Ancak bu derneklerin geniş çaplı bir aktivizm eylemi olmamaktadır. Dernek *Youtube* gibi platformlarda aktif olarak yayınlar yapmaktadır. Yine de Ateizm Derneği'nin web sitesinde yer alan basın köşesinde derneğin faaliyetleri ve basında ne şekilde yer aldıkları incelendiğinde aktif oldukları ve kendilerini gündemde tuttukları söylenebilir.

---

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

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

Kitap içerisinde referans verilen istatistiki çalışmaların büyük bir çoğunluğuna göre Türkiye'de dinsiz sayısının geçmiş yıllara nazaran arttığını aktardık ancak tezat olarak Diyanet'in yaptığı geniş çaplı araştırma ise bunun tersini ifade etmektedir. Pierre Hecker (2021, s. 105) Türkiye'de inançsızların oransal olarak ihmal edilmesinde mahsur olmadığını, inançsızlara yönelik bir görünmezlik siyasetinin varlığını ifade eder. İnançsızlık genellikle rakamlara dayandırılarak, oransal olarak önemsiz bir kategoride gösterilmektedir. %99'u Müslüman olan Türkiye'nin geriye kalanları da Hristiyanlardan ve Yahudilerden oluşturulduğu öne sürülmektedir. İnanç anketlerinde, Hecker'e göre Türkiye'deki kurum anketlerinde inanç ifadesinde "hiçbir" ya da "inançsız" olarak nitelenen kategori resmî istatistiklerde gösterilmemektedir (s. 105). Hecker'in iddialarını dayandırdığı Diyanet İşleri Başkanlığı'nın 2014 senesinde "Türkiye İstatistik Kurumu Türkiye'de Dini Hayat" başlıklı kamuoyu araştırması 37 bin 624 haneden oluşan bir örneklemin Türkiye'nin bütününü temsil ettiğini iddia etmektedir. Araştırmanın ulaştığı sonuçlar itibariyle Türkiye'nin %99,2'si Müslüman %0,4'ü diğer, %0,5'nin cevap vermediği sonuçları çıkmaktadır (2014, s. 3-4). Ayrıca çalışmayı tarandığında, ateist, deist, inançsız, gibi hiçbir sözcük geçmemektedir. "İnanmıyor" kelimesi 293 sayfalık araştırmada (ikisi aynı cümle olmak üzere) yalnızca 4 kere kullanılmaktadır. "İnanmıyor" sözcüğünün geçtiği cümleler, "Allah'a inanmıyorum ancak, bir üstün gücün varlığına inanıyorum (s. 11-253)", "Allah'a inanmıyorum (s. 11-253)" şeklinde araştırmada yer almaktadır. Bunlar da sorulara verilen cevaplar bölümünde yer almakta ve çalışmada inançsızlık verisiyle ilgili bir analiz bulunmamaktadır. Çalışma Hecker'in (2021, s. 105) ifadesiyle ulaştığı sonuçlar itibariyle Türk milletinin Müslüman doğasına ilişkin bir kanıt niteliği taşımakta ve Türk milletinin dini açıdan homojen bir bütünlük içerisinde yaşadığı savını desteklemektedir. Diyanet'in dergisinde bu çalışmayla ilgili yapılan bir söyleşide

şu ifade yer almaktadır: "Ben bunu [Diyanet'in yapmış olduğu bu inanç anketini] şöyle ifade ediyorum: "Türkiye'nin yüzde doksan dokuzu Müslümandır" ifadesi klişe bir ifadeydi artık bir bilimsel veri olmuştur[28]". Hecker bu anket için bilhassa yöntemsel olarak bir eleştiri getirmektedir:

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

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

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

Hecker, Türkiye'deki ateistler üzerine yaptığı araştırmada, görüşmecilerin kendilerini tanımlama biçiminden dahi homojen bir kimlik ortaya çıkmadığını ifade eder (2021, s. 111-112). Yukarıda verilen örneklerde de Türkiye'de inançsızlar topluluğu olarak bir aktivizm de mevcut olmadığı gösterilmiştir. Uluslararası platformlarda, eskiden dindar olup daha sonra dini yaşantıları-

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

nı terk etmiş insanlar için ex-Muslim, former-Muslim, apostasy, non-belief, former gibi ifadeler kullanılmaktadır. Türkiye'de bu kavramların hiçbiri yaygın değildir ve akademik alanda da özel bir kavramsallaştırılma bulunmamaktadır.[29] Mürtet ifadesi dini çevrelerce kullanılsa da akademik çalışmalarda bu tezdeki biçimde kullanıma rastlanmamaktadır.

Bu kitap bağlamında -dini değerleri güçlü olmayan bir ailede büyüyüp- ateist olmakla -dini değerleri güçlü olan bir ailede büyüyüp- inançsız olmanın arasında bazı ayrımlar bulunduğuna işaret etmek istiyorum. Birinin, bir "terk etme" eylemi olmadığı, diğerinin ise tam olarak bir kopuşa işaret ettiğini, gerçekten "terk etmeye mecburiyet" olduğunu düşünüyorum. Dini bağları zayıf bir aileden gelen bireyin zaten bir şeyden kopması gerekmiyor; ancak bu kitap bir kopuşun hikayesini akademik bir bağlamla ele almaya çalışıyor. Örneğin ateistlerin bir aktivizm geliştirmemesinde belki yalnızca hukuksal ve yaşamsal kaygıları varken, eskiden dindar birinin bu değişimi gizlemesinin çok daha fazla sebebi vardır. Kendini hayatının büyük bölümünde Müslüman olarak tanımlayan, İslami çevrelerde hayatının büyük çoğunu geçiren bireyler yaşadıkları değişim karşısında aslında bir şok haline de girmişlerdir. Örneğin Faruk, halen bu varoluş krizini hisseden görüşmecilerden yalnızca birisi. Kendisi için yaşadığı dönüşüm aslında halen bitmiş değil, kendini ailesinden, ailesinin çevresinden gizlediğini; ancak kendi çevresinde ise bambaşka bir hayat yaşadığını, bir ikiliğin içerisine girdiğini ve bundan çıkamadığını belki çıkamayacağını ifade etmektedir:

> Sanıyorum benim dinden gerçekten kopuşumun net bir tarihi yok. Kocaman bir süreç sonucunda oldu her şey. Dü-

29 Bu konuda, bu satırlar yazıldığı sıralarda yeni bir kavram önerisi ortaya atılmıştır. Dinden uzaklaşma ve dini yaşayıştan vazgeçme eğitimlerine dair "lâdinik" kavramının önerisiyle ilgili detaylı okuma için bkz: Küçükural, Ö., Cengiz, K., & Başak, M. A. (2023). Türkiye'de Lâdinî (nonreligious) Arayışları Çalışmak: Dinden Uzaklaşma ve Ayrılma Eğilimlerine Dair Kavramsal Bir Çerçeve Önerisi. Abant Sosyal Bilimler Dergisi, 23(1), 437-451.

şünüyorum, gerçekten ben artık deistim, ateistim, inanmıyorum dediğim bir tarih yok. Aksine ben halen kendime bunlardan hiçbirini söyleyemiyorum. Ben asıl eskiden Müslüman olma kimliğimle var oluyorum. Yani bu görüşmeyi bu kimlikle yapıyorum. [...] Yaşadığım hayatın çok büyük çoğunda inandığım şeylerin tamamına sırtımı dönmüşüm. Yani nereden baksan ben 10 senedir yeni bir hayatı yaşıyorum. Benim iki hayatım olmuş gibi. Niye? Çünkü hayata dair bildiğin koca bir gerçeği reddediyorsun. Çünkü din sana bu hayatın bilgisini sunuyor ve sen onu terk ediyorsun. Çok zor. İmanı, inancı Allah'ı terk etmek biraz kendini terk etmek gibi bir şey çünkü. Evini kaybediyorsun. Halen annem babam, yani evim dediğim insanlar benim gerçekten kim olduğumu bilmiyor. Yani öyle babası içki içen biri için ateistim demekle dindar birinin inançsızım demesi kesinlikle başka şeyler. Senin karşında seni belki hayatından silip atacak anne baba var. Hadi onu yapmasalar bile sen onların başına bu hayatı yıkacaksın (Faruk, d. 1988).

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

Deizmi kolay bir çıkış yolu olarak görüyor insanlar. Hayır, değil. Mühim olan oraya nereden geldiğin. Benim sorunum şu an ne olduğum değil, artık benim neden Müslüman olmadığım. Esas sorunum da bu parçalanmaymış zaten, daha da tecrübe sahibi olunca anladım. O yüzden neden gençler deist oluyor sorusu yerine bizler gibi dindar aile-

lerin çocukları ne oldu da artık anne babaları gibi inançlı değil. İnananları bile öyle değil. Neden biz kendimizi böyle gizliyoruz? Bunu Türkiye'de kimliğimi gizlemeden herhangi bir yerde tartışabilir miyim? Hayır. Sorun burada, tartışmamız gereken şey bizim bu tecrübelerimizin nasıl göz ardı edildiğinde.

Görüldüğü gibi seküler[30] aileden gelen birinin kendini inançsız ilan etmesi ile İslami habitusa sahip ailelerden gelen çocukların ileride kendilerini inançsız ilan etmeleri arasında büyük fark söz konusudur. Yukarıda da ifade edildiği üzere mürtet olma hali, yani imana sahip iken bunu reddeden kişi, zaten bu yüzden İslamiyet için -imansız birine göre- farklı bir konuma sahip olmaktadır. Haliyle dindar birinin dinden çıkıyor olması, dinin içerisinde ve çevresinde de onun karşısına aldığı çok fazla şey olduğu anlamına gelir. Örneğin Arif, eski-Müslüman kimliği ile ilgili şunları ifade etmektedir:

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

30 Burada, bireyin büyüdüğü ortamda kültürel olarak bir inanç hali söz konusu olmasına rağmen namaz kılma, oruç tutma gibi pratiklerin olmadığı ya da dini hassasiyetlerin hayatı belirlemediğini kastediyorum. Benzer ifadeyi Mehmet Akif Şen (2021, s. 180), "dindar-geleneksel" ve "seküler-geleneksel" ayrımları ile kullanmaktadır. Aradaki temel ayrım, ailede, aile yaşantısında dini vurguların olup olmamasıdır.

larla konuşurken şunu derim, benim dinsiz kimliğimden önce eski Müslüman olma, İslami dilde, mürtet olma kimliğim daha önemlidir. Çünkü bu benim için büyük bir gurur kaynağıdır.

Arif'in eski Müslüman kimliğine vurgusu yaşadığı topyekûn dönüşüme var olan işaretlerden biridir. Kendisini bir ateist olarak görmesinden çok, "eski-Müslüman" biri olarak görmesi, bunu politik bir tavır olarak bulması aynı zamanda yaşadığı sürecin yarattığı yeni habitusla alakalıdır. Velhasıl, dindar bir ev ve yaşamın portresini çizdikten sonra, bu evin bağlı bulunduğu mahalleyi yani Türkiye'yi, inançla ilgili bazı gerilim anlarını ve Türkiye ile sekülerleşme ilişkisini tartışacağımız bölüme geçelim.

DIŞARISI: SOKAK, TÜRKİYE VE SEKÜLERLEŞME

Sosyal bilim kavramlarının anlamlarını sabitlemek kolay görünmemektedir. Kavramların farklı bağlam ve dönemlerde kullanılması sabit bir anlamda kullanılmasını zorlaştırmaktadır. Bir karışıklığa yol açan bu durum aynı zamanda akademik bilgi birikimi için bir zenginliğe de işaret eder; zira hemen her mefhum yaşayan bir organizma gibi çevresinde cereyan eden her şeyle etkileşim halindedir. Bu etkileşim aslında dünyanın yaşadığı dönüşümü görmemizi sağlar. Çünkü kavramlarla düşünür, kavramların gösterdikleriyle dünyayı anlarız. Haliyle kavramların anlamlarının gösterdiği değişim dünyanın da değişimine işaret eder. Georg Simmel (2015, s. 55-56), kültür kavramını izah ederken başvurduğu "hayat" tanımında, ortaya çıkan her yeni kavramın kendi zamanı içinde işlevsel olduğunu; ancak zamanla sabitlendiğini, sabitlendikçe de kavramın bir çatışma yaratıp yeni bir forma dönüştüğünü ifade eder. Yani bir kavram ortaya çıktığında yaşanan hayatla uyumlu olabilir; ancak hayat durmaksızın akmaya devam eder ve her yeni varoluş formu, o formun kalıcılığıyla ya da zamandan bağımsızlığıyla çatışır hale gelir. Sosyal bilimlerde yaygın bir fenomen haline gelen ve anlamının çoğulluğuna vurguda bulunmamız gereken, Simmel'in ifadesiyle düşünürsek, hayatla form ve içerik olarak çatışma içinde olan kavramlardan biri de sekülerleşmedir. Esasında sekülerleşme kavramı standart bir tanımdan yoksundur (Wilson, 2015, s. 11) ve kavram tarihsel süreç içinde

farklı bağlamlarda kullanılmıştır. Kavrama yönelik geliştirilen teorilerle beraber kavramın anlamı sürekli genişlemiş ya da kullanılan bağlam içerisinde daralmıştır. Sekülerleşmenin bu sabitlenemez yapısı 1960'lardan sonra sorgulanıp eleştiriye tabi tutulsa da sosyal bilimlerde uzun süreçlere yayılan tartışmalara sebep olmuş ve 20. yüzyılda sayısız yayına konu olmuştur. Günümüzde sekülerleşmeyle ilgili kabaca klasik ve çağdaş sekülerleşme teorileri tartışılmaktadır.

Klasik Sekülerleşme Tartışmaları

Klasik sekülerleşme teorisi düşünürlerine göre toplumların modernleşmesiyle birlikte din büyük bir yenilgiye uğramış ve sosyal hayatta etkisini büyük oranda kaybetmiştir. Bu etki kaybı "işlev kaybı" ve "anlam kaybı" olarak ele alınarak tartışılmıştır. "İşlev kaybı" dinin sosyal hayattaki görevlerinin diğer modern yapılar tarafından yerine getirilmesidir. Dinin etkisinin azalmasını "anlam kaybı" ile izah eden yaklaşıma göre ise modern dönem biçimsel olarak rasyonel doğaya sahiptir ve bireyci bir yapıdadır. Buna karşın din, insanları bir araya getirerek anlam üretmeyi amaçlar. Sosyal düzeni oluşturmak için kutsal değerlere atıfta bulunur. Ancak dinin efsanelere dayandırılan bu amacını akılcılaşmış modern dünyada yerine getirmesi artık zordur. Bu nedenle din anlam kaybı yaşayarak sosyal hayattan hızla çekilmiştir. Gerek işlev kaybı gerekse anlam kaybı yaklaşımı, Avrupa'dan yükselen modernitenin deneyimi ile ilgilidir. Sekülerleşme bu yönüyle Hristiyan dünyasına ait referanslarla doludur.

Klasik sekürlerleşme anlayışına göre modernleşme ile hem toplumsal alanda hem de bireyin bilincinde din gerileyecek, buna bağlı olarak bireysel alanda ve toplumsal yaşamda dinin gücü azalacaktır (Berger, 2002, s. 13). Klasik sekülerleşme teorisine göre, çoğunlukla Aydınlanma düşüncesinin rasyonelleşmesi esas alınır. Bu da Batı medeniyetinin girdiği yeni modern dönemin izah edilmesine yönelik bir gayedir. Mesele dinin ne

olduğu ya da ne olacağından ziyade, Batı medeniyetinin kültürel gelişimi ve düzeninin biçimini tartışmaktır. Din genelde tali bir mesele olarak konu edinilmiştir (Şahin, 2019, s. 80). Bu sebepledir ki Max Weber, Emile Durkheim, Ferdinand Tönnies gibi sosyolojinin kurucu isimleri sekülerleşme terimini ya hiç kullanmaz ya da kullanmaktan çekinirler. Bunun yerine Durkheim *farklılaşma*, Weber *akılcılaşma*, Tönnies *cemaat-topluluk* kavramlarına başvurur (Dobbelaere, 2015, s. 57). Bu isimler sekülerleşme kavramını nadiren kullanıyor olsa da katı olan her şeyin buharlaşacağı, kutsal olan her şeyin ayaklar altına alınacağı fikri (Marx & Engels, 2014, s. 33) kapitalist endüstriyelleşmeyle beraber kurucu bir öge olarak yeni toplum biçiminde sekülerleşmeye işarette bulunur. Weber modern dünyanın ortaya çıkışını sağlayan temel değişimin odak noktasını "eylemin rasyonelleşmesi" olarak tanımlar ve 16. yüzyıldan itibaren insanlığın yaşadığı olayları anlamak için insan aklına dayandırılmanın şart olduğunu söyler. Ona göre Batı medeniyeti hayatın pek çok alanında olayların izahı için bu dünyadaki tecrübelerine ve insan aklına müracaat edilmesi sonucunda, dünya kendine yeten nedensel bir yapıya dönüşmüştür. Artık dünya dışı açıklamalara gerek duyulmamaktadır (Swatos & Christiano, 2002, s. 99). Modern toplumlardaki inançsızlığı izah etmek için demir kafes metaforunu kullanan Weber, rasyonel toplumlarda bireyin özgürlüğünü kaybetmesini de olası görmektedir. Bundan sonra bilime, akla, tekniğe, ampirizme yönelen insan özgürlüğünü bu demir kafes içine almıştır (Weber, 2003, s. 147).

Sekülerleşmenin toplum ve kültür alanlarındaki dini kurumlar ve sembollerin egemenliğini kaybetmesi, toplumsal-yapısal bir süreçten daha fazlasını kapsar. Yani sanat, felsefe, edebiyat gibi alanlarda dini içeriklerin kaybolușu, bilimin özerkleşmesi, kültürel ve düşünsel hayatın tamamını etkisi altına almaktadır. Bu vesileyle daha da önemli olan, sekülerleşmenin özel bir yanının bulunmasıdır. Nasıl ki toplum ve kültürel alanda sekülerleşme söz konusuysa, kültürel sahadaki bilincin

de sekülerleşmesi söz konusudur. Modern Batı dini kaynaklara başvurmadan çevresini ve kendi öz yaşamını yorumladıkça, seküler tavra sahip bireylerin sayısı da artmaktadır. Daha basit bir ifadeyle, gerçekte gerileyen dinin toplumsal gücünden çok dinin bireysel olarak zayıflamasıdır (Berger, 2011, s. 33).

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

Çağdaş Sekülerleşme Tartışmaları

Çağdaş sekülerleşme teorisyenlerinin temel meselesi ise, modern dönemde dinin akıbetinin ne olduğu yönündedir (Şahin, 2019, s. 71). Modernleşme sekülerleşmeyi beraberinde getirse ve kimi coğrafyalarda daha fazla hissedilse de her coğrafyada farklı bir sekülerleşme biçimi ortaya çıkmıştır. Peter L. Berger'in (2002, s. 13-14) iddialarına göre sekülerleşme geçmişte ve günümüzde dönüşüm yaşamıştır; kimi coğrafyalarda yeni inanç ya da ibadet biçimleri ortaya çıkmış, bazen yeni kurumlara dönüştü bazen de aşırı dini ifadelere dönüşerek bireylerin hayatında din yerini korumaya devam etmiştir. Klasik sekülerleşme teorilerinin karşısında duran çağdaş sekülerleşme teorisyenleri, 1960'lardan sonra sekülerleşme tartışmalarına yeni yaklaşımlar getirmiştir. Çağdaş sekülerleşme bakış açısına göre din gündelik hayatta tezahürlerini yeniden arttırmakta, bir kimlik olarak yeniden inşa edilmekte, toplumlarda inanç ve dinsel pratiklerle yeni bir dönüşüm yaşanmaktadır (Şahin,

2019, s. 71). Geçmişte sekülerleşme teorisini savunan Berger gibi bazı düşünürler 2000'lere gelindiğinde kutsalın kaybolması bir yana, aslında hiç gitmeme ihtimalini de-sekülerleşme paradigması ile sorgulamaya[31] başlamıştır (Köse A., 2002, s. 7). Modernleşmenin din üzerindeki baskısının sosyoloji disiplininin ortaya çıktığı dönemlerde daha fazla hissedilmiş olması, sosyologların dinin toplumsal konumunun ne olacağına dair mesai harcamasına sebep olmuştur. İlerlemeci bir toplumda dinin buharlaşıp uçacağı fikrine olan inanış sekülerleşmeye yüklenen anlamın ağırlığını artırmıştır. David Martin (1995, s. 296), Durkheim'in ve Weber'in sekülerleşmeyi ilerlemeci anlayış düşüncesinden kurduğunu iddia eder ve bir sekülerleşme paradigması eksikliğini ileri sürmüştür. Sekülerleşmenin güçlü varsayımlarına rağmen ampirik çalışmaların eksikliği, somut verilerin yeterli olmayışı ve istatiksel verilerin kullanıldığı çalışmaların sekülerleşmeye dayanak gösterilmesi Martin tarafından eleştirilmiştir. Ona göre, bir toplumdaki ibadet oranı ya da ibadethanelere katılım gibi veriler sekülerleşme süreci için yeterli bir gösterge değildir. Çünkü sanayileşmeyle birlikte yaşanan pek çok dönüşüm, makroda sayılarla ifade edilen durumun mikroda daha karmaşık olduğu gerçeğini değiştiremez.

Rönesans, dini reformlar, Aydınlanma, sanayileşme ve neticede hızlı kapitalistleşme ve kentleşme süreçleri Avrupa'yla bağlantılı olsa da bilimsel gelişmeler, endüstriyel kapitalizm ve kentleşme, yani bu üç büyük gelişme, 21.yüzyılda Avrupa dışındaki toplumların da gündelik yaşamına nüfuz etmiştir (Ertit, 2019, s. 120). Her ne kadar sekülerleşme tezinin 21.yüzyılda bir çöküş yaşadığı tartışılsa ve yüzlerce yıl öncesine göre 2000'lerde tecrübe edilen inanma pratiği değişmiş olsa da günümüzde yukarıda sıralanan üç büyük olgu netice itibariyle bütün dünyanın tecrübe edebileceği bir gerçeklik değildir. Öte yandan inancın ve inanma biçimlerinin kendisinin de biçim

31 Berger'in Türkiye'de sıklıkla kullanılan bu savına yönelik yapılan eleştiri için bkz: (Ertit, Peter Berger ve Sekülerleşme, 2002)

değiştirmesi kaçınılmazdır. Söz gelimi Charles Taylor'a göre (2014, s. 17) 1500'lerde Tanrı'ya inanmakla 2000'lerde Tanrı'ya inanmak aynı şeyler değildir. Taylor (2014, s. 5), non-teizmin neredeyse imkânsız olduğu bir toplum düzeninden, dinin bir tercih olarak sorgulanabilir olduğu günümüz dünyasının yaşadığı sürecin esasında din kaybından ziyade Tanrı'ya, metafiziğe, dinimsi yapılara ya da aşkın duygulara olan yaklaşımın değişimi olduğunu öne sürer. Taylor ibadet etme pratiklerindeki azalmayı bir sekülerleşme verisi gibi sunsa da bunların oransal verisi sekülerleşmenin boyutunu izah etmek için yeterli değildir. Sekülerleşme göstergesi için bir yaklaşım sunan Volkan Ertit daha geniş bir sekülerleşme tanımlaması peşine düşerek, sekülerleşme tartışmalarında merkeze alınan "din" kavramı yerine "doğaüstü" alanı koyar. Ertit'e göre, bilimsel gelişmelerin, modern kentleşmenin ve kapitalizmin gündelik yaşama nüfuz ettiği yerlerde sekülerleşmenin artması beklenmektedir. Ertit'in sekülerleşme kavramının merkezinde din değil doğaüstü alan vardır. Ona göre, doğaüstü anlatıların (dinle birlikte, büyü, fal, burç, spiritüel akımlar, vb...) etki gücünün geçmişe kıyasla azalması sekülerleşme demektir. Buradaki geçmişle kıyas ve bir referans noktası belirleme ifadesi önemlidir. Zira bir topluma yönelik sekülerleşme tartışması yapabilmek için zaman ve mekân olarak referans noktalarına ihtiyaç duyulur. Bu iki konseptin olmadığı çalışmalar sekülerleşme sürecinin anlaşılabilmesinin önünde engel teşkil edecektir. Ertit'in önerdiği yaklaşım önemlidir zira din ile sekülerleşmenin zıt biçimde karşı karşıya getirilmesinin iki taraflı çıkmazı vardır: Aydınlanma düşünürlerinin "gerici" olarak gördüğü dinin karşısında sekülerleşmeyi ilerlemeci bir olgu olarak görmesi gibi, geleneksel inançların da moderniteyi mücadele edilmesi gereken bir düşman olarak görmektedir (Berger, 2002, s. 14). Bu da ortaya aşılması güç antagonistik bir yapı çıkartmaktadır. Benzer antagonistik yapıyı Besim F. Dellaloğlu (2017, s. 105), Türkiye özelinde şu şekilde ifade eder:

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

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

Türkiye'de Sekülerleşme Tartışmaları

Türkiye'de ise sekülerleşme tartışmaları hem akademik olarak çok geç tartışmaya açıldı hem de kavram çoğunlukla yanlış biçimde dinsizleşme olarak kullanıldı. Yalnızca Türkiye için

değil, İslam coğrafyası için kendi tarihsel deneyimiyle bağdaşmadığı için sekülerleşme kavramı çoğunlukla çok geç tercüme edilmiştir. Günümüzde popüler biçimde yanlış olarak kullanılan sekülerleşme, sekülerizm, seküler yerine "dünyevi işler" gibi anlamları taşıyan laiklik kavramı Türkçeye Fransızcadan geçmiştir (Küçükcan, 2005, s. 117). Aslında var olan, 2000'lere doğru sekülerleşmenin tek başına dinsizleşme olarak okunamayacağıydı, dinin var olduğu yerde de sekülerleşmenin olabileceği fikriydi.

Buna Türkiye özelinde bir örnek verelim: Günümüzde Türkiye'de sıklıkla kullanılan kimi ifadeler, deneyimlenen pratiğin sekülerleşmeye ya da desekülerleşmeye sabitlenmesini çoğu zaman engeller. Örneğin yaşanan kimi bilimsel gelişmelerin Kur'an'da zaten var olduğu toplumsal olarak genel bir inanıştır. Hatta pek çok dini cemaatin hocası konuşmalarında buna vurguda bulunur. Dinin kendisi bilimsel gelişmelere karşı değildir; hatta Kur'an'ın içine gömülü biçimde ona kaynaklık da eder. Yani din ile bilimin çelişmediği dindarlar tarafından kabul gören bir olgudur. Buna rağmen bilimsel gelişmeler bir çelişkiyle kabul edilir yahut reddedilir. Örneğin dünyanın döndüğü zaten Kur'an'da yazan bilimsel bir kaynakken, evrim teorisi gibi kimi bilimsel gelişmeler Kur'an'a uyumsuz olduğu için genel olarak reddedilir.[32] Caner Taslaman (2017), "Bir Müslüman Evrimci Olabilir mi?" isimli kitabında bu konuyu derinlemesine ele alarak tartışır ve İslamiyet'le evrim teorisinin çelişmediğini, din ve bilim arasındaki ilişkiyi çeşitli boyutları ele alarak savunur. Fakat bu konuda böyle bir kitabın hazırlanmasının gereği dahi, genel inanışın evrimle İslamiyet'in çeliştiği düşüncesinden ileri gelir. Yani yazar bu konuda toplumdaki genel inanışın aksini savunsa da bu metnin amacı bu ilişkiyi sorgulamaktan ziyade toplumsal olanın bilgisine bakmaktır. Benzer örnek ABD'de yaratılışçılar ve evrimciler arasında

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

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

Günümüzde Türkiye'deki sekülerleşme deneyimine nereden bakılıyorsa, antagonistik biçimde oradan verileriyle birlikte bir sonuç çıkartmak ve yaklaşıma göre birbirini yok eden yeni sonuçlar çıkartmanın mümkün olduğunu düşünüyorum. Buna örnek olarak yukarda Türkiye'deki evrim teorisi tartışmalarını desekülerleşme olarak gösterebiliriz. Türkiye'nin geçmişe göre sekülerleştiğini ya da desekülerleştiğini iddia edeceğimiz zaman her iki açıdan da veri sağlaya-

bilmemizin mümkün olduğunu görebiliyoruz. Siyasal alanda desekülerleşmeyi öne sürmemizde bir beis yoktur ancak bu kesin bir yargı olarak Türkiye'nin desekülerleştiğine dair yeterli bir analiz olmayacaktır. Ertit'in ortaya koyduğu biçimde geçmişe göre Türkiye'de sosyal hayatta evlilik dışı ilişkileri ya da yeni flört biçimlerini düşüldüğünde Türkiye'nin sekülerleştiğini söylemekte de bir beis yoktur (2013; 2019; 2020) fakat bu yaklaşım Türkiye'nin topyekûn sekülerleştiğine yönelik de yeterli bir analiz değildir. Örneğin Binnaz Toprak (2012), *Türkiye'de Farklı Olmak: Din ve Muhafazakarlık Ekseninde Ötekileştirilenler* isimli çalışması Türkiye'de dindarlaşmanın arttığına ve sekülerleşen bireylerin dışlandığına yönelik verilerle bir çalışma ortaya koymaktadır[33].

Buna ek olarak, Türkiye'de yakın dönemde toplumun farklı kesimleri tarafından iki kaygı hali ortaya çıkmıştır. Bunlardan birisi Türkiye'nin muhafazakârlaştığı, diğeri de bütün çabalara ve kendine muhafazakârlık atfeden muktedire rağmen deistlerin/ateistlerin sayısının arttığına yönelik "kaygıların" bastırılamıyor oluşu. Toplumun belli kesimi için muhafazakârlaşma kaygısı bilindiği gibi "Türkiye İranlaşıyor/İslamileşiyor/dindarlaşıyor mu?" ya da kabaca "irtica hortluyor mu?" gibi ifadelerle gündeme gelirken (Çınar, 2006, s. 469; Amman, 2010, s. 42) antagonistik biçimde, "Tanrı'nın Türkiye'de de ölmekte olduğunu", gençlerin bilhassa geçmiş kuşaklara göre daha seküler bir hayat tarzı seçtiğini gösteren (Ertit, 2018) ve "dindar kişiler olarak tanınan "muhafazakâr demokrat" bir partinin üst üste iki seçim kazanmasına rağ-

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

men (Amman, 2010, s. 43)" açık ve örtük sekülerleşmenin[34] yaşandığını ortaya koyan çalışmalar da mevcuttur. Buna kanıt olarak kentlerde doğmuş, büyümüş, üniversite okumuş, farklı sosyal ve kültürel çevrelerle yakın temas içinde bulunmuş yeni nesil insanlar artık ailelerinden farklı davranmakta, daha farklı bir dünya içerisinde yaşamakta, tüketim alışkanlıklarını değiştirmekte ve dahası eski gelenekleri sürdürmeyi reddetmektedir (Akşit, vd., 2012, s. 40). Buradaki anlatının bizi şuraya götürmesi mümkündür: Türkiye özelinde gündelik hayat, sekülerleşme ve din arasındaki ilişkiyi düşündüğümüzde bir "gerilim" halinin varlığından bahsedebiliriz. Bu gerilim halleri kendini ibadet, inanç, ekonomi, siyaset, eğitim ve toplumsal cinsiyet gibi pek çok alanda gösterebilmektedir (s. 40). Bir diğer ifade ile, dinsel olanla seküler olan arasında sınırlar aşınmaktadır (Göle, 2012). Vejdi Bilgin (2009, s. 30), dinsel olanla seküler olanın içine girdiği bu gerilim ve aşınma halini, gündelik hayatın referansını modernizmden aldığını ve bu sebeple Türkiye'de dinin nüfuz kaybettiğini ve bu kaybın bölünmüş bilinç yarattığını ifade eder. Abdullah Özbolat (2017, s. 275) benzer bir bakış açısı ile post-modern dünyada din kaybolmayıp varlığını sürdürmesine rağmen muhteviyatının derinliğini kaybettiğini ileri sürer. Yazara göre dinin "basitleşmesi" söz konusudur. Gündelik hayatın sekülerleştirici yapısıyla gayrı gayrimuntazam bir ilişki içine giren din, aşınan sınırlar nedeniyle "iki arada bir derede" kalmaktadır.

---

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

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

Kutsal Dünyeviye Karşı (mı?)

Türkiye'nin modernleşme sürecinde en hareketli toplumsal katmanlarından birini oluşturan muhafazakâr topluluklar "adalet", "eşitlik" ve "özgürlük" temalarıyla gelişen bir dizi talep etrafında etkisini göstermekteydi (Özet, 2019, s. 15). Değişimci ve hareketli bir sosyolojik tabana oturan, dinamizme sahip İslami tabanlı toplumsal katmanlar, siyasal ve toplumsal boyutlarla yakaladıkları iktidarla beraber günümüzde merkezileşme deneyimine sahiptir. Bu yeni değişimle birlikte modern zamanlarda aşina olunan muhafazakâr anlatının tersine açılan yeni sayfalar ile muhafazakâr topluluklar, kamusal politikalardan gündelik hayatın en ince detaylarına kadar uzanan yapısal bir dönüşüm de yaşamaktadır (s. 15). 1950'lerde başlayan bu varlık hareketi 1980'lerde hız kazandı. 2002'den itibaren ise AK Parti iktidarında devam eden dönüşümler, bir anda ortaya çıkmadı; her biri kendi tarihsel süreci içinde şekillendi.

Ali Bulaç'a (2005, s. 48-49) göre İslamcılık, fikri-entelektüel, ahlaki-sosyal ve siyasi bir ideoloji olarak üç farklı kuşakta incelenebilir. İlk kuşak, 1856-1924 arasında, Islahat Fermanı ile başlayan ve Osmanlı'nın tasfiyesiyle sona eren bir dönemi temsil eder. Bu dönemde İslamcılık, "kurtarıcı misyon" ve "İslam'a dönme" gibi temalar etrafında şekillenmiş, ancak Batılılaşma politikalarıyla geri planda kalmıştır. İkinci kuşak ise 1950-2000 yılları arasında ortaya çıkmış ve birey, çoğulcu toplum ve İslamlaşma kavramlarıyla tanımlanmıştır. Bu kuşaktaki İslamcılar, seleflerinden farklı olarak sadece kurucu değil, İslami bir toplum inşa etme iddiasını taşımışlardır. Sosyal göçlerin artmasıyla toplumsal yapı dönüşüme uğramış ve İslamcıların fikri, siyasi ve toplumsal hareketleri, "İslami hareket" terimiyle özetlenmiştir. Ancak, bu kuşağın İslamileştirme düşüncesi, önceki kuşakların yaklaşımlarıyla çoğunlukla çatışmıştır.

2000 sonrasında ise baskın biçimde AK Parti'nin politikalarıyla birlikte anılan İslami kuşak ise dini, hayat için bir amaç

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

Bütün bu süreçlere üstünkörü bakıldığında, neticede İslamiyet'in Türkiye Cumhuriyeti'ndeki siyasal ve toplumsal hareketliliğini iki dönemde ele almak mümkün görülmektedir: 1980 öncesine denk gelen ve çoğunlukla siyasal alan ve partiler üzerinden işleyen İslamcılık dönemi. 1980 ve 2000'leri ifade eden, siyasal alanın toplumsal olanla, bireylerin gündelik hayatlarında bir yaşam tarzına dönüşerek görünür olan, temsil biçimlerini ifade eden İslami hareket dönemi. 1980 öncesi dönemi "İslamcılık" dönemi olarak tanımlayan Avcı (2012, s. 54), "ne tür bir İslam yorumuna sahip oldukları önemli olmaksızın, siyasal pratiğin merkezine İslami değer ve kuralları koyan, Müslüman bireyi içine alan her türlü İslami oluşumun" İslamcılığı temsil ettiğini ileri sürmektedir. Yani 1980 öncesine denk gelen daha çok siyasal alan ve partileri temsil eden bu dönemde, Müslüman birey aynı zamanda modern yaşam tarzıyla beraber modernliği ve gelenekselliği bir arada yaşamaya başlamıştır. Mustafa Kutlu'nun bir zamanlar futbol yazıları yazması nedeniyle İslamcılar tarafından yadırganırken, bunun yanı sıra İslamcı şair ve hikâyecilere verdiği desteğin nasıl anlaşılması gerektiğini soran Aktaş (akt. Avcı, 2012, s. 56), Sezai Karakoç, Necip Fazıl Kısakürek, İsmet Özel, Mustafa Kutlu, İsmail Kara gibi isimlerin İslam'a dair yeni yorumlamaları ve *Dergâh*, *Yedi İklim* ya da *Hece* gibi dergilerin bu dönemlerde ortaya çıkışları yeni bir kültürel zemine işaret olarak yorumlar. Türkiye'deki

dinî grupların, İslam'ın yalnızca kişinin yaşamıyla alakalı olmadığı, aynı zamanda kamusal alanda da bulunması gerektiği iddiası, 1980'lerle birlikte İslam'ın kamusal alana taşınarak, kamusal alandaki kurumların İslami bir karaktere bürünmesi talebi artmıştır (Çaha, 2014, s. 477).

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

İslami hareketi oluşturan olgulardan biri olan göçün yaşandığı, kentte modernleşmenin deneyim edildiği ve Müslüman bireyin kendini kamusallaştırmaya çalıştığı hem dinin hem de modernleşmenin birbirlerini aşındırarak var olmaya çalıştığı bir ortam söz konusuydu. 90'lara doğru ekonomik dönüşüm ile kendi haline terk edilen halk kesimi, sosyal adaleti, işsizliği, yoksulluğu, sosyal güvenlik gibi konuları gündeme

getiren Refah Partisi'ni tercih ederek, yoksul kesimler o güne kadar merkez-sol ve merkez-sağ partilerine verdikleri desteği çekmişlerdir[35]. 80'lerde Refah'ın seçmen tabanı kente göçmüş, şehrin kenar mahallelerine yerleşmiş, daha önceleri sosyal demokratlara oy veren geniş kitlelerdir (White, 2005, s. 206-207). Aynı zamanda, yükselen İslami burjuvanın kapitalizmle kurduğu ilişkinin de ayyuka çıktığı, TÜSİAD'a tavır alarak kurulan MÜSİAD[36], bilhassa 28 Şubat sürecinden sonra Siyasal İslam'dan koparak aslında 50'lerden itibaren başlayan bir dizi talebin dönüşmesi anlamlarına da gelmektedir. Sermaye güçlerinin değişmesiyle birlikte, günümüze değin dönüşen süreci anlamanın şüphesiz en iyi yolu gündelik hayata bakmaktır. Avcı'nın (2012, s. 58) da ifade ettiği gibi, "toplumsal hareketler bireysel eylemlerde temsil edildiğinden kamusal alanlar gündelik yaşam biçimini, oluşumunu ve dönüşümünü anlamak için önemli bir kilit noktasıdır." Bu sebeple öncelikle hem gündelik yaşamı düzenleyen kapitalizme hem de söz konusu İslami yaşamı biçimlendiren, kaynağı değişmesi bahsedilemez metin olan Kur'an-ı Kerim arasındaki ilişkiye bu ortaklıktan ötürü bakmayı yararlı görüyorum.

Kutsal ya da Kapital: Dindar Topluluklar ve Sekülerleşme

Maxime Rodinson, *İslamiyet ve Kapitalizm* (1969) isimli kitabın-

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

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

da, İslam ve kapitalizm arasındaki dünyevi ve uhrevi anlayışları üzerinden tartışma yürütür. Aslında Kur'an'a dayandırılan İslam bilgisinin, Hristiyanlıkta olduğu gibi farklılaşmamasının nedeni muhafazakârlığın İslami coğrafyada kurduğu bağlantının, İslamiyet'ten kaynaklı olarak bir farklılığa işaret etmesidir. Bilindiği gibi İslamiyet'in kutsal kitabı olan Kur'an-ı Kerim'in doğrudan doğruya Allah'ın kelamı (*kelâm-ı lafzî*) olarak kabul edilmesi sebebiyle çevirisinin değil mealinin yapılabileceği kabul edilmiştir. Allah'tan gelen uluhiyet (Hristiyanlıkta İsa'da bedenleşen) İslamiyet'te bir metindedir. İslam cemaatine yaşamını nasıl sürdürmesi gerektiğini anlatan, ticareti nasıl yapması gerektiğini anlatan, kuralları koyan, gündelik yaşamın rutinini düzenleyen Kur'an, Müslümanlar için kesin bir talimatnamedir. Böylece, diğer dinlerin kutsal metinlerine göre *meal farklılıklarının dışında* aslının sabit kalabilmesi düzen ile kelam arasında özdeşlik kurulmasına, dolayısıyla yaşamda düzenin sabitlenmesi gerektiğine inanılır. Bu nedenle İslam'daki düzenlemeler, diğer inançlardakine göre daha kendiliğinden ve daha yasa koyucudur (Mardin, 2004, s. 95-96). Haliyle, yukarıda gündelik hayatın ve İslam'ın *uyumları* üzerine 1950'lerden bu yana açılım gösteren İslam ve hayat yorumu, özünde Kur'an'a uymak zorundadır. Buna rağmen sürekli İslami vurgunun var olduğu Türkiye coğrafyasında, kapitalizmle, yani aslında bu dünyanın derdiyle ilişki şu şekilde gerçekleşmiştir: 1980'lerle, 12 Eylül ile başlayan, 24 Ocak kararlarının alındığı, toplu iş sözleşmelerinin feshedildiği ve 80'lerin sonuna değin sermayenin karşı saldırısı olarak anılan bu dönemin ardından büyük değişimler yaşanmıştır. "Büyük düşün büyük kazan mantığıyla", Kozanoğlu'nun (1992, s. 15) "yırtma" sözcüğünü vurgulayarak kullandığı, 90'ların başından itibaren sermayenin önündeki tüm engellerin ortadan kalktığı, küresel ekonomiye eklemlenme çabalarının hayatın her alanına nüfuz ettiği bir diğer sürece geçilmiştir. Bu dönemin kapitalist pratikleri

sorunsuz işliyor olsa da günümüzde de görüldüğü gibi aslında gündelik hayatta bir kırılmaya neden olmaktadır. Örneğin Necmettin Erbakan 1994'te Refah Partisi lideriyken, İstanbul Sheraton otelinde kızına organize ettiği gösterişli düğün, partiyi destekleyenler tarafınca dahi eleştiriye tabi tutulmuştu. Hatta Jenny B. White'ın (2005, s. 208) iddiasıyla belki de 1994'te, İstanbul'un en İslamcı semtlerinden biri olan Fatih'te Refah Partisi'nin yerel seçimlerini kaybetmesine neden olmuştu. Günümüzde de benzer tartışmalar AK Parti'nin bazı lüks harcamaları üzerinden tartışılmaktadır.

İslam ve kapitalizmin ilişkisine tekrar dönersek Rodinson, İslam'ın kaynağı olan Kur'an'ın bir ekonomi-politik temelli kitap olmadığını[37], bu sebeple bu tartışmaların buna dayandırılarak sürdürülemeyeceğini söyler. Rodinson'a göre (1969, s. 254), "[...] ekonominin Müslüman'ı, Hristiyan'ı, Katolik'i, Protestan'ı, Fransız'ı, Alman'ı, Arap'ı, Türk'ü olmaz. Bütün bunlar, olsa olsa, temel ekonomik seçmeleri renklendirmeye yarayabilir sadece. Milli karakteristikler, sistemlerin işleyiş tarzında ilginç bir çeşitlilik sağlayabilirler. Ama sistemlerin dayandığı temelleri tek başlarına değiştiremezler." Rodinson, İslam ve kapitalizm arasında, kaynak kitabın bir ekonomi-politik kitap olmamasından ve üstelik özel mülkiyete de karşı çıkmamasından sebeple (s. 43), karşıt bir ikilik olmayacağını vurgulamaktadır.

Buraya kadar olan tartışmayı yapmamın sebebi, Türkiye'de İslam anılarak yapılan muhafazakârlık ve sekülerleşme tartışmalarının aslında İslam'ın rehberinin yorumlanarak, muhafazakâr olmayan bir anlayışla, Kur'an ile çelişmeden de sürdürülebileceği daha doğrusu senelerdir pratik edildiği biçimde, sürdürülmüş olmasıdır. Aslında 80'lerin sonuyla birlikte Türkiye'nin dümeni liberal Batı ortamına kırmasıyla ortaya çıkan serbest ortamın dini ılıman iklime sürmesinde, İslami

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

literatüre feminizm, kadın hakları, liberal İslam gibi kavramların girişinde, İslami tatil anlayışlarının gelişerek İslam'ın yüzünün süslenip "bronzlaşmasında" (Bilici, 2009), İslam'ın yeniden keşfedilmesinde bu tartışmanın sürdürülmesi, bu dönemlerin izahı açısından önemlidir. Bu bronzlaşma esasında Türkiye'nin "İranlaşıyor mu yoksa dinden uzaklaşıyor mu?" sorusunun sekülerleşme üzerinden tartışılmasına tekabül etmektedir.

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

İslam'ın bu dönem görünürlük kazanması sermayeyle birleşince, tüketim ve tüketimle birlikte yeni hayat tarzlarına rağmen/yeni hayat tarzlarıyla beraber yeni tezat ikiliği de İslami gruplar içerisinde tartışılmaya başlar. Burada esasında sekülerleşme üzerinden bir tartışma yürütülmese de İslam'ın sekülerleşmesi, İslam'ın farklı bir ton kazanmasıyla gerçekleştirilir: Bir yandan tatil mekânları İslamileştirilmeye çalışır ve *Tekbir*

ya da *Haşema* gibi tesettür giyimleri İslam'ı moda yaparken öte yandan bunlara birbiriyle dirsek halindeki önderi Mahmud Esad Coşan olan İskender Paşa Dergâhı gibi İslami toplulukların yaptıkları İslami yayınlardan eleştiri/düzen ya da *kendine gelme* çağrısı yapılıyor. Buna rağmen sermaye artışı, yukarıda bahsi geçen bu sermayenin varlığına "ısındırılma" çabasıyla eş giden bu dünyanın nimetlerinden faydalanma serüveni devam eder. 1996 yılında, Aydın-Didim, Akbük Koyu'nda hizmete açılan beş yıldızlı *Caprice Hotel*, *casino* hizmetinin olmayışı, kadın-erkek ayrılmış plajları, büyük bir mescide sahip olması ve oteli saran ses sistemleriyle dini düzenini beş yıldızlı tatil konforuyla verilebileceği iddiasıyla döneme damgasını vurmuştu. *May Hotel* adıyla inşa edilen ancak daha sonra *JetPa Holding* kurucusu Fadıl Akgündüz tarafından satın alındı. Bu konuyla ilgili Akgündüz şu yorumda bulunmuştur:

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

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

> [...] Düşün ki tam havuza girmek için haşemaları giydin, o anda pencereden bir Çeçen mücahidin kurşun isteyen sesini işittin. Havuzun keyfi mi kalır? [...] Aç kalan Müslüman'ın

> acısı, mazlum Müslüman'ın perişanlığı ne kadar yansıyor yüreğime? [...] Çok anlamı var Kapris'in. İçinde bulunduğumuz kuşatmayı içimize sindirmemize yarıyor Kapris... Kapris'te batmıyor bize yerli ve uluslararası sistemin hiçbir kuşatması... (akt. Bilici, 2009, s.219)

Aynı dönem diğer örnekler arasında da Mesture, Vahdet ve Tekbir gibi İslâmî tonlara sahip isimlerin markalaştığı, *Haşema, Adab Mayo* gibi yerel üreticilerin kadınların *Caprice Hotel* gibi yerlerde, erkeklere kapalı da olsa denize giren kadınların giydiği tesettür mayoları ürettiği giyim tarzları popüler olmaya başladı. "Kadınlar, İslam'ı uygulamaya kalktıklarında çuvala girmek zorunda kalacaklarını sanıyorlardı. Biz bu önyargıyı kırdık. [...] Hocaların vaazları ile başaramadıklarını, biz mağazalarımız ve defilelerimiz ile aktardık." açıklamasını yapan Tekbir'in kurucularından Mustafa Karaduman'ın bu açıklamaları aslında İslami modayla kurulan ilişkinin bir göstergesidir. Navora-Yaşın, kendi ifadesiyle başı açık bir kadın olarak, Tekbir'in 1994'teki bir defilesine gitme deneyimini anlattığı çalışmasında, Tekbir kıyafetlerinin artık İslami ahlakı sorunsuz şekilde temsil etmeleri gerekmediğinden, tesettür giyimin artık sadece bir gösterene dönüştüğü, gösterilene gerek kalmadığını ifade etmiştir (2005, s. 254). Zira Tekbir'in defilesinde, haremlik-selamlık ayrıma rağmen, pratikte kadın ve erkeklerin mecburen yan yana gelerek, bu durumu sorun etmeden vücut hatları belli olan, yüksek topuklu mankenlerin "maşallah maşallah (s. 244)" diyerek izlemeleri, yazara göre şaşırtıcı bir deneyimdir. Elbette bu şaşkınlık, *Millî Gazete* ve *Yeni Şafak* gibi Refah Partisi ile ilişkisi bulunan İslami yayınlar tarafından farklı biçimlerde sunuldu. "Kapanan kadınların sayısındaki artış"a değinen bu gazetelerin yanı sıra, *Vakit* ve *Selam* gibi gazeteler ise "birbirimize İslam satacağız" diyerek durumu eleştirmekteydi (s. 250). Bu tartışmalar devam ederken, bu tartışmalar içerisinde İslami yayınlarla ve bir cemaat özelliği olan toplanmalar, konferanslarla düşüncelerini yayan Iskender

Paşa Cemaati önderi Mahmud Esad Coşan'ın "İslam'da Siyasetin Yeri ve Önemi" isimli yazısında "Çok derviş olmalıyız [...] bir taraftan çok dürüst ve idealist, diğer yönden de fevkalade pratik bir pragmatik olmamız gerekiyor" dedikten biraz sonra, İslam'ın kamusal yeni yüzlerinin ve dönüşümlerinin ardından, İslam dergisinin 1990 Ağustos sayısında şu ifadeleri dönemdeki dönüşümü göstermesi açısından vurucudur: "Her şey değişti, bu da normal. [...] Şimdiki zamanın dervişi kot pantolon giyiyor, kısa gömlek giyiyor, üniversitelerde okuyor, yüksek tahsil yapıyor... (akt. Çakır, 2014, s. 49)" Coşan'ın ifade ettiği bu dönüşüm modernleşmeye bağlı sekülerleşme göstergesi olarak okunabilir ve Steve Bruce'un ABD sekülerleşmesini tartışırken yaptığı dini söylemlerin sekülerleşmesine örnek olarak gösterilebilir. Bruce (akt. Ertit, 2019, s. 88) ABD'de yaratılışçılığı savunan Hristiyanların okul müfredatında yer alma talebini "çünkü Tanrı öyle istiyor" şeklinde savunamadığını söylemektedir. Bunun sebebi yaratılışçılık düşüncesinin evrim teorisinin tezleriyle çelişmesidir, Tanrı'nın kelamını kullanmak yerine yaratılışçılığın bilimle çelişmediğini savunarak, dini söylemi sekülerleştirerek aktarmaktalar. Amerika'daki benzer bir dönüşüm Türkiye'de de Coşan'ın "zamanın dervişlerinin giyimi" üzerinden yaptığı analizle okunabilir. Ertit, günümüzde Türkiye'de tartışılan kürtaj, zina, alkol, eşcinsellik gibi konularda dini tınısı olmayan seküler bir tartışma dilinin kullanıldığını iddia etmektedir. Örneğin kürtaj tartışmalarında, Türkiye'de hem dindarların hem de politikacıların Kur'an'dan ayetler vererek dini atıflar yapmak yerine bireyin yaşam hakkına vurguda bulunmaktadır (2019, s. 88-89). Fakat bu durumun siyasal iktidarların tutumuna ve günün koşullarına göre değiştiğini de belirtmekte yarar var. Yine de durumun bu şekilde değişebilir olması dahi bir sekülerleşme göstergesi olarak okunabilir. Ayrıca *Yeni Şafak* yazarlarından Yusuf Kaplan'ın 25 Aralık

2020 tarihli, *Felâketin çan sesleri: İslâm'ın terkedilmesi tehlikesi!*[38] başlıklı bir yazısından bahsetmeyi önemli buluyorum: İstanbul Büyükşehir Belediyesi'nin düzenlediği bir etkinlikte bazı ayetlerin ve ezanın Türkçe okutuluyor. Yusuf Kaplan konuyla ilgili şunları dile getiriyor:

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

Bu haberin yayın tarihinden daha önce, benzer pek çok haber, farklı tarihlerde gündeme gelmekte. Aynı yazar, *Başörtüsü mücadelesini kazandık ama tesettürü kaybettik*[39] ve *İddialarımızı ve gençliği yitirirsek, geleceği de kaybederiz!*[40] başlıklı yazılarında başörtüsünü açma trendinin yaygınlaştığından, 28 Şubat sürecinden sonra başörtüsünün bir kazanım olarak geri dönmesine rağmen toplumda gençler arasında artık türbanın itikat olarak değerinin azaldığından ya da tamamen kadınların açılmasın-

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

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

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

dan, daha doğrusu bütün bunların birer tehdit olarak çığ gibi yayılıyor olmasından bahsediyor. 5 Haziran 2020'de gündeme gelen bir diğer haber ise, Din İşleri Yüksek Kurulu üyesi Cağfer Karadaş tarafından kurulan "öğrenciler, Kur'an mealini okumaya başlayınca ateizm ve deizme yöneliyor" ifadesiyle ilgili[41]. Benzer içerikli haberler bulmak oldukça mümkün. Bir örnek daha vermek gerekirse, 2018'de Konya Milli Eğitim Müdürlüğü'nün "Gençlik ve İnanç[42]" başlıklı çalışma, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi okuyan, İmam Hatip Lisesi Meslek Dersi öğretmenlerinden oluşan 50 kişilik katılımcı öğretmenin beş grup halinde yaptığı görüşmeler sonucunda şunlar ortaya çıkmıştır:

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

Ertit, Türkiye'nin sekülerleştiğini iddia ettiği çalışmalarında, Türkiye'nin geçmişe göre daha seküler bir konumda olduğuna dair bir gösterge olarak ibadet etme oranlarının azalması, nikahsız birliktelikler, modernleşmeyle etkisi azalan halk inançları gibi maddeleri sıralarken, bunların içine eşcinselliğe yaklaşımdaki değişimi de ekler. Buna kanıt olarak İstanbul'da

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

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

2003 yılında 10 kişi ile gerçekleştirilen onur yürüyüşünün 2013'e gelindiğinde 100 bine yakın insanla gerçekleşmesini gösterir (Ertit, 2020, s. 74).

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

> Ey insanlar. İslam, zinayı en büyük haramlardan kabul ediyor. Lutiliği, eşcinselliği lanetliyor. Nedir bunun hikmeti? Hastalıkları beraberinde getirmesi ve nesli çürütmesidir bunun hikmeti. Yılda yüz binlerce insan gayrimeşru ve nikahsız hayatın İslami literatürdeki ismi zina olan bu büyük haramın sebep olduğu HIV virüsüne maruz kalıyor. Geliniz bu tür kötülüklerden insanları korumak için birlikte mücadele edelim.[43]

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

Bu örneği verme amacım, görüldüğü Türkiye'nin, geçmişe göre günümüzde sekülerleşip sekülerleşmediğine dair tersine kanıtlar sunmak da mümkün. Örneğin, bu metin yazıldığı sıralarda, Türkiye'de yaşanan kuraklık nedeniyle Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından 11 Aralık 2020 günü Cuma namazında dua edilmesiyle ilgili *Su: Hayat ve Şifa Kaynağımız*[44] isimli hutbe

---

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

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

yayınlandı. Hutbenin son cümlelerinde şu ifadeler yer almakta: "Bildiğiniz gibi, son zamanların en kurak yılını yaşadığımız bu günlerde ülkemizde suya ve yağmura ihtiyaç duyulmaktadır. Siz kıymetli cemaatimizi, Cuma namazının farzından sonra yapacağımız yağmur duasına katılmaya davet ediyorum."

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

Burada verilen örnekleri arttırmak oldukça mümkündür. Üstelik hem Türkiye'nin sekülerleşme sürecine destekte bulunacak veriler, hem de aksini ifade edecek veriler öne sürebilirim. Örneğin AK Parti'nin iktidar olduğu dönemlerde Türkiye'nin her geçen gün daha da dindarlaştığına yönelik bir gösterge olarak İmam Hatip Okulları'nın sayısı ya da liselerin İmam Hatip'e dönüştürülmesi gösterilir. Bu durum tıpkı cumhuriyetin ilk dönemlerindeki tepeden inmeci yaklaşıma benzetilebilir. Bu çabaya tezat olarak kimi çalışmalar İmam Hatip Lisesi öğrencilerinin popüler kültür ürünlerine öykünmeleri, seküler yaşam tarzına uzak olmamaları gibi sonuçlara varmıştır (Aksu, 2018; Kanburoğlu, 2011)[45]. Bütün bu örneklerden de görülebileceği gibi, aslında gündelik hayatta pratik edilen din anlayışı ile siyaseten talep edilen din arasında farklılık söz konusudur. Bu kendini bilhassa gündelik hayatta farklı bağlamlarda gösterir. Kimi zaman sekülerleşme kendisini farklı konseptler içerisinde gösterir. Örneğin, Ensar Çetin (2014, s. 265) Türkiye'nin toplumsal yaşantısında geçmişten beri gündelik hayatını belirleyen temel ögenin din olduğu ve pratik edilen yaşamın mahalleden önce gündelik hayatın evde seyrettiği öne sürmektedir. Bu düşünceye göre, daha önce de belirttiğimiz gibi modernleşmeye bağlı olarak sekülerleşen Türkiye'nin

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

gündelik hayatında din mefhumunun sağladığı "bir arada olma" hali ortadan kalkmakta, dini yapıların çevresinde buluşmanın sağladığı "sıcaklığın" kaybı yaşanmaktadır. Bu sıcaklaşmadan uzaklaşmanın sonucu olarak mahalle ve evin güvenli bir yer olmaktan uzaklaşarak bunalımlı, yüksek riskli ve krizlerle dolu bir hayata neden olduğu (s. 283) iddia edilmektedir. Burada sekülerleşme evin Batılılaşma ile sıcaklığını kaybetmesi ve hatta mahallenin yitimine kadar gitmektedir. Bu bağlamda Türkiye'de gündelik hayat ile din ilişkisi üzerine dini bir perspektifle yazılmış metinlere bakıldığında iki ana hat olduğunu görmekteyiz.

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

Buradaki ifadelerin, bu kitaba konu olan erkeklerin ma-

hallesinde yaşandığını tekrar hatırlatarak neo-liberal süreçlere getirmek istiyorum: Türkiye'de muhafazakârlık denince akla gelen, temellerinin dayandığı basamaklardan biri olan İslamiyet'in bu dünyayı geçici olarak görmesiyle[46], modernleşmenin dünyevi yapısı birbirine doğal olarak tezat oluşturmuştur. Tabiatıyla kapitalist düşüncenin yaşanan dünya ile kurduğu ilişki ile İslam'ın –imtihan alanı olan, geçiciliğe vurgu yapılan- bu dünya ile kurduğu düşünce taban tabana zıttır. 47 Son dönemlerde muhafazakâr lüks yaşam ve tüketim tarzlarının ortaya çıkması, gece kulüplerini andıran içkisiz eğlence mekânları, biçimsel olarak İslami öğelerin kullanıldığı ancak İslam'ın riyâ (gösteriş) anlayışına ters düşen şatafatlı düğün eğlenceleri gibi pek çok örnek sermayenin el değiştirmesiyle birlikte görünür olmaya başlamıştır. İslam'ın öğretilerine ters görünen ve İslami hareket içerisinde yer almış *eski nesil* kimi İslamcılar tarafından da –geçmişte olduğu gibi- eleştirilen (Aktaş, 2007, s. 57) bu dönüşüm elbette toplumsal bir değişime, İslam'a ve İslam'ı yaşayan kişiler tarafından bir çeşit yorumlamaya işaret etmektedir. 1980 öncesi siyasal bir ideoloji olan, daha sonra toplumsal bir harekete dönüşen İslamcılığın Cumhuriyet tarihindeki ve günümüzdeki yerini anlamak, İslami değerlerin ve kuralların siyasetle iç içe geçişini, farklı siyasal ve toplumsal süreçleri kapsayan makro ve mikro düzeydeki dönüşümleri görmek açısından önemlidir (Avcı, 2012, s. 51).

İslamcılık ya da İslami hareket olarak tanımlanan İslami düşünce ve yaşayış biçimleri Cumhuriyet tarihi boyunca farklı aşamalardan geçmiş ve her aşamada yeni bir siyasi boyut

---

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

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

kazanmıştır. Liberal ekonomi piyasasıyla iş dünyasında artan İslami sermayenin çeşitliliği, medya kuruluşlarının hâkimiyeti ve özerkliği, eğitim alanında yapılan reformlar ve bu gibi farklı pek çok alanda dönüşüm yaşanmıştır. Bu süreçlerin daha iyi anlaşılabilmesi için geçmişin anılmasında yarar var. Zira İslamcılığın geçirdiği süreçler, bu süreçlerde ortaya çıkan kamusal figürler ve yaşanan kültürel dönüşümler İslami habitusun her kuşaktaki benzerliğini ve farklılığını göstermektedir. Bir nevi dönemlerin ethosları yaşanan makro gelişmelerle kendine beden bulurken, mikro dönüşümler de bu gelişmelerden farklı şekillerde payını almaktadır. Çok geriye gitmeden bir örnekle durumu açıklamaya çalışalım: İstanbul Fatih'te dindarların Cihangir'i[48] olarak anılan, pek çok mekânın olduğu At Pazarı Meydanı'nda, kadın-erkek dindar kesimden pek çok genç-yaşlı vakit geçirmektedir. 1990'ların sonunda bu meydanda vakit geçiren dindar bir genç ile (o dönemler kadın ve erkeğin burada ortak zaman geçirmesi mümkün değil idi) 2022'de aynı mekânda vakit geçiren dindar bir gencin (baba-oğul ilişkisi olduğunu var sayalım) yaşayış biçimi tamamen farklı olacaktır. Kendini tanımlaması farklı olacaktır, kullandığı kavramların işaret ettikleri farklı olacaktır. Örnek gösterdiği giyim biçimi ile beğenisi, çizdiği Müslüman imajı ve kendi giyimi farklı olacaktır. O dönemki dindarlar ile şimdiki dindarların beğenileri, hatta müzik dinleyip dinlememeleri bile farklı olacaktır. Eğer yaşadıkları ev yine Fatih'te ve kentsel dönüşüm bölgesinde ise, evinin yıkılmış olma ihtimali de yüksektir. Evlerinde, koltukların yüzünün televizyona dönük olup olmaması bile farklı olacaktır. 90'larda evlerinde televizyona dönük bir yerleşim/kol-

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

tuk düzeni yoksa, muhtemelen 2000'lerle birlikte tersi olacaktır. Bu da elbette kolayca İslami kesimin medyada örgütlenmesi ve sermaye sahipliğiyle açıklanabilir; ancak kesinlikle bundan fazlasıdır. Muhafazakârlık tanımlamalarına bakıldığında, bu kadar büyük değişim ve dönüşümler muhafazakârlık anlatısının tersinedir. Kaldı ki "İslamcı" kullanımı da İslamcı olarak tanımlananlar tarafından uzun süre kabul edilmemiş; onun yerine basit biçimde "Müslüman" gibi isimler yeğlenmiştir.49 Ancak zamanla İslamcılık kavramına yönelik anlam kıymete binerek, "İslam'ı dava eder durumda bulunmayı" ifade etmeye başlamış ve kullanımı yaygınlaşmıştır (Bora, 2017, s. 415). Yine de bir tanım yapmaya çalışırsak, İslamcı, aidiyetlerini ve mensubiyetlerini bu din aracılığı ile kuran, İslam'dan hareketle modern dünyanın bir tür okumasını yapan, okumuş, eğitimli, politik zümreler veya sosyal çevreleri olan Müslümanlardır (Bulaç, 2005, s. 50). İslamcılık belli bir tarihte ortaya çıkıp tarihe intikal eden siyasi ve ideolojik bir akım değildir; aksine her yeni durumda işleyen ve kendini üreten bir süreçtir (s. 51). Ancak muhafazakârlık, Fransız Devrimi sonrasında gelişen pek çok modern siyasal ideolojiler gibi, batıdan doğuya doğru gelişim gösteren, batılı bir ideolojidir. Batı'nın muhafazakârlık anlayışı modern olmayı dışlamayan, modern olurken kendi geçmişiyle kurduğu bir ilişki biçimidir. Tam bu anlamda tarihselliğinden kopartılıp soyutlaştırılarak kullanıldığı için, Türkiye'de mevcut bir muhafazakâr anlayış olup olmadığı şüphelidir (Dellaloğlu, 2017, s. 228). Gündelik hayattaki hızlı değişim, örneğin biraz evvel verilen kentsel dönüşüm ve 90'lardaki mütedeyyin ailenin evinin içi ile şimdiki düzeni arasındaki farklar dahi buradaki sekülerleşmeyi göstermektedir.

---

49 2001 yılında 32. Gün Programı için yapılan bir röportajda, "kendinizi İslamcı olarak nitelendiriyor musunuz?" sorusuna o dönem İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanı olan Recep Tayyip Erdoğan "şöyle tarif edeyim, ben kendimi Müslüman olarak tarif ediyorum. Olay bu. Yani ben (...) elhamdülillah Müslüman'ım diyenden ne anlıyorsanız, ben o olmaya çalışıyorum." yanıtını veriyor (Akar, 2001, s. 34.20).

Din kendi etkisini bazı ritüellerle, kılık kıyafet ve habitus kalıplarıyla bedenler üzerinde tezahür etmek ister; siyaset ise bu ilişki içerisinde söz söyleyen olarak iktidar olmak ister. Gündelik hayatta tezahürü görülecek bu durum bir tür gerilim ve çatışma olarak ortaya çıkar (Aktay, 2015, s. 161). Seküler ile dinsel olanın çizdiği ilişki tek yönlü olmayıp, diyalektiktir. Yani, bugün halen dindar olduğu var sayılan bir toplum, geçmiş yaşayışına göre daha seküler var sayılabilir. Bunun için -yukarıda tartışıldığı üzere- kimi düşünürler sekülerleşme tanımlarını yaparken, sekülerleşmenin bir toplumun, bireyin ya da durumun geçmişle kıyaslayarak yapılması gerektiğini savunmuşlardır. Neticede birey, seküler ile dinsel olanın evrensel değil de tarihsel ve toplumsal olduğu süreç arasında sürekli bir gerilim içerisindedir (Doğan, 2012, s. 88).

Türkiye'de sekülerleşme teorisi Batılı anlamda tarihsel bir seyre sahip olmasa da günlük hayat pratikte dünyevi ve dinsel ayrışmasını dikte etmektedir (Akşit, vd., 2012, s. 240). Gündelik hayatta kendisini inançlı olarak tanımlayan bireylerin, gündelik hayatın akışı ve temposu içinde dini vecibelerini yerine getirememesi bir gerginlik nedenidir (Akşit, vd. 2012, s. 206; Özbolat, 2017, s. 274). Kur'an açısından ibadet, insanın var olmasının sebebidir. Allah insanların yaratılma nedenini kendisine ibadet edilmesi olduğunu belirtmiştir (Tekin 2012, s. 193). İslam için ibadet yalnızca oruç ve namaz gibi ritüelleri kapsamaz, insan hayatındaki tüm davranışları, gündelik davranış ve tutumlarını da ihtiva eder. İslamiyet bu açıdan Hristiyanlıktan ayrılmaktadır. Sekülerleşme kavramının ilk kullanımlarından sekülerin mekân vurgusunu da kapsayan "dünyevilik/çağ" ayrımı bu noktada İslam'da bulunmamaktadır. Örneğin İslam'da var olan "cami Allah'ın evidir ancak her yerde de namaz kılınabilir" anlayışı, ibadete dair ritüellerle alakalıdır. Bu sebeple, gündelik hayatın herhangi bir parçası ya da dilimi kutsal sayılabilir. Ancak Türkiye'de deneyim edilen dini pratikte iş hayatının önceliği, kariyerizm, türbe gibi mekanların

kutsallaştırılması ve ibadetin bir parçası haline gelmesi, bundan ortalama 50 sene öncesine göre gündelik hayatta var olan dini referanslı sözcüklerin azalması, seküler ve dini ritüellerin birbirinden ayılarak (örneğin "namazımı da kılarım orucumu da tutarım ama içkime de kimse karışamaz" benzeri ifadelerin) dünya ve ahiret arasındaki bağları zayıflatmaktadır. Bütün bu örnekleri vererek ve bunlardan yola çıkarak Mustafa Tekin (2012, s. 193-194) Türkiye'de ibadetler ve dine dayalı ritüellerde sekülerleşmenin yaşandığını ifade etmiştir.

Pekâlâ, şimdiye kadar verilen örneklerde Türkiye'de din, gündelik hayat içerisinde bazı gerilimlerle karşılandığı ifade edilmektedir. Aynı zamanda bu örneklerin yanı sıra Türkiye'de Cuma namazlarının cami içine sığamayacak kadar kalabalık bir cemaatle kılınması gibi durumlar da söz konusudur. Dinen bir kutsiyet atfedilen cuma günü, aynı zamanda seküler yaşayış için de kapitalist düzenin zaman algısıyla hafta sonu tatilinin başlangıcı olduğu için kent hayatında bir eğlence zamanının başlangıcıdır. Aynı gün içerisinde iki ayrı ritmin hareketi söz konusudur. Uzaktan, dini yaşayış ve gündelik hayat pratiğine bakılıp bir fotoğraf çekilmeye çalışılsa Türkiye'nin çıktısı olan fotoğraf şunu gösterir: Cuma günleri öğlen vakti camilerden taşan cemaatin yaşadığı Türkiye ve akşamları içki içilen eğlence mekânları dolup taşan Türkiye. Burada ortaya çıkan kent fotoğrafında, bir tezat olup olmadığını iddia etmekten ziyade, iki ya da daha fazla farklı ritmin olduğunu öne sürebiliriz. Bu açıdan seküler ve seküler olmayan ritmin, poliritmik yani birden fazla düzenin iç içe geçişi mevcut. Bu açıdan ritim, "zamanı gösteren ve anları birbirinden ayıran niceliksel özellikler ve unsurlar ile bütünlükleri ilişkilendiren, bütünlüklerden ortaya çıkan niteliksel özellikleri ve unsurları birleştirir (Lefebvre, 2017, s. 33)."

Ensar Çetin (2014, s. 283) modernleşmeye bağlı olarak sekülerleşen Türkiye'nin gündelik hayatının din mefhumunun sağladığı *sıcaklıktan* uzaklaşmasının sonucu olarak mahalle ve

evin güvenli bir yer olmaktan uzaklaşarak bunalımlı, yüksek riskli ve krizlerle dolu bir hayata neden olduğu ifade etmektedir. Türkiye'de gündelik hayat ve din ilişkisi üzerine dini perspektiften yazılmış metinlere baktığımızda, ana eksenin batılılaşma ile geleneksel olana bağlı kalmak üzerinden gittiğini söyleyebiliriz. Genel bakış açısı, modernleşmenin ve dünyevileşmenin birbirini zorunlu kıldığı üzerinedir. Modernleşme, modern batılı eğitim, modern özellikler, batının tekniğini alıp ahlakından kaçınma çabaları birbiriyle temas halinde düşüncelerdir. Yani görünürde dindar çevrelerce siyasi iktidarda itibari muhafazakârlaşma söz konusu olsa da gündelik hayatın sekülerliği bu muhafazakârlaşmanın karşısında durmaktadır. Yukarıda da ifade edildiği gibi dindar çevreler için bunun bir kaygı unsuru olarak görüldüğünü söylememiz mümkündür. Bu nedenle, habitus, sermayeler, kültürel sınıf kavramlarının dışında bir de gündelik hayatın kavramlarını Türkiye'deki sekülerleşme pratikleriyle ele almak gerekmektedir. Türkiye'de deneyim edilen İslami habitus ve seküler habitus biçimlerine bakmak ve bu ikisi arasındaki ilişkiyi görmek gereklidir. O halde, bu noktaya kadar tartışılan uhrevi ve dünyevi dünya anlayışının uyumu ve uyumsuzluğunun başladığı noktayı tartışmak üzere habitus kavramına geçelim. Gelecek olan bölüm, bu kitaba konu olan dindar erkeklerin evinin içini habitus kavramıyla görmeyi amaçlamaktadır. Bu nedenle, hem sınıf de kültür tartışmaları, saha ile birlikte ele alınacaktır.

İSLAMİ HABİTUS: AŞİNA OLUNAN BEŞ VAKİTLİ GÜN

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

Bedenin doğal duruşu gibi gündelik hayatın ritmini de her zamanki toplumsal olarak örülen tipik ritim olarak okuyabiliriz. Eğer sakatlık yahut doğuştan getirilen fiziksel rahatsızlık yoksa bir bedenin doğal duruşu nasıl ki yaptığı spor ya da uğraştığı meslekle alakalı olarak zaman içerisinde kendine has (şahsi) ama benzer (gayri şahsi) bir şekle sahip ise habitus da böyle oluşur. [50] Yani aslında bedenin doğal duruşu da yaşanan

50 Buradaki kendine haslık ve gayri şahsilik ifadesini şöyle anlamak gerekiyor: Bir hamal ile vücut geliştirme ile uğraşan sporcu sebepleri ve alanları tamamen farklı olsa da en basit anlamıyla ağırlık kaldırmaktadır. Fakat bir hamalın vücudu yükün altında ezilen bir biçime dönüşürken, sporcu yüke karşı koyarak vücudunu dikleştirir ve şişirir. Hamal ağırlık kaldırarak yalnızca kendi ekonomisi için çalışırken, sporcu belki bir spor takımını ya da bir ülkeyi temsil

hayatın izlerini taşıyan gösterge gibi düşünüldüğünde habitus ve gündelik hayat arasında bu bağlantı kurularak daha kolay anlaşılabilir. Keza Bourdieu, Fransızca *alışkanlık* anlamına gelen *habitude* kelimesi yerine habitus kavramını kullanmasının nedenini habitusların bireyin kendilerine has ferdi alışkanlıklar olmayıp toplumlar, eğilimler, eğitim sistemleri, alışkanlıklar, süreçler ve hatta sınıf davranış kalıplarına göre farklılık gösterip şekillenmiş olmasından ileri geldiğini söylemektedir (Yel, 2014, s. 565). Yani gündelik hayatın akışını tek başına bireysel bir akış olarak görmeyip, habitusu da bilinçli ve toplumun zamanından (döngülerinden, rutinlerinden, ritimlerinden) bağımsız olarak okuyamayız. Habitus bu anlamda -ilerleyen kısımlarda ritimanaliz ile öreceğim- bir sisteme tekabül etmektedir (Bourdieu, 2004, s. 18). İçselleştirilmiş eğilimler, huy edinme, farkında olmaksızın bir alışkanlığa sahip olma, yaşam boyunca bireyin bir eylemi gerçekleştirmek için tercih ettiği eğilimler rotası habitustur. Hissetmek ve düşünmek gibi yatkınlıkların tamamı bir sistemi oluşturur. Bourdieu, bu durum için kişinin şeyleri algılama ve hissetme sürecinde habitusun açıklayıcı olduğunu ifade eder. Habitus edinimi bir sürece ve anlam dünyasının sürekliliğine işaret eder. Edinimler bu yüzden ayrıca süreğendir. Evde öğrenilen daha sonra okula, iş yerine ve arkadaşlar arasındaki ilişkiye taşınır. Her zaman farkında olunmayan, içinden çıktığımız sosyal sınıfla sıkı bir ilişkisi olan "kolaylıklardır" bunlar. Bununla ilgili Bourdieu şu örneği verir (2004, s. 18-19):

> Fransa'da burjuva habitusu yüksek öğrenim sisteminde değer verilen ve ayrıcalık yaratan niteliklerle uyum halindedir. Bu nedenle, burjuva çocukları sınavlarda son derece 'doğallıkla' başarılı olmaktadır. Sınıf habitus'u, bir bireyler

edebilir. Hamalın yorulduğu, vücudunun ezildiği; sporcunun vücudunun şiştiği, beslenme ve takviye gıdalarla güçlendiği bir genellemedir. Şahsi olarak bir hamalın vücudunun yıllar içinde çökmesi ya da bir sporcunun vücudunun yıllar içinde güçlenerek şişmesi neticede gayri şahsi olarak bize bir habitusu tarif eder.

grubuna ve bir sosyal kategoriye ortak olan bir tecrübeler bütününü yansıtır ve ele verir.

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

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

Bu konuda çalışmanın sekülerleşme kısmında yer alan mevcut iktidarın bir çeşit kendi *Kulturkampf*'ı bu sebeple örnek olarak gösterilmiştir. Hecker'in (2021, s. 104) ifadesiyle "Türkiye'de, hal-i hazırda iktidar blok, kendi *Kulturkampf*'ını dinin kamusal alanda görünürlüğünü artırmak ve Türk milletinin Müslüman doğasıyla çelişen her şeyi perdeleme suretiyle tahkim" etmektedir. Bunun için de hem devletin hem de sivil toplumun gücünden yararlandığını ifade eden Hecker, okul müfredatında dini içeriğin arttırılmasından Ayasofya Müzesi'nin camiye dönüştürülmesine, şehirlerin meydanları-

na ya da görünür tepelerine yapılan camilere (Büyük Çamlıca Camisi, Taksim Camisi, Ulus İtfaiye Meydanı Camisi vd.), gündelik hayata müdahale ederek içki saatlerindeki düzenlemelere dikkat çekmektedir.

Rene Girard'ın (2010, s. 12) simgesel bir hayvan olarak tanımladığı insanın karanlığı aydınlatarak ateşi kontrol etmesinden bir ağaç kabuğunu kaşık olarak kullanmasına kadar götürülebilir kültür mefhumu. Walter Benjamin'in sıradan bir kaya parçası olan sembolik mezar taşının üzerinde yazılı "hiçbir kültür ürünü yoktur ki aynı zamanda bir barbarlık belgesi olmasın (2012, s. 42)" düşüncesindeki çok seslilikle birlikte tartışılabilir. İngiliz Kültürel Çalışmaları düşünürlerinden Dick Hebdige'in (2004, s. 14) tanımlama çabasının zorluğundan ötürü "belirsiz" olarak nitelediği kültür tarifine kadar; kültür insanlık tarihinin her yanında ve her paradigma içerisinde farklı bir bağlamda "kafa karıştırıcı" diyebileceğimiz, her yanımızı sarmış bir kavramdır. Fakat bu zorluğa rağmen kültür kimi çıkmazların düğümünün çözülmesine de yardımcı olmaktadır. Söz gelimi kültür, sınıf çalışmaları içinde ortaya çıkan "sınıf öldü" tezine cevap olarak yaklaşım değiştirici bir yönelime imkân tanımıştır. Bu açıdan kültürün sınıf çalışmalarına sızması oldukça mühimdir.

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

baskın dönüşümü ve toplumsal hareketlerle birlikte ciddi eleştirilere maruz kalmıştır.

Marx ve Weber tarafından ortaya koyulan düşüncelerden beslenen, 1940'lardan 1970'lere değin yapılan, geleneksel sınıf analizi olarak adlandırabileceğimiz dönem çalışmaları, sınıfı nesnel yapısalcı (sınıf, üretim ilişkileri içerisinde insanları belirlediği) ve öznel inşacı (sınıfı oluşturan insanların deneyimi işçi sınıfının kültürünü oluşturduğu) yaklaşımlarıyla sınıfı ikiye ayrılarak tartışılagelmiştir. Çoğunlukla üretim ilişkileri ve sınıf bilincinin/işçi sınıfı kültürünün oluşumu üzerine yapılan ilk dönem sınıf çalışmaları, kapitalizmin yaşadığı değişim süreçleriyle beraber zaman içerisinde farklılık yaşamak zorunda kalmıştır. 1970'lerle birlikte azalan sınıfsal bakış açısı, Marksizm'e getirilen eleştiriler, Amerikan sivil haklar hareketleri, Orta Doğu'da radikal dinci hareketler, feminist hareketleri içeren yeni toplumsal hareketler (Pakulski, 2007, s. 34) ve sonrasında, bilhassa Sovyetlerin dağılmasıyla birlikte genel anlamda sosyal bilimlerde sınıf kavramı önemli bir kırılma yaşamıştır (Erbaş, 2017, s. 9). Sınıfa özgü birlikteliklerden çok statüye, dönemin ruhuna ve jenerasyona özgü toplumsal katıklarla oluşan bu hareketler ekonomist olmayan, yaşam biçimi derdine özgü meseleler sınıf temelli bakış açısına şüpheyle bakılmasına sebep olmuştur (Pakulski, 2007, s. 34). Bu durum, burada çizilen tarihsel sürecin biraz öncesine baktığımızda, modern zamanların hâkimiyetinin başladığı, kentlerde yaşayan-çalışan insanların kent ritmine kapıldığı, doğanın geleneksel ritminin önemini kaybettiği anlamına da gelmektedir. Günün bölümlerini güneşin doğuşu ya da batışı yerine, çalışma vardiya sistemleri çoktan belirlemeye başlamıştır. Yeni kentlerde yaşayan, fabrikalarda vardiyalı sistemlerde çalışan insanların elde ettikleri yeni tür kazanımlarla birlikte eski tip ilişkilere ihtiyaç azalmaya başlamıştır. Zaten kentler de yeni dünya düzenine uygun biçimde oluşmaya başlamıştır. Yaşam alanları değişmiş, eski gündelik pratikler çoktan unutulmuş;

geçmişle bir tezat oluşmaya başlamıştır.

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

İlki, "sınıfı insan ilişkilerinde gerçekten olan (ve oluşumu da gösterilebilen)" "tarihsel bir fenomen olarak" gören E.P. Thompson (2004, s. 39) ve onun sınıfa yaklaşımı. Sınıfı gelirin ve birikimin bölüşümüne dayanan sabit kategorik bir yapı olarak gören nesnel yapısalcı sınıf yaklaşımlarına karşı, sınıfı kendini oluşturan bir ilişkiler bütününü kapsayan süreç olarak gören İngiliz Kültürel Çalışmaları düşünürlerinden Thompson, sınıfa yaklaşımın seyrini değiştirmiştir. Yazarın ele aldığı dönem, büyük Sanayi Devrimi'ni izleyen, 18. yüzyılın ikinci yarısından 19. yüzyılın ortalarına kadar uzanan, dünyanın ilk piyasa toplumunun kuruluşuna tekabül eden dönemdir. Nesnel yapısalcı bakış açısına göre sınıfla ilgili ifade edilenin tersine, Thompson sınıfın henüz yerine sistemli biçimde oturmuş toplumsal bir ortamdan oluşmadığını iddia etmekteydi (Buğra, 2004, s. 11). Bu dönem, tam tersine, iki hayat tarzı arasında geçişi izleyen bir dönemdir. Haliyle sınıf dendiğinde de bu süreci yaşayan bireyler akla gelmelidir. İnsanlar ihtiyaç ve beklentilerinin köklerini terk etmek zorunda kaldıkları bir düzen içerisinde alışkanlıklarını dönüştürerek/değiştirerek/terk ederek yaşamaktaydı; ancak yaşanan çözülme süreci, aynı zamanda işçi sınıfının oluşumuna tekabül ediyordu. Yani işçi sınıfının oluşumu, eski düzenin çözülüşü sürecinde halkın yaşadığı deneyimlere verdiği tepkilerin sonucunda oluşan işçi

sınıfı bilinciyle yakından alakalıdır. Bu işçi sınıfı bilinci, hayat düzenleri bozulmuş insanların siyasi ortama hâkim olan politik ve iktisadi mantığın hesaplaşması ile bilinçlendi (Buğra, 2004, s. 13). Thompson çalışmasında Sanayi Devrimi sonrası insanların yaşadığı acıları, ezilmişlikleri, topraktan ve zanaatlarından koparak fabrikaya giden, ellerinden çeşitli geçim olanakları alınan insanların son derece heterojen gruplar içinde yaşananları *deneyim* kavramı ile açıklayarak, gündelik olanlara bakarak analiz eder.

Deneyimin önemine vurguda bulunan, ikinci olarak ele alacağımız Bourdieu düşünüşüne ve habitus kavramını kullanma biçimlerine bakalım. *Ayrım: Beğeni Yargısının Toplumsal Eleştirisi* isimli çalışmasında Bourdieu (2015a), sınıfsal farklılıkların toplumun farklı kesimlerinde farklı bağlamlarla katı biçimde yaşandığı dönemin Fransa'sını beğeniler üzerinden, sınıfı nesneleştirerek sınıfsal farklılıkların çoğulcu ayrımlarını insanların deneyimlerine bakarak anlamaya çalışmıştır. Bourdieu'nün kavram setleri ile sınıf üzerine geliştirilen yeni çalışmalar, farklı toplumsal sınıfları kültür ile analiz etmeyi sağlamış ve bu kavram setleriyle ortaya pek çok çalışma koyulmuştur. Toplumsal yaşamı ilişkisel biçimde analiz eden Bourdieu'nün (Wacquant, 2014, s. 205) sınıf yaklaşımında Marx'ın sınıfı maddi güçlere dayandırmadaki ısrarını muhafaza ederek (s. 208) sınıf eşitsizliğinin yalnızca ekonomik dengesizlikte değil, aynı zamanda bu ekonomik dengesizliğin bir kültür gibi yayıldığı kültürel ve sembolik pek çok alanda olduğunu iddia eder. Bourdieu'nün kendi deneyimiyle eğitim üzerine verdiği örnekte olduğu gibi, sıradan bir okula gitmekle elit sınıfın eğitim verdiği okula gitmek arasındaki fark, statükonun korunmasıyla, çocukların içinde bulunduğu sınıfın değerlerinin içselleştirilmesini sağlayan kurumlar olarak işlemesiyle anlamak gerekir. Yani Bourdieu (2015, s. 146; Çeğin, 2019, s. 416; Yel, 2014, s. 567), eğitim sisteminin elitlerin başarılı olduğu bir düzen dayattığını ve kültürel sermaye ile sistemin devam ettiğini, ailelerden

çocuklara miras bırakılan habitusun, bir toplumun kültürel sermayesi haline geldiğini ileri sürüyor. Bu sermayelerin dönüşümü, birazdan açılacağı gibi elbette mümkündür; ancak Thompson'un sınıf için vurguladığı biçimde bir sürece sahiptir ve deneyimseldir. Bourdieu'nün sınıfa yaklaşımı da bu örneklerdeki gibi yoğun biçimde agonistiktir ve kültürel alandan çıkış neredeyse mümkün değildir (Bourdieu, 2015, s. 26; Wacquant, 2014, s. 206). Sınıflar sıklıkla birbirine yaklaşmaktadır; ancak aralarındaki uçurum farklı biçimlerde sürekli olarak ortaya çıkmaktadır. Toplumsal gerçekliğin içerisinde (Bourdieu referansı ile toplumsal uzam) sürekli kurulan ayrım, uzamsal mesafelerde sürekli toplumsal mesafelere tekabül eder. Yani, örneğin patronlar ve profesörler vasıfsız işçilere göre güçlü bir kültürel ve ekonomik sermayeye sahiptir; ancak genel olarak profesörlerin ve patronların ekonomik sermayeyle kültürel sermayeleri ciddi biçimde karşıttır ve bu karşıtlık da tıpkı vasıfsız işçilerle var olan karşıtlıklar gibi farklılıklar temelinde ortaya çıkar (Çeğin, 2019, s. 410). Görüldüğü gibi, sınıfın izleri artık tamamen ekonomi temelli değil; çok daha çeşitli biçimde kültürel mücadelenin de kapsamı içindedir. Bourdieu'ya göre sınıflar arası çatışmalar yalnızca ideolojik ya da ekonomik olarak belirlenemez. Sınıfsal ilişkileri ve çatışmaları belirleyen şeyler bundan çok daha fazlasıdır (2015a, s. 359). Sınıfsal çatışmalarda zaman zaman devreye giren farklı sermaye güçlerini, farklı sermaye tipleri ile tanımlayan Bourdieu, ekonomik, sembolik, sosyal ve kültürel sermaye kavramlarını kullanır. Aslında bu sermayeler, toplamda her biri, gerek ekonomi temelli sermaye olsun, gerek "fertler ağı" diyebileceğimiz sosyal sermaye olsun, gerek bireyin - toplumun farklı anlamlar yüklediği değerler sistemlerini ifade eden kültürel sermaye olsun; her biri birer değerler dünyasına işaret eder. Neden sadece üretim ilişkilerinin değil de aynı zamanda sınıfların da olduğunun anlaşılması için deneyime bakmanın gerekli olduğunu söyleyen Thompson, yapılanmış süreçlerin baskılarında insan-

ların neler yaptığı, bu baskıları nasıl yaşadığı ve bu baskılarla nasıl başa çıktığını deneyim kavramıyla izah eder. Bourdieu da Thompson'ın bu bakış açısından ve kültürel çalışmalardan faydalanarak, toplumsal sınıfın bu şekilde, ancak tarihsel olarak, ilişkisel ve deneyime dayalı bir biçimde inşa edilerek oluştuğunu vurgular (Ülkücan, 2017, s. 85). Benzer şekilde, aslında Bourdieu teorisinde sermayelere bakarak sınıfsal oluşların süreçlerini görmek mümkün olabilir. Yani aslında sınıfı oluşturan farklı insanların deneyimlerinin yapıp ettiklerinin kavramsallaştırması şeklinde okuyabiliriz. Haliyle bu formülüzasyon ile bu çalışmada görüşmecilerin anlattıklarından yola çıkarak bir İslami habitus ve onu terk edip yeni bir habitus edinme süreçlerinin şeması çizilebilir. Bu davranış şeması ise agonistik biçimde gerçeğini taklit eden ancak bu taklitte gerçeğinden fazlasını da barındıran bir davranışlar topluluğu çıkabilir. "Ritim ve Rutin" başlığında, dini habitusun vakitlerini içeren bir şema ve bu rutin şemasının düzeninin yıkılışı üzerinden bu örnek ileride verilecektir.

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

tarafından eleştiriye tabi tutulsa da Bourdieu bu kavramların boşlukta asılı duran kavramlar olmadığını, kavramsal setinin bir araştırma tasarısı olarak empirik alana girildiğinde belirsizliğin giderileceğini ileri sürer.

Bourdieu'nün habitus, alan ve sermaye gibi kavramları sistematik biçimde, farklı teorik sistemler içinde birlikte kullanılmak üzere anlam kazanacaktır (Çeğin, 2019, s. 406-7). Keza Türkiye'de de İslamcılık ya da dini temelli muhafazakârlık çalışmaları dâhil olmak üzere, müzik çalışmalarından yoksulluk çalışmalarına kadar kendi kavramsal sistemi içerisindeki pek çok çalışmada Bourdieu kavramları kullanılarak araştırmalar örülmektedir. Örneğin, dindar bir çevrede dünyaya gelmiş, ismi seçilirken o din için önemi gözetilmiş, sosyalizasyon sürecinde benzer dini çevrelerde bulunmuş ve başka hayata uzaklardan (televizyon ile) dışlayıcı biçimde şahit olmuş birinin, kendisi gibi olan başka biriyle ortaklaştığı dini temelli kültürel-sosyal vd. pratikler bir habitusa olabilir mi? Emin, Bekir ve Burhan isimli üç görüşmeciyi ele alalım. Emin 1985'te Ankara'da Polatlı'da doğmuş ve kendi ifadesiyle Ankara'dan hiç çıkmamış. Babasının tesisatçı olduğundan, ailesinin yoksul ve eğitimsiz olduğundan bahsediyor. Bekir 1993'te Çankırı'da doğduğundan ve üniversiteyi kazandığı 2013'e kadar Çankırı'dan kalıcı olarak çıkmadığından bahsediyor. Annesinin devlet memuru, babasının ise TCDD demiryolu emeklisi olduğundan ve orta sınıf bir ailede büyüdüğünden bahsediyor. Burhan 1991 yılında Bolu'da doğmuş, babası diyanette imam olarak görev yapmış. Çocukluğunda bir süre babasının görevi sebebi ile Almanya'da yaşamış, orada bulunduğu sırada hayatında ilk kez bira içen, domuz eti yiyen insanlar görmüş ve aradaki kültür farkına doğal olarak şaşırmış. Babasının Almanya'da bulunduğu sıra ek gelir sahibi olduğunu, orta sınıfta bir çocukluk geçirdiğini ifade ediyor. Birbirlerinden farklı şehirlerde farklı tarihlerde doğmuş ve farklı sınıflarda yaşamış bu üç görüşmeciye doğup büyüdükleri yerleri anlatmasını rica ettiğimde ver-

dikleri cevaplar, ekonomik ayrımların azaldığı ve kültürel benzerlikleri olan bir habitustan bahsetmemize fırsat tanıyabilir:

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

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

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

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

> Anne ve baba tarafım genel olarak dindar sülaleler. Bulunduğum çevrelerde de çocukluğumun geçtiği zamanlarda da genel olarak dindar insanların bulunduğu ortamdaydım. Doğal olarak, dünyaya bakışımda ve o zamanki alışkanlıklarımda bunun etkisi büyük bir şekilde vardı. Mesela benim okuduğum kitaplar dini kitaplardı. Dini kitaplar okumaya meraklıydım, bunun sebebi zaten dini bir çevrede olmamdı muhtemelen [...] kıyametle ilgili kitapları okuyordum,

> çocuk olduğum için, o kıyametle ilgili senaryoları kafamda öyle büyütüyordum ki üzerimde çok fazla etki bırakıyordu. Ve Allah'tan korktuğumu hatırlıyorum. Allah'ın varlığı, dinin gerçekliği İslamiyet'in yani şüphe duymamanın verdiği bir güven de vardı o çocuklukta tabii. Çocuk için güven önemli şey olduğu için ailenin içindeki güven duygusunun da bir kısmı dinle oluşturuluyor yani. Dinlerin çoğunda benim de gördüğüm bu. O yüzden Allah'a inanmak aslında anne ile baba ile kurulan güven ilişkisini de bir uzantısı. Mesela dindar bir ailede küçük yaşta, [yetişkinlik] öncesi zamanlarda dinden çıkmak çok nadir rastlanan bir durumdur diye düşünüyorum. Çünkü o temel güven duygusunu direkt yok edecek çok tehlikeli bir şey o. Bu sebeple din bayağı bir merkezdeydi hayatımda.

Burada ortaya çıkan anlatıları, Bekir'in anlattığı, Kadıköy'de lise okuyan gençlere atfettiği habituslardan farklı habituslar ortaya koyuyor. Kadıköy'de okuyan her gencin bunu yaptığını iddia etmek mümkün değil ancak görüşmecilerin ortaya koydukları habitusların kendine has ritimleri, Bekir'in ifadesiyle bir "akıntıya bırakma hali" var. Burhan'ın da ifade ettiği gibi, dindar bir çevrede doğal olarak erişilebilecek kaynaklar da dini kaynaklar olacaktır. Aileyle kurulan ilişki de aslında Allah'ın varlığının güveniyle birlikte paylaşılan bir bağa sahip. Yukarıdaki üç alıntıda dahi dinin getirdiği ritimler gözüküyor. Okuldan kaçıp bira içmeye gitmenin farkı cuma günü okuldan kaçıp cuma namazına gitmeyle ritimsel olarak farklılaşıyor. İbadet yemek içmek kadar doğal ve yaşamsal mecburiyeti olan bir eylem. Dini kitaplar okumaya meraklı olmak, dindar bir çevrede olmaktan ötürü geliyor ancak bu bir kaide değil; yani bir taklitle, antagonistik biçimde gerçekleşiyor. Bu nedenle, dini yaşam biçiminin, yukarıda tartışılan habitusu barındıran bir çatıya sahip olmasının gayet olağan olduğunu ifade edebiliriz. Bu anlamda bir serencam ile, dini yaşayışların zaten bir habituslara sahip olması mecburidir zira din, "yol, hukuk,

hesap günü ve yaşam biçimi" gibi anlamlara gelir ve inanan kişiye bir yaşam biçimi tarif eder. En temelinde kutsal, metafizik değerlere veya yaratıcı fikrine önem veren bir yaşam biçimini öngörür. Kur'an'da da din terimi kanun, hüküm gibi kavramlarla anılmakla birlikte esasında insanın yaşamayı tercih ettiği ve uyguladığı bir hayat tarzını ifade eder (Gündüz, 1998, s. 96).

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

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

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

> Din çok önemli bizim ailede. Acayip önemli. Yaptığın her şey dine dayatılır. Mesela AK Parti yerine CHP'ye oy veriyorsan dinsizsindir. Ya da düğünü davulla yapıyorsan din-

sizsindir. Komünizmden bahsedersen, komple dinsizsin. Hatta ben mevcut iktidarı eleştiren konuşmalar yaptığımda ailemle, komünist komünist konuşma derler. Sen dinsiz gibisin yani. [...] kesinlikle din belirledi [hayatımızı]. Aldığımız her öğretinin başı dindi aslında. Dine uygun mu değil mi? Yaptığımız her işte hakkın rızasını gözetmek diye bir tabir vardır bizim orada. Her işte bunu ararsın. Onunla yoğuruluyorsun. Bu kabuk iyice katılaşıyor. Kırılması kolay bir kabuk değil (Bilal, d. 1980).

"Kabuk" ifadesine benzer anlamda "hamur" ifadesini, Emin de seküler bir hayata geçiş yaşamakta zorlandığını ifade ederken şu şekilde kullanıyor:

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

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

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

Rabıta diye bir olay vardır bizde. [Dini öğreti anlamında] kendini geliştiren insanlara rabıta verirler. O da nedir, 15

dakika boyunca -Süleyman Hilmi Tunahan bizim üstadımızdır, onun fotoğrafı gösterilir, oradan sana nur aktığını düşünmen gerekir. 15 dakika boyunca insan nasıl bunu düşünebilir değil mi? Sürekli düşünüyorsun ki nur akıyor sana. Mantığının ne olduğunu bilmiyordum ama bunun oradaki bir ritüel olduğunu hissediyorsun. Ben bunu yapmayı çok istemiştim o zaman orada. Hatta ben bu rabıtayı alırken, bana verin diye ağladığımı hatırlıyorum. Israr etmiştim yani (Süleyman, d. 1994).

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

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

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

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

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

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

Bu ifadeler, görüşmecilerin bütün yatkınlıklarına, hayat anlayışlarına ve dünyaya bakışlarına sebep olan kabuklarınınhabituslarının katılaşma yani onlar için bilinen yegâne gerçek olma sürecine tekabül eder. Örneğin kendi mahallesinin biraz dışında, farklı ailelerden gelen insanlarla teması olan Mehmet (d. 1985) basketbol sebebiyle yeni bir çevre edindiğinde bile bunu fark ediyor: "Basketbol ile futbol arasında bile bir ayrım vardır, basketbol daha elit bir spordur. Her ortamda her koşulda oynayamazsın. Futbol öyle değildir. Arkadaş grubum bile basketbol oynayan insanlardı ve bu bile beni etkilemiştir."

Bu yeni çevrenin de etkisiyle Mehmet mahallesindeki liseden daha farklı bir liseye gidiyor, kendi kültürel sermayesinden farklı bir kültürel sermaye ile temas etmesini bir dönüşümün ilk aşaması olarak tarif ediyor:

> Süper liseye yazıldım. O okul benim için ciddi manada bir dönüm noktası oldu. Çünkü metal müzik dinliyorum[51], bakış açımda farklı şeyler var, sorguladığım şeyler var. Orada girdiğim izcilik ortamı mesela çok şeyi değiştirdi bende. Benim izci liderlerim yaşı büyük üniversiteli çocuklardı. Lisede izcilik yapmış, üniversiteye gitmiş kişilerdi. Mesela babam benim rol modelim olmadı, olmazdı ama onlar benim hayattaki rol modellerim oldu. O insanlar benim çehremi açan ilk insanlar diyebilirim. Mesela aynı bahçe içerisinde karşı taraf düz liseydi. Oradakiler biraz daha çakal tiplerdi ama süper lisedekiler biraz daha elit çocuklardı. Benim ailem onlarınkinin dengi değildi ama ben artık kendimi onlardan bazı konularda üstün bile görüyordum (Mehmet, d. 1985).

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

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

dini referanslı sözcükleri kullandıklarını ifade etti.[52]

> [Dini sorguladığım] ilk yıllar olan 26-27 yaşlarında, diyelim ezan okundu, okunduğu anda oturuşumu düzeltirdim mutlaka, onu yaptığım oluyordu sonra fark ediyordum. Hani lisede öğretmen içeri girer de hemen ayağa kalkarsın da üniversitenin ilk dersinde de aynısını yaparsın ya, onun gibi. Böyle öğrenilmiş bir davranıştı (Yakup, d. 1984).

> Bazen ezanı duyunca Aziz Allah diyorum halen (Hasan, d. 1995).

Yukarıda "doğallık" ve "refleks" ile göstermeye çalıştığım davranışlar, 1920'lerde Birinci Dünya Savaşı'nın ardından sosyoloji literatürüne girmeye başlayan gündelik hayat kavramının "gündelik olanın oynak ve değişken sınırlara sahip" olması kadar hem kendiliğinden hem de diğerlerinin varlığından (toplumsal olandan) kaynaklanır (Köse H. , 2018, s. 305). Bourdieu'nün kavramlarının gündelik hayatı inceleme potansiyeli, baktığı mikro yeri büyüterek görünür yapma çabasından ileri gelmektedir. Tam da Lefebvre'nin (2012, s. 20), gündelik hayatı çalışmanın önemini Hegel'den aktardığı "aşina olunan her zaman bilinir değildir" ifadesinde olduğu gibi, Bourdieu'nün baktığı mikro meseleler de makroya ışık tutma potansiyeline sahiptir. Lefebvre gündelik olanın ritminin önemine vurguda bulunurken, Bourdieu aslında bu ritimlerin oluşturduğu bir kök olarak habitusu ifade eder. Bu kavramlar, aynı zamanda literatürde paradigma değişimine de neden olmuştur. Keza Thompson'ın (2004, s. 39) sınıf çalışmalarında deneyime, yani sınıfı insan ilişkilerinde gerçekten var olan bir bütün olarak yaptığı vurguyu kapsayan anlayışı, Marx'ın sınıfın ekonomi temelli görmesinden ayırmamıştır. Kant'ın estetik

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

teorisinde sormadığı "nedeni", yani güzel olanı neden güzel bulduğumuzu izah etmeye çalışan anlayışını kültürel sınıf analizi ile yapmaya çalışarak (Yel, 2014, s. 567) kültürel sermayeler ve habitus ile açıklamaya çalışmıştır. Zira tek başına toplumsal dünya içinde bir konumu uzun süre işgal etmenin bir sonucu olan habitus, kişinin toplumsal dünya içerisindeki konumunun doğasına bağlı olarak, kültürel, sosyal ve ekonomik sermayelerle sürekli dönüşür. Kimse aynı habitusa sahip olmasa da birden fazla yapının eşzamanlı etkisinin sonucu olarak, kolektif tarihin akışı içinde oluşur ve habituslara, kültürel sermayelere, dönüşen gündelik pratikler içerisinde bakmak, aynı zamanda sınıfsal konumların kültürel ilişkisine de bakmak anlamına gelmektedir. Bu sebeple, bu kavramlarla çalışarak gündelik pratiklere bakmayı düşünen biri olarak habituslara bakmanın ritimlere, ritimlere bakmanın sınıfa, sınıfa bakmanın kültürel sermayelere, kültürel sermayelere bakmanın da gündelik hayat içerisinde birbirinin içine geçmiş karmaşık toplumsal süreçlere (rutinlere, döngülere) bakmanın birbirinden ayrılmaması gereken bir bütün oluşturduğunu düşünüyorum. Lefebvre düşüncesinden hareketle belirli ritimlere sahip tekrarlar (gerek bireysel gerek toplumsal) alışkanlıkları oluşturur ve alışkanlıklardan meydana gelen yapı ise habitustur. Habitusları ritimden ve rutinden ayırmak mümkün değildir. Hatta her habitus bazı ritimlerin oluşmasından meydana gelmiştir ya da bir diğer ifadeyle ritimsiz bir habitus mümkün değildir. Buradaki ifadelerin hepsini, bir sonraki "Ritim ve Rutin" başlığında, ritimanaliz kavramı ile anlatacağım. Bu anlatıyı araya sokmamın nedeni, habitusun ritimlerle olan bağlantısına değinmeden devam edemeyecek olmamdı.

Şimdi öncelikle bu çalışmada, İslami habitus ve seküler habitus kavramlarını ne anlamda kullandığımı izah edeyim:

- İslami habitus, dini pratikleri hayatının merkezine alan ve yaşamı İslamiyet'in esasları ile ören bir yaşayış biçimidir. Düzenli biçimde ibadet etmenin, bu dünyaya

aldanmayıp[53] ahireti kazanmaya çalışmanın yanı sıra, gündelik hayatın tayinini de İslamiyet'in esaslarına göre yapılması gereklidir.

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

Sahadan ve kavramsal çerçeveden ortaya çıkartmaya çalıştığım İslami habitus tanımı, gündelik hayatı, ritim ve rutinleri, alışkanlıkları, sınıfı, farklılıkları ve ortaklıkları temel almaktadır. Görülebileceği üzere İslami habitusa sahip yaşam biçimi tarif edilmeye çalışılırken kimi zaman İslami kaynaklara atıfta bulunuyorum. Yer yer dini kaynaklara referans verme nedenim de tam olarak bu. İslami habitus tarif edilirken dini bu çalışmaya katılmış eski-dindarların pratik ettikleri biçimde tartışma nesnesi olarak ele alıyorum ve İslamiyet hakkında teolojik bir şey söylemekten ziyade pratik edilen dini yaşayış üzerine odaklanıyorum. Bu yaklaşım sayesinde burada tanımlanmaya ve ortaya koymaya çalıştığımı İslami habitus tanımını, görüşmecilerin deneyimlerini ortaklaştırabilmek için onların verilerinden elde ediyorum. Bu anlamda İslamiyet'in kendisini değil, İslamiyet'in pratik edilmesini ele aldığımın unutulmaması gerekiyor. Bu yaklaşımın genel geçerliği sorgulamaya açıktır ve İslami yaşayış tarzlarının farklılığı elbette kavramı amorf hale dönüştürebilir. Fakat İslami habitusu dini pratikleri hayatının merkezine alan bir yaşayış biçimi olarak düşündüğümüzde Semih'in (d. 1988) ve Şahin'in (d. 1987) tanımındaki ortaklıklar bu yöntem ile tarif edilen habitus biçimi için güçlü bir kavram dünyası ve ortaklık şemaları ortaya koyabilir:

---

53 Fâtır Suresi, 5. ayet.

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

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

Semih ve Şahin'in anlattığı bu yaşam tarzını farklı biçimlerde bütün görüşmeciler de anlatmıştır. Habitus için kullandığımız kabuk[54] metaforu, görüşmecilerin anlattıklarının çoğunlukla depresif bir tona sahip olması ile alakalıdır. Bu metafora benzer biçimde görüşmecilerin İslami habitustan çıkış süreçle-

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

rinde, geçmişe dönüp İslami habitusu tanımlamaya başladıklarında daha depresif bir anlatı tonu ile "zırh", "zar", "fanus" vd. gibi tanımlamaları kullanmaları aslında habitus kavramının özüne yönelik de bir işarette bulunmaktadır. Bu sebeple, insanın çocukluğundan itibaren edindiği yatkınlıkları kendine bir kabuk olarak örmeye başladığını ve bununla farkında olarak ya da olmadan yaşadığını iddia edebilirim. Özünde habitus bu düşünce biçimini açıklamaya çalışır. Bunun aksine, bir insanın aşina olduğu hayatı kendine has sebeplerle terk etme sürecini de bu kabuğun artık çatlıyor olması olarak görebiliriz. Bu çatlama neticesinde, birey yeni bir kabuk (habitus) edinmeye çalışır ve bir çeşit var oluş sorunuyla yaşamına bir süre çelişkilerle devam eder.

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

Araştırma için görüşmecileri seçerken herhangi bir ekonomik sermayeyi ön planda tutmadım; ancak görüşmek isteyen kişiler genellikle ailelerini yoksullukla ilişkilendiriyor, yer yer

geçmişte geçim sıkıntısı yaşadıklarını dile getiriyorlardı. Sınıfsal vurgulara rağmen, mütedeyyin çevrenin ortak bir kültürel çıktısını gösterebilecek kadar tekrar eden verilere ulaşabildim. Görüşmecilere, geçmişte aileleriyle birlikte yaptıkları TV izleme, radyo dinleme, kitap okuma ya da müzik dinleme gibi alışkanlıkları ve bunlarla ilgili neleri hatırladıkları sordum. En çok Kanal 7, Samanyolu TV (STV) ve TGRT'yi andılar. Radyolardan ise Gül FM ve Akra FM'den bahsettiler. Bazen görüşmeciler, bu soruları ilk sorduğumda hatırlamakta zorlandılar; ancak görüşme ilerledikçe program isimleri akıllarına geldi ve bu şekilde hatırladılar. Kimi görüşmeciler, daha sonra haberleştiğimizde bu programlardan bazılarını anımsadıklarını belirtti ya da mesaj yoluyla paylaştı. Görüşmecilerin en çok hatırladığı programlar arasında Sır Kapısı, Sırlar Dünyası ve Beşinci Boyut yer aldı. Bu hatırlama anlarına ilişkin gerekli gördüğüm bazı ifadeleri paylaşmak istiyorum: Salih'in (d. 1993) geçmişi hatırlarken "çocukluğumuz" diyerek çoğula vurgu yapması, bir habitus ortaklığına işaret ediyor olabilir. Bu tür ortaklıklar, görüşmecilerin birbirinden bağımsız olsalar da sanki birbirleriyle konuşuyorlarmış gibi benzer anlatılar oluşturmalarına olanak tanıyabiliyor:

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

> Ailecek STV izlerdik, Sır Kapısı falan izlerdik. Hani çok dindar bir aileydik ama niye bilmiyorum Reha Muhtar da

izliyorduk biz. Bazı yerlerde annemler hep kızıyordu, eleştiriyordu o adamı ama izliyorduk (Şahin, d. 1987).

Samanyolu izlerdik. Sır Kapısı, Sırlar Dünyası, Beşinci Boyut. Salih Abi[55]. Bizim oralarda hep Samanyolu izlenirdi. Başka bir şey hatırlamıyorum yani en çok o izlenirdi (Hasan, d. 1995).

Diğer görüşmecilerin de dile getirdiği bu ve benzeri manevi temalı diziler, özellikle 1990'ların ikinci yarısında televizyonlarda yer bulmaya başladı. Bu diziler, genellikle dini öğretileri aktaran ve ilahi adaletin tecelli ettiği bir kurgu evrenine sahip yapımlardı ve bu kitaptaki görüşmeciler ile aileleri tarafından sıklıkla izleniyordu. Kanal 7'de *Kalp Gözü*, Show TV'de *Gizli Dünyalar*, TGRT'de *6. His*, ATV'de *Gerçeğin Ötesi* ve Star TV'de *Sırlara Yolculuk* gibi diziler yayınlanmış olsa da görüşmecilerin en çok hatırladığı yapımlar *Sırlar Dünyası* ve *Beşinci Boyut* oldu.

Bu diziler, dini yaşam öğretisi taşıyan içerikleriyle izleyicilere iyi ve kötünün somutlaştırıldığı, kendinden olanla olmayanı ayıran bir genel harita sunuyordu (Enneli, 2007). Bu nedenle, manevi içerikli diziler, yayınlar ve kasetlerin tüketimi, dini habitus bağlamında kültürel bir sıradanlığa işaret ediyor. Aynı zamanda bu tüketim, dini yaşama dair beğeniler oluştururken, günahla ilişkilendirilen seküler yaşam biçimlerine karşı bir mesafe geliştirilmesini de sağlıyordu. Enneli'nin (2007) çalışmasına göre, *Sırlar Dünyası* gibi diziler "yoldan çıkmış gençler" (s. 320), "başı kapalı modern kadın" (s. 313) ve "dünyada iyilik problemi" (s. 301) gibi konuları ele alarak dini bir perspektif sunuyordu.

İlahi kasetleri vardı bir sürü, ilahi dinlerdi babamlar, ben de kendim açar dinlerdim, severdim, bazıları halen ezberimde. Sahabe hayatı kasetleri vardı. Ne vardı ya, böyle güzel kapakları olan bir seri vardı, TGRT FM vermişti sanırım, çantalı bir "Sevgili Peygamberim" serisi vardı. "Hay" diye

55 Beşinci Boyut isimli dizide rol alan karakterin ismi.

bir çizgi film vardı. Bilir misin onu? Onu çok izledim ben, Kanal 7'de çıkıp duruyordu, her seferinde de aynı heyecanla izlerdim. A evet ya, o çok güzeldi bak, ben onu izleyeyim tekrar ya cidden şu an hatırladım ve çok merak ettim bir anda. Nostaljik gibi geldi şu an (Şahin, d. 1987).

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

Çocukken TGRT'nin Huzura Doğru programı vardı. Türbe ziyaretleri yapıyorlardı (Emin, d. 1985).

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

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

Emine Şenlikoğlu vardı, onun kitaplarını okumuştuk. Sonra kendi merakımla Kendini Arayan Adam isimli kitabı okumuştum. Bir gün otobüste arkadaşımın evine gidiyordum. Onlar başka bir cemaattendi, tam hatırlamıyorum. Adam bu kitabı görüp bana uzun uzun bir şeyler anlatmıştı. 15-16 yaşlarındaydım, otobüste bile dindar insanlara denk geliyormuşuz (Şahin, d. 1987).

> Bizim sülalede bir sürü kişinin ismi Emine Şenlikoğlu'nun, neydi, biri daha vardı. [...] Şule Yüksel Şenler, onun kitabındaki bir karakter kitaplarındaki karakterlerden koyulmuş. Huzura Doğru[56] muydu neydi kitap. Hangi kitap hatırlamıyorum da orada hidayete erenler falan oluyordu. Kitapların kapağını bile hatırlıyorum. Vay be, hep unuttuğum şeylerdi (Faruk, d. 1988).

Bunlar gibi tekrar eden pek çok örnekten bahsetmek mümkün. Burada üst üste bu alıntıların sıralamamın nedeni görüşmecilerin birbirlerinden bağımsız yerlerde, birbirilerinden bağımsız görünen ailelerde, rastgele seçilen görüşmeciler olmasına rağmen tekrar eden örnekleri vermeleridir. Bu beğeniler ve yatkınlıklar çatısını oluşturanın din kaynaklı bir habitus olduğunu ifade etmek mümkündür. Yani sınıfsal farklılıkların dini habitus potasında eriyerek birbirine yakın bir kültürel sermaye biçimi oluşturmaktadır. Bunlar dışında gazete, dergi, etkinlikler gibi birbirini tekrar eden pek çok örnek de var. *Sızıntı* dergisi ve *İnzar* dergisi yalnızca bahsedilen iki dergi oldu.

O dönemler konserler olurdu, Ömer Karaoğlu vardı, Millî Görüşçülerin ezgicisidir. Dursun Ali Erzincanlı gelirdi, onlara götürürlerdi beni lisede. Annemin yanındayım. Yani ergenlikteyim, onlarla hareket ediyorum. O götürüyor beni konsere. Miting oluyor falan. 99 Mitinge götürüyor, orada duruyorum. [...] İmam Hatip'te okurken biz orada kelam dersi aldık, siyer aldık. Hz. Muhammed'in hayatıdır siyer işte. İslam felsefesinde kelam derler, sen biliyorsun ama kayda geçsin diye söylüyorum. Bu dersleri alıyorum. Ekstra biyografi okuyorum. [...] Şu an annemin evinde gene var yani TV. Hangi kanallar ilk sırada onu da söyleyeyim. TV için, oturma odasına giriyorsun koltuk takımı var böyle -eskiden de böyleydi, bizde TV hep oldu-, TV'yi açıyorsun uyduyu. TRT 1 var, A Haber var, peşine Hilal TV var, Akit TV var, hatta Ankara'da merkezi olan

56 Görüşmecinin bahsettiği kitabın ismi Huzur Sokağı. 1970 senesinde basıldı.

Dost TV var, bir kanal daha var unutuyorum sürekli Lalegül müydü, İsmail Ağacıların. Orada sürekli gün içinde ne yaparsan abdestin bozulur ne yaparsan bozulmaz diyip sonra petek bal satan tipler, böyle onlar var yani. Eskiden TV ile ilişkisi annemin şeydi, çok dizi falan izlemiyordu, işte günah sahneleri, bazen öpüşüyorlar ben görmeyeyim diye. Şimdi izliyor ama izlediğinde diyelim ki bir erkekle kadın yakınlaştı, zaten iyi ki içki gösterilmiyor blur atıyorlar içkilere annem "çok şükür bu içkileri artık göstermiyorlar" diyor. Ama bir erkek kadın yakınlaştırdığında hemen başka kanala geçiyor (Yakup, d. 1984).

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

> Ben ortaokuldayken, o zaman Vakit'ti, ben Vakit abonesiydim. Gelmediğinde arardım gidip alırdım. En çok okumayı

> sevdiğim yazarlar Abdurrahman Dilipak'tı. Kadir Çelik'ti ki onun 90'da yasaklanmış iki tane kitabı vardı. Kitabın içinde bu devlet yıkılıp İslam devleti kurulmalı diye sözleri vardı. La 1 ve La 2 diye iki cilt halinde yayınlandı. La demek hayır demektir, bütün düzenlere İslam devleti kurulana dek... Ben o kitapları almak için neler neler çekmiştim ya, bulamamıştım, yasaklıydı. Devlet yasaklıyor İslam'ı, ben gidip alıyorum. 13-14 yaşlarındaydım o zaman (Yakup, d. 1984).

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

Dindar Ailede Büyümek: "Herkesi Dindar Sanmak"

> Evlat insanın devamıdır.
> Şule Gürbüz, Coşkuyla Ölmek

Sahada yapılan tüm görüşmelerde, aile olgusu sıklıkla gündeme geldi çünkü tüm görüşmeciler dini alışkanlıklarını ve öğretilerini öncelikle ailelerinden ve onların içinde bulundukları çevreden edinmişlerdi. Neticede görüşmeciler, dindar ailede doğmuş olmanın doğal bir sonucu olarak, sınırları çizilen bir habitusun parçası olmuşlardı. Ancak birçok görüşmeci, ailesinden farklı olarak daha geniş bir bilgi kaynağına erişmiş ve daha çeşitli dini kaynaklardan faydalanma imkânı bulmuştu.

Bu farklılığın temelinde, internetin yaygınlaşması ve internetteki kaynakların çeşitliliği yatıyordu. Görüşmecilerin yaşı nedeniyle internet erişimi çoğunlukla çocukluk dönemlerinden ziyade, daha ilerleyen yaşlarında mümkün olmuştu. Bu-

nunla birlikte, görüşmecilerin tamamı ailelerinden aldıkları dini bilginin yanı sıra Kur'an kurslarına gitmiş, farklı cemaatlerin sohbetlerine katılmış ve mahallelerindeki arkadaş gruplarıyla çeşitli dini etkinliklere dahil olmuştu. Çocukluklarında edindikleri bu dini yapıyı başlangıçta benimseyerek sürdüren görüşmecilerden biri olan Kazım (d. 1997), çocukken ailecek gezilere gittiklerinde cami ziyaretlerinden sıkıldığını belirtmiş ancak o dönemde içine girdiği duygu durumunu şu şekilde ifade etti:

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

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

> [...] Benim dine yönelimim ailemde de görülmemi sağladı. Mesela Âmener Rasûlü[57] okuyorum, herkes beni dinliyor. Bu çok güzel bir duygu. Dinlenmek de hoşuma gidiyor, ön planda olmak da hoşuma gidiyor. O zaman dini duygularımı biraz daha geliştirebilirim, ayrıca bu beni biraz da soyutluyor, huzur veriyor. Arkadaşım yok, dışarıda çıkınca

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

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

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

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

Görüşmecilerin ifadelerinde, çocukların ailelerine yakınlaşmak için dini bilgiye yöneldiklerini fark edebiliriz. Başlangıçta, ailelerin çocuklarına dini bilgi verme amacı ile çocukların bu bilgiyi edinme motivasyonunun farklılaştığı söylenebilir. Ancak görüşmeciler, bir süre sonra ailelerinden ilgi görme çabasını bir kenara bırakarak, dini bilgilerini kendi istekleri doğrultusunda (bir çeşit rıza ile) geliştirdiklerini ifade ediyor.

Bu durum, çocukluk ile yetişkinliğe geçiş arasında belirgin bir ayrımı ortaya koymaktadır.

Dini öğretilerin içinde büyüyen görüşmeciler aslında önce aile ve o ailenin dayandığı dini iktidarın içerisinde habitus edinme süreçlerinde, Bourdieu'nün alan kavramı ile içselleştirdikleri inanç iktidarıyla da mücadele sürecine gireceklerdir. Fakat çoğu görüşmeci için geçmişi, dini yaşantıyı hatırlarken, huzur ile hatırlama, bütün eylemleri gerçekleştirme, kafalarında sorular olsa da günah işleseler de bunların geçici hatalar olduğunu kabullenme hali söz konusudur.

Görüşmecilerin anlatılarından yola çıkarak söyleyebilirim ki İslami habitusta büyümek aslında henüz dünyaya gelmeden önce ona zaten sahip olmaya talip olmak demektir. Zira 25 görüşmecinin, her ne kadar bu araştırma kapsamında isimleri anonimleştirilerek kullanılsa da[58] isimlerinin dini anlamı bulunmakta ya da Kur'an'da geçmektedir[59]. Bunlar ailelerin bilinçli tercihidir.

> Sonuçta ismini bile Kur'an'dan bakıp seçmişler, anlamının ağırlığını sen ömrün boyunca taşıyorsun. Göbek adım da oldukça dindar örneğin. (Harun, d. 1992).

> Aslında tam ismim Ebubekir[60]. Sahabe[61] ismi diye koymuşlar. Göbek adım da İbrahim. Ailemizdeki herkesin ismi sahabe isimlerinden seçilmiştir. Büyük abimin ismi peygam-

58 İsimler anonimleştirilirken, mümkün mertebe görüşmecilerin kendi isimlerine yakın dini isimler tercih edilmeye çalışılmıştır.

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

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

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

ber ismi Hamza. Diğer abim Abdülmuttalib. O da Ebu Talib bin Abdülmuttalib diye seslenirlerdi küçükken. Diğerleri Fatma, Nisa gibi dini isimler (Ebubekir, d. 1994).

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

Araştırmanın saha soruları detaylıca hazırlanmadan önce, bir taslak halindeyken ilk pilot görüşmeyi Murat (d. 1977) ile yaptık. Murat önce ailesini, çocukluğunu, lise ve üniversite eğitimini anlattı. Üniversite eğitiminden sonra ailesinden zihnen bir kopuş yaşaması anlatının karmaşık bir hale dönmesine sebep oldu. Sonraki birkaç görüşmede de benzer durumu gözledim. Görüşmeciler ailelerinin hikayelerini, ailelerindeki yaşayış durumlarını, ailelerin onlara öğrettiklerini değerlendirmeden geçmiyorlar. Zira içinde doğdukları dindar isim dahi, doğal olarak ailelerinin üzerlerine yükledikleri bir anlama geliyor. Bu yüzden sorular önce görüşmecinin genel olarak kendini anlatmasından sonra aile ve çocukluk üzerine konuşmakla başlıyor. Zaten dini bilgiler doğal olarak çocukluktan itibaren birey için bir rehber olmayı amaçlıyor. İslamiyet için de çocuğa dini öğretmenin sorumluluğu ebeveynlerin üzerindedir. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi'ne göre (1992, s. 355), İslamiyet'te insanın var oluş amacının asıl gayesi Allah'a kul olmanın farkın varması ve bunu için çalışmasıdır. Kur'an'da pek çok yerde çocuk, tıpkı mal-mülk gibi ebeveyne asli olan bu gayeleri unutturur. Çocuk, ebeveyn için Allah'a uzaklaştıran engellerden biridir. Bu sebeple çeşitli şekillerde ayetler kişiyi uyarır.

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

Öyleyse, çocukluktan edinilen habitus, ailelerin aktardığı sermayelerle (Swartz, 2011, s. 275) yetişkinliğe doğru taşınır. Müslüman aileler, en doğal şekilde çocuklarını İslami terbiyeye ve ahlaka göre yetişirler zira İslam Peygamber'inden aktarılan hadise göre Müslümanların hepsi kendinden ve nesillerinden sorumludur: "Hepiniz çobansınız. Hepiniz güttüğünüz sürüden sorumlusunuz." Bu sebeple bu öğüdü eyleme geçirmek, aslında Bourdieu'nün evliliğin miras, doğurganlık, eğitim gibi muhafaza edilmiş stratejilerin aktarımı anlamına gelir. Böylece sonraki kuşaklara aktarılan biyolojik, kültürel ve toplumsal yeniden üretim stratejilerinden ayrılamaz (Swartz, 2011, s. 155). Kısaca çocuğun inançlı yetiştirilmesi, "ağacın yaşken eğilmesi" oldukça önemlidir çünkü doğal olarak çocukluktan itibaren edinilen habitus değişime karşı dirençli olacaktır (s. 153).

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

kayıtlarını dinlemişler ya da dini filmleri/çizgi filmleri onlarca kez izlemişlerdir.

Görüşmecilerle tanıştıktan ve genel olarak biraz sohbet ettikten sonra onlara doğup büyüdükleri çevreyi, ailelerini, nasıl mekanların olduğunu sordum. İstisnasız olarak hepsi dini eğitimin yoğun olarak verildiği, namazın her zaman gözetildiği bir evde ve çevrede büyümüşler. Bazı görüşmecilerin evlerinde dini sohbet yapılması, yaşadıkları yerin yer yer bir Kur'an kursu gibi kullanılması da söz konusu olmuş. "Dini çevrede büyümek nasıl denir, hayatın öyle olduğunu bilmektir" ifadesinin kullanan Şahin, çevreye edindiği bakışı şöyle izah ediyor: "Herkesi zaten dindar sanıyorsun. Hani diğer dinler ya da işte babanın anlattığı kafirler falan var fakat onları hayal etmiyorsun. Ben şeytanı hayal ediyorum sadece bazen (Şahin)." Elbette her görüşmeci doğrudan ritim, rutin ya da düzenden bahsetmese de bunu çağrıştıran farklı anlamlarda pek çok ifadede bulundu:

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

görürsün. Bazen böyle güzel bir camiye gidiyorlarsa onlarla gidersin işte, böyle büyüyorsun aslında.

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

Dindar Evin Duvarları: "Herkeste Olan Dini Tablo":

Bu bölümde, giriş kısmında anlatılan dindar evin içinde, görüşmecilerin evlerinde gezeceğiz. Dindar olarak tanımladıkları ailelerinin evlerinin duvarlarındaki nesnelere bakacağız. Karşımıza çıkan az olsa da farklar ya da benzeşmeler bize pek çok detay hakkında bilgi verecektir.

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

Habitus, kendini oluşturduğu sosyal dünya karşısında sudaki balık gibidir (Maton, 2010, s. 57); suyun ağırlığını hissetmez ve kendisi hakkındaki dünyayı özümser (Bourdieu &

Wacquant, 2003, s. 118). Bu düşünceye göre ev, bu dünyanın kendisidir. Evdeki mobilyalar, eşyaların düzeni, evin yapısı vd. her şey insanın sınıfı hakkında bir anlatıya sahiptir. Evin duvarları sosyal dünyanın anlam haritalarıdır. Nasıl ki bedenin doğal duruşu bireyin habitusuna işaret ise, evler de bu duruşun bir uzamıdır. Ev insanın köklerini saldığı bir geçmiştir.

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

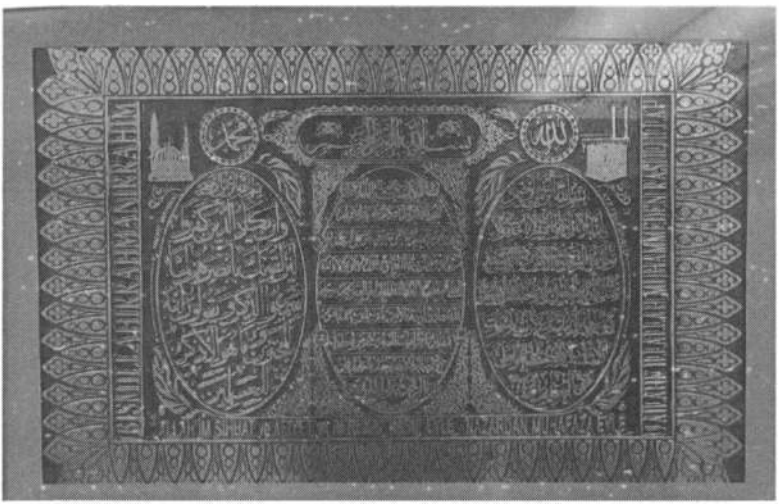
Görüşmeciler evlerini anlatırlarken çoğunlukla dini öğelerin ağırlığından bahsetmişlerdir. Seccadenin evin her yerinde olması, besmele yazılı tablo ya da Allah'ın 99 isminin yazılı olduğu tablolar hemen hatırlanırken, diğer tabloları konuşmanın akışı içerisinde hatırlamışlardır. Evin İslami habitusu nasıl oluşturduğu Bekir'in "o herkesin evinde olan tablo" olarak tanımladığı, Bilal'in "Fazilet neşriyat[62], hâlâ durur. Hiç değişmez, hiç!" şeklindeki vurguları görüşmecilerin diğer dini ailelerin evlerini de bildiği ve benzerliğin farkında oldukları-nı gösterir. Görüşmeciler zaten birbirlerinin benzeri pek çok örneği vermektedir.

> Babam fazilet neşriyattan birkaç tane alır, diğer çocuklara da verir evlerinde bulunsun diye. Halen var bunlar. Bu gittiğimde mesela, babamın gözleri iyi görmediği için iyi okuyamıyor, şunu okusana bana diyor. (Bilal, 41).

> Hâlâ bizim evde dini tablolar vardır. Mesela bizim eve girdiğinde, karşında, bugün bile, Allah'ın 99 isminin yazdığı,

62 İslamiyet ile ilgili kitaplar, ilmihaller, hadis, tefsir ve diğer dini metinler yayınlar yapan dini yayınevi.

başında Allah Muhammed yazan tablo. *O herkesin evinde olan tablo*[63], dolabın isminde olan bereket duası, bir dolabın üstünde ama görünür de bir şekilde koyulmuş Kur'an'ı Kerim. Onlar hep olurdu. Fatih Sultan Mehmet'in İstanbul'a atın üstünde girdiği meşhur fotoğraf. O da kocaman bir tablo olarak vardı (Bekir, 28).



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

Bekir'in bahsettiği ve yukarıda görseli bulunan tablo, bütün görüşmeciler için tanıdık bir geçmiş hafızasına işaret ediyor. Tabloda, solda Nazar Duası, ortada Bereket Duası, Sağda ise Ayetel Kürsi bulunmakta. Nazar Duası'nın hemen üstünde "Muhammed", Bereket Duası'nın hemen üstünde besmele, Ayet'el Kürsi'nin üzerinde ise "Allah" yazısı bulunuyor. Sol tarafta besmele yazısı, sağ tarafta ise kelime-i tevhit yer almakta altta. Orta altta ise "Allah'ım Sıhhat ve Afiyet ve Bereket Nasip Eyle Nazardan Muhafaza Eyle" yazmakta. Sol üstte asrı saadet döneminde (Peygamber'in hayatta olduğu dönem) Müslüman-

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

ların ilk kıblesi olan Mescid-i Aksa görseli, sağ üstte ise daha sonra vahiyle kıble kabul edilen Kâbe görseli bulunmakta. Bekir güncel olarak ailesinin evinde gördüğü, kendisi için kıymetli olduğunu düşündüğü bir gösterge istediğimde tablo için "ben bildim bileli var gerçekten" ifadesini kullandı. Bekir'in bu ifadesi, ekonomik sermayelerin çeşitliliğine karşın, evde sıradanlaşmış nesnelerin, yani Bekir'in ifadesiyle her evde olduğu var sayılan kültürel sermayelerin ekonomik sermayelere göre değer anlamında değişmediğini gösterir. Yani Bekir ve Bilal sınıfsal olarak farklı koşullarına karşın benzer kültürel ürünlerine sahiptir.

> Fakir olmamamıza rağmen evdeki en bol şeyi ne dersin bu yoklukta? Seccade! Yani kilim yoktu seccade vardı, bak düşün. Hani kıl çullar vardı, oturduğun zaman kıçına batar. Dokuma kilimin, keçi kılından dokunmuş hali. O zamanlar sadece bezden dikilme bir şey giyiyorsun. [...] Oturduğunda üzerindeki kıyafet de ince olduğu için kıçımıza batardı. Ama seccade var evde. Böyle yün seccadeler, dokuma seccadeler, endüstriyel seccadeler... Başını nereye çevirsen seccade yani. Namaz kılmak zorundasın. [...] Yani din hayatımızın içindeydi. Evimiz bile baksana, şu an düşündüm, hakikaten kilim yok ama her tarafta seccade var. Zaten yokluktan kırılıyon lan, yiyecek ekmeğimiz yok evde ama din daha önemli (Bilal, 41).

Bilal'in bu anlatısı, dini yaşamın maddi yoksunlukla iç içe geçtiği bir çocukluk hafızasına rağmen dinin aile hayatındaki merkezi rolüne dikkat çekiyor. "Kilim yok ama her tarafta seccade var" ifadesi, bir yandan yokluk içinde bile dini pratiklerin fiziksel ve sembolik önceliğini vurgularken, diğer yandan da bu durumun aile içindeki değerler hiyerarşisini ortaya koyuyor. Üstelik seccade vurgusu, bütün görüşmeciler için tekrar eden bir olgu olarak karşımıza çıkıyor. Bu durumu Salih (d. 1993) büyüdüğü evdeki eşyaları anlatırken "seccade zaten var" şeklinde olağanlaştırıyor ve bunun etrafında oluşan dünyayı

şu şekilde aktarıyor:

> Doğu Anadolu'da doğup büyüyen bir çocuğun evinde dini bir portre ya da Allah'ın isimlerinin yazılı olduğu koyun postundan işlenmiş şeylerin olmaması için anne-babasının dışarıdan gelmiş olması lazım. Eğer buralıysa kesinlikle evin girişinde *Bismillahirahmanirrahim* yazısı vardır. Radyodan Kur'an dinlenilir. Seccade zaten var, kıble zaten belli. Ben mesela şu anki evimde kıbleyi bilmem. Ama diğer şeylerde çocukken ya da çocukluğu da boş ver, dini boyutta yaşantıları ailemin değişmiş değil, sadece akrabalar değil Van'da yaşayan bütün insanların neredeyse evinde böyle Allah'ın isimleri, Muhammed yazısı. Bir de teknoloji gelişti ya, şimdi neon ışıklı bir şeylerin içinde dini yazılar yazıyor. Yani evet baya baya vardı. Şu an konu açılında, bilinçaltım bana bir şey hatırlattı: Bir resim var, resimde birbirini tutmuş eller var, hepsi birbirini tutmuş gibi. En yukarıda da bir bayrak var, onun altında da şu yazıyordu "Allah'ın ipine sımsıkı sarılın, ayrılmayın."[64] Bu dedemlerde de vardı bizde de vardı, çocukluğum boyunca gördüm ben onu. Şöyle bir çerçeve içinde koyun postunun üstünde Allah'ın 99 ismi yazıyor. Sonra gene koyun postunun üzerinde Allah Muhammed yazan bir şey vardı. Bunlar çok net hatırladıklarım. Detay olarak ise babaannemlerin evinde cami şeklinde saat vardı, ezan okuyordu. Küçük yeşil, kenarda iki minaresi var (Salih, d. 1993).

Salih'in anlatısı, Doğu Anadolu'daki dini sembollerin aile hayatında nasıl merkezi bir rol oynadığını ve bireyin kültürel belleğinde güçlü imgeler bıraktığını gösteriyor. Koyun postuna işlenmiş yazılar, ezan okuyan saat gibi objeler, dini inancın

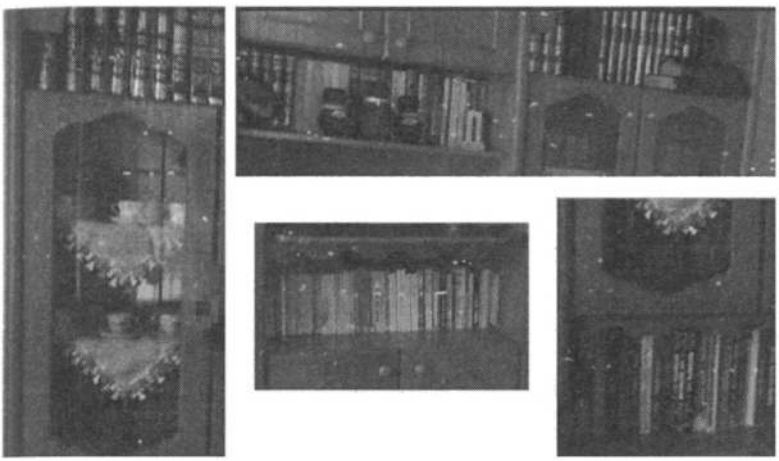
64 Görüşme, bu görüşmenin üzerinden zaman geçtikten aylar sonra, kendisinden aile albümünden fotoğraf istediğimde, bahsettiği görselle ilgili internetten arayıp bu görseli buldu. "Mesela el ele bayrak tutan görsel bunun aynısıydı, ancak yazılar vs farklı şekildeydi" ifadesiyle bu görseli attı. Görüşmecinin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

fiziksel dünyada somutlaşarak aile içinde aktarımını sağlıyor. Salih'in "Van'da yaşayan bütün insanların evinde böyle şeyler vardır" ifadesi, bu sembollerin bireysel inancın ötesinde toplumsal bir norm olduğunu vurguluyor. Teknolojinin etkisiyle dini imgelerin modernleştiği ancak aynı temel değerleri koruduğu görülüyor. Dini objeler, bireylerin toplumsal aidiyetlerini pekiştiren ve dini kimliği somutlaştıran birer araç olarak önemli bir yer tutuyor. Salih'in çocukluk hafızasında bu imgelerin yarattığı etki, dini ve kültürel aidiyetin mekânsal ve görsel öğelerle nasıl güçlendiğini ortaya koyuyor. Ayrıca bu anlatı içerisinde neredeyse bütün görüşmecilerin ifade ettiği evin nesneleri mevcut şekilde bulunmaktadır. Görüşmeci ifadesinin sonunda anlattıklarının benzer ailelerde zaten var olduğunu vurgulayarak kendi bildiği dindar evi tarif etmektedir. Salih gibi, Yakup da bazı eşyaların biçimsel olarak dönüşümüne vurguda bulunuyor:

> Saatli maarif. Fazilet takvimi. Bunlar ailemin evinde şimdi de var ama daha az. Eski evimizde, ben lisedeyken salonda bir tane çizim Kelime-i Tevhid vardı, yani *Lailaheillahllah*. Böyle kocaman bir tablo, çerçeve yapmıştık. Eve girdiğin gibi hemen salonda karşında. İki ayrı odada seccade vardı zaten hemen çok rahat ulaşılabilir, tespih üzerindeydi. O dururdu. Ondan sonra Allah Muhammed yazan bakır tabaklar yan yana dururdu. Müzik setimiz vardı, öyle Ferdi Tayfur, Sibel Can falan yoktu tabi. Ahmet Kayalar vardı, babamdan kalma Şivan Perverler vardı. Onları annem sürekli arkaya atıyordu. Arkada tutuyordu. Zikir yapan ilahiler vardı. İsimlerini bile biliyorum, Abdurrahman Önül, Sedat Uçan, bilmem ne. Öncesinde Eşref Ziya vardı, Ömer Karaoğlu vardı, Mehmet Emin Ay vardı, Mustafa Demirci vardı, hiçbirini unutmuyorum. Onların kasetleri orada duruyordu böyle. [...] Evde şimdi ne var mesela, o Kelime-i Tevhid, seccade halen duruyor. Tabaklar demode olduğu için kaldırılmıştır, onun yerine daha değişik bir şey koymuş

annem nereden almış onu bilmiyorum. Kristal gibi bir şey içinde lazerlerle Allah yazıyor (Yakup, d. 1984).

Yukarıda da anlatıldığı gibi görüşmecilerin anne-babaları arasındaki kimi farklara rağmen, anne baba arasında cereyan eden kültürel ürünlerin çatışması evdeki nesneler üzerinden de kendini gösteriyor.



Görsel 2: Ebubekir'in aile fotoğraflarının bulunduğu albümden kolajlanmış kitaplık ve evdeki kitaplara örnek. Sol üst karede sol tarafta Mülteka'l-Ebhur (Hanefi fıkıhı) kitapları, sol üstte sağ tarafta Sünen-i Tirmizî kitapları yer almakta. En sağ karede üst üste duran Kur'an gözüküyor. O rafta Ömer Nasuhi Bilmen Kur'an Tefsiri ve Ruhul Furkan Tefsiri yer alıyor. Orta raflarda, orta alt görselde ve sağ alt görselde dönemin İslamcı gazetesi Beklenen Vakit tarafından hediye edilen kimi kitaplar ve Peygamberlerin Hayatı gibi İslami yayınlar yer almaktadır. Bu bilgiler Ebubekir ile fotoğraf üzerine konuşularak kendisinden alınmıştır.

Görüşmecilerin evleriyle ilgili anlatıları çoğunlukla uzun tutup detaylandırarak anlatması, geçmişi, İslami habitusu hatırlarken kullandıkları nesnelerin gücüne işaret etmektedir. Çoğu görüşmeci, şu ana kadar aktarılan ortaklığa vurguda bulunmakta ve aslında evlerinde var olan eşyalarla dahi mutatlaşmış bir estetik anlayışa işaret etmektedir. Ailelerin evle-

rine soktuğu bu eşyalar bir tercih etme, satın alma, eşte dostta görme, bağlı bulunan cemaatten edinme gibi beraber hareket içeren gündelik hayat pratiklerine tekabül eder. Eve giren Kelime-i Tevhid yazılı tablo, sadece bir tablo değil aynı zamanda dünyaya bakışı barındıran bir değer durumudur. Bu tip nesnelerin hem kendi evinin duvarlarında görülmesi hem de tanıdık, akraba, cemaat gibi çevrenin sıradan hayatında mutatlaşması "bilinçsizce kaydedilen bir sempati ve antipati" değer sistemi yaratır. En alakasız ve dolayımsız görünen ilgi dünyası var olunan sınıfın şifrelerinde yer eder: "Beğeni birbirine yakışan ve karışlıklı olarak birbirine uygun olan eşya ve kişileri eşleştiren ve yakınlaştıran şeydir (Bourdieu, 2015a, s. 353)."

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

Burhan'ın anlatısı, dini sembollerin ve ritüel objelerin dindar ailelerin evlerinde ne kadar yaygın olduğunu tekrar ortaya koyuyor. Evdeki bu tür unsurlar yalnızca ibadetle ilişkili nesneler değil, aynı zamanda dini aidiyeti ve kültürel kimliği yansıtan göstergelerdir. Misafirlik deneyiminde de benzer şeylere sürekli rastlanması, bu sembollerin yalnızca bireysel değil, toplumsal normlar açısından da anlamlı olduğunu gösteriyor. Burhan'ın "dindarların zırhı" şeklinde ifade ettiği dualar ve di-

ğer unsurlar, korunma ve bereket gibi temaları vurguluyor. Bu objeler, dini kimliğin mekânsal düzenle bütünleştiği bir yaşam tarzını temsil ederken, aynı zamanda Burhan gibi dindar ailede büyüyen bireylerin erken yaşta dini bir bilinç geliştirmesine katkıda bulunuyor. Bu noktaya ayrıça dikkat çekmem gerekiyor: Çocukluğu Bolu'da geçen Burhan'ın bahsettiği "tanıdıkları" Arif'in (d. 1991), Ebubekir'in (d. 1994) ya da Kazım'ın (d. 1997) ailesi olarak var sayalım. Arif Ege Bölgesi'nde[65], Ebubekir İstanbul'da, Kazım ise Gebze'de yaşamış. Birbirleriyle bir tanışıklığı olmayan bu görüşmecilerin ve ailelerinin evlerine girdiğimizde karşılaşacağımız ev ile ilgili yine temel benzerliklerle karşılaşacağız.

> Evimizin girişinde ve kordonunda bazı dualar vardı, Fatiha-i Şerife vardı. Allah'ın 99 ismi kendi evimizde olmamıştı ama başka evlerde çok gördüm. Bahsettiğim tabloların hepsi bel üstü değil kafamın üstü bir yerdeydi. Hepsi koridorda olurdu; oturma odasına ya da salona koyulmazdı çünkü burada insanlar uzanırdı ayaklarını uzatırdı, başka bir şey yapardı. Bu yüzden yanlış görünürdü. Seccade, o mevsimde kullanmadığımız bir oda olsa bile orada mutlaka seccade serili olurdu, birisi gidip namaz kılardı (Arif, d. 1991).

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

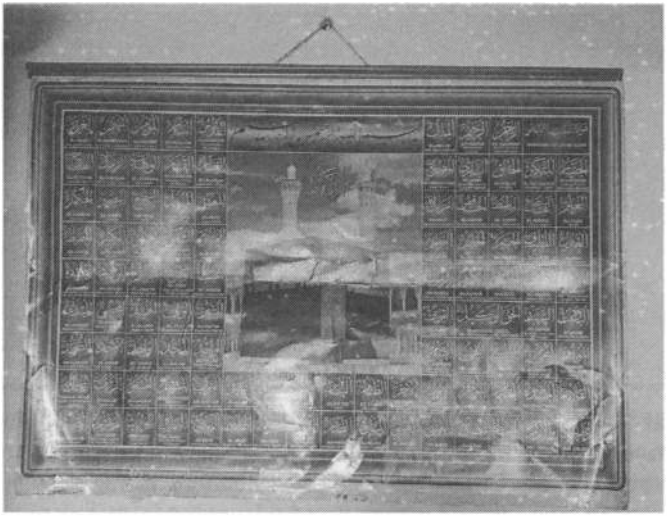
> Her yerde seccade vardı. Bir yerde mesela katlı dururdu. Hepsi katlı katlı dursa da ablam falan katlamaya üşendiği zaman yerde serili şekilde kalırdı bir sonraki vakte kadar. Salonumuz misafir odası gibi kullanılırdı. Çok kullanıl-

65 Görüşmeci çocukluğunun geçtiği yeri belirtmek istemediği Ege Bölgesi olarak bahsediyor.

mazdı, temiz şekilde dururdu. Orada annemler öğlen namaz kılardı. Ben de kılardım. Büyük bir şekerlik gibi kâse vardı, içi tespih doluydu. Kitaplık vardı, vitrin. Orası tamamen dini kitaplarla doluydu. Temrizi seti vardı. Onu buraya, kendi evime getirdim. İslam Hukuku çalışıyorum, o yüzden getirdim. Gazali'nin kitapları vardı. Tefsir kitapları vardı. Tam bir İslamcı kütüphanesi. Ayat'el Kürsi ya da şu an hatırlamadığım uzun bir duanın yazılı olduğu desenli şeyler vardı. Vitrinde, bizimkilerin politik olmasından ötürü Refah Partisi'nin çay takımları, kahve setleri vardı Allah Muhammed yazılı çay bardağı vardı. Arapça şekilde. Duvarda zaten Refah Partisi saati vardı. Ya böyle şeydi, Refah politikliği içinde geçmişti çocukluğum. (Ebubekir, d. 1994).

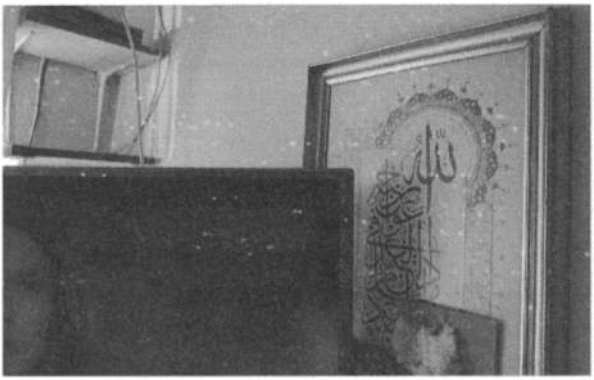
Allah'ın 99 isminin var olduğu bir şey vardı, dini ayetlerin, şekillerin olduğu çerçeveler vardı. Halen var. Aslında ailemin dini bir şey dışında duvarlara astığı pek bir şey yoktu. TV var bir de şu an (Harun, 1992).

Görüldüğü gibi görüşmecilerin anlatılarındaki evler birbirlerine yakın ev düzeni gösteriyor bize. Bu ortaklık, yalnızca bir dini aidiyeti değil, aynı zamanda belli bir dönemde belirginleşen toplumsal ve kültürel normların etkisini de gösteriyor. Evlerin düzeni ve objelerin yerleşimi, hem bireylerin yetişme ortamındaki ortak değerleri hem de bu değerlerin aile içindeki mekânsal ve gündelik yaşamdaki tezahürlerini açığa çıkarıyor. Salih (d. 1993) bu durumu "ya zaten o zamanlar var olan şeyler benzer ailelerin evlerinde olan aynı şeylerdi" şeklinde özetleyerek yatkınlığa vurguda bulunuyor.



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

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



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

Evin biraz da aşina olunan seslerden ibaret olma ifadesi aslında tek başına sesin kendisine gönderme yapmaktan ziyade evin sıradanlığını ifade eder. Evde konuşulan meseleler, birlikte yapılan aktiviteler, izlenen televizyon kanalları bu sıradanlığa işaret eder. Bu sebeple her evin kendine ait aşina olunan bir sesi vardır. Şimdi bu sıradanlığın içerisinde, görüşmecilerin ev içi bir başka alışkanlığına bakalım: Yılbaşı. Yılbaşı üzerine görüşmecilerle konuşmanın gerekliliği aslında sekülerleşme bölümünde değinilen Türkiye'deki evrim ve evrim karşıtlığı gibi temelini klişeden alıyor. Türkiye'de yıllarca yılbaşları genellikle Noel ile anılarak dindar kesimlerce reddediliyor. TV ekranlarında da bir çeşit kültür savaşlarına dönen yılbaşı gecesi programları, sadece bu izlekten dahi bize Türkiye'deki iktidarların seyirlerine dair pek çok malzeme sunabilir. Yılbaşı kutlamak Türkiye'de dindarlarca, hadislere göre temelde, kim bir kavmi taklit ediyorsa ondan olacağı düşüncesinden ötürü doğru görülmez. Yılbaşları yaklaştığı dönemlerde, kimi zaman sokaklarda kimi zaman üniversitelerde[66], kimi zaman sosyal

66 "Üniversitede 'Müslüman yılbaşı kutlamaz' ve 'Piyango haramdır' afişleri" isimli haberin içeriği için bkz: https://www.mynet.com/universitede-

medyada hazırlanan afişlerle bu durum protesto edilmektedir.



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

Bu kitap da yılbaşı klişesini bir veri biçimi kabul ederek görüşmecilerin ailelerinin yılbaşına dair tutumunu dini habitusun içerisinde bir yatkınlık ya da karşı duruş biçimi olarak tartışmak istemiştir. Dindar ailelerin yılbaşlarına dair tutumu, mütedeyyin olarak yetiştirdikleri çocuklarına yansıtmak istedikleri doğru bir yaşam tarzına işaret eder. Yılbaşları genellikle alkollü eğlence biçimini çağrıştırdığı için yılbaşı kutlamak, yılbaşına özel hazırlıklar yapmak "kâfirlere meyletmeye girer (Polat, 2019, s. 100)." Yılbaşı ile ilgili İslamcı dergilerde yer alan metinlerde çoğunlukla yılbaşı kutlamanın sakıncalarından bahsedilir ve bir Müslüman'ın neden yılbaşı kutlamaması gerektiğiyle ilgili sebepler tartışılır. Yılbaşı anahtar sözcüğü ile bu dergiler taranıp rastgele üç dergi seçerek örneklendirelim: *Tohum* dergisinin Aralık 1970'te yılbaşına özel bir kapak konusu seçerek konuyu tartışmaya açar. "Rezalet Furyası" konu

musluman-yilbasi-kutlamaz-ve-piyango-haramdir-afisleri-110103589336 [Erişim tarihi: 16.03.2022]

başlığını seçen dergideki "Yılbaşı, Müslümanlık, Laiklik, İçki" isimli ilk yazıda Türkiye'de Müslümanların neden yılbaşı kutlamaması ve içkili bir eğlence yapmaması gerektiğini tartışır. Bir Müslüman'a yılbaşı kutlamanın yakışmadığı, bunun bir aydınlanma olarak görülmesinin anomalisi ifade edilir (Akdeniz S. , 1970, s. 4). Benzer şekilde 15 Ocak 1990'da yayınlanan *Panel* dergisinin toplum köşesinde "Yılbaşı Yılbaşı Dedikleri" isimli yazıda yılbaşı kutlamalarını kendini "batı hastalığına kapılmış Müslüman ülkelerin bu tür batıl inançların" kutlandığını "ve hatta kutlanması için yönetimce teşvik edildiğini" ifade eder (Karaosmanoğlu, 1990, s. 25). Yazı aynı zamanda yılbaşına dansözle girmeyi "TRT'nin geleneği haline" getirdiğinden bahseder (s. 25) ve Noel ile yılbaşı arasındaki farklar tartışılır. Günümüze daha yakın tarihlerde yayınlanan *Genç Öncüler: Aylık Gençlik Dergisi* isimli dergi 2003 yılında çıkarttığı 6. sayısının henüz ilk yazısında dinin bir hayat tarzı olduğundan şüphe duyulmaması gerektiğinden bahseder. Bu vesileyle yılbaşı kutlamak bir başkasına benzemek anlamına gelir ve dini yaşam tarzını sekteye uğratır. "Her yılbaşı geldiğinde cehennem ateşi kat kat yükselip kendisine kavuşmayı umanların verdiği selamı alarak hoşnut olduğundan (Özdere, 2003, s. 6)" bahseden dergi yılbaşına karşı diğer dergiler gibi net bir karşıt tavır çizer. Günümüzde ise Türkiye'de halen yılbaşlarında yeni yıl ve kutlamalarla ilgili tartışmalar gündeme gelir. Din İşleri Yüksek Kurulu Uzmanı Fatih Mehmet Aydın'ın katıldığı, Diyanet TV'de yayınlanan 22 Aralık 2021 tarihli *Diyanet'e Soralım* isimli programda halen yılbaşı ile ilgili sorular gelmekte ve Aydın da Noel'e ait figürlerin dahi İslam'a yaraşmadığını ifade etmektedir:

> Tamamen yeni yıl maksadıyla insanlar birbirlerine yeni yıl çerçevesinde hediyeleşmede bulunabilir. Fakat onun dışında Noel'i kutlamak, yeni yılla ilgili İslam'da olmayan adetleri kutsamak [...] yeni yılda eğlenmek, İslami olmayan o adetleri ailemizde, içimizde, toplumumuzda, cemiyetimiz-

de yaşatmak ve bu amaçla hediyeleşmek, bu amaçla verilen hediyeleri almak veya vermek caiz değildir. [...] Yılbaşı gecesi eğlenmek, süslemeler yapmak [...] da caiz olmaz (Diyanet'e Soralım, 2021).

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

Bir arkadaşım bana ailesinin dindar olduğunu söylemişti. Sonra onun ailesinin yılbaşında kuruyemiş yediğini öğrenmiştim ve senin ailenin neresi dindar ya diye düşünmüştüm. Dindar değildi benim gözümde çünkü eğer yılbaşı kutlayabiliyorsa, alkolsüz de olsa, yılbaşı kutlayabiliyorsa bizim için dindar değil demekti. Çok simgesel bir şey çünkü yılbaşı. [...] Refahçılar muhtemelen ya da İslamcılar bunu çok şuradan kurdu: Yılbaşı seküler Türkiye'nin dayattığı bir şey olarak görüyorlardı bence. Bizimkiler, her yerde, çevrede falan karşı çıkardı. Zaten Sultanbeyli'nde bunun reklamı da olmazdı ama TV'de falan böyle sürekli bir yılbaşı pompalaması olurdu. Yılbaşı simgesi de dansöz, alkol falandır. Hani bizimkiler de şundan korkardı, hem bu kutlama günahtır. Şey ayeti vardır ya, kime benzersen onlardansındır. Onlar, onlara benzemekten korktukları için yılbaşına karşı duruyorlardı. Halen de karşı çıkılır (Ebubekir).

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

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

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

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

> Mesela ben 1 Ocak yılbaşının Mekke'nin fethi olduğunu 12-13 yaşlarında öğrendim. O zaman ben kızıyordum bak kafiler işte Mekke'nin fethi kutlanıyorken adamlar yılbaşı

kutluyorlar diyordum. Bizde zaten yılbaşı kutlamak gibi bir adet hiç olmadı. Yılbaşı bizim için özel bir gün değildi. Yılbaşı biraz daha kentle ilgiliydi, kırsalda pek uğramazdı bize. Herhangi bir gündü (İsmail, d. 1992).

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

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

Benzer biçimde Ebubekir de ailesinin onu erkenden yatırdığını ifade ediyor. "Mesela, yılbaşında TV izletmezlerdi bize. Bir de o zamanlar daha seküler bir Türkiye vardı, TV'de dansöz olmasından ötürü. Yılbaşı gecesi lisede bile annem beni erken yatırırdı." Bu kitap kapsamında İslami habitus şemasının içine alınan dindar bir ailenin gündelik hayat seyrinde dini bayramlar ne kadar önemli ise, yılbaşı o kadar yok sayılan bir gün olarak dindar rutinin içerisine işleniyor. Bu durumun nasıl doğal bir seyirde işlediğini Kazım kendisinden farklı insanları gördükten sonra fark edebiliyor: "Benden farklı insanlarla karşılaştıktan sonra özellikle, biz neden ailecek bunları yapmıyoruz ki demeye başladım. Yılbaşında hiçbir şey yapmazdık mese-

la. Herhangi bir günden hiçbir farkı olmazdı ki halen devam ediyor bu durum." Buna karşın Kazım ailesiyle birlikte vakit geçirme rutinini "ailecek sağa-sola küçük geziler yaptığımızda bile tarihi camileri falan giderdik" şeklinde açıklıyor.

İslami habitusun ritim ve rutininde, görüşmecilerle yılbaşı üzerine konuşulduğunda dini bayramların hatırlanması bir rastlantı değil. Bu nedenle görüşmeciler için bayramlar bir etkinlik olarak yaşanıyor. Biraz da bunlara değinelim: "Yılbaşı kutlanmıyordu, hiç kutlanmıyordu. [...] Ama Kurban Bayramı'nı hatırlarım yani (Süleyman, d. 1994)." Zira görüşmecilerin aileleriyle birlikte nasıl vakit geçirdikleri, edindikleri eğlence anlayışları habitusu inşa eden biçimlerden biri. Bu noktada da görüşmeciler, aileleriyle vakit geçirirken İslami habitusa dair bazı vurguda bulunuyorlar. Örneğin Burhan (d. 1991) ve Faruk (d. 1988) ailecek denize giderken dahi dindar insanların gittiği, kadın ve erkeklere özel ayrı yüzme alanlarının olduğu yerleri tercih ettiklerinden bahsediyor.

> Yılbaşı bizde kutlanmazdı. Özellikle babam uyuz olurdu. Bizim evde daha çok dini bayramlar önemsenirdi. Bazen ailecek etkinliklerimiz oluyordu. Mesela bizimkiler denize gitmeyi ya da piknik yapmayı severler. Fırsat bulduklarında havalar güzelleşince sağa sola gidiyorlar. Denize gittikleri zaman muhafazakâr insanların denize gittikleri yerleri bulmaya dikkat ediyorlar. Atıyorum birkaç tanıdık aile ile grup olarak gittilerse ne yapıyorlar mesela kadınlar haşema[67] ile erkekler ise kapriyle[68] denize giriyor. Çünkü işte

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

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

dinen erkeğin giydiği şeyin dizinin altında olması gerekiyor. Yani böyle kurallara riayet ederek kendince bir eğlence anlayışları var (Burhan, d. 1991).

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

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

Video kasetler var. Onlar izleniyor. İşte o zamanlar Timurtaş Hoca vardı. Onun video görüntülü sohbetleri var ve biz

onları dinliyoruz. Çuvalla, hani böyle, biz dinledik diyelim mesela. İki çuval video kasetler var, onları bitirdik mesela o zaman da sohbet kasetleri vardı.

- Ailecek mi izliyordunuz?

Ailecek biraz az olur, *sülalecek*. Bir de kalabalık ailesin. Bir gün çok kalabalığız. Dedik içeri sığmayacağız, şey yapalım. İşte böyle köy yerinde, sofa diyoruz biz. Böyle bizim evin önü de geniştir. Mutfağın camına o şeyi koyduk, böyle koskoca güruh. Önünde biziz. Çıt çıkartmak yok, öyle dinliyoruz. Sinema gibi. Bir nevi işte dini sinema. Bu Timurtaş Hoca işte, hiç unutmam. Ağlıyor, duygulanıyor falan. Hani biz de onunla duygulanıyoruz. Annem mesela çok duygusaldı. Ne zaman Timurtaş Hoca aklıma gelse, annemin ağladığı da geliyor aklıma. Dinleyip dinleyip ağladığı. Demek ki var bir şeyler... Yoğunlaşıyor işte. Demek ki iyi bir şey, annemi ağlatıyor. Bunlarla yaşadık (Bilal, d. 1980).

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

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

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

> Yaşam tarzı farklı olan insanlar baya etkiledi beni. Çünkü daha keyifli yaşıyorlardı. Aile içine döndüklerinde, mesela arkadaşım namaz kılmak zorunda kalmıyordu ailesinin yanında. Ya da oruç tutmasına gerek yoktu. Sosyal hayatı benimkinden daha iyiydi. O noktada kopuş başladı bende. Hem o farklı çevreyle daha yakın olabilmek adına koptum. Çünkü daha eğlenceli bir hayat var orada. Diğer tarafa geliyorsun... Mesela halamlarla tatile gittiğimiz zaman kaplıcaya gidiyoruz. Gittiğimiz kaplıcada kadın erkek ayrı havuzlar. Kapalı havuz ve havuzdan sonra halam enişte falan hadi çocuklara şunu yaptıralım deyip bir tane sahabenin hayatını anlatın bize diyorlardı. Ya Enes Bin Malik'in hayatını anlattım ben tatilde. Tatil dediğin şey bu olmamalı (Şükrü, d. 1994).

Burada görüşmecilerin yaşamlarının kesitlerinden bir İslami habitusa bakma ve onu ortaya koyma çabasına giriştik. Hiçbir görüşmeci esasen birebir aynı habituslara sahip olmasa da içine doğdukları ailenin birden fazla işleyen yapısının sonucu olarak kolektif bir akış içinde benzer temayüllerin çeşitlerinden bahsetmiştir. Bazen görüşmecilerin birbirlerini tamamlar biçimde konuşmaları, toplum içinde yer edinen ailenin ve aileyle birlikte bulundukları cemaatlerin ya da toplulukların ürünleri olduğunu söyleme imkânı tanıyor bize. Burada verilen örneklerin her biri sosyal ve kültürel sermayelere dönüşerek tarihsel bir akış içinde ilerler. Bunlar bireyin gelecek hayatında yatkınlıkların oluşmasını sağlar. David Swartz (2011, s. 157), Bourdieu için yatkınlık kelimesinin kilit bir rol

oynadığından bahseder: Yatkınlık, bir temayüller sistemi olarak düzenleyici eylemlerin sonucuna işaret eder. Habitusun tamamlayıcılarından olan yatkınlık, bir çeşit "var olma tarzıdır" ve "alışılmış hâllerin" hepsini kapsar. Şu hâlde yatkınlıklarla düşününce "habitus dışsal yapıların içselleştirildiği ilk sosyalleşme deneyimlerinin ürünüdür (s. 157)" diyebiliriz. Bunların neticesinde sosyalleşme yolu ile toplumda belirli bir grup için nelerin mümkün olup nelerin mümkün olmadığını -mütedeyyin çevreler için neyin günah olup neyin olmadığını- gösteren karmaşık parametreler ve sınırlarla ilgili içselleştirilmiş temayüller gelişir. Habitus bu yönüyle bir yandan eylemlerin yapısal sınırlarını belirler, bir yandan da ilk sosyalleşme süreçlerinin yapılandırıcı özelliklerine karşılık gelen algıları, hayalleri ve eylemleri oluşturur (s. 157).

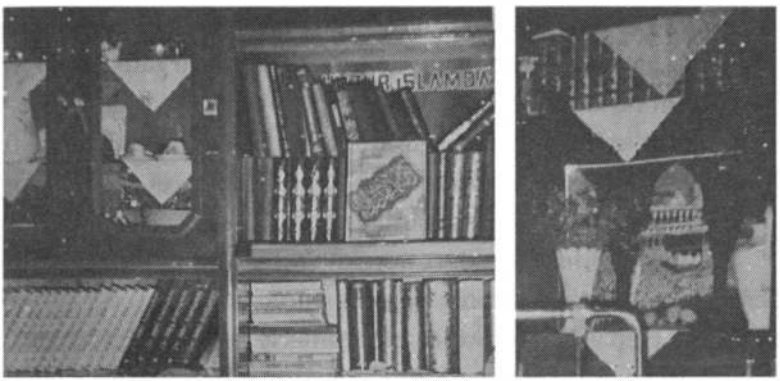


Görsel 6: İsmail'in (d. 1992) ailesinin evinde asılı olan, "bu insanların yerinde olmak, gerçek alim olmak isterdim bu postere bakınca" dediği poster. Görselde "Şeyh Güzel, Diyarbakır; Şeyh Seyyid Abdulhakim, Menzil; Şeyh Muhammed Said Pelevi, Erzurum" gibi şeyh isimleri ve yerleri yazmaktadır.

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

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

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



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

Yukarıda çocukluğumu geçirdiğim bir eve dair görsel gözüküyor. Tahminimce henüz okula başladığım zamanlar (1993-1994 dolayları) çekilmiş olduğum iki ayrı fotoğraftan kırpılmış iki ayrı görsel. Solda, evimizde bulunan kitaplar (İslam Tarihi serisi, İslam Ansiklopedisi) görülebiliyor. Görünen İslami kay-

nakların bir kısmı dini gazeteler tarafından bastırılıp seri olarak satılan ya da Türkiye Gazetesi, Akit, Beklenen Vakit Gazetesi gibi gazetelerin kampanyaları ile alınan kitaplar. Benim de okumayı öğrenirken sürekli okuduğum kitaplar bunlar ve pek çok görüşmeci de benzer biçimde evinde var olan kitaplar ile okuma pratiği yaptığını ifade ediyor. Kitapların arkasında duran, dönemin siyasi atmosferini hatırlatan "Huzur İslam'da" yazılı sticker[69] seçilebiliyor. Kitapların önünde kelime-i tevhit yazılı bir tablo da bulunmakta. Bu sticker ve benzerleri bazı görüşmeciler tarafından hatırlanıyor. Sağdaki görselde ise vitrinin içinde sergilenen bir Kâbe fotoğrafı ve üst raflarda ise Seyyid Kutup'a ait *Fizilali'l Kur'an (Kur'an'ın Gölgesinde) isimli kitap serisi gözüküyor.* Bu görsel, görüşmecilerin tarif ettiklerin evin küçük (ve ayrışmaları içinde barındıran toplam) bir temsili gibi gözükebilir. Sembolik olarak bu vitrin, görüşmecilerin evlerine dair kimi toplam göstergeye sahip. Dini kitapların, kelime-i tevhidin, Kâbe görselinin bulunduğu bir vitrine her gün uyanmak, bu vitrinin önünden her gün geçmek Şükrü'nün, Emin'in ve Bilal'in farklı biçimlerde "dinle yoğrulmak" olarak tarif ettiği, Murat'ın, Ömer'in, Yakup'un, Bekir'in beş vakitli bir gün olarak tarif ettiği İslami habitusun kendisine işaret eder. Buradaki nesnelerin her biri var olma tarzıdır.

Burada, dindar oldukları dönemdeki yaşamlarından kesitler sunulan kişiler, habitus edinme sürecinde ortak bir tarihe sahiptir. Hepsi benzer kültürel ürünlerle büyümüş ve belirli bir ortama bağlı olarak yatkınlık geliştirmiş bireylerdir. Kolektif bir tarihin ürünlerini paylaşmışlardır. Her birinin habitus tanımları, onların dünyayı algılama, anlama ve değerlendirme biçimlerini şekillendiren temel yapılar olarak öne çıkmaktadır. Bu tanımlar; düşünce ve anlayış kategorileri, algılama biçimleri ve değerler sistemi gibi unsurları içerir. Tüm bu unsurlar, bireylerin kişisel tercihlerinden ziyade içinde bulundukları

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

toplumsal yapılar tarafından şekillendirilmiştir ve bu yapılarla uyum içindedir. Başka bir deyişle, görüşmecilerin zihinsel ve duygusal yapılarını oluşturan bu kavramlar, onların yaşadıkları sosyal ortamın bir yansımasıdır (Bourdieu & Chartier, 2014, s. 62). Kolektif akış içinde oluşan ve habituslara ya da sermaye biçimlerine dönüşen gündelik pratiklere, aynı zamanda ritimler, rutinler ve döngüler eşlik etmektedir. Kitabın başından buraya kadar bahsettiğim İslami habitusun sahip olduğu ritimsel döngüleri daha iyi anlatabilmek için bir sonraki başlığa geçerek, habitus ile ritimsel döngüleri tartışmaya açmayı amaçlıyorum.

RİTİM VE RUTİN

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

Her dönemde, her düzende, doğada, kentlerde, kırsalda, çevremizde gördüğümüz ya da tahayyül ettiğimiz her şeyde, ister absürt ister makul kabul edilsin, zamanın getirdiği ritim ve rutinin bir düzeni vardır. Hatta en düzensiz kaos dahi zamanın düzenine karşı koyamaz. Bu bakımdan diyebiliriz ki ritimsiz bir şey yoktur. Henri Lefebvre, ritimanaliz adını verdiği metodunda, her şeyin bir ritmi olduğunu vurgular. Ona göre bir ritmi anlamak ve hissetmek isteyen birisi için hiçbir şey hareketsiz değildir. Örneğin, durağan bir taşın, bir duvarın veya ağaç gövdesinin maruz kaldığı bir ritim vardır. Bu nesneler durağan değildir, yalnızca bizim bedenimize, bizim yaşayışımıza ya da bizim yaşam ritimlerimize göre yavaştır (2017, s. 46). Bu anlamda, ritimsizlik de ritmin bir parçasıdır. Lefebvre, toplumların ekonomik, siyasal, toplumsal ve tarihsel dönüşümleriyle bağlantılı olarak yaşadıkları ritimlere dikkat çekmek istemiştir.

Binlerce yıldır günün doğuşu ve batışı ile belirlenen insanlık toplumlarının ateşin bulunmasıyla başlayan karanlığı aydınlatması bütün bir günün ritmini değiştirmeye başlamıştır. İnsanlı-

ğın elektriği icat etmesi, sanayi devrimini yaşaması ve hiç kapanmadan gece gündüz üretim yapan fabrikalar işletmeye başlaması ile bütün yaşam ritmi (yaşayış biçimi) değiştirmiştir. Sokakların (gecenin) aydınlatmasıyla hiç şüphesiniz zamanın ritmi insanlar için tamamen değişmiştir. Lefebvre (2017, s. 70), toplumların ritimlerden oluştuğunu, bu ritimlerin de toplumları meydana getiren kalabalıklara, gruplara, bedenlere ve sınıflara göre farklılaştığını ifade etmiştir. Bu sebeple ritim ve rutinler toplumların yaşayışlarını anlamak için önemlidir. Her toplumun birbirine benzeyen ya da birbirinden ayrışan farklı ritimleri vardır.

Düzenlerden oluşan hayatın kopmaz parçası görünen dinsel dünyanın da ritimsel düzeni olağan biçimde vardır; dinler de ritimlere ve rutinlere sahiptir. İnsanı terbiye etme amacı güden ve bu dünyaya dair bir bilgi, bir rota, bir yaşayış anlamı ve biçimi sunan dinler kendi öğretilerini sıklıkla tekrarlar üzerinden düzen oluşturmuşlardır. İbadetler tekrar eder, önemli günler tekrar eder, ezberlenen ilahiler dualar tekrar eder, belli vakitlerde belli eylemler tekrara dayalıdır. Döngülere bağlı dinler istemsizce ya da bilinçli bir biçimde ritimleri kullanır. Bu durumun bir başlangıç noktasının bulunup bulunamayacağı bu çalışmada analize tabi tutulacak bir mesele değildir; dinlerin ahengi kullanıp kullanmasının başlangıç noktasını tartışmaktan ziyade sonuçta bunun gerçekleşmesi bu çalışma için esas odak noktasıdır. Sözgelimi, bir hafızın bu eylemi yaparken istemsiz biçimde okuduğu ayetlerin ritmine kapıldığının gözlenmesi oldukça sıradan bir eylemdir. (Aslında çoğunlukla kendini Kur'an okumaya kaptıran herhangi bir Mümin için de bu durum geçerlidir ancak anlatıyı kolaylaştırmak için burada hafız biri tercih edilmiştir.) Hafız, dizüstü oturduğu yerde ayetleri okurken ileri geri sallanarak istemsizce bir trans haline geçer. Bu kendinden geçme ya da teslim olma hali, kimi felsefi düşüncelerle *meditative* hal, bedenin ve ruhun bu dünyadan terk-i diyar eylemesiyle iç içe geçmiştir. Hafızın bedeni, ağzından çıkan sözcükler karşısında bir ritim içerisinde bulabilir kendini. Bu durum, Kur'an-ı

Kerim'i bir makam içinde okumanın ortaya çıkarttığı bedensel uyum olarak düşünülebilir. Zaten Kur'an'ın nasıl okunacağına dair adap mevcuttur ve Mümin bu ibadeti yaparken Kur'an'ın kutsiyetine layık biçimde olmalıdır. Bu sallanma durumu Kur'an okurken tenzihen mekruh sayılsa da (yani dinen yapılması yasaklı olmasa da doğru karşılanmayan davranışların) bu şekilde pratik edilmesi oldukça yaygındır. Bütün bu eylemin tamamı için ritim istemsizce de olsa taklitle de olsa (ki tekrar taklidi de kapsar) bütün eylemin vazgeçilmez bir parçasıdır. Nasıl ki kalabalık önünde şiir okuyan bir ilkokul çocuğunun coşkusu ya da bir topluluğun önünde şiir okuyan birinin bedensel ezberleri varsa, bir hafız da Kur'an-ı Kerim okumanın büyüsüne kendini bedeniyle kaptırır. Beden eylemlerimizin ritmiyle ilişki halindedir. Kutsal kitabı okuyarak bedensel olarak kendini bir ritme kaptıran inançlı biri ile örneğin şiir performansları yapılan bir mekânda kendini kaptırarak şiir okuyan biri arasında eylemlerinin anlamları açısından farklılık vardır elbette. Örneklerdeki bu farka ve alakasızlığa rağmen beden için farklı ama akortlu ritimlerden bir araya gelmiş pakettir diyebiliriz, bedenin ortaya koyduğu armoni estetik bir aranjman görünüşüne sahiptir (Lefebvre, 2017, s. 46).

Bir hafızın Kur'an okurken bedeninin girdiği ritmin anlatısı akademik olmamakla eleştirilebilir fakat burada Lefebvre'nin gündelik hayatın en sıradan seyrine inen ve onu önemseyen şu ifadesi unutulmamalıdır: Beden bizim için bir metronom olarak hizmet eder (2017, s. 45). Bu düşünceye göre çoğunlukla biz bedenimize değil, bedenimiz bize uyum sağlamaktadır. Tıpkı Bourdieu'nün habitus kavramını ele alırken bedenin duruşuna yaptığımız vurgu gibi beden Lefebvre için de önemli bir göstergedir. Buna karşın "beden" ve "biz" arasında bir tezatlıktan ziyade birbirine mecbur kalmış bir ilişki vardır. Lefebvre bu durum için Fransızcada *dressage*, Türkçe çevirisinde *tebriye* kavramını kullanır. Aslında Latince *directio*'dan gelen *dressage* ifadesinin ilk anlamı *yetiştirmek, dikmek* ve *inşa etmek* gibi söz-

cüklerle karşılık bulur. Lefebvre, *Ritimanaliz: Mekân, Zaman ve Gündelik Hayat* kitabının çevirmeni Ayşe Lucie Batur'un dipnotunda da belirttiği gibi bu ifadeyi ehlileştirme anlamında kullanır; yani Lefebvre'nin düşüncesine göre burada katı bir eğitim biçimi, vahşi bir atın direncini kırmayı içeren bir terbiye biçimi vardır (2017, s. 65). Yani *terbiye* kavramı temelinde çocuk yetiştirmekten hayvanları terbiye etmeye kadar aynı mantıkla ilerleyen, tür ayırmayan, yönlendirme, yöneltme, başında durmak ve idare etmek gibi bir anlam taşır.

Lefebvre'nin bu metodu tekrarlardan oluşan bir terbiye etme ve terbiye edinme halidir. Nasıl ki habitus bir insanın olağan duruşunun karşılığı ise, bu olağan duruşun-habitusun varlık hali o bedende sınıftan cinsiyete pek çok anlam taşıyorsa, Lefebvre'nin terbiye kavramı da benzer anlamı taşır.

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

vulları kent sokaklarında duyulmaya devam eder. Görüşmeciler için de bu döngüler önemlidir. Örneğin Emin'in ve Enes'in bu döngü içerisindeki anlatısından habitusun ritimle kurduğu ilişki görülebilir:

> Öğle namazına gitmeliyim, Cuma namazına gitmeliyim, Cuma namazına mutlaka gitmeliyim. Bayram namazları mesela [...] sabah 5'te hep beraber ailecek kalkar ona giderdik. Fakat bu benim için hayatın olağan akışı gibiydi. Yemeği nasıl yiyorsam namaza da öyle giderdim yani (Emin,).
>
> İslam, yaşam içindeki bir zaman gibidir. Nasıl ki iş hayatının bir temposu vardır, günün içinde de dinin temposu vardır. Hatta bir Müslüman o tempo için yaşar. Günü o din için yaşarsın. O senin zamanlarını belirlemiştir. Bir sene dediğin şey de o günlerin temposundan ibarettir. Sabah uyan, abdestini al, o his... Hani Takva filmi geldi aklıma. O filmde de o hissedilir. Sabahın soğuğunda düzenli şekilde uyanırsın. Her şey bir tempo içindedir. Öyle hissetmezsin de öyledir (Enes).

Emin'in cümlelerinde, namaz kılmanın ya da bayram namazlarına gitmenin günlük hayatın bir parçası olduğunu belirtmesi, dinin sadece inanç değil, aynı zamanda yaşanılan zamanla iç içe geçmiş bir düzen olduğuna işaret ediyor. Bu davranışlar, onun için sıradan birer rutin haline gelmiş, adeta yaşamın doğal akışını oluşturmuş. Enes'in ifadesinde ise, İslam'ın yaşam temposu, iş hayatının temposu gibi bir düzen haline geldiği anlatılmakta. Sabah namazı, abdest almak gibi eylemler, sadece fiziksel bir hazırlık değil, aynı zamanda ruhsal bir ritüel. Enes, bu ritimlerin bir bütün olarak insanı sarıp sarmaladığını ve bu süreçte bireyin zamanın farklı bir boyutunu hissettiğini vurguluyor. Her iki görüşmede de dinin yalnızca bir inanç değil, yaşamı şekillendiren ve her anını düzenleyen bir ritim olarak algılandığı görülebilir. Bu ritimler, zamanın, eylemlerin ve yaşamın bütününü kapsayan bir yapı oluşturuyor.

Şimdi bu konuyu biraz derinleştirmek ve kitabın bu kısmına kadar bahsi geçen dini habitus için ritim mefhumunun nasıl

kullanılabileceğini tartışmak istiyorum. Lefebvre, ritimanaliz kavramı ile sosyal bilimlere yeni bir metot sunmaktadır. İslami habitusu gündelik hayat içerisinde tarif etmek ve bu metodun içinde düşünmek için namazların taksim ettiği biçimde bir günü "aşina olunmuş beş vakitli gün" ifadesi ile tanımlamayı tercih ediyorum. Bu ifade, Lefebvre'nin gündelik hayatın tekrarları üzerine yaptığı vurguyla, dini kurumların bu tekrarları ritmik rutinlere dönüştürerek hayatı düzenleme biçimlerini bir araya getirir. Lefebvre'nin eleştirisi, günlük yaşamın sırlarını uzaklarda arama eğilimimize odaklanır ve bunun yerine aşinalığın, yani gündelik tekrarların sıradanlığında gizlenen anlamların görülmesi gerektiğini savunur. Bu aşinalık hali, aynı zamanda Bourdieu'nün habitus kavramındaki yatkınlıkların ve içselleştirilmiş pratiklerin temelini oluşturur. Böylece, dini kurumların oluşturduğu ritimler ve rutinler, hem gündelik yaşamın doğal bir uzantısı haline gelir hem de habitusun işleyişine katkıda bulunur. Oysa aşina olunan o gün, din tarafından beşe bölünmüş bir yirmi dört saate[70] tekabül etmektedir. Pek çok görüşmeci dinle kurduğu ilişkide yaşamın ritminden muhakkak söz etmiştir. Örneğin Ömer (d. 1993), gündelik yaşamı için namazın belirleyici olduğu bir döngüden şöyle bahseder:

> Ben günü beşe bölüyordum. Sabah öğle ikindi akşam yatsı... Namaza göre. Namazdan önce bunu yapacağım namazdan sonra bunu yapacağım diye. [...] Beş vakit namaz olduğu için onlar bir sınırdı benim için. Günümün kırmızı çizgileriydi, eğer ölmezsem onlar mutlaka olmalıydı. Diğerleri ise beş vakit namazın arasında cereyan edebilecek şeyler. O aradaki aktiviteler olmayabilirdi ama beş vakit namaz muhakkaktı... İlkokuldan lise son sınıfa kadar, bu ritüeller benim oyunlarımda bile baskı oluşturuyordu. Ben futbol oynamayı seviyordum. Günlük hayatımdaki ritüeller de ona

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

göre belirleniyordu, okula gidiyordum, namazım kaçmasın diye ders kaçırıyordum. Ya da dersten erken çıkıyordum, örneğin cuma günleri erken çıkıyordum dersten. Ama ben bu dini yaşayıştan çıkınca kendi hayatımı kendime göre düzenlemeye başladım.

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

Ritimanaliz: Poliritmik ve Aritmik Sekülerleşme

Dinin tam zıttı dünya değil zamandır.
(Manzoor, 2008, s. 140)

Henri Lefebvre'nin bilimsel üretime en önemli katkısı yeni bir Marksist sosyoloji öne sürmesidir. Onun Marksist bakış açısının merkezinde klasik Marksizm'den farklı olarak *homo economicus* değil *homo quotidanus* vardır. Yani Lefebvre Marksist sosyoloji anlayışının merkezine üretim ilişkilerini değil gündelik hayatı koyar (Lefebvre & Regulier, 2005). Gündelik hayatı ise yukarıda da belirttiğimiz gibi ritimler üzerinden analiz ettiği çalışması ritimanaliz ile yeni bir metot ortaya koyar. Peki ritim kavramı bu kitapta yalnızca habitusa dahil edilirken geçip giden bir süreci mi ifade etmektedir? Aslında evet fakat tam olarak bu kadarla sınırlı değil. Ritimler sekülerleşerek dini yaşayıştan vazgeçme sürecinde, vazgeçerken ve vazgeçtikten sonra da değişim halinde seyretmektedir. İnsanların var olan habitusları dönüşüme uğramaya başladığında yaşamsal ritimleri ve döngüleri de dönüşür. Bu araştırmadaki görüşmecilerin her biri için dini yaşayışı terk etme ve yeni farklı bir yaşam ritmine geçiş süreçleri yaşanmıştır. Eski dindar erkekler için cuma günlerinin kutsal olarak önemsizleşmeye başlaması, anlam değiştirmesi ya da ramazan aylarındaki günlük düzenin

yitiriliyor olması yerine koyulacak yeni anlamların getirilmesini mecbur kılmaktadır. Yani yeni yaşam anlayışı yeni eylemler, yeni alışkanlıklar, yeni pratikler ve yeni anlamlar arayışlarına iter dini yaşayışı terk eden insanları. Bu durum en azından bu çalışmanın sahasından bize bu şekilde bir veri sağlamaktadır. Zira aşina olunan yaşayışın değiştirilmesi bir kabuğun (habitusun) kırılması gibidir. Yerine yeni bir şey koyulması gerekir ya da bir diğer ifade ile görüşmeciler o dindar kabuğu tezat olacak biçimde dinin egemen olmadığı yeni bir yaşam ile değiştirmeyi tercih etmişlerdir. Bir görüşmecinin ifadesi ile "eğer o kabuğun çatlakları içe doğru batarsa zarar görürsün (Murat)." Murat'ın bu ifadesiyle yeni bir yaşam tarzı yeni ritimleri beraberinde getirir ve bu süreç çoğunlukla bir bocalama sürecine işaret eder. Ayrıca dini terk etme süreçlerinde de farklı ritimlerin mevcudiyeti söz konusudur. Bunu detaylandırabilmek için Lefebvre'nin üç farklı ritim kavramına değinmemiz gerekiyor. Bunlar sırası ile poliritmi, öritmi ve aritmi.

- **Poliritmi**, "iki ya da daha fazla ritmin çatışma ya da ahenksizlik (*discordance*) olmaksızın bir arada olmasıdır (Lefebvre, 2017, s. 40)." Bu çalışmada örnek verdiğim Türkiye'nin cuma günü çekilmiş fotoğrafı buna örnek olarak gösterilebilir. Bir nevi seküler habitus denebilecek habitusla dini habitusun gündelik hayat içerisinde milyonlarca kez birbiriyle kesişmesi ve birbirini tam olarak dışlamamasıdır ya da birbirini tam olarak kabul etmemesidir. Bu durum poliritmik bir sekülerleşmeye örnektir. Ezan okurken bir barda müzik çalmaya devam edebilir ancak kimi kafelerde ezan sesi duyulunca müzik kapatılır. Ya da inançlı biri ezan okurken müzik çalan bir mekânın önünden geçebilir yahut çok sarhoş biri, sarhoş olduğu esnada ezanı duyabilir. Yani gündelik hayat zaten poliritmi içerisinde ilerler. Sekülerleşme kısmında ifade ettiğim seküler olanla dinsel olanın karşılaşmasının tek yönlü değil de diyalektik olduğu iddiası bunu destekler. Bunu tekrar hatırlatmak gerekirse, bugün halen dindar olduğu düşünülen bir toplum (ya da bir

inancın bireyleri), geçmiş yaşayışına göre daha seküler var sayılabilir. Gündelik hayatın sekülerleşme sahaları için bir toplumun/bireyin/durumun geçmişle kıyaslayarak "şu an nasıl bir seküler yaşayış içinde oldukları" tanımlanır. (Elbette siyasilerin söylemleri ve yarattıkları çatlaklar bu konuda bir gerilim sebebidir.) Sedat Doğan'ın (2012, s. 88) birey, seküler ile dinsel olanın evrensel değil de tarihsel ve toplumsal olduğu süreç arasında sürekli bir gerilim içerisindedir ifadesini bu noktada tekrar hatırlatmak istiyorum.

- **Öritmi**, "sağlıklı bünyelerde olduğu gibi [ayrıca] iki ya da daha fazla ritim arasındaki yaratıcı etkileşimdir (Lefebvre, 2017, s. 40)." Bu yaklaşım belki spiritüalizm inanışlarının ödünç aldığı, bazen birbirine tezat duran ancak bir arada barınabilen inanışların çoğuyla birlikte düşünülebilir.

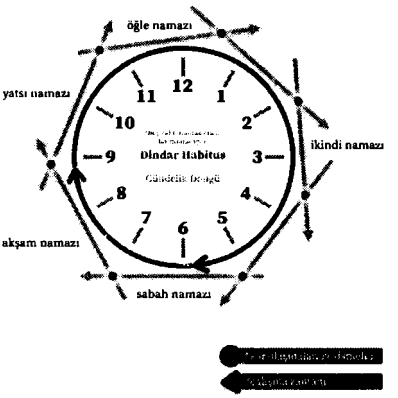
- **Aritmi**, "hasta bir bireyde biyolojik açıdan oluşabileceği gibi [ayrıca] iki veya daha fazla ritim arasındaki çatışma ya da ahenksizliktir (Lefebvre, 2017, s. 40)." Aritmi bu kitabın görüşmecilerinin yaşadıkları *kırılmayı*, bazılarının ifadesiyle bu ritmik *geçişi* ifade etmektedir. Görüşmecilerin yaşadıkları aritmik dönüşüm, görüşmecilerin -rastgele seçtiğim- kendi ifadeleriyle kırılma, kaybolma hali, kendinden vazgeçme, yeni bir yaşam tarzını tercih etme gibi durumlar görülmektedir. Yani çok basit ifadeyle tekrar etmek gerekirse, kimi insanlar dini bir habitus ile yaşayarak seküler habituslarla kesişim alanlarına girip poliritmik bir yaşantıyı sürdürebilmişlerdir. Fakat bu kitabın konusu edilen bireyler, dini habitus ile yeni yaşam deneyimleri arasında aritmik bir ilişki kurmuş ve yaşayışlarını dönüştürmeyi tercih etmişlerdir.

Lefebvre (2017, s. 30) "tekrar"dan bahsederken, tekrarın ayin, merasim, şenlik, etkinlik, kurallar ve yasalarla ilgili olduğunu vurgular. Fakat tekrarın döngüsünü bozan önemli, yeni ve beklenmedik bir *şey* vardır, o da "fark" unsurudur. Tekrarlar, fark unsurları tarafından bozularak yeni bir döngü başlatır. Lefebvre bu noktada modern çağı örnek gösterir.

Fransız Devrimi'nden sonra her şeye meta ile bakılan yeni bir kentli-devlet-piyasa-toplumsal-ekonomik örgütlenmenin ortaya çıktığını ifade eder. Örneğin, alışılagelen dünya düzeni için Fransız Devrimi'nde ortaya bir "fark" çıkmıştır ve bu farkın kendisi, tekrardan yeni bir düzene adaptasyon gerektirmiştir. İşte bu tekrarlı adaptasyon (yani yeni bir dünyanın ritmi) yeni tekrarlardan oluşan yeni bir düzen yaratmıştır. Lefebvre'ye göre (2017, s. 31) "tekrar, farklılıkları dışlamadığı gibi onları meydana getirir, onları üretir. Tekrar, er ya da geç, tekrarlanarak üretilen dizi veya seriyle ilişkili olarak gelen, daha doğrusu ortaya çıkan olayla karşılaşır. Başka bir deyişle: fark." Örneğin iş çalışma saatlerinin düzenlenmesi artık güneşin doğuş ve batışına bağlı değildir.

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

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



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

Grafikteki oklar ibadet, işe gitmek, sokağa çıkmak gibi günlük ritimleri ve eylemleri ifade eder. Toplam ise tekrarları yani günleri, ayları, yılları ifade eder. Noktalar ile belirlenmiş kesişimler, gündelik hayat içerisindeki karşılaşma, iç içe geçme ve kaynaşma anlarına karşılık gelmektedir. Örneğin ramazan ayında oruçlu iken alkol tüketilen bir mekânın önünden geçmek bir karşılaşmadır, bu karşılaşma görselde noktalarla sembolize edilmektedir.[71] Bu görseldeki döngüler sonsuz örnekle çoğaltılabilir ancak elbette karışık gözükmemesi için basitleştirilmiştir.

Burada her bir paralel (yani oklar) günlük hayatın içinde tek bir an gibi çoğaltılarak düşünülmelidir. Aslında bu okla-

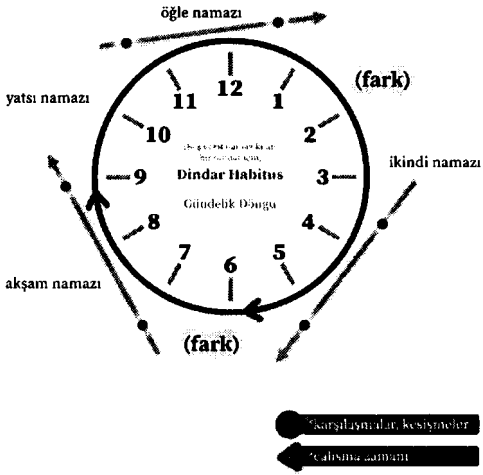
71 Bu örneği, Ankara'da şahit olduğum bir karşılaşma özelinde verdim. Sakarya Caddesi yakınlarında bir bar ve tam karşısında da bir balık lokantası bulunmakta. Bu iki mekân tam karşılıklı olarak birbirini görmekte. 2022 senesinin ramazan ayında, iftar saatinde bu iki mekânın da akşam üstü tam dolu olduğu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

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

Pek çok farklı eylem (yani her bir ok) dindar birinin hayatından geçip giderken aslında görselde çeperde olan fakat dindar biri için merkezde bulunan namaz döngüleri önemli bir tekrarı yani bir ritmi oluşturmaktadır. Örneğin sabah namazı gündelik döngü içinde bir anlık bilgi gibi gözükse de sabah namazına uyanmak, abdest almak, camiye gitmek, dua etmek, vd. her biri derinleşen-detaylanan gündelik tekrarlardır.

Bu kitabın görüşmecileri, sıklıkla "önce sabah namazlarını kılmayı bıraktım" ya da "cumaları artık aksatmaya başladım" gibi ifadeler kullandı. Her bir görüşmeci bunun gibi bazı ibadetleri bıraktıktan sonra genel olarak yaşamlarında bazı ek-

siklikler hissettiklerini ifade etti. Yani hayatlarında yeni "fark" anları oluşmuş ve yaşamsal ritimlerinde aritmik bir çatışma başlamış. Bu durumda görüşmeciler halen inançlı olduklarını, ibadetlerini yerine getirmeye devam ettiğini ifade ediyor. Buna din ve dinimsi yapılardan uzaklaşma anlamında, birbirine tezat iki ritmin bir arada ilerlemesi açısından poliritmik sekülerleşme diyebiliriz. Bunu detaylandırmak için, şu haliyle yukarıdaki görselden şöyle bir durum ortaya çıkıyor:



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

Burada elbette bazen namazlarını kaçıran bazen kendince sebepler ile ibadet etmeyen birinin dini habitusu terk ettiğini söylemek ya da dinden çıktığını ifade etmek mümkün görünmemektedir. Kaldı ki İslamiyet bu tip aksamalar için bir telafi şansı (kaza namazları gibi eksik ibadetleri yerine getirme fırsatı) verir. Fakat ikinci İslami habitus ritminde (ikinci görselde) yaşanan kırılma, yani aritmik döngünün başlangıcı, Murat'ın aktardığı "harama götüren sebepler de haramdır" ifadesi ile

aslında farklı olanla karşılaşma ihtimalini arttırır. Yani ilk görseldeki İslami habitus yaşayış biçiminde birey kendini dini yaşayışın ritmiyle organize ederken kendini de muhafaza etmektedir. İkinci görselde bu organizasyonun dışında günah işlemeye daha yakın bir şekilde konumlandırma söz konusudur. Haliyle mütedeyyin birinin seküler olanla (yani bu kitap bağlamında fark ile) karşılaşma ihtimali, yani Lefebvre kavramları ile aritmi ihtimali, yani sekülerleşme pratiği artar. Görüşmecilerin bazıları da dini yaşayıştan kopuş süreçlerinde belli bir zaman boyunca kaçırdıkları ya da kasti olarak kılmadıkları namazlarının ve tutmadıkları oruçların sayısını not ettiklerini ifade etmişlerdir.

> Okulda arkadaşlarımın cumaya gitmesine öncülük ederdim. Sınıftaki herkesi teker teker namaza ibadete çağıran bir insandım. Yani çok derin bir şekilde inanırdım. Kılmadığım bir namazın kazasını muhakkak kılardım. Üniversiteye gidince namaz kılmam iyice aksamaya başladı ama kaza namazlarımı aklımda tutardım. 15 vakit öğle namazı kaldı, 7 vakit ikindi namazı kaldı gibi aklımda tutardım. Ama kılmaya kılmaya kafam karışmaya başladı. Bir yerden sonra baktım o kayıtları unutmuşum. Üniversite yıllarından belli bir zamana kadar çok ciddi bir şekilde beş vakit namazımı kıldım. Sonrasında zaman zaman tekrar namaz kılmaya başlasam da eski formu yakalayamadım (Arif).
>
> Namazlarımı çok aksatıyordum, cidden yani sebebini de anlayamamıştım, üşengeçlik diyeceğim tam olarak değil. Üniversitede edindiğim o çevrede kimse de namaz kılmayınca ben de onlardan etkilendim sanırım. Dini tartışmalar falan yapıyoruz ben gene dini savunuyordum fakat onlardan etkiyle iyice ibadetlerimi aksatmaya başladım. Lisede bazen namaz kılmak için buluşurduk. Eski çevremden vazgeçmeyecektim ben (gülüyor). Ya mesela eski çevremde de bazen namazları aksatırdık, ne bileyim gezerdik, üşenirdik, gerçi yok ne zaman gezsek, mesela Eyüp'e gitsek illa orada

bir tarihi camiye giderdik, işte bir sebeple namaz aksattığımız olurdu. Ama o arkadaş grubumda hep aklımızda tutardık, şu namazı kaçırdık, sen geçende şunu da kaçırmıştın. İşte o alışkanlığı ben tek başıma da sürdürdüm bir süre, 1, 3, 5 derken, işte 5 gün oruç aksadı onları da tutucam derken, bir yerden sonra koptu gitti sayılar (Faruk).

Namazlarını aksatan görüşmecilerin dindar habitusunda ilk görünen şey, elbette dinden tamamen kopmak olmasa da yukarıda artık o döngüde (İslami habitusun döngüsü) bir kırılma göze çarpmaktadır. Artık, döngüde oluşan bir eksiklik (yani fark), ibadet etmek yerine ikame eden farklı bir eylemi (sabah namazına kalkmak yerine uyumak gibi) meydana çıkarıyor. Görüşmecilerden Murat'ın ifade ettiği "[...] o beş vakitli çember kırılıyor":

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

Yukarıda çizilen iki görselde dönüşüm süreci görülmektedir. Dini yaşayıştan uzaklaşmaya başlayan görüşmeciler bir süre bocalamaya başlamıştır. Bazıları var oluş sancıları ile yaşama amaçlarını kaybetmiştir. Hatta bazı görüşmeciler intihar etmeyi dahi düşünmüştür. İslami yaşayışın rutinini terk edip yeni bir boşluğa doğan görüşmeciler yeni pratikler – yeni ritimler edinmeye çalışmıştır. Bir sonraki başlıkta dini yaşayışı terk ederken algılanan ve yaşanan zamanın ne şekilde farklılaştığını detaylandıralım.

Ritim ve Fark: Dindar Ritmin Sekülerleşme Süreci

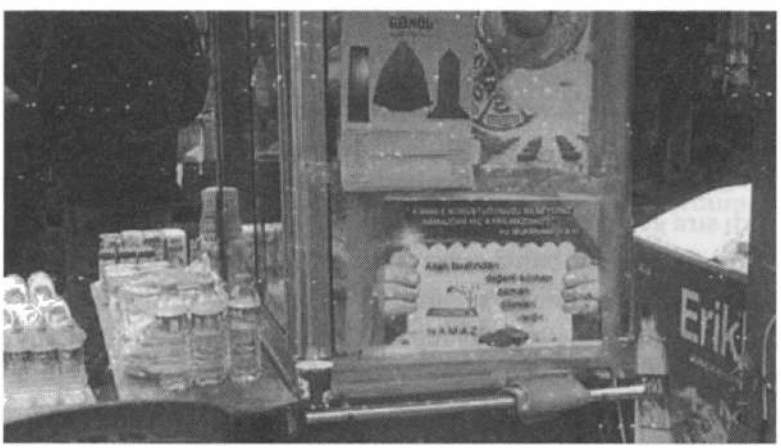
Türkiye'de (bu çalışma sınırlılığında) Müslüman bir ailenin gündelik hayatına baktığımızda gördüğümüz en belirgin ritmin günün beşe bölünmüş olmasıdır. Sabah namazından yatsıya kadar günün beşe bölünmesi ibadet saatlerinde ev içindeki hareketi düzenler. Kış vakitlerinde sabah namazına hava henüz aydınlanmamışken karanlıkta kalkılır; yatağın sıcaklığından evin soğuğuna uyanıp abdest almak[72] ve bunu senelerdir sürdürüyor olmak bize dindar bir ailenin bir güne başlangıcındaki fedakârlığa işaret eder. Sabah namazına kalkmanın zor olması sebebiyle, dindar aileler arasında çocuklarına söyledikleri (hadis olduğu tartışılagelen) yaygın bir ifade vardır: "Sabah namazına kalkmazsan şeytan üzerine işer." Çocuklara beş vakti öğretmek önemlidir zira namaz hem "dinin direğidir" yani temel görevdir ve İslam'ın şartları arasındadır; hem de "günlük yaşam geçmiş ile şimdiki zamanının, şimdiki zaman ile geleceğin birleşme noktasında durmaktadır (Roberts, 2013, s. 87)." Bir el yazısı gibi işleyen habitus (Swartz, 2011, s. 155) çocukluktan sahip olduğu namaz düzenini reddetmeyi zihnen dahi mümkün olmayan bir hale getirir. Bu sebeple dindar bir ailenin çocuklarını geleceğe dindar olarak hazırlaması için bu ritmi benimsetmesi gereklidir. Dahası, Kur'an-ı Kerim'de ve hadislerde de günün bazı vakitlerine dikkat edilmesiyle ilgili ve genel anlamda zamanla ilgili pek çok uyarı, kural ve ifade vardır. Kimi vakitlerin diğerlerinden daha kutsal sayılması da yaygın bir inançtır. Bilindiği gibi hem yıl içerisinde nefis terbiyesinin sağlanacağı özel zamanlar olduğu gibi hem hafta içerisinde özel günler ya da seher vakti gibi kıymetli varsayılan vakitler vardır. Murat (d. 1977) bu durumu şöyle ifade eder:

Müslüman bir insan günlük hayatını şu şekilde düzenler: Beş vakit namaz vardır. Namazın dışında yaşadığın hayat, işin gücün, evin, arkadaşlarınla geçirdiğin zaman, vakit namaz

72 Elbette sınıfsal farklara göre bu durum değişkenlik gösterir.

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

Murat buradaki ifadeleriyle, Müslüman bir bireyin günlük yaşamını, beş vakit namaz etrafında nasıl şekillendirdiğini açıkça ifade eder. Namaz, günlük hayatın merkezine yerleşir ve diğer aktiviteler buna göre düzenlenir. İş, okul ve sosyal ha-



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

yat gibi unsurlar, namaz vakitlerine göre organize edilir, çünkü namaz öncelikli bir görevdir. Bu ritim hem aileden öğrenilen bir gelenek hem de dini inancın bir gereğidir. Namaz vakti geldiğinde diğer işler bir kenara bırakılır ve ilk sırada namaz yer alır.

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

> Beş vakit namazı kaçırmam. Kaçırdığım namazlar için gündüz bütün motivasyonlarımı kaybediyordum. (Gülüyor), gündüz moralim bozuk gezerdim sabah namazını kaçırırsam. Ben otobüs yolculuğunda bile namaz kılardım. Ben gece teheccüd'e[73] de kalkardım. Herkesin uyuduğu vakitte siz kalkın ellerinizi açın, size daha yakın olacak Allah falan diye... Aslında onun sebebi de şimdi şöyle, insanlardan ne kadar uzak, Allah'a o kadar yakın olacağımı düşünüyordum ben.

Elbette yukarıda verilen hadiste de olduğu gibi mesele bu ardı sıra geçip giden zaman dilimlerinin öylesine geçip gitmesi değildir; mesele bahsi geçen hadiste de olduğu gibi gecelere kadar ibadet etmenin, sabah namazı için belli bir saatte uyanmanın, orucu belli bir saatte açmanın, belli günlerde camiye muhakkak giderek bir topluluğun içinde manen erimenin meselesidir. Yani buradaki ritmin meselesi, birtakım zahmetlere girerek, bazı fedakarlıklar yapılarak oluşan ritim, dinin gündelik olan için olağan biçimde oluşturduğu ritmin meselesi-

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

dir. Zayani'ye göre (2005, s. 80) "gündelik olan, geçip giden zaman dilimlerinden değil, bu geçip gitmelerin birbiri ardı sıra dizilimlerinden oluşur. [...] Gündelik olanın incelenmesinde önemli olan, insanların giriştiği faaliyetler yelpazesi değil bu faaliyetlerin sıralanışıdır, onların toplamı değil ritmidir." Din içerisinde de ritmik bir düzenleme vardır ve zaman rastgele akıp gitmez. Zamanın kıymetli anları ritmik olarak belirlenmiştir. Günde belli saatler arasında belli eylemleri sürekli olarak gerçekleştirmek insanın kurulmuş bir saat gibi dakik hareket etmesine bile sebep olur. Dindeki sapma dahi kendi ritminin düzeniyle olur. Öyle ki, kurulunca çalışan oyuncaklar gibi, insanlar da aynı hareketleri aynı zaman dilimleri içerisinde, kurulmuşçasına gerçekleştirirler.

> Babam saate bakmaz, saati hisseder... Aniden salonda yattığı kanepeden kalkıp abdest almaya gider, hızlıca abdestini alıp bize abdest almamız gerektiğini söylerdi. Yani aslında bedeniyle hadi kalkın namaz vakti geliyor diyordu (Fahri).

> Yıllar sonra şunu fark ettim, biz hani böyle telefon alarmıyla falan kalkmaya alışmışız ya, hiç mi sekmezdi ya annebabamın sabah namazına kalkma saati. Bir de vücut pert oluyor çalışmaktan, öyle yatıp kalkıyorlar. Nasıl sekmiyor ya, hocayla birlikte kalkıyorsun (Bilal).

> Namaz için alarm kuruyor, hatta alarmsız uyanıyordum (Yakup).

> Hani otobüsle eve dönerken mesela gözün kapalı kafanı cama dayamışsındır kulağında kulaklık vardır, gözün kapalı gidersin ama gene de otobüsün hareketinden her gün gidip geldiğin o yolu bilirsin, o yüzden otobüsün nerede olduğunu anlarsın ya. Durağın yaklaşınca inmeye hazırlanırsın. Benim için ibadetler de öyleydi. İnan evin dibinde cami olmasıyla alakasız yok, ben her vaktin geldiğini hisseder yavaştan abdest almaya giderdim. Yoldaysam bir yere yürüyorsam vaktin geldiğini anlayıp yolumu ona göre çizerdim (Şahin).

Bu ifadeler, namazın günlük yaşantının ve bedenin doğal bir parçası haline geldiği bir durumu betimler. Aile üyelerinin, namaz vakitlerini bir tür içsel ritim ve sezgiyle hissederek hareket ettikleri vurgulanır. Özellikle alarm gibi dışsal bir uyarana ihtiyaç duymadan, bedenin içsel saatiyle namaz vakitlerini takip etmek, namazın yaşamın bir ritmi haline geldiğini gösterir. Bu, namazın sadece bir dini yükümlülük değil, aynı zamanda günlük yaşamın doğal bir parçası olduğunu yansıtır. Görüşmecilerin bu ifadelerinde ve pratiklerinde aslında bir sınıfın habitusunun ritim ve bedenle kurduğu temayüllerini yani İslami habitusu görebiliyoruz. Buna ek olarak, mekânsal bağların oldukça önemli olduğunu söyleyebiliriz. Bir bedenin işlemesi gibi, mekânların da –evvelinde bahsedildiği gibi- ritimleri ve buna dönük olarak o ritimlerin dönüşümleri söz konusudur. Mekân zihinsel olanla kültürel olanı, toplumsal olanla da tarihsel olanı birbirine bağlar (Lefebvre, 2014, s. 25). Dindar bir yaşam tarzını benimsemiş bireylerin deneyimleri, bize İslami habitusun içselleştirilmiş bir tempoya sahip olduğunu açıkça göstermektedir. Örneğin, Fahri'nin babasının namaz vaktini hissederek abdest alması ya da Bilal'in anne ve babasının yoğun çalışma temposuna rağmen sabah namazına alarmsız kalkmaları, bu tempoyu somutlaştıran örneklerdir. Bu tür davranışlar, dini ritimlerin bireylerin yaşam pratiklerinde ne derece doğal bir yer tuttuğunu ve zaman algılarının nasıl şekillendiğini gözler önüne serer. Katılımcıların aileleri bu tekrarlı pratikleri çocuklarına da aktarmak istemektedir. Bu sebeple Fahri, babasının içselleştirdiği abdest alma eylemini "yani aslıda babam hadi kalkın namaz vakti geldi diyordu bedeniyle" şeklinde yorumlamaktadır.

Benzerin tam tersini seküler bir hayat tarzının içindeki bireyler için de söyleyebiliriz. Cuma akşamları gece kulüplerinin, barların ya da eğlence mekânlarının dolması da buna örnek gösterilebilir. Benzerin tam tersini seküler bir hayat tarzının içindeki bireyler için de söyleyebiliriz. Cuma akşam-

ları gece kulüplerinin, barların ya da eğlence mekânlarının dolması da buna örnek gösterilebilir. Lefebvre'nin mekân ile kurulan ilişkiyle ilgili ifadesi tersten okunabilir. Bu çalışmanın katılımcıları için çevre değişimi, zihinsel olanla kültürel olanı birbirinden kopartmıştır. Dini yaşayıştan uzaklaşmak, rutin anlamında görüşmecilerin hayatında fark yaratmıştır. Ayrıca farklı bir toplumsallığın ve tarihselliğin içine girmelerine sebep olmuştur. Örneğin İslami yaşayıştan uzaklaşarak seküler bir hayat yaşamaya başlayan görüşmeciler için cuma günleri kutsal anlamını kaybetmiştir. Yıllarca "mübarek" olan cuma günü sıradanlaşmıştır. "Eğlence anlayışım elbette değişti. Önceden açıkçası cuma sohbetleri benim için bir aktiviteydi. Aynı erkek grubuyla takılırdık, cuma günü hem kutsaldı yani, sürekli ibadet günü, akşamına da aynı tayfa ile sohbete... Şimdi (gülerek) kızlı erkekli içiyorum yani. (Şahin, d. 1987)" Murat'ın (d. 1977) üniversiteye başlaması ile kendini *"Hegellerin, Marxların"* içinde bulması, Yakup'un (d. 1984) "Cuma vakitlerinde camiye erkenden gidip oturması ve başka hiçbir şey yapmaması", Fahri'nin (d. 1988) ilk kez duyduğu nihilizm kavramı Şahin'in şu ifadesiyle daha da desteklenmektedir:

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

Bu noktada Lefebvre'nin fark kavramını, İslami yaşayışa sahip biri için, "öteki" olarak okumak mümkün. Ancak bu öteki, aklımıza geldiği anlamıyla karşılaşmanın mümkün olmadığı bir öteki değildir. Bu çalışmada öteki ile karşılaşma mekânı olarak gündelik hayatın seçilme nedeni, dini çevrelerce gündelik hayatın seküler var sayılmasıyla alakalıdır. Tabiatıyla

gündelik hayata yönelik düzenlemeler insan yaşamında anlık dönüşe sebep olmasından ötürü önemlidir. Örneğin Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş dönemlerinde hilafetin ve şeriatın kaldırılması insanların hayatlarında cereyan eden anlık meselelerden uzakta gerçekleşir ya da dönüşümün fark edilmesi biraz zaman alacağı için etkileri daha geç hissedilir. Fakat fes ve başörtüsü yasakları gündelik yaşamı anında etkileyeceği için, Türkiye Cumhuriyeti kuruluşunda da Bernard Lewis'in (2002, s. 554) belirttiği gibi, fes ve başörtüsü yasağına getirilen tepki hilafetin ve şeriatın kaldırılmasına göre daha kuvvetli olmuştur. Hâlbuki hilafet ve şeriatın, fes ve başörtüsüne göre kapsayıcılığı çok daha geniştir. Günümüz Türkiye'sinde AK Partili kadınların ya da erkeklerin giyimine bakıldığında geçmişte tepki gösterilen *batılı giyim kuşam* şu an bahsi edilecek bir mevzu dahi değildir. Keza dindarlar için makbul görülen kıyafet kodları da yıllar içinde (1980'ler, 90'lar ve 2010'lar) hem kadın hem erkek için farklılaşmıştır. Haliyle dindar kadını ya da erkeği temsil eden görünüş ile günümüzdeki görünüş oldukça farklıdır. Muhafazakâr çizginin tersine muhafaza edilmeyen değerler dünyası olduğu yaşam tarzı üzerinden görülmektedir. Bu noktada yine kadının (tek başına türbanın değil) bir sembol olarak kullanılması üzerinden örnek vermeyi –çalışmayı yapan erkek bir araştırmacı olarak- sorunlu buluyorum. Zira bu değişimi yıllardır *sembol* haline getirilerek tartışılan kadın(lar)ın değil de, bahsi pek az açılan mütedeyyin erkeklerin özelinde çalışılması gerektiğini düşünüyorum. Serpil Sancar'ın (2013, s. 23) feminist tartışmalar içerisinde «körlük" olarak tanımladığı erkeklik çalışmalarının görece az olmasını, mütedeyyin erkekler özelinde Sertaç Sehlikoğlu da şu şekilde analiz etmektedir:

> Takım elbise giyen, kravatlı, temiz tıraşlı, yüzüksüz erkekler. Kim bu sıradan adamlar? Bu adamlar, sekülerleşen İslamî mahallelerin maskülen yüzleri. Kutuplaşan kamusal alan tartışmalarının her bir katmanından ari kalma adına, görüntülerini en ince detayına kadar modernleştirmiş, se-

> külerleştirmiş, dindar olduklarını öğrenip şaşırdığınızda bu şaşkınlığınızı övgü kabul eden, yüzlerinde belli belirsiz gurur beliren erkekler. Onlar, biz (bir yandan sekülerler, bir yandan dindarlar, toplum olarak bizler) başörtülü kadınların görünürlüğü ile fazlaca meşgulken, sorgulanmamanın, kontrol edilmemenin, tenkit edilmemenin konforu ile İslamî camiaların yeni ve görünmeyen "yüzü" olmuş erkekler. Kimdir bu, muhtelif mekânlarda karşılaştığımız, dindarlıkları yahut İslamîlikleri ile "görünmez" olan yeni mütedeyyin erkekler? Ve bugüne dek tekrar tekrar İslamî ve seküler görünürlükten, kamusal mekândan ve bunlara bağlı onca politik meselelerden bahsederken nelerden bahsetmedik, neleri göz ardı ettik? (Sehlikoğlu, 2013).

Literatürdeki bir boşluğa da tekabül eden mütedeyyin erkeklerin gündelik pratikleri, dönüşümleri ve yaşadıkları süreçler pek çok açıdan araştırmaya açık bir alandır. Şimdi, burada bahsi geçen erkeklerin İslami yaşayışı terk etme süreçlerini tamamen tartışmak üzere bir sonraki başlığa geçelim.

DEĞİŞİM: FİTNEYE MAHAL VERMEK

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

Bu kitaba dahil olan 25 erkek, bundan yaklaşık 10-15 sene kadar önce bir cuma vakti bir araya gelselerdi yüksek ihtimalle hepsi cuma namazını eda etmeye gideceklerdi. Herhangi bir vakit namazını kaçırmış olsalardı, bunu daha sonra ne zaman kaza edeceklerini düşüneceklerdi. Ramazan ayında bir arada iftar yapacaklardı. Fakat her biri yaşadıkları kırılmalar ile artık bu pratiklerin döngüsünü terk ettiler. Dini yaşamlarının senkronizasyonuna artık sahip değiller. İslami habituslarının uğradığı aritmik değişiklik, onları yeni bir habitusa doğru götürdü. Lefebvre (2017, s. 95), aritmide var olan yeni ritimlerin, geçmiş düzenin senkronizasyonunu parçaladığını, değiştirip bir kenara attığını ifade eder. Bunun deneyim edilen duruma bağlı olarak bir patoloji olduğunu söyleyen Lefebvre, farklı ritimler arasında eğer uyum (ittifak) yoksa çatışmanın aritmiyi mecbur kıldığını ileri sürer (2017, s. 96). "Artık iki şey arasında kalmaktan o kadar zorlanmıştım ki" diyen Enes, dini yaşayışı terk etme sürecinin yıllarca sürdüğünü şöyle ifade ediyor:

> O güne kadar bildiğim, kendimi kurduğum her şeyi terk edecektim. Yani ben artık Müslüman değilim diyecektim.

Diyemiyordum. Kaç yaşına gelmişim, bunu demek o kadar zor ki. Ama her ezan sesini duyduğumda artık kalbim acıyordu. Şimdi öyle değil tabi ama o zaman yani kendimi kendime ikna edemiyordum.

İbadetlerini terk eden, yaşadığı bu kopuşla birlikte dindar olan eşiyle de arası bozulan, daha sonra süreci boşanmaya kadar giden Enes, İslami habitusun ritmini kaybetmesiyle büyük bir boşluk yaşadığını ifade ediyor. Bu boşluğun ve çatışmanın benzerini yaşayan pek çok görüşmeci, sonunda aritmiye mecbur kalarak İslamiyet'i terk ediyor.

Dindarların, bu kitap kapsamında dindar uzaklaşma nedenlerini kategorik olarak sıralamamız mümkün. Ancak temelde tek bir sebebe bağlamak yeterli değil. Yine de ortaya çıkan bazı temel ortaklıkları şöyle sıralayabiliriz:

- Büyükşehirlere göç
- Kent içinde hareketlilik
- İnternete erişimin kolaylaşmasına bağlı olarak bilgi kaynağının dönüşümü
- Farklı kültürden çevrelerle temas
- Toplumsal cinsiyetin sorgulanması
- Üniversiteye gitmek
- Politize olmak
- İslamiyet'i ve dindarları sorgulamak

İslam ashabından Ebû Hüreyre bir hadis rivayet etmektedir. "[...] yakın bir gelecekte [...] *fitneler*[74] ortalığı kaplayacaktır. O zamanda insan, mümin olarak sabahlar, kâfir olarak geceler; mümin olarak geceler, kâfir olarak sabahlar. Dinini küçük bir dünyalığa satar." Ahmet Hamdi Yıldırım[75], bu hadis-i şerifi şöyle açıklamaktadır:

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

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

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

İslami faaliyetler yürüten *Huzur Ver Derneği* Başkanı, *Youtube*'da ve *FM TV (Fatih Medreseleri Televizyonu)* isimli İslami yayınlar yapan "Ali Yazıcı Hoca" isimli kişi bu hadisi şöyle yorumlamaktadır:

> [...] bu hadis-i şerifte [...] Müslüman bir cemiyette, sabahleyin Müslüman olarak uyanan, evinden çıkan bir kimse, toplumdan, arkadaşlarından, internet veya başka mihraklardan aldığı tesirle sabah evinden Mümin çıktığı halde akşam bir şüphe, bir söz veya bir başka sebeple evine kafir dönebilecektir.[76]

Kitlelerce görünür olması için internette paylaşılmak üzere kayda alınan yukarıdaki iki dini sohbette de Ebû Hüreyre'nin rivayet ettiği ve Ahmet Hamdi Yıldırım'ın "bugünkü halimizi anlatıyor" dediği hadisteki "fitnelerin" gündelik hayattaki basit kitle iletişim araçları, anlık zevkler, reklamlar, tüketimler ve diğer pek çok şey olduğuna vurguda bulunulmaktadır.[77] Demek ki, gündelik hayatın kendisi, İslami çevreler için de İslami kaynaklar için de fitneye mahal verme riskine sahiptir. Sekülerleşmiş modern hayat bir çeşit tehdit unsuru taşır. Yıldırım'ın ifade ettiği gibi, gündelik döngü içerisine giren dindar kişi, imanla olan bağını kaybetmektedir. Yıldırım'ın bu döngüyü kapitalist bir yapı olarak nitelemesi de oldukça önemlidir. Yıldırım'ın "dünyaya kendini kaptırmak" olarak ifade ettiği (ki sekülerleşmenin dünyevileşme düşüncesine bir vurgu olarak okunabilir) gündelik hayatın İslami habitustan uzak seküler farklılıkları, eski dindar bir erkek için ne şekilde pratik edilmiştir?

Çatışma: İçerisi ve Dışarısı

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

Sahanın bu kısmında görüşmecilerin inançlı iken karşılaştık-

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

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

ları, kendilerini korumaya çalıştıkları, koruyamadıkları, korumak için mücadele ettikleri ya da artık korumaktan vazgeçtikleri karşılaşmalar aktarılacaktır. Buradaki kültür mefhumunun varlığı, bir *Kulturkampf*'ın ortaya çıkmasıyla alakalıdır. Çocukluğunda, inanarak, feyz alarak ve hatta korkarak *Sırlar Dünyası* izleyen Tuğrul'un (d. 1995) artık *Sırlar Dünyası*'nı *Youtube*'dan eğlenmek için açıp izlemesi arasında geçen süreçlere bağlı deneyimler aktarılacaktır. Zira yukarıdaki başlıklarda da İslami habitus içerisinde görüşmecilerin genel olarak kültürel yatkınlıklarına dair örneklere bolca değinildi. İlahi dinlemek, kasetlerden sahabe hayatı dinlemek, dini öğretilere ait bilgilerin yer aldığı kültürel ürünlerin mutatlaşmış olması İslami habitusla yetişmiş dindarların doğal olarak sahip oldukları kültürel yatkınlığı gösteriyor idi. Bu noktada, görüşmeciler arasında önemli değişimler yaşayan bireyler dikkat çekmektedir. Örneğin, Bilal gibi farklı bir şehirde çalışmaya gidenler (Hatay'dan Antalya'ya) veya birçok kişinin deneyimlediği üzere üniversite eğitimi için başka bir şehre taşınanlar ya da kendi şehirlerinde farklı bir çevreye adım atanlar bu gruba dahildir. Ayrıca, Mehmet gibi kentin çeperinden merkeze, dershaneye giderek farklı öğrenci profilleriyle karşılaşanlar, Salih gibi ailesinin ekonomik durumunda değişim yaşayanlar ve Kazım ile Ebubekir gibi cinsel yönelimlerini fark eden bireyler de bu süreçte adeta bir kültürel uçurumun kenarına gelmiştir.Bu esnada hadiste geçen ifade ile "fitneler" sebebiyle bir çeşit kültür savaşı yaşanıyor; görüşmecilerin var olan İslami habitusları ile yeni edindikleri beğenilerinin arasındaki çelişkide gerçekleşiyor:

> Hayatımda ilk kez üniversitenin bahar şenliğinde bir konsere gittim. *Mor ve Ötesi* konseri. Ben çok severdim *Mor ve Ötesi*'ni. Baktım, insanlar konseri o kadar güzel dinliyor ki, o kadar güzel eşlik ediyorlar ki yani çok huzurlu gözüktüler bana, ama ellerinde bira vardı hepsinin. Neredeyse herkes içiyordu yani. Garip hissettim, keşke içmeseler diye düşündüm. Arada *Mor ve Ötesi*'ne baktım arada dinleyicilere

baktım, konseri hep böyle izledim. Ama onlarla eşlik ettim şarkılara. Bunu nasıl anlatsam, bu benim için, o insanlarla aynı yerde bulunup aynı müzik grubuna eşlik etmek savaş gibiydi. Tabi benden başka kimse bilmiyordu bu savaşı. O savaşta bir şeyi kaybedip ama başka bir şeyi kazandım.

- Neyi kaybedip kazandın? Neden savaş olarak ifade ediyorsun bunu?

Çünkü bir savaş gibi görüyordum, ama sakin bir savaştı bu. Elimden kayıp giden bir hayat var gibiydi, ben hep günah olduğunu düşündüğüm şeyleri yapan insanlarla çok fazla yan yana durmaya başlamıştım, işte konserde yan yana eşlik etmiştim şarkılara ve onlar bana eski çevremden daha yakın geliyordu artık. Arkadaşlarıma *Mor ve Ötesi* tavsiye ediyordum, mesela hatırlıyorum bir arkadaşım direkt bunlar ateistmiş, bunlar dinlenmez demişti. Ne alaka ya değil mi? Gir bak mesela internette *Mor ve Ötesi* ateist mi diye başlıklar var halen forumlarda. Ben kopmaya başlıyordum artık bu bakış açısından. Ama bu yalnızca bir bakış açısı değil, yani koptuğum yalnızca bir bakış açısı değildi. Bir hayattı ve garip olanı ben o hayata dair hiç şüphe duymamıştım. Bana bugün halen Kur'an hakkında, İslam hakkında insanların tartışması anlamsız geliyor. Doğrudur, yanlıştır, inan gerçekten bilmiyorum. Ben bir yaşayış biçimini değiştirerek koptum aslında. Belki o konserde koptum, belki bunların hepsinin toplamında. Bilmiyorum. (Fahri, d. 1988).

Fahri'nin "savaş" ifadesi, dinî değerlere sıkı sıkıya bağlı bir kimlikten, daha farklı yaşam biçimlerine doğru geçişin getirdiği içsel çatışmayı simgeliyor. Konserde insanların rahatça eğlenirken bir yandan içki içmeleri, eski çevresinden uzaklaşan ve yeni bir çevreyle ilişki kuran Fahri için bir dönüşüm sürecini simgeliyor. Bu durum, onun inandığı değerlerle uyumlu olmayan bir çevrede bulunmasını, aynı zamanda o çevreden bir aidiyet hissetmeye başlamasını da ifade ediyor. Sonuçta Fahri, sadece bir düşünce veya bakış açısını terk etmiyor, bir yaşam

biçimini ve kültürel normları da terk ediyor. Bu değişim, onun için sadece bir "bakış açısı" değil, derin bir yaşam tarzı değişikliği anlamına geliyor. Fahri'nin sessiz bir savaş hali olarak yorumladığı kültürel farklılıklar gündelik hayat içerisinde yaşanan karşılaşmalar ile görüşmecileri yaşamları ya da çevreleri ile ilgili dönüşümlere itebiliyor. Yahut kendilerini bir zorluk içerisinde hissetmelerine sebep olabiliyor.

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

Gündelik hayatın, İslami habitus için seküler yapılar barındırması olağan bir durum zira İslami yaşayış ile kapitalist düzenin yukarıda aktarılan fitne ile ilgili hadis-i şerife göre çatışma içerisinde olduğunu ifade etmek mümkün. Türkiye'de de hükümet tarafından üniversite bahar şenliklerinde içkinin yasaklanması buna siyasal olarak destek olacak bir örnektir[78]. İçki içip bir müzik grubunu dinlemek seküler habitusa dair bir örnekken, buna dair kaygı unsuru da dini bir habitus özelinde değerlendirilebilir. Her ne kadar makro yasaklar ile bu durumların önüne geçilmeye çalışılsa da gündelik hayatın dinamik yapısı nedeniyle bunun önüne geçmek mümkün olmuyor. Ör-

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

neğin, 2013 yılında gündeme getirilen yasakları örnek olarak gösterebiliriz. 2013 yılında kızlı erkekli öğrenci evlerinin denetime girmesi ile ilgili (İşlek & Arsan, 2016, s. 166-171-182) hükümet tarafından düzenleme getirilmesine çalışıldı. Bu şekilde düşünüldüğünde, gündelik hayatın yasaklara karşı direniş içeren esnek bir yapıya sahip olduğunu söylememiz mümkün.

İslami habitusta yetişmiş görüşmecilerin kendi ailelerinden ve çevrelerinden edindikleri kültürel çıktıların örneklerinden bahsettim. Çevrenin aynı zamanda ailenin bir tekrarı gibi pratik etmesi sebebiyle, aslında İslami habitusta yetişen bir bireyin çevresinin de Lefebvre'nin ritimanalizde kullandığı biçimde "fark" yaratmadığını söyleyebilirim. Yani çevre İslami habitusun ritim ve rutinlerini tekrar ederek pekiştirici görevi görür. Zira görüşmeciler zaten *dışarıya*, ev gibi işleyen habitusun dışında oldukça az temasa sahiptir. "Dışarıya dair bir hayat görmediğim için ben yaşadığım hayattan memnundum. Aklım farklı hayatlarda kalmıyordu. Ben ya yaşadığım ortamdan çok memnundum ya da başka bir şey görmemiştim, onu da bilmiyorum (Bekir, d. 1993)." Görüşmecilerin pek çoğunun "dışarısı" olarak vurguladığı ev-aile ve cemaat çevresi dışında farklı bir yaşam biçimiyle karşılaşmaması yahut bunun çok nadir olması[79], ailenin ve çevrenin dini yaşayışın rutinlerini pekiştirdiği anlamına geliyor. Süleyman'ın ilk ergenlik yıllarıyla ilgili vurguladığı "dışarıda bir hayatım yoktu, dışarı diye bir şey yoktu" ifadesi ya da Semih'in "ailem, akrabalarım, okul arkadaşlarım, onların aileleri falan, hepsi birbirini tekrar eden neredeyse aynı insanlardı" ifadesi kapalı bir aile topluluğundan çok, cemaatin sıradan yapısına işaret eder. Haliyle kültürel farka bağlı çeşitlilik de bu sebeple "dışarıda" bulunabilecektir. Yani görüşmeciler, farklı bir hayatın ritmine şahit olduklarında

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

İslami habitusun içermediği davranışlarla ya da kültürel ürünlerle karşılaşma yaşayacaklardır. Dışarıda bir hayatı olmadığını söyleyen Süleyman, bu ifadesinin ardından, biraz büyüdükten sonra fırsat bulduğunda internet kafeye gittiğini ve burada porno izlediğini ifade ediyor. Bu davranışların, zaman içerisinde İslami habitusun ritimanaliz şemasında fark oluşturduğunu söyleyebilirim. Çünkü sıklıkla porno izlemeye ve mastürbasyon yapmaya başlayan Süleyman, zaman içerisinde gusül abdestini almayı bıraktığını, bu yüzden büyük bir kırılma yaşadığını, attığı her adımda pişmanlık duyduğunu fakat bundan da vazgeçemediğini söylüyor. Fakat ritimanaliz döngüsünde, gusül abdesti alma rutininin sekteye uğraması, namaz kılma rutininin de farka dönüşerek döngüden çıkmasına sebep oluyor. Yani iki ayrı ifade ile, "günaha götüren sebepler de günah" oluyor ve Lefebvre'nin anlayışıyla da düzeni değiştiren fark, düzenin kendisi olmaya başlıyor. Benzer durum görüşmecilerin geneli için geçerli.

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

Kıyas: "Bizden Başka Aileler"

Görüşmeciler, kültürel karşılaşmaları en başlarda çoğunlukla küçük yaşlarda farklı habituslara sahip aile tipleri üzerinden deneyim ediyor, bunlar kimi zaman farklı aile yaşayışlarını dışlama, kimi zaman da onlara öykünme ile sonuçlanıyor. Öncelikle farklı aile tipi olarak kastedilenin, başka bir habitus biçimi ile karşılandığını söyleyebilirim. Üstelik bunun büyük

farklara işaret etmesine de gerek olmadığı görüşmecilerin ifadesinden ortaya çıkıyor. Bu konu da çoğunlukla küçük yaşta karşılaşılan farklı çevrelerden kadınların başörtüsü takıp takmamaları, ailelerin dini görünmeyen etkinlikleri yapıp yapmaması ya da dilin kullanımında ortaya çıkan farklar oluyor.

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

> Gerçekten baya garip geliyordu insanların yaşantısı. Mesela diğer ailelerde erkek ve kadınların birlikte oturuyor oluşu çok garip geliyordu. Birlikte yaşıyorlar birlikte vakit geçiriyorlar çok garip geliyordu bana. İşte erkek ve kız kuzenler birbirine sarılıp arkadaşça vakit geçirebiliyor, garip geliyordu bana (gülüyor). Bana haram gibi geliyordu nasıl

yapabiliyorlar böyle bir şeyi. Başka insanlar, başka yaşam tarzları garip geliyordu. Mesela birilerinin aile albümünde anne babasını sarılarak fotoğraf çekildiğini görmek garip geliyordu. Bir insan bu kadar da afişe etmez ki bir şeyleri diyordum, oldu olacak öpüşsünler diye geçiyordu içimden. Garip geliyordu (Arif, d. 1991).

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

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

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

Dindar bir yerde büyümeyi farklı biçimde tarif edemem çünkü orada büyüdüğüm için dışarıyı bilmiyorum. Bir alternatifim yok kafamda ve hayat benim için orası zaten. Sultanbeyli dışına çıkıp, farklı bir şey yaptığım zaman şehrin içine girdiğim zaman daha seküler, daha fazla açık

kadın görmek, daha rahat insan görmek kafamda sınır oluşturmama sebep oluyordu. Sultanbeyli *versus* İstanbul gibisinden. Ama ailemde mesela, bazıları Üsküdar'da oturuyordu, onlar da bizim gibi insanlar olduğu için kafamda çok fazla ayrım da olamıyordu çünkü orada da öyle insanlar var. Öteki dediğim şey çocukluğumda kafamda çok fazla kurulmuyordu, lisede falan daha fazla farklı insanla tanışıyorsun. Bir de benim ilkokul arkadaşlarımın da anneleri çarşaflıydı ya da kapalıydı. Annesi açık olan birini öğrendiğimiz zaman farklı gelirdi çok garip diye. Şey çünkü, normalimiz o bizim. Annelerimiz tanışıyor falan. Beraber mukabeleye gidiyorlar. Kursa gidiyorlar, ders alıyorlar (Ebubekir, d. 1994).

Dışarısı, yani İslami habitusun dışında cereyan eden seküler gündelik hayatın ritmi, görüşmecilerin aileleri için çoğunlukla, fitnenin mahal vereceği ve karşılaşmaların çocukları dinden uzaklaştıracakları seküler bir alandır. Zira habitus hissetmek, düşünmek, huy edinmek gibi davranışların sistemik hale gelmesidir. Bu sistematik yatkınlıklar, evin içinden dışına doğru taşınmakta ve dışarıdaki sosyal hayatın da buna göre normalleşmesi anlamına gelmektedir (Bourdieu, 2004, s. 18). Tıpkı Ebubekir'in "normalimiz o bizim" diyerek kökleştirdiği gibi habitus, gündelik olanın basitliği içinde kimi zaman kırılmalara ve çatışmalara sebep olur. Resim yapmaya ilgisi olan ve ailesinin de desteğini alan Harun (d. 1992), "herkesin oruç tuttuğunu sandığı" İslami habitusun gündelik yaşantısının dışında bir karşılaşma yaşıyor. Harun'un yeteneği hocası tarafından fark ediliyor ve atölyeye davet ediliyor: "Hocamın atölyesi de Kapalıçarşı'nın oradaydı. Yani benim mahallemin, hatta semtimin dışında, otobüsle gitmemi gerektiren bir mesafede" ifadesini kullanan Harun, yaşadığı dindar bölgenin (İstanbul, Fatih, Çarşamba) dışarısına çıkmanın önemine işaret ediyor. "Herkesin oruç tuttuğunu sanırdım, çünkü evde, mahallede herkes oruçluydu. Ramazan aylarında akşam ezanı okuyunca herkes

evine çekilirdi, sokaklar boş olurdu. Ama ilk kez birinin, resim hocamın oruç tutmadığını gördüm. Onu yargılayacak biçimde niye tutmadığını sorduğumu hatırlıyorum. Beni kırmayacak biçimde geçiştirdi. Bu basit bir şey ama ben bununla dışarıdaki yaşantıyı merak etmeye başladım." Harun, bir gündelik yaşam döngüsündeki farka denk geliyor ve farklı yaşam biçimlerine karşı meraka sahip oluyor. Elbette Harun dinle ilişkisini bu basit karşılaşma ile kesmiyor. Bu anlatı, Harun'un karşılaşma anlarıyla ilgili soruya konuştuğumuz zaman, aklına gelen ilk anlatılardan biri.

İslami habitusun ritimanalize göre gündelik yaşam şemasında, bu gibi karşılaşma anları gündelik ritmin zihinsel olarak bozulmasına işaret ediyor. Bu gibi karşılaşmalar namaz kılmayı bırakmak gibi pratik karşılığa tekabül eden farklar oluşturmasa da zihinsel bir farka tekabül ediyor. Şimdi de, dışarıdan içeriye, evlere giren kültürel ürünlerle kurulan ilişkiye bakalım.

Eve Giren Yabancı: Kültürel Sermayeler ve Sekülerleşme

Dini yaşayıştan uzaklaşma sürecinde "dışarısı", görüşmecilerin edindikleri yeni alışkanlıkları, kültürel sermayeleri ya da kültür ürünlerini eve taşımak anlamına gelmektedir. Süleyman, "ailesinden farklı biri olan" dayısının kendisine satranç öğrettiğini ve onun ilkokulda dayısının da teşviki ile okuldaki satranç turnuvasına katıldığını anlatıyor. Ancak kaldığı cemaat yurdunda (ailesinin bir devamı olarak benzer şekilde işleyen bir habitus yapısı) satrancın haram olduğunu ve bırakması gerektiğini ifade eden hocaları yüzünden Süleyman'ın satranca olan hevesi kırılmış ve satranç oynamayı bırakmış. Süleyman'ın ailesinin bir uzvu olarak iş gören bağlı olduğu cemaatin habitusu için satranç seküler bir dünyanın göstergesidir ve cemaatin değerleri için bir gerilim nesnesidir. Süleyman satrançla ilgili anısını anlatırken şu cümleyi kuruyor: "O yaşta

satrançla uğraşmaya devam etseydim ya da bu cemaat beni böyle engellemek yerine keşke destekleseydi, şimdi nerede nasıl biri olurdum acaba?" Bu engelleme, basit görünse de Süleyman için satranç ve ona dair bütün yapının yabancı gözükerek dışlanması anlamına geliyor. Fakat Süleyman bu konuda halen bastırılmış bir öfkeye sahip olduğunu anlatıyor.

Daha önce, görüşmecilerin ailelerini evlerinde aşina oldukları radyo kanallarını, dinlenen ilahileri ya da müzikleri aktarmıştık. Bu ilahilerin mutatlaşmasına karşın görüşmeciler yeni müzik türlerini eve taşımaya başlıyorlar ve bu yeni sesler ve başka bir habitusa dahil görünen nesneler evde çatışmaya sebep oluyor. Faruk, dershanede tanıştığı yabancı punk ve rock müzik dinleyen bir arkadaşının verdiği bir müzik kaseti yüzünden ailesiyle tartıştığını anlatıyor. Babasının "bu tarz müzikleri bir Mümin'in dinlemesinin doğru olmadığını" söylediğini ifade ediyor. Faruk bunun üzerine ya ailesi evde olmadığı zaman müzik dinlemiş ya da kendisine gizlice bir kasetçalar alarak, geceleri hem yeni radyo kanalları dinlediğini (*Matrax* isminde bir komedi programından bahsediyor) hem de dershaneye gidip gelirken yeni müzik gruplarını dinlediğini ifade ediyor. Faruk için bu tarz şeyleri dinlemek kendi ifadesiyle "yabancı bir deneyimdi." Fırsat bulup *The Offspring* grubunun kliplerini izlediğinde, izlediği yaşama özendiğini söyleyen Faruk aynı zamanda bunun günah olduğunu da düşünüyor ancak dinleme devam ediyor. Odasına *The Offspring* isimli müzik grubunun posterini asmak isteyen Faruk, babasıyla sorun yaşadığını ancak annesinin "ergen hevesi olarak" babasını ikna ettiğini ifade ediyor ve bu durumun aslında ailesi için büyük bir kabullenme olduğunu söylüyor. Faruk bu gibi anıları sebebi ile bazı şeyleri ailesiyle konuşmamaya karar vermiş ve dinlediği müzik türlerini gizlemiş. Görüşmecilerin çoğu, aileleriyle bir noktadan sonra çatışmaya girmekten kaçınıp, onlara bilgi vermeyi bırakıyor. Şükrü liseden sonra müzikle uğraşan yeni bir arkadaş grubu ediniyor. Diyarbakır'da *Pislick* isminde,

rap müzik kültürüne ait ürünlerin satıldığı bir kıyafet mağazasında yeni insanlarla tanışan-sosyalleşen Şükrü farklı müzik gruplarını ve yeni çevresini buradan ediniyor. Satın aldığı yeni gençlik dergileri ailesi tarafından hoş karşılanmıyor. Şahin'in ailesi için de bu gençlik dergileri dışarının yeni bir sorun haline gelmesine neden oluyor, aklında dine dair kaygılar ve sorgulamalar bulunmayan Şükrü için ailesinin yaklaşımı bazı kırılmalara sebep oluyor.

> O dönemler, *Blue Jean* dergisinden topladığım posterler vardı. Bir gün eve bir geliyorum, hepsi yırtılmış. Duvarlarımda posterler vardı, onların olmasını annem tasvip etmiyordu, halam da gelip gördüğü zaman hepsini yırtmış. Yırttığı zaman ilk çatışmaları yaşadık. Bağırarak kavga ettik. 5 ay falan konuşmadık halamla. Annem özür dile falan dedi, bir özür diledim barıştım da ben nerede durmam gerektiğini öğrenmiştim. Onların yanında öyle davranıp dışarıda bildiğimi okuyacağım demiştim. O zamanlar, lise 2-3'te falan namaz kılmayı tamamen bıraktım (Şükrü, d. 1994).

Şükrü 1994 doğumlu ve bahsettiği hatırayı Diyarbakır'da yaşıyor. 1985 doğumlu olan Emin ise benzer bir durumu Ankara'da deneyim ediyor ve bunun kendisinde yarattığı etkinin çok fazla olduğunu ifade ediyor. Hatta ailesi ile yaşadığı bu sürecin sebebini "aile nefretine" bağlıyor:

> Ya aslında ben bu dinden uzaklaşma sürecini aile nefretine bağlayacağım. Tek hatırımda kalan şey şudur, yani çocuksun, kaç yaşındaydım acaba o zaman 13-14... İşte bu gençlik dergileri oluyor o zamanlar, *Blue Jean* gibi. O dergiyi almıştım, içinden *Metallica* posteri çıkmıştı. Hayatımda bir tane dergi almışım ondan da poster çıkmış onu da odama asmışım.
>
> - *Metallica*'yı biliyor muydun? Dinliyor muydun?[80]

80 Bu soruyu sorma sebebim, görüşmecinin evinde müzik pratiklerini merak etmem. Görüşmeler esnasında kimi zaman doğrudan dinlenen müzikleri

> Yok, nereden dinleyeceksin ki? Çünkü o dönem, CD dediğin şeyin korsanı da yoktu. Dijital müzik de yoktu ve CD'ler çok pahalıydı. Dinlememe imkân yok yani. İşte hevesle o posteri odama asmıştım. Annem o posteri bir gördü, öyle bir öfke ile yırttı ki... Yani posteri yırtışını değil aslında annemdeki öfkeyi gördüm. Ve bu durumun bende inanılmaz bir kopuş yarattığını çok iyi biliyorum, bundan eminim yani. Ailemden kopuş yarattığını eminim. Aileden kopmuş olmamın çok hızlı bir şekilde dinden kopuşu da getirdiğini hissediyorum yani, biliyorum diyemiyorum, içimde o his var (Emin, d. 1985).

Emin'in annesinin *Metallica* grubunun posterini yırtarken sergilediği öfke ve Emin'in bu öfkeyi fark ettiğini belirtmesi de dikkat çekicidir. Zira İslami habitusun güvenli alanı olan evin ve çevrenin dışarıdan taşıyacağı fitneye işaret ettiğini ifade edebiliriz. Görüşmecilerin ailelerinin habitusları için seküler habitusun göstergeleri olarak yabancı duran, üstelik sıradan bir dindarın evinin duvarında yer işgal etmesi sorunla karşılanan bir posteri, büyük yaşamsal değişikliklere sebep olabilecek kadar güçlü bir kültürel ürün olarak okuyabiliriz. Ailelerin yeni yaşam tarzlarının örneklerine yönelik karşı duruşları büyük bir kaygıya işarettir. Fahri'nin hissettiği "sessiz savaşın" cereyan ettiği bir *Kulturkampf*'a döndüğünü eve giren bu posterler ya da müzikler olduğunu söyleyebiliriz. Habitus, bağlı bulunulan grubun imgelerine kök salarak bir dayanışma ağı oluşturur (Bourdieu, 2004, s. 18). Bu nedenle, eve giren seküler köklere ait temsiller, var olan habitusun köklerine bulaşacak bir hastalık gibi algılanmaktadır. Görüşmecilerin ailelerine göre bu "hastalık" her yerde barınabilir. Örneğin bir şarkının

---

sorsam da bu gibi durumlarda bahsi geçen kültürel ürünler hakkında direkt sorular soruyordum. *Metallica* ya da benzer tarzdaki müzik grupları ayrıca önem arz etmektedir zira Emin'in çocukluğu-ilk gençliği olan 1990'ların sonu ve 2000'lerin başında bu gibi müzik grupları dini yayınlar tarafından satanizm üzerinden tartışılır ve hoş karşılanmazdı. Benzer yaklaşım halen dini yayın organları tarafından savunulmaktadır.

içinde dahi buna denk gelmek mümkündür:

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

Benzer biçimde, sözcükler de bir kültür savaşı olarak düşünülebilir. Örneğin, kitaplarda yer alan ve insan için kullanılan "yaratma" kelimesi bile bir tartışma ve "gündelik hayatta kullanmamaya çalışma" eylemi bile habitusun bir çatışmasına işaret ediyor.

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

Görüşmecilerin ailelerinin evlerinin duvardaki dini göstergelere sahip tabloların karşısında müzik gruplarının fotoğrafları ya da onların barındırdığı anlam, dini aileler için bir

gerilim anlamına gelmektedir. Her ne kadar Türkiye özelinde seküler ile dinsel olanın ilişkisi tek yönlü değil, diyalektik bir yapı sergilese de bu ilişki farklı dinamikler yaratmaktadır. Ensar Çetin'in ifadesine göre (2014, s. 265), dindar aileler için yabancı müzik grupları gibi seküler görünen öğeler, dini yapıyı korumaya çalışan ailenin sağladığı İslami nüvenin "sıcaklığını" sarsarak krizlere yol açmaktadır. Görüşmecilerin eve soktuğu "yabancı" habitus nesneleri, dini habitusun korunaklı halini, yani evin dini nüvelerini sarsmaktadır (s. 265). Bu yabancı yalnızca eve giren nesnelerle değil, ayrıca dini bilginin kaynağının dönüşümü ve internetin varlığı ile de dini habitusun sorgulanmasına neden olmaktadır.

Mahallede Olmayan Ateistle İnternette Karşılaşmak

İnternet, bölümün girişinde bahsettiğim "fitneler" arasında, yeni bir bilgi kaynağı olmasının dışında dışını yaşayıştan uzaklaşma sürecinde kuşatıcı ve çeşitli bir yapıdadır. Yalnızca bilginin değil, neredeyse "her şeyin" barındığı bir yapı olarak internet, iktidar tarafından çeşitli yasaklamalara rağmen, televizyon kadar "şeytan kutusu" atfedilmemiştir. Muhafazakâr toplulukların internete televizyon kadar düşman kesilmemesinin muhtemel sebebinin internetin televizyona göre her zaman daha katılımcı bir yapıda olduğunu, kendine ait bir kamusal alan yarattığını ve yaygınlaşma sürecinde televizyon kadar kolay erişilebilir bir yapıda olmamasını öne sürebiliriz. Ayrıca internetin belli bir medya okur yazarlığı, erişimi bilme, bilgi teknolojilerine hâkim olma gibi kuşaklar arası farkları barındırması da önemlidir. Zira internet, her görüş için bir çatışma alanına sahiptir. Baskın bir sesten ziyade, çok seslidir. Çalışmaya dahil olan görüşmecilerin ifadesiyle, anne ve babaları internetin ne olduğunu bilmezken, kendileri detaylıca interneti kullanmayı öğrenmeye başlamışlardır. Bu nedenle internet görüşmecilerin anonim olarak gezinebildikleri bir mecradır.

Murat, Bilal, Yakup, Emin ve Mehmet haricinde diğer görüşmecilerin hemen hepsi internetin içerisinde doğmuş kişilerdir. Murat ve Bilal de internetten azade bir yaşam sürmemiş, fakat ikisi de dini bilgileri kullanmak için çoğunlukla ailesine ya da çevrelerine danışmıştır Bir başka ifadeyle Murat ve Bilal internete, diğer görüşmecilere göre daha geç yaşta hâkim olmaya başlamıştır. Kalan görüşmeciler, ismi geçen beş görüşmeciye göre daha küçük yaşlarda internet erişimine sahip olmuştur. İstisna olarak Salih, 1993 doğumlu olsa dahi, ekonomik koşulları sebebiyle internetle daha geç tanıştığını ifade etmiştir. Yine de internete kafeye gidip internette vakit geçirdiğinden de bahsetmiştir. Kendi yaşadığı evde internet bağlantısına, 18 yaşında, üniversite kazanarak gittiği Konya'da erişmiştir. Salih, üniversiteyi kazandıktan hemen sonra işe girmiş, para biriktirerek laptop satın almış ve ev arkadaşı ile evlerine internet bağlatmıştır.

İstisnasız olarak, görüşmeciler için internet sekülerleşme süreçlerinde bir çeşit hızlandırıcı olarak işlev görmüştür. Ancak önce bizzat görüşmecilerin kendileri tarafından engellenen, düşman olarak görünen internet, daha sonra dini pratikleri sorgulamak için farklı alanların açılmasına sebep olmuştur. İnternetin bir çatışma alanı olması da aynı şekilde interneti kullanmanın sıklığını arttırmıştır.

İnternet, bir karşılaşma ağı olarak, görüşmecilere göre evin içinde konumlanan bir dışarısı konumundadır. Örneğin Burhan, ne aile evinde ne de kendi çevresinde okuyacak, bildiği dünyanın dışına kendisini çıkaracak hiçbir şeyin olmadığını söylüyor. "Şimdiki entelektüel seviyemde farklı kaynakları okumanın, bambaşka dünyaları görmenin etkisi çoktur. Bu da küreselleşme ile olmuştur bence, internet bile o küreselleşmenin sonucudur. Evet benim sekülerleşmemde, şimdi düşününce o kadar çok yer kaplıyor ki, orada (internette) yaşadım çünkü ben uzun bir süre." Şimdi, bu yorumların peşi sıra diğer görüşmeciler gibi Burhan'ın da sıklıkla andığı *Karikateist* isimli *Facebook* sayfasından ve internet ile sekülerleşme ilişkisinden bahsedelim.

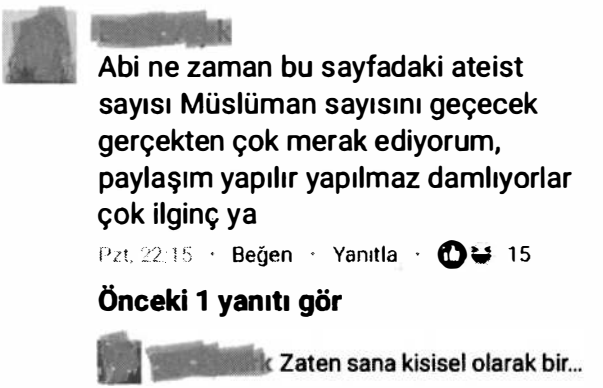
Karikateist grubunun ismi *karika* (karikatür) ve *ateist* kelimeleri birleştirilerek oluşturulmuştur. Bu satırların yazıldığı tarih olan 2022'de 1.155.57 beğenisi ve 1.253.393 takipçisi olan –gene 2022'de- *Ekşi Sözlük*'te 250'den fazla girdiye sahiptir. *Ekşi Sözlük*'te grubun üye sayısının hızla artmasını vurgulamak için "karikateist'in 1.000.000 takipçiye ulaşması" isimli bir başlık da açılmıştır.[81] Öncelikli paylaşımlar artık karikatürler olmasa da grup ismi de online ortamdaki popülerliğinden ötürü değiştirilmemiştir. Günümüzde ise *Instagram*'da aktif olan grup 129 bin takipçiye sahiptir.

Karikateist sayfasını gören görüşmecilerin bu sayfadaki ateistlerle tartışmaya girmekten kendini alamamasıdır. Var olan "ben ve sen" karşıtlığı, yani öteki üzerinden var olma durumu grubun her yerine sirayet etmiştir ve Salih de diğer görüşmeciler de bunu farklı biçimlerde deneyim etmiştir. Bu gibi inançsızlık temelli savunu sayfalarının demokratik bir tartışma alanı yaratıp yaratmaması belirsizken, yine de dini öğretilerle büyümüş biri için çatlaklar oluşturmaya sebep olmaktadır. Salih'in, "Şöyle, Karikateist gibi sayfaları ilk gördüğümde onların paylaşımlarına cevap vermek, dini savunmak zorunda gibi hissediyordum. Paylaşımlarını içimden onaylarsam tövbe tövbe diyordum. Ama nasıl söylesem, içimde çok sıkışmış bir volkan vardı ve bu paylaşımlara da bakmadan duramıyordum" ifadesi bunun bir örneğidir. Enes de benzer bir örneği şöyle anlatıyor:

> "*Karikateist*, benim düşmanım oldu, hem de vazgeçemediğim bir düşmanım oldu. Daha önce Penguen dergisinde bir karikatür görmüştüm. Dinle alay ediliyordu. Ona gülmüştüm ama çok sinirlenmiştim. Yırtıp atmıştım. Aynı karikatürü Karikateist sayfasında gördüm. Bu sefer oraya girip bu karikatür altında dini savunmuştum."

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

Bu örnek bize basılı bir mecra ile görece pasif kalan, en fazla dergiyi yırtıp atan Enes'in, aynı karikatürü internette görmesi üzerine katılımcı olarak inanışını savunmasını gösteriyor. Bu durumu nüktedan biçimde bir Karikateist grubu üyesi, dindar olmadığı tahmin edilen bir kullanıcı şu şekilde yorumluyor:



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

Yeni medyayı kamusal alan olarak düşünmemiz durumunda kamusallığı yaratanların "kimler" olacağı sorusu da ortaya çıkıyor. Bu sorunun kapitalist süreç açısından ayrı, kullanıcı odaklı düşünce açısından ayrı pek çok tartışmaya açılma durumu söz konusudur (Hogan, 2012, s. 290-308). Ancak ben burada, "kimler" olarak özellikle belirttiğim alana dikkat çekmek istiyorum. Zira Allah'ın varlığına sığınan ve savunan görüşmecilerin internette bir karşılaşma buhranını deneyim ettiklerini sıklıkla ifade etti. İnternet, hem farklı habitus coğrafyalarıyla karşılaşmanın (kolaylıkla video izlemek, online *chat* yapmak gibi) hem de bilgi kaosunun içinde "dindar" bir kimlikle girmenin en kolay yollarından biridir:

> Bana ne öğretildi biliyor musun, insan yaratılmışların en yücesidir. Ama ben kendimi internette porno ararken bulu-

yordum hep. Bu geçiş çok hızlı oldu. Ergen olmuşum, yani hormonlar kuduruyor. Hep gusül alıyordum. İnternetten nefret ediyordum ama gizlice izliyordum hep. İnternet olmasa bu kadar kolay günaha girmeyecektim belki, bu kadar farklı şeyi bu kadar kolay görmeyecektim (Enes).

Bu konuda, "dışarısı ve içerisi" ayrımı yapan Murat da internetin sekülerleşme sürecinde, evin içinde dahi internetin baskın bir seküler dışarısı olduğunu ifade ediyor:

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

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

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

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

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

Yeni medyanın potansiyel olarak sunduğu kamusal alanda var oluş artık kimliğin sunumu ile görsellerin gücü ve resim tabanlı temsilleriyle sağlanmaktadır. *Facebook* benzeri ana akım online platformlarda sunulan profiller offline benlikleri temsil eden araçlara dönüşerek işlev sağlamaktadır (Millet, 2011, s. 180-181). Sonuç olarak, yeni medyanın sokağa taşabilecek bir gücü olduğunu Türkiye'de deneyimlememize rağmen, internet üzerinde tercih edilen profil fotoğrafı, seçilebilir din hanesi gibi "oynamalar" online benliği bedensel düşünülmesine, offline benliğin ise bunun çevresinde düşünülmesine neden olmuştur (2011, s. 181). İnternetin karşılaşma alanı açısından bu esnek yapısı, sekülerleşme sürecinde de önemli bir role sahiptir. Şimdi bu konuda Salih'in kendisini sekülerleşme dini

yaşamı tamamen terk etme sürecinde önemli bir yer kaplayan interneti pratik etme deneyimine bakalım.

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

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

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

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

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

> İnternet güvenli bir riskli alıma alanıydı. Babama soramadığım şeyleri orada buluyordum. En azından sorabiliyordum. Mesela çocukken hiç aklına "ya Allah yoksa" diye bir soru geldi mi hiç? Hemen tövbe tövbe dersin bunun ardından, hiç düşünmek bile istemezsin. Aklına bu geldiği için pişman olursun. Ben küçük yaşta ilk defa internet kafeye

gittiğimde Google'ı keşfettim. O zamanlar tabi bunlar yeni şeyler. Bak kafede bile, Google'da arama yapmayı öğrendikten sonra gizlice, "Allah var mı" diye aratmıştım. "ya Allah yoksa" bile yazmaya cesaret edememiştim. O zamanlar Facebook gibi sayfalar yoktu. Böyle bir arama yaptığımda Ekşi Sözlük'teki yorumlara denk geliyordum. Adamın teki uzun uzun İslam hakkında yazmış. O kadar rahat rahat cümleler kurmuş ki, hatırlıyorum ilk kez Nietzsche'yi orada okudum. "Tanrı öldü" cümlesini alıntılamış. Çok rahatsız olmuştum. Kendi iç sesimden "Tanrı öldü"yü duymak bile beni rahatsız etmişti. Tanrı başka Allah başka diyerek bununla baş etmeye çalıştım. Ama gel gör ki o rahatsızlık verici cümleden şimdiye ne din ne İman ne de bir şey kaldı. İnternet bana kendi yaşamımda olmayan bir pencereden bakmayı sağladı (Enes, d. 1985).

Sonuç olarak bu araştırma kapsamındaki görüşmeciler için internet sekülerleşmeyi hızlandırıcı bir araç olarak işlev görmüştür. Elbette internetin tek başına "herkesi inançsız hale getirdiğini" söylemiyorum; bu ifade tek başına kesinlikle yanlış olacaktır. Bu noktada buradaki ifadelerin sınırlarının çizilmesi çok önemlidir. Garde-Hansen ve Gordon (2012), yeni medyanın mutluluk verici bir yönü olduğundan bahsedilir. Buna göre internette oluşan gruplar internet üzerinde bir araya gelerek mutluluk verici eylemler içinde bulunurlar. (Pek çok sosyal medya platformunun yalnızca "like" butonunu kullanıp, "dislike" butonu kullanmaması da bundan ileri gelmektedir.) Katılımcılar için internetin çok kültürlü yapısı sekülerleşmeyi hızlandırıcı bir etkiye sahip olmuştur. Ayrıca görüşmecilerin, internet mevzu olduğunda ailelerinin pratiklerindeki değişimlerden de bahsetmesi, ailelerinin de interneti buna göre kullandığını göstermektedir. Hasan bu durumu şöyle ifade etmektedir:

TV bizim ailede aynı yerde geçmişe göre. Eskiye göre daha çok izlenmiyor. Babamın elinde telefon annemin elinde tablet. Kardeşim kendi odasında. Birbirlerine ayet okuyorlar

hadis okuyorlar. Annem hadis fotoğrafları falan paylaşıyor. Herkes, hadisler de internette artık.

Ancak buna karşın, Salih'in de ifade ettiği ve farklı görüşmecilerin benzer ifadelerde bulunduğu gibi, görüşmeciler din karşısına modern yaşamı, modernleşme ve internetin gelişimine bağlayarak yerleştirmektedir.

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

İnternetin sekülerleşme süreçlerindeki etkisini ortaya koyan bu anlatılar, bireylerin dini inançlarıyla modernleşme ve dijitalleşme arasında nasıl bir gerilim yaşadıklarını açıkça gösteriyor. Görüşmecilerin ifadeleri, internetin fiziksel mekânların ve sosyal çevrelerin sunduğu sınırlardan bağımsız olarak bir "karşılaşma alanı" yarattığını; bireylerin, mevcut dini ve kültürel kabulleriyle çatışan yeni bilgi, fikir ve yaşam tarzlarına maruz kaldıklarını vurguluyor. Bu durum hem kendini sorgulama hem de yeni bir kimlik inşa etme süreçlerini hızlandırıyor. Kişilerin "fitnelerle" karşılaşmasını kolaylaştırıyor. İnternet, kullanıcılarına yalnızca bilgiye erişim değil, aynı zamanda anonimlik sayesinde düşüncelerini ifade etme ve tartışma fırsatı da sunuyor. Bu, geleneksel çevrelerde tabu olan konuların dahi rahatça ele alınmasını sağlıyor. Böylelikle yeni dijital medyanın, bireylerin inançlarında ve yaşam biçimlerinde köklü değişimlere yol açabilecek ölçüde etkili bir araç olduğu söylenebilir.

Bir sonraki bölümde, bu sefer sosyal hayatın cereyan ettiği kent, kent içi hareketlilik ve kentler arası göçün sekülerleşme sürecinde ve dini yaşayıştan uzaklaşmada nasıl bir rol oynadığını tartıştığımız bölüme geçelim.

Mekânsal Hareketlilik ve Dinden Uzaklaşma

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

Kentte sadece insan pratiğinin çeşitliliği değil, insan çeşitliliği ve kişiler arası yabancılık halleri de çok daha çeşitlidir. Kent, tanımadığımız, birbirinden farklı yabancılar tarafından bir çeşit kuşatılma halindedir. Düşüncelerini kabul etmeyeceğimiz pek çok insanla kent içerisinde sürekli temas halinde oluruz. Kent içindeki kalabalık yabancılığa uyarız, birlikte yürür ya da birlikte dururuz. Bir şeyler için sıraya gireriz, tanımadıklarımızla otobüs bekleriz, yolculuk yaparız. Alışveriş yaparız, yan yana otururuz, aynı mekanlarda yemek yeriz, adres sorarız, teşekkür ederiz. Cevap alırız, cevapsız kalırız. Tartışırız. Fiziksel olarak en çok yabancı insana maruz kaldığımız yer herhalde

kent ve kente bağlı mekânlardır diyebiliriz: AVM'lerde bir araya gelen farklı ekonomik sınıflar, kaldırımlar, konser alanları, sokaklar, tarihi binalar, birbirine çok da uzak olmayan otobüs duraklarıyla değişen mahallelerin çehreleri, değişen kıyafetler, camiden çıkan kalabalıklarla sokaktan geçen kalabalıkların karşılaşması... Bu ve benzer birbirine yakın duran uzaklıklar kent içerisinde her şeyi bir dönüşüm içine sokar. Kent bu yanıyla, eğer kapalı bir kent politikası izlenmiyorsa özgürleştirici bir yabancılık haline sahiptir. Zaman da kentte farklı kırsalda farklı akar. Ritimanaliz yaklaşımı ile kent ve kırsal düzenin döngüsüne bakarsak farklı zamanlar görürüz. Kentteki 1 dakika ile kırsaldaki 1 dakika arasında, insanın gözüne çarpacak her şeyin sayısı değişir. Kentte binlerce insan tarafından ezilen bir taş parçası, kırsalda günlerce temassız ve hatta insansız-bakışsız biçimde kalır. Bu sebeple kent pek çok girift ve karmaşık ilişki biçimlerini içinde barındırır (Harris & Ullman, 2002, s. 55). Bunlardan sebeple kent, bu araştırmanın görüşmecilerinin pratik ettiği biçimde dinden uzaklaştırıcı bir pratik olarak seküler yaşama doğru dönüştürücü etkiye sahip olmuştur. Henri Lefebvre'nin (2017, s. 36) gündelik hayatın devrimci-dönüştürücü yapısına bulunduğu vurguda olduğu gibi, dindar habitusu terk eden görüşmeciler dönüşümlerinde gündelik hayatın devrimci potansiyeli ile sekülerleşme sürecinde kent büyük bir basamak olmuştur. Bu yönüyle kent (Akşit vd. 2012; Cox, 2014; Ertit, 2014b, 2019; Wirth, 2002) kırsala göre sosyal mobilizasyona sahip olması, çeşitli insan gruplarıyla temasın mümkün olması, bireyselliğin önplanda olduğu yaşayışı arttırması, geleneksel bağların azalması, dini-geleneksel kurallar yerine hukuka dayalı seküler kuralların geçerli olması, kuşaklar arası farklılıkların daha hızlı ve belirgin yaşanması sebebi ile din hakimiyetinin azaldığı bir alandır. Bu açıdan mekân(lar) politik kozlara sahiptir (Lefebvre, 2014). Kentte dışarı çıkmayı, sokakta olmayı seküler bir "maruz kalma" olarak okuyan Murat bu konuda en çarpıcı yorumlardan birini yapıyor:

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

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

ritim ve rutinlerin birer parçası olmaya başlamakla eş değer anlama geliyor.

Araştırmaya katılan görüşmecilerin tamamı sekülerleşme süreçlerine paralel olarak ya kırsaldan/köyden kentlere taşındıklarını ya da kent içinde mekânsal hareketlilik ile çevresel değişiklik yaşadığından, yani bir aritmiden bahsediyor. Dünyaya tamamen dini perspektiften baktığını ifade eden Yakup, üniversite okumaya başka şehre gidince, şehrin ve yeni çevreler görmenin üzerindeki etkisini şöyle ifade ediyor: "başka bir şey bilmiyordum ki çünkü dünyam bu kadardı. Bu dünya şehir değiştirip okula gelince genişledi." Bu durumu Elazığ'dan Ankara'ya taşınan Enes "basit görünebilir ama büyükşehirde başka bir hayat yapılanması görüyorsun, diyorsun ki benim yaşadığım hayat ile bu hayat, bunlar başka dünyalar" biçiminde aktarıyor. Hatay'da doğup büyümüş Bilal, seküler yaşamla karşılaşmasının ilk kez Hatay dışına çıkması ile olduğunu ifade ediyor.

> Ben Hatay'da büyüdüm. 13 yaşında çıktım Hatay'dan, Antalya'ya. çalışmak için gittim. Çok farklı bir yere *çıkıyorum*. Dini öğretilerle büyütülmüş bir çocuğum. Bir gittim oraya böyle mayolu bikinili insanlar, üstsüz güneşlenenler... [...] Oha diyoruz, üstü yok, memeler falan dışarıda. Çünkü görmemişiz öyle bir şey. Çok acayip enteresan geliyor bize.

İlk kez ailesinden uzakta, Antalya'da çalışırken bira içtiğini söyleyen Bilal, yaşadığı köy ortamına dair, o dönem için oldukça negatif konuşmaya başlıyor. Normalde içki içenlere"kafir" gözüküyle baktığını ifade eden Bilal, "Antalya gibi bir yere" gitmemiş olsa alkol alamayacağını ifade ediyor. O güne kadar yaşadığı köy ortamına da "millete bak ne güzel ortamları var, biz köyde hayat mı yaşıyoruz falan demeye başladım o zamanlar."

Salih'in ifadesi, görüşmecilerin sekülerleşme deneyimlerinde aileden ve tanıdık çevreden uzaklaşmanın belirleyici bir rol oynadığını vurguluyor. "Gerçek hayat" olarak nitelendirdiği üniversite deneyimi, yalnızca fiziksel bir yer değiştirme

değil, aynı zamanda bireysel özgürlük, ekonomik bağımsızlık ve dijital dünya ile daha yakın bir ilişki kurma gibi dönüşümleri içeriyor. Lefebvre'nin "fark" kavramı bu bağlamda önem kazanıyor; kentin ritmi, bireyin önceki dini yaşam pratiklerini sorgulamasına ve değiştirmesine olanak tanıyan bir dönüşüm sunuyor. Salih'in deneyimi, şehirdeki yeni yaşamın, kişisel bir sekülerleşme süreci için nasıl bir alan açtığını ve bu sürecin diğer görüşmeciler için de ortak bir tema olduğunu gösteriyor.

Görüşmeciler için kent, yalnızca kırsaldan büyük şehirlere doğru bir hareketle değil, kent içindeki hareketlerle de dönüşüm alanı sunuyor. Mehmet'in örneği, kendi içine kapalı, akrabalık ve komşuluk ilişkilerinin yoğun olduğu bir mahallede (Ankara, Etlik) başlayan yaşamının, ortaokul döneminde dershane için Kızılay'a gidip gelmesiyle farklı bir boyut kazandığını gösteriyor. Bu kent içi hareketlilik, Mehmet'in ailesinin çevresine dahil olmayan kültürel ürünlere ve farklı yaşam biçimleriyle karşılaşmasına neden olmuş. Kentin merkezi bir alanına yapılan bu günlük yolculuk, bireyin sosyo-kültürel algılarında ve dini pratiklerle olan ilişkisinde değişim yaratarak çeşitlilik deneyimini artıran bir dönüşüm sürecini tetiklemiş.

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

Emin'in bu kitapla karşılaşması önemsizmiş gibi görülebilir ve sekülerleşme tartışmaları içerisinde kendine yer bulamayabilir. Fakat Emin, bu kitabı edinmesinin ardından uzun yıllar boyunca Metal müziğin felsefesini ve Hristiyanlık ile ilişkisini merak ederek araştırmış. Bu deneyimin kendisini İslamiyet'ten kopuşuna kadar götüren, sıradan görünen an-

cak derinleşen bir tecrübe olduğunu ifade ediyor. Emin şarkıların sözlerinin Türkçe çevirilerini bularak neler anlattığını merak etmiş. "Onların sözlerine baktıkça değişik düşünceleri görmeye başladım. Adamlar dinle alakalı eleştiriler yapıyorlardı mesela, yerine göre kiliseye kızıyorlardı mesela. Savaşları eleştiriyorlardı. Yani düşünsene benim gibi kapalı dindar bir çevreden gelen biri, böyle şeyleri duyuyordu." Bir kent içerisinde deneyim ettiği bu karşılaşma, Emin için uzun zamanlara yayılan bir şüphe ve bu şüpheyle çatışma sürecine gitmiş. Bu süreçte kendisini "metalci" olarak tanımlamaya başlayan Emin dini konularda araştırmalarını sürdürmüş ve İncil'i okumaya karar vermiş. "Elmalılı Hamdi Yazar'ın Kur'an-ı Kerim mealini okuyordum. [...] neredeyse hep aynı şeylerden bahsettiğini düşündüm. Sonra İncili merak ettim. o zamanlar çok internet falan yoktu. *Posta* gazetesi İncil hediye ediyordu [...]." Emin'in dinleri sorgulaması, farklı dinlerle ilgili okumalar yapması basit bir kent içi hareketlilik ile başlıyor.

Buradaki örnekler bize, görüşmecilerin ailelerinin İstanbul gibi bir metropol içerisinde, şehrin kalan kısmına kapalı kalabildiklerini gösteriyor. Türkiye'nin modernleşirken modernleşememe süreci gibi, kentleşirken de taşradan taşınanı muhafaza ettiğini ortaya koyuyor. Örneğin, İslami habitustan bahsederken Ebubekir'in kent deneyiminden bahsetmiştik. İstanbul, Sultanbeyli'de yaşayan Ebubekir, annesiyle olan deneyimini şu şekilde aktarmıştı: "Annemle Mecidiyeköy'de bir işimiz vardı birkaç sene önce. Gittik geldik. Annem için Mecidiyeköy aşırı seküler bir yerdi. Bunlar ne kadar dinsiz ya falan diyerek kıza kıza Sultanbeyli'ne geri dönmüştü." Bir diğer örnek, İstanbul'da, dindar cemaatlerin yoğun biçimde yaşadığı bir semtte yaşayan Şahin, Eyüp Sultan, Üsküdar, Fatih gibi semtler dışında çok az sosyalleştiğini, bütün çevresini buralarda edindiğini anlatıyor. Kazandığı üniversite sebebiyle aşina olduğu mahallelerinin ve insan tiplerinin dışına çıktığını ifade eden Şahin şunlar söylüyor:

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

Buradaki değişim süreci, sadece fiziksel bir yer değiştirme değil, aynı zamanda bireyin içsel dünyasında bir "yıkım ve yeniden inşa" sürecine işaret ediyor. Şahin'in ifadesiyle içindeki «cami"nin yıkıldığını hissetmesi, inanç ve değerlerinde yaşadığı sarsıntıyı betimlerken, yerine bir şey inşa edememesi, bu değişimin karmaşıklığını ve zorluklarını vurguluyor. Şahin'in mahallesini bir camiye benzetmesi, yetiştiği ortamın ne denli homojen ve dini bir atmosferde şekillendiğini ifade ediyor. Türkiye'de kentleşme deneyimini aynı zamanda kentteki geleneklerin korunması anlamında "taşralaşması" ile açıklayan Özarslan (2016, s. 36), yaşanan neoliberal dönüşüm süreciyle de mesafeye bağlı ilişkilerin ortadan kalktığını ve taşralarda yeni merkezler, bu merkezlerde de yeni taşralar oluşmaya başladığını ifade ediyor. Kentlerde de bazı mahallelerin kente kapanması, kentlere taşradan taşınan taşralılık pratiklerinin yaşanmasına sebep olmuştur. Şahin'in eve dönerken yaşadığı "kavgaya gidiyor gibi hissetmesi" hem kendisiyle hem de yeni çevresiyle yaşadığı çatışmaları simgeliyor. Bu süreç, sadece bir eğitim deneyimi değil, aynı zamanda bireyin kimliğini ve değerlerini yeniden tanımladığı bir mücadele olarak anlam kazanıyor. Bu nedenle üniversite eğitiminin dönüştürücü gücüne bakmak için bir sonraki başlığa geçelim.

Eğitim, Yeni Çevre ve Dönüşüm

Türkiye'de amorf bir modernleşme ve sekülerleşme ilişkisi vardır. Bunu kentleşmeden eğitime kadar pek çok alanda görme-

miz mümkün. Cengiz (2020, s. 36) Türkiye'deki modernleşme sürecini aynı zamanda bir "modernleşememe" süreci olarak tanımlar. Türkiye bir modernleşme tarihi yaşadığı kadar aynı zamanda bir modernleşememe sürecini de kapsamaktadır (s. 60). Bu durumun sosyal yaşamda gerilimlere sebebiyet verdiğini ve bu gerilimlerin bazı sosyal dönüşümleri anlama açısından da önemli olduğunu savundum. Bu gerilimin sirayet ettiği alanlardan biri de Türkiye'deki eğitimin yapısıdır. Bir yandan modern eğitim anlayışının din ve dinin otoritesi üzerindeki kaybın yası tutulurken (Bilgin V. , 2009) öte yandan da AKP'nin politikaları ile birlikte bu durumun tam tezatına eğitim polikitalarında işleyen bir dindarlaşma eğilimi mevcuttur. Milli Eğitim Bakanlığı'nın verilerine göre 2013'ten 2018'e kadar dini eğitim alan öğrencilerin sayısı sürekli olarak artış göstermiştir (2020, s. 53). Eğitim iktidar(lar)ın her zaman gündemindedir zira "okullar, kültürel sermayenin çeşitli biçimlerinin üretimi, aktarımı ve biriktirilmesi açısından temel koşulları sağlar (Swartz, 2011, s. 263)." Buna rağmen, görüşmeciler için de üniversiteye gitmek genel anlamda dinden uzaklaşmayla sonuçlanmıştır. Hatta, cemaatin baskın bir gücü olan Süleyman için bile eğitim süreci, dini otoritenin hayattaki gücünün azalmasına yol açmıştır.

Lise ya da üniversite fark etmeksizin, eğitim, görüşmeciler için yeni ve farklı çevreler edinmeye sebep olmuştur. Üniversiteyi kazanana kadar Hakkari'den ayrılmayan Ömer, üniversiteye başladığında tamamen 'öteki' olarak gördüğü insanlarla bir araya gelmiştir. Yaşadığı çevrede inançsız birini hiç görmemiş olan ve hafızlık eğitimi almış olan Ömer, İstanbul'a karşılaştığı farklılıkları 'yangın yerine dönme' şeklinde anlatır:

> Derece ile İstanbul'da Özyeğin Üniversitesi'ni kazandım, bana yurt verdiler. Yurt arkadaşlarımdan biri Amerikalı gayrimüslim bir siyahiydi. [...] Ben namaz kılacağım, o başka bi ibadet yapacak. Tuhaf bir şey olmuştu benim için. Bu karşılaşma bir yangın alanı olmuştu, tuhaf gelmişti bana.

> O çocuk inançlı bir çocuk değildi ama Hristiyan olduğunu söylüyordu. Benim için bir ilkti, hayatımda ilk defa Müslüman olmayan birisiyle tanışıyordum, aynı ortamı paylaşacak aynı yemeği yiyecektim. E çok net ayetler var Kur'an'da. Müslüman olmayan birinin tabağından yemek yenilmez diye ya da çocuk mesela domuz etli sucuk alıyordu, orada pişiriyor. E dinin kuralı benim hayatımda bir anda yangın alanına dönüşüyor ve bir mantığa da büründüremiyorum. [...] Ben bu gibi durumları İstanbul'a taşınınca ve din ile real hayat arasındaki oluşandan ötürü, düşünsel mahallemden kesin hesaplaşmamı yapıp o düşünsel dindan mahallemden kesin çıkış yaptım. Dinin hayattaki real karşılığını bulamadım. Özyeğin seküler Kemalist bir okuldu. [...] Kadın erkek ilişkileri çarptı gözüme. Beni etkilemişti. Kafamdaki dindar repertuvara kadın erkek ilişkilerinin rahatlığını bir türlü yediremiyordum, sürekli dini sınırlara çapırıyordu. O repertuvar da orada zayi oldu diyebilirim. Değişti ya da dönüştü, yani kadın erkek ilişkileri benim dinden uzaklaşmamta etkili oldu. Alkol satılıyordu örneğin okulda. Aynı yerden arkadaşım alkol alıyordu, ben çay alıyordum (Ömer, d. 1993).

Görüşmecilerin eğitim alması, üniversiteye gitmesi, yeni sosyal çevre edinmesi ve farklı okuma kaynaklarına erişmesi onların İslami habitusu sorgulamalarına neden olmuştur.[82] Görüşmeciler için eğitim, kentin sunduğu farklılıkların bir araya geldiği bir alan haline gelmiştir. Bu nedenle, görüşmeciler genellikle kent pratikleriyle eğitim ve farklı çevrelerle tanışma deneyimlerini bir arada anlatmışlardır. Bu yüzden bu deneyimler bir arada aktarılacak ve ardından eğitimle ve kentle bağlantılı olarak, politize olmuş sekülerleşme başlığına bir devam niteliği taşıyan bir geçiş yapılacaktır.

Öncelikle, görüşmecilerin yeni sosyal çevrelerle ortaya çı-

82 Çalışmaya katılan 25 görüşmeciden yalnızca Bilal üniversite eğitimi almamıştır. Murat (d. 1977) ve Burhan (d. 1991) ise üniversite eğitimi almış olmalarına rağmen eğitimlerini yarıda bırakmıştır.

kan değişimi neden "saldırıya uğrama, maruz kalma ya da yangın yerine dönme" gibi tanımladıklarını tartışalım. İslami habitusun ritimanaliz şemasını çizdiğimizde, aşina olunan beş vakitli gün içerisinde görüşmecilerin gündelik işlerini yapsalar da İslami habituslarına uygun hareket ettiklerini ifade etmiştim. Günlük işler, namaz vakitlerini aksatmadan, Allah'ı tefekkür ederek gerçekleşiyordu. Will Durant, Aristotales'in kullandığı yönteme yönelik şu ifadeyi söyler: Bizler sürekli tekrar ettiğimiz şeyizdir (1926 , s. 87). Hayatlarına bir "içerilik" ve "dışarılık" ayrımı koyan görüşmeciler için, tekrar ettikleri "şey" habitusu oluşturur ve bu habitus İslam'ın esaslarına ve gündelik pratiklerinin ensediği ölçüye göre belirlenir. Kitabın bu kısımlarında kullandığım "öteki" ifadesi aşırı gibi dursa da görüşmeciler için dindarken yaşadıkları dönemlerde "öteki" seküler yaşayışın bütün özelliklerini tanımlayan bir anlama geliyor. Zira hepsi, bazı değişimler yaşayana kadar genellikle kendi habituslarından yaşayıştaki insanlarla temas içerisindeler. Bu durumu kıran döngülerden ikisi, ritimanaliz tablosundaki "fark" kategorisiyle ilişkilendirilebilecek olan kentleşme ve eğitim sürecidir.

Bu noktada dikkat etmemiz gereken bir ayrım var. Günümüzde üniversitelerde din odaklı yapılandırıcı bir siyaset hakim olsa da, görüşmecilerin daha özgür bir üniversite ortamı deneyim eden bir kuşağın parçası olduklarını söylemek mümkündür. Murat (d. 1977), "üniversiteye gittiğimde, etrafında üç dört nesil boyunca ateist, inançsız olan aileler, mesela hayatında ilk defa bir Kur'an ayetini benden duyan insanlar olmuştu" yorumunu yapıyor. Aynı zamanda kendisi de ilk kez bir ateist ile burada karşılaşıyor. Murat'ın yaşadığı çevre, başlangıçta ailesinin kapalı çevresiyle sınırlı kalmaktadır. İstanbul'da ailesiyle birlikte İhlas Holding'e ait İhlas Yuva Evleri isimli toplu konutta yaşamaktadır ve ailesinin cemaatine mensup insanlarla yoğun teması vardır. Murat, bu çevrenin döngüsüne doğal olarak dahil olmuştur. Ancak bu döngü, ritimanaliz kavramıy-

la değerlendirildiğinde, Murat'ın üniversite kazanmasıyla birlikte "fark" unsuru ortaya çıkmaktadır:

> Ailesi üç dört nesil boyunca ateist olan insanlar üniversitede benim çok yakın arkadaşlarımdı. Onlarla tanışmam çok önemliydi. Farklı bir kültürel altyapıları vardı. Din duygudan ibaret değildi, hepsi benimle tartışıyorlardı. Bundan dolayı tanrı yok, şundan dolayı tanrı yok gibi... Dolayısıyla bendeki eksikliği farketmiştim, bunların altını doldurmak gerekli demiştim.

Ailesi üç dört nesil boyunca ateist olan arkadaşlarla kurulan ilişki, Murat için bir meydan okuma alanı yaratmıştır. "Tanrı yok" gibi argümanların rasyonel gerekçelerle desteklenmesi, Murat'ın kendi inanç sistemindeki eksiklikleri fark etmesine ve bunları sorgulayıp temellendirme ihtiyacı hissetmesine neden olmuştur. Bu durum, görüşmecinin dinî inançlarını duygusal bir temelden çıkartıp farklı bir temele taşımaya çalıştığını göstermektedir. Özellikle, farklı dünya görüşleriyle karşılaşmanın, bireylerde bir dönüşüm sürecini tetiklediği ve kendini yeniden tanımlama ihtiyacını doğurduğu bir süreç olarak ortaya çıkmaktadır. Bu tür karşılaşmalar, sekülerleşme sürecinin yalnızca bireysel değil, aynı zamanda toplumsal etkileşimlerle şekillendiğini de ortaya koyar ve üniversite bu karşılaşmara alan tanır. Yaşamsal farkları ritim sözcüğü ile ifade eden Murat'ın öncesinde "karanlık" olarak tanımladığı durum, görüşmecinin karşılaştığı yeni habitus biçimi ile yaşadığı karşılaşmanın kendisi için negatif yüklü bir anlamı olduğuna tekabül ediyor. Ancak bu karanlık ifadesi, aynı zamanda bir kültürel şok haline ve kendisindeki farka, bu fark da dini yaşama olan güvene dair bir yıkıma tekabül ediyor: "Tanımlamaya çalışıyorsun, aslında o karanlığı ya da o ritmi tanımlamaya çalışıyorsun. Sartre'dan başlayan, Decarteslara kadar gidip tanımlama isteği... Hegellere, Marxlara, neyin ne olduğunu tanımlamaya çalışıyorsun. Aslında bir nevi, batıda yaşanan o aydınlanma sürecini kişisel olarak kendi çapında tecrübe ediyorsun." Murat'ın aktardığı-

na benzer süreci Emin şu şekilde anlatıyor:

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

2019 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yayınlanan ve öğrencilere ücretsiz dağıtıldığı iddia edilen[83] Peygamber ve Gençlik isimli kitaba bakalım. "Seküler alanlarda yüksek tahsil yapmanın dini inanç ve ibadetler üzerinde olumsuz etki yaptığını" iddia eden kitapta, Asım Yapıcı (2019) üniversiteye giden gençler arasında ibadet etme oranlarının düştüğünü (s. 93), seküler eğitimin ateist olma eğilimini arttırdığını (s. 94) ve de üniversitenin bireysel düşünceyi arttırarak özgürlük fikrine yönelim sağladığını (s. 84) ifade etmektedir. Fahri, yeni habituslarla temasını ve karşılaştığı farklı ritimleri, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın bir kaygı unsuru olarak gördüğü seküler öğrenim ortamında deneyimlemiştir:

> Üniversiteye başladığımda kafamda bazı soru işaretleri var-

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

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

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

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

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

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

Gündelik yaşama sirayet eden, iş ve eğitim gibi alanları dini yapılardan uzaklaştıran kapitalizmi sekülerleşmenin hızlandırıcısı olarak okuyan Volkan Ertit (2014a), yukardaki örnekte

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

Politize Olmak ve Sekülerleşme İlişkisi

Görüşmecilerinden yalnızca dördü[84] hayatlarında ilk kez oy kullandıklarında Türkiye'de iktidar partisi AK Parti değildi. Kalan görüşmeciler ilk kez oy kullandığında AK Parti ikinci kez seçilmiş olacaktı. Bu sebeple görüşmeciler sıklıkla iktidar partisine yönelik yorumda bulundu ve kimi görüşmeciler Türkiye'deki sekülerleşmeye sebep olarak iktidar partisini ya da İslam'ın siyasallaşmasını sebep olarak gösterdi. Yarı yapılandırılmış saha sorularında görüşmecilerin hangi partiye oy verdiklerine dair bir soru bulunmamasına rağmen görüşmeciler kendi sekülerleşme süreçlerindeki politik gerilimlerden sıklıkla bahsetti ve AK Parti'ye yönelik eleştiride bulundu. Görüşmeciler, dinin siyasallaşmasının kendi inançsızlık süreçlerinde önemli bir rol oynadığını ifade ediyorlar. Bunun yanı sıra, Türkiye'deki din temelli siyasetin birçok insanı dinden soğuttuğunu da düşünüyorlar. "Babamın, amcalarımın, akrabalarımın halen bu adamlara inanıyor olmasına çok üzülüyorum. Ben inanmayan biri olarak gidip onlara İslam'a göre bu ters diyorum, kul hakkı bu, nasıl fark etmezsiniz diyorum" yorumunda bulunan Şahin'in bu ifadesini farklı şekilde pek çok görüşmeci dile getiriyor:

84 Murat, d. 1977; Bilal, d. 1980; Enes, d. 1983, Yakup, d. 1984

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

Sekülerleşme bölümünde, Türkiye'de sekülerleşme süreçlerine yönelik birbirine tezat duran antagonistik modernleşme ve sekülerleşme yapısını tartışmıştım. Türkiye'nin sekülerleştiği ya da tersine bilhassa AK Parti iktidarı süresince dinimsi (Ertit, 2019) yapıların daha da güçlendiği düşüncesi karşı karşıya durmaktadır. Üstelik birbirini her iki açıdan destekleyen verilerin/çalışmaların olduğundan da bahsettim. Buna karşın, Besim F. Dellaloğlu'nun (2017, s. 105) dinin siyasallaşmasını bile bir sekülerleşme olarak okuması gibi görüşmeciler de dinin siyasal bir amaç için kullanıyor olmasına karşı tepkililer. Bu çalışmanın sahasından ortaya çıkan verilerden biri olan dinin siyasallaşması ve diğer dindarların yaşama, dünyaya, insana, diğer canlılara (vd.) tutumları görüşmeciler için bir sekülerleşme ve dini yapıdan "soğuma" süreci olarak deneyim edilmiştir. "Diğer dindarların davranışlarının sorgulanması" zaman içerisinde İslamiyet'in sorgulanmasına doğru evrilen bir sürece işaret etmektedir.

Bunlara ek olarak, çeşitli bireysel ya da toplumsal gelişmeler neticesinde politize olan görüşmeciler, bu süreçte dini yapılara dahi mesafe koymaya başlamışlardır. Üstelik *Anti-Kapitalist Müslümanlar* gibi muhalif dini örgütlenmelerle ilişki kurarak politize olan görüşmecilerde dahi benzer durum yaşanmıştır. Şahin (d. 1987) Gezi Parkı eylemleri sırasında tanış-

tığı bu toplulukla tekrar dini örgütlenme içine girdiğini, tekrar namaz kılmaya başladığını ifade ediyor. Üniversitenin Şahin için bambaşka bir habitusa işaret ettiğini ve sekülerleşme sürecinde önemli bir yeri olduğundan bahsetmiştim. Ancak Gezi Parkı eylemlerinin Şahin için sekülerleşme sürecinde tekrar dini yaşama dönüşü de kapsadığını ifade etmemiz gerekiyor. Okuduğu üniversitede *Anti-Kapitalist Müslümanlar* oluşumundan biriyle tanışan Şahin bir süre kendisi için "alternatif bir İslam yorumuna kavuştuğunu" ifade ediyor. Bu oluşumun önemli isimlerinden olan İhsan Eliaçık'la tanışan, topluluğun eylemlerine katılan Şahin bir süre sonra "benim inançsız olmamı, kaçınılmaz olanı ötelemiş yalnızca" yorumunda bulunuyor. "Gezi Parkı benim için önemliydi... Benim gibi biri için politize olmayı sağladı, bazı şeylerin farklı olduğunu gördük. Orada da işte Anti-Kapitalist Müslümanlarla daha bir içli dışlı oldum ben. Kendimi hayatımda ilk kez politik tweetler atarken o zaman buldum. Gezi çoğumuz için bir kırılmaydı. Yaşıtım olan pek çok kişi için politize olduğumuz bir süreçti. Biz o güne kadar kendimizi her açıdan kandırılmış hissettik."

Üniversitedeki dini cemaat yapılanmaları ile temasları olan görüşmeciler, genel olarak bu gruplarla ters düşmeye başlıyor. Örneğin yaşadıkları şehir olan İstanbul'da üniversite kazanan Şahin (d. 1987), Fahri (d. 1988) ve Harun (d. 1992) gittikleri cemaat dershanelerindeki kişilerin üniversiteyi kazandıkları günden beri kendilerini aradığından bahsediyor. "Üniversiteyi kazandığım gün, ailemden önce, üniversiteyi kazandığımı ben onlardan öğrendim. İlk gün aradılar hemen, senin okula yakın evlerimiz var, oralarda kal. Abi ol teklifinde bulundular, hatta yani ısrar ettiler sürekli." ifadesinde bulunan Harun'un anlattığının çok benzerini Fahri ve Şahin de anlatıyor. Ara sıra gidip bu evlerde kalan ya da birkaç kere evlerde bulunmuş görüşmeciler, zamanla buradaki politik yapılanmadan huzursuz olduklarını ifade ediyor. Fahri üniversiteye hazırlanırken gittiği dershanedeki çevresiyle üniversite sürecinde bir süre daha

görüştüğünü ifade ediyor. Sekülerleşme sürecinde "kendisini çok yıprattığını" ifade eden Fahri, politize olma sürecini şu şekilde aktarıyor:

> Ben kul hakkı yendiğini gördüm orada, yani başkalarının hakkını yemek sorun değildi. Bizden olmayan herkesin hakkını yiyebiliriz anlayışı vardı. Kin vardı, çünkü düşman gözüyle bakılıyordu, onlar bizim başörtümüze saldırdı diyorlardı. Evet doğru, böyle oldu maalesef ama böyle devam etmek zorunda mı? Şimdi güç bizde, bu sefer biz ele geçireceğiz diyorlar. Bana bir abi, "nerede olmak istiyorsan seni bir vesileyle oraya götürürüz inşallah" demişti. Unutmuyorum, inşallah dedi bir de. Ama o başörtüsüne saldırı yapan şu an bu gençler değildi ki? Gençlerin ne suçu var? Müslüman'a torpil, sınav sorusu çalmak, yalan söylemek yakışır mı? Bunlar o zaman ortaya çıkmamıştı da şimdi diyorum bunu.
>
> Ama ne oluyordu bak, dindarların böyle yaptığını görüyorsun, onların karşısında şunu görüyorsun. Okulda ikinci sene, ailesi Atatürkçü olan, dine uzak Hakan isimli biriyle arkadaş olmuştum. Hakan her gün yer içer eğlenir, hiç alışık olduğum bir yaşam tarzı değildi. Ama iyi biriydi. Ben de cemaat evlerinde kalıyorum işte o aralar, biraz boşluktayım çünkü, üniversite ortamı beni şok ediyor. Galiba korkuyorum içten içe değişmekten ve okuldaki arkadaşların konuştuğu dili konuşamıyor gibi hissediyorum. Hakan politik de biriydi ve hayatında bir tane bile doğru düzgün başörtülü tanımamış olmasına rağmen giyim kuşam özgürlüğünü, eşitliği savunuyordu. Bizim zamanımızda başörtüsü halen sorundu okullarda. Bir gün güvenlik [bir kadının] başörtüsünü çıkartmaya çalıştığında bir tek Hakan gitti, kızı savundu, kız ağladı falan. Ben de peşinden gittim. Bir tek itiraz ettik bu duruma. Bir İslamcıyla bir solcu ses çıkarttı buna koca okulda. Şimdi sen vicdanı olan bir insan olarak hangisini daha samimi buluyorsun? Biz annelerimi-

> zin babalarımızın öfkesini neden sürdürmek zorundayız? Ben böyle düşüncelerle koptum o cemaatlerden, cemaatten koptukça da farklı çevrelere, farklı politik ortamlara girmeye başladım. Gezi Parkı mesela beni çok değiştirdi, bunu çok sonra anlıyorum. Kendime bir yer bulabildim mi, bulamadım çünkü bir kere kırılınca hep kırılmaya devam ediyorsun (Fahri, d.1988).

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

Bir diğer genel veri olarak, Murat, Enes, Yakup, İsmail ve Ömer gibi Kürt görüşmeciler için politize olmak belirgin biçimde hem kendileri hem de aileleri için sekülerleşmeyi de beraberinde getirmiştir. Bu kitaptaki Kürt görüşmeciler için politize olmak, diğer görüşmecilere göre ayrıca sekülerleşmenin daha güçlü bir kaynağıdır diyebiliriz.

> Ne olursan ol gel diyen ataya sahip adamlar bugün senin kimliğine bakıp, Kürt olduğunu görüp sen bizim meclisimize gelme diyor, uyar mı bu imana? Ya da imanlarını siyasete alet ediyorlar, Allah'ı kullanıyorlar, din için değil dünya için dini kullanıyorlar, sen şimdi aynı safta durur musun bu insanlarla? Duramazsın, durmamalısın, akrabalarım duruyor evet ama onların çocuklarına bakalım ne yapıyorlar, durmamışız işte, görüyoruz (Enes).

Enes, geçmişteki hoşgörü anlayışının, bugünün siyasal çıkarlarına dayalı din istismarıyla çeliştiğini vurguluyor. Ayrıca, ailesinin bir kısmının bu politikalara destek vermesine rağ-

men, genç nesillerin aynı tutumu benimsemediğini gözlemlediğini ifade ediyor. Buradaki yorumlarıyla dinin toplumsal birleştiricilik işlevinin, siyasi ayrımcılıkla nasıl zedelendiğine dikkat çeken Enes, üniversite okumaya gittiği Konya'da dine dair en büyük kopuşlarını yaşamış. "Ben Kürt olduğumu, Kürt olmamın kötü bir tecrübe olduğunu daha doğrusu Konya'da anladım, ne kötü, hani cahildim, Mevlana'nın memleketidir dedim, cemaatlerde bulundum. Kürt olduğunu unut dediler. Allah senin hüviyetine mi bakacak?"

Yusuf Ekinci (2022), Kürt sekülerleşmesini temelde iki açıdan ele alıyor: Birincisi Kürt sol hareketinin kuşaklar arası sekülerleşmeye olan etkisini açıklarken, ikincisi ise kuşaklar arası dine yaklaşımın sekülerleşmesini – dini yapıların yeni biçimler kazanmasını açıklıyor. Yeni kuşağın, bir önceki kuşak gibi inanmayı reddetmesi çalışmanın politik sekülerleşme dışında bir diğer temeli. Ekinci'nin çalışmasında Kürt gençlerin sekülerleşme sürecinde politik sekülerleşme süreci ile ilişkili olarak "tepkisel sekülerleşme" de ortaya çıkıyor. Ortaya attığı "tepkisel sekülerleşme" kavramı ile Ekinci Kürtler için bu durumun ortaya çıkışındaki temel motivasyonun "bunlar Müslümansa ben değilim (2022, s. 233)" ifadesinde özetliyor. Benzer durumun bu araştırma içinde Kürt görüşmeciler için ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Hatta Ekinci'nin çalışmasında yer alan bu ifadenin aynısının görüşmeciler tarafından kurulması da bir tesadüf değildir. Benzer biçimde Hamdi Tayfur'un çalışmasında da dini yapılardan kopan yazarın ifadesi ile *eski İslamcılar* benzer cümleleri kurmaktadır. Tayfur'un çalışmasına dahil olan görüşmeciler için de diğer dindarların hal ve hareketleri İslamiyet'i sorgulamaya sebep olmaktadır (Tayfur, 2022, s. 6). Özetle görünen o ki, eski dindarların dini yapılardan uzaklaşmasında diğer Müslümanların davranışları da önemli bir kopuş sebebidir. Çalışmaya katılan görüşmecilerin çoğu, diğer Müslümanların davranışlarındaki ikircikli tutumlardan ötürü tepkisel bir sekülerleşme süreci içerisine girmektedir.

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

> İktidar geliyor diyor ki, ne kadar dindar olursanız size o kadar kadro. O zaman rol yapacaksın, Allah diyeceksin, peygamber diyeceksin kadronu alacaksın. Ben bunu reddettim ve ben bunu bir nimet olarak görüyorum. Türkiye'deki laiklik meselesinin tepeden inme bir ideoloji olduğunu kabul ediyorum. Bir devlet ideolojisiyle zapturapt ile halka dayatıldı. Ama bunun son 20 yılda AKP sayesinde dayatılan *İslamizasyonla* birlikte halkın laikliği seküler bir yapıda yorumladığını ve ne kadar kıymetli bir şey olduğunu öğrendiğini düşünüyorum. Bu yüzden bence hepimiz sekülerleşmenin kıymetini bildik ve onların öğretilerine karşı çıkıp biraz da

bize dayatılanın ideolojik olarak dışına çıktık. Çünkü bu İslamcılık fikrinin reel hayatta bir karşılığının olmadığını gördük. Nasıl ki Kemalist laiklik tersinden İslamcı bir mağduriyet yarattıysa, bence AKP dönemindeki İslamcı muhafazakarlık tersinden ve kendiliğinden bir sekülarizasyon yarattı. Mesela türban çıkartma meseleleri çok fazla. Daha düne kadar örneğin bir arkadaşımı böyle bir karar aldı. Bak bu sadece bir örnek, bir sürü örnek var. Kız kardeşim açıldı, ablam açıldı. İki ablam da... türbanlarını çıkarttılar. Ben de erkek olarak bir başka şey yaşadım. Ve bunu yaparken devlet kurumlarının AKP döneminde sürekli insan bedenine yönelik bir tasarruf kullandığını düşünüyorum. Ve utanılacak bir duruma geldik.

Görüşmecilerin mütedeyyin oldukları zaman çevrelerinde genel olarak kendileri gibi insanlar olduğundan, böyle mahallelerde yaşadıklarından ve dünyaya bu İslami habitus içinden tanıklık ettiğinden bahsettik. Kimi görüşmeciler için kırılmalar, önce kendi çevrelerinde gördükleri dindarların ikircikli davranışlarından kaynaklanıyor zira görüşmeciler genel olarak seküler insanların hal ve tavırlarını zaten onaylamıyorlar. Fakat çevrelerinde bulunan kendileri gibi dindar insanların İslamiyet'e ters düşen davranışlarından rahatsız oluyor ve öncelikle diğer dindarlara yönelik eleştiride bulunuyorlar. Çünkü seküler habitusa sahip insan, bu kitaptaki dindarlar için zaten "kaybolmuş" hayata sahipler. Haliyle çevrelerindeki dindarların dini öteleyen dünyevi çıkarları onlar için gerilim meselesi. Bu noktada eleştiri İslamiyet'in kendisine değil genellikle Müslümanlara yönelik oluyor. Ancak politikleşen, farklı okuma kaynakları ya da çevreler edinen görüşmeciler zamanla dindarları eleştirmek dışında İslamiyet'in kendisini de sorgulamaya götüren bir seküler kopuş içerisine giriyorlar. Yakup (d. 1984) bu durumu şöyle özetliyor: "Önce gördüklerimi dindarlara yönelik eleştiri olarak düşündüm, bu adam kötü bir dindardır dedim. Sonra o kadar şey gördüm okudum, ha-

yır dedim bu dinin kendisi işte bu." Diyarbakır'da büyümüş, İmam Hatip'te lise eğitimi görmüş, cemaatler içerisinde bulunmuş ve politik olarak dini gruplarla etkileşim içinde bulunmuş olan Yakup (d. 1984) İslamiyet'i kendisi için hayatta yürünecek bir rota olarak görmüş. Çevresindeki insanlarla da bunu bir ortaklık içerisinden paylaşan Yakup (d. 1984), örneğin 28 Şubat süreci ve sonrası için şunları söylüyor:

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

Yakup'un anlatısı, 28 Şubat döneminin dini eğitim veren kurumlar ve başörtüsü yasağı gibi uygulamalar üzerinden dindar gençler için nasıl bir mücadele alanı gösteriyor. Görüşmeci, o dönemde İmam Hatip liselerinin yalnızca bir eğitim kurumu değil, aynı zamanda İslam'ın temsil olduğunu da ifade ediyor. Ancak, bu direnç ve aidiyet hissi mezuniyet sonrası yerini bir kopuşa bırakmıştır. 28 Şubat sonrası değişen siyasi ve toplumsal dinamikler, İmam Hatip okullarını dindar gençlerin gözünde önce itibarsızlaştırmış, sonra da AKP dönemindeki politikalarla yeniden öne çıkarmıştır. Ancak günümüzde

İmam Hatiplerin durumuna eleştirel bir bakışla yaklaşan görüşmeci, geçmişle şimdiki durum arasında bir devamlılık ve değişim ilişkisi kurmaktadır. Bu değişim ilişkisinde, Yakup iktidarı ve diğer dindarları sorumlu tutmaktadır:

> Ömer Karaoğlu vardı, Millî Görüşçülerin ezgicisidir böyle ezgi söyler. Dursun Ali Erzincanlı gelirdi, onlara götürürlerdi beni, lisedeyim. Annemin yanındayım. Yani ergenlikteyim, onlarla hareket ediyorum. O götürüyor beni konsere. Miting oluyor. Refah Partisi, Faziletti herhalde o dönem. 1999. Mitinge götürüyor. [...] İmam Hatip'te okuduğumuz, biz orada kelam dersi aldık, siyer aldık. Hz. Muhammed'in hayatıdır siyer işte. İslam felsefesinde kelam derler [...] o dönem benim okuduğum sahabe hayatıyla, sahabe deyip, sohbet edip, ağlayan insanlar [...] Ebubekir bütün malını İslam uğruna verdi, üzerini kapattığı bir tane çarşaf kalmıştı, onu giydi öyle sokakta gezdi ki Ebubekir çok zengindi. İşte Ömer malının %90-95'ini infak etti, verdi İslam davasına. Ondan sonra bunlar çok nüfuzlu insanlardı vs... Böyle hikayeler. Maldan mülkten vazgeçmenin hani tillahı bu insanlar, örnek alınanlar da bunlar.

Kendini İslami yaşama adadığını söyleyen Yakup, asrı saadet[85] döneminde yaşamak gibi bir arzusu olduğundan bahsediyor. Bu elbette bir hayal olsa da yıllarca bunu düşündüğünü ifade ediyor. Ancak Yakup öğrendiği İslam anlayışı ile çevresinde cereyan eden İslami yaşayış arasındaki çatışmadan ötürü tepkisel bir yaklaşım geliştirmeye başlıyor. Bu yaklaşımını, ona göre günümüz dindarlarında görmek çok daha mümkün. Bu sebeple aslında Yakup, AK Parti politikalarının Türkiye'yi istemsiz biçimde de olsa daha seküler bir konuma ittiği görüşünü savunuyor. Liseden sonra gözlükçü olan dayısının yanında işe giren Yakup, dayısının ve benzer esnafın hal ve hareketlerinden yaşadığı hayal kırıklığını şöyle anlatıyor:

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

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

Yakup'un rahatsız olmasının sebebi sürdürmek istediği itikat ile alakalı. Zira Yakup bir Müslüman'ın kendisini temsil olarak görmesi gerektiğini ifade ediyor geçmişte tamamen böyle yaşadığını ifade ediyor. Bu sebeple, kimi görüşmecilerin ifade ettiği gibi, İslam'ın siyasal alandaki dünyevi talebini o da seküler bir talep olarak okuyor.

Ben sadece 5 vakit namaz değil, Kur'an da okuyordum düzenli olarak. Günde en az 5 sayfa okurdum çünkü buna hizip derlerdi. 5 sayfa muhakkak okurdum. Namazı kaçırdığımda mutlaka kaza kılardım. Dışarıdaysam mutlaka camiye gidip cemaatle kılardım. Yani ezan vakti olmasa bile oradaki birkaç kişi hemen cemaat yapar ya, bir imam olur arkasında bir kişi olsa da cemaat olur ya, onu da yapardım. Namaz vakitlerine göre işlerimi ayarlıyordum. Bir dönem çıraklık yaptığımda, kimin yanında çalışırsam çalışayım, namaz vakti geldiğinde ben namaza gidiyorum derdim. Cuma vakti hiç çalışmazdım, kesinlikle. İki saat hiçbir şey yapmazdım, gider camide otururdum.

Ancak Yakup'un gördüğü diğer inananların tezat davranışları onun en başta, İslami habitus içerisindeki yaşantısında bazı kırılmalara sebep oluyor. Bu durumun kendisi başlı başına dinin kendi sekülerleşme tavrına sahip olduğunu söyleyebiliriz.

Ekinci'nin ifadesiyle tepkisel bir sekülerleşmeye yol açan bu durum neticesinde Yakup artık içine kapanarak, cemaatle namaz kılmayı terk ediyor. Ardından bir süre namaz kılmayı da bırakıyor:

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

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

görüşmecilerde de benzer süreçler işliyor. Bir diğer örnek olan Ömer de benzer iş tecrübesini şu şekilde aktarıyor:

> Ben küçükken sanayide hamallık yapıyordum. Orada bambaşka bir dünya vardı. Sınıf meselesini orada keşfettim. Ailemin ekonomik durumu fena değildi ama işte çiftçi bir ailenin çocuğuydum. 7 kardeştik. Tabi ki böyle yoksul denemezdi ama gene de kendime yetebilmem ve kendi isteklerimi karşılamam için örneğin bir bisiklet alabilmem için çalışıyordum. Güzel bir ayakkabı alabilmem için çalışmam gerekiyordu. Beni işe alan adam hacıydı, dindardı. Ama çok gaddardı. O şey çok meşhurdu bizde. Çok zengindir, çok fazla parası vardır. Dindardır. Ben de benzer şekilde dindarım, aynı camiye gidiyoruz. Hatta akrabamız, aynı Allah'a inanıyoruz. Ama onun çok lüks bir hayatı var ve ben ona hamallık ediyorum. Ve bana kötü davranıyor. O bana kötü davrandığı andan itibaren ahlakı tartışmaya başladım. Aynı şeye inanıyoruz, aynı Allah'a inanıyoruz, ama işte o zengin ben fakir ona göre. Dolayısıyla üslubunu bile ayarlayamıyor ve ben sorgulamaya başladım. Sınıf meselesini, dini sınıf meselesi konusunda sorgulamaya başladım. Dinin sınıf meselesi konusunda bende tatmin edici tarafı yok. O din algısı diyebiliriz belki de tatmin etmedi beni. (Ömer, d. 1993)

Bu noktada elbette her politikleşmenin dini yapılardan kopartan bir sekülerleşme olmadığını da ifade etmem gerekiyor ancak zaten sekülerleşmenin bu kitap kapsamında doğrudan dinden kopuş olmadığını da ifade etmiştim. Buradaki örnekler, çalışmanın en başında ifade ettiğim gibi sekülerleşme sürecini dini habitusu terk etmiş bireylerin pratiklerini göstermektedir. Özlem Avcı Aksoy (2021, s. 96-97), İslami gençliğin dönüşümünde tarihsel bakış açısı ile bakıldığında, geçmiş dönem genç dindar kuşağın bu dönemki gençler arasında belirgin farklar olduğunu ifade eder. Bunlardan en belirgin olanını şöyledir: Geçmişteki İslami gençlik geleneğe ve geçmişe vurguda bulunu-

yorken, bugün eleştirel bakışa sahip olan gençlik ise geçmişten ziyade yüzünü geleceğe dönmüştür. 21. yüzyılın ilk 20 yılında İslami gençliğin eş zamanlı olarak geçirdiği dönüşümü Avcı üç aşamalı olarak alır. Bunlardan ilki, dindarlığı bir gruba dahil olmak olarak tanımlayan gençliktir. İkincisi, dindarlığın AK Partili olmakla tanımlayan gençliktir. Üçüncüsü ise, dindarlığı inanç ve davranışlar bütünü olarak ele alan ve mevcut İslamcılığa eleştirilerde bulunan gençliktir (2021, s. 97). AK Parti'nin 2012 yılında ortaya attığı dindar gençlik söylemi, dindar gençliği kendine tabi kılmayı amaçlamıştır ve dindar gençlik içinde eleştirel bir tavrın oluşmasına neden olmuştur. Bir kısım gençlik kendini hâkim söylemle bütünleştirmesine rağmen, Millî Görüş anlayışını yeniden güçlendirmeye çalışan ve iktidarın karşısına alternatif bir İslamcılık anlayışı getirmeye çalışan bir gençlik hareketi de olmuştur. Ancak Aksoy'un da ifadesiyle bu süreçte en çok dikkat çeken gençlerin deistleşme tartışmaları olmuştur. Özellikle dindar ailelerde büyüyen ve mevcut dini yapıları sorgulayan gençlerin bu dönüşümünü Aksoy, İslam ve İslamcılık arasındaki tutarsızlıkla açıklar. Dindar ailelerden gelen ve deistleştiği iddia edilen gençlerin, dini pratik edilen eylemler ve mevcut söylemler üzerinden sorgulayarak eleştirel bir tavra büründükleri, kendi dindarlıklarına yönelik olarak bir özeleştiride bulundukları söylenebilir (2021, s. 96).

Diğer dindarlara bakarak tepkisel sekülerleşme yaşama konusunda Murat'ın (d. 1977) ve Mehmet'in (d. 1985) istisnai durumundan bahsetmek gerekiyor. Mehmet, başkalarının dinin nasıl yaşadığını önemsemediğini, insanların başka dindar insanlar yüzünden dinden çıkmasını da manasız bulduğunu ifade etti. Fakat bunu ifade etmesine rağmen, görüşme boyunca dindarları sıklıkla eleştirdi ve bahsi geçen tepkisel sekülerleşmenin tekil olmayışına dair kendi şahitliğinden de bahsetti:

> İnsanlar çok fazla yolsuzluğa şahit oldu. İhaleye fesat karıştırmanın suçunu azaltan bir hale dönüştürdüler. Dü-

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

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

bütün görüşmeciler ise çevrelerindeki dindarların yanlışları sebebiyle dini yaşayışı sorgulamaya daha yatkın olmuşlar.

Sekülerleşme ve Toplumsal Cinsiyet

Çalışma kapsamında görüşülen erkekler, kendilerine yönelik iki ayrı erkek inşasından ve kadın-erkek arası ilişkiler ağına dair benzer ifadelerden bahsettiler. Görüşmeciler zaten İslami habitus içerisinde edindikleri tutumlarda kadınlara ve kendi cinsiyet temelli konumlarına dair de pek çok veriyi elde ediyorlar. Sekülerleşme ve dini terk etme süreçlerinde ise, kendilerine yeni bir erkek kimliği inşa etmeye çalışıyorlar. Örneğin dindarken kadınlarla yakınlık kurmayan herhangi bir görüşmeci, sekülerleşme süreçlerinde kadınlarla yakınlık kurmaya başlıyor. Bu durum, yalnızca kadın ve erkek ilişkileri arasında yaşanan bir dönüşümle sınırlı kalmayıp, farklı cinsel yönelimler ve kimliklere yönelik bir değişimi de kapsıyor.

Görüşmecilerle hem dindarlık dönemlerini hem de sonrasında değişen yaklaşımlarını daha iyi anlayabilmek için toplumsal cinsiyet, cinsellik, kadınlık ve erkeklik rolleri üzerine konuştuk. Bu konulara yönelik önceden sorular hazırlamış olmama rağmen, görüşmeler sırasında konu henüz açılmadan birçok görüşmeci, dini yaşayışlarını sorgularken kadın-erkek ilişkileri üzerinden de bu sorgulamayı sürdürdüklerini ifade etti. Genel bir veri olarak, görüşmecilerin din ile erkekliği bir arada tuttuğunu; dinin erkeği ön plana çıkarırken kadını görünmez kıldığını belirttiklerini söyleyebilirim. Bu durumu, görüşmeciler bazen 'vicdan' üzerinden değerlendirerek eleştiriyor, bazen din içerisinde kadın ve erkeğin eşit olmamasını 'rasyonel olarak' anlamsız buluyorlar.

Vicdanen rahatsızlık yaratan en önemli unsur, kadınlar üzerindeki dini otoritenin daha yoğun hissedilmesi ve pratiklerin buna göre düzenlenmesi. Örneğin, Ömer şöyle bir anısını paylaşıyor: "Hiç unutmuyorum, ablam pantolon giydiği için

dedemin gazına gelip ona kızmıştım." Bu anısını anlatırken dahi rahatsızlık duyduğunu dile getiren Ömer, şunları ekliyor: "Bundan bahsetmek bile ayıp bir şey ama ablam şu an mini etek de giyiyor, tayt da giyiyor. Zerre kadar da umurumda değil. Bunu düşünmek bile beni utandırıyor ama söylüyorum ki bu değişimi ifade etmek benim açımdan bir iyileşme göstergesidir." Böylece, Ömer kendi değişim süreciyle yüzleştiğini ortaya koyuyor.

Rasyonellik üzerinden yapılan bakış açısıyla, toplumsal cinsiyet eşitliği kapsamında kadın ve erkeği eşit görmek, görüşmeciler için bir sekülerleşme pratiği olarak değerlendiriliyor. Süleyman bunu şu şekilde ifade ediyor: "Kadınlarla arkadaş olabilmek bile aslında bir ilerleme, bir bilinç ilerlemesidir." Benzer ifadeler, diğer birçok görüşmecinin söylemlerinde de yer alıyor.

Dinin, kadının yerini ve erkek ile kadın arasındaki ayrımları keskin biçimde belirlemesi, mütedeyyin erkeklerin kadınlara yönelik bakış açısında çok net bir çerçeve oluşmasına neden oluyor. Görüşmecilerin kadınlara bakış açıları, dini sorgulamaya başladıkları ve hayatlarından doğaüstü, kutsal kabul edilen büyük anlatıları çıkardıkları süreçte değişiyor. Bu süreçte toplumsal cinsiyet konularına ilgi duymaları, kadına ve farklı cinsel yönelimlere yönelik yeni bakış açıları geliştirmeleri, sekülerleşme süreçlerinin bir parçası olarak ortaya çıkıyor.

Dini habitus içinde öğrenilen kadın ve erkek ayrımları, kimi görüşmecilerde çok daha keskin düşünce biçimlerine yol açıyor. Öyle ki, birçok görüşmeci, geçmişte başı açık bir kadından rahatsızlık duyduğunu açıkça ifade ediyor.

> Biraz sert olacak ama açık konuşayım ki durum anlaşılsın. Dindar biriyken benim için kadınlar ikiye ayrılıyordu: Başı açık ve başı kapalı. [Başörtülü] dindar kadınlar onurlu, iffetli, namuslu. Onlar Allah'ın emanetiydi, onlara sahip çıkıp korumak gerekiyordu. Ölene kadar rızkı ve nafakası verilmeliydi. Ama diğerleri, yeri geldiğinde, onlarla birlikte

olabilirdin. İslam bana o hakkı tanıyordu bir taraftan. Kesinlikle saygı duymuyordum yani açık kadınlara, hiçbir şekilde saygı duymazdım. Hatta Müslüman erkekleri yoldan çıkaran, şu an İslam'ı da bu hale getiren, başı açık kadınlardı benim için. Çünkü başı açık kadınların gençleri yoldan çıkarttığını, dindar gençlerin İslam'a kendilerini adamalarını engelliklerini düşünüyordum (Yakup).

Enes, Şahin ve Harun, çocukluklarında aileleriyle cemaat içinde bulundukları dönemlerde, kadınların namazda arka safta yer almasını garipsediklerini ancak bu durumu sorgulamadıklarını ifade ediyor. Enes, anne, anneanne ve teyzelerine daha yakın hissettiğini, hatta küçük yaşta namaz kılarken kadın akrabalarının yanında, arka saflarda durmak istediğini anlatıyor. Ancak ailesinin bu durumu eğlenceli bulup kendisiyle dalga geçtiğini hatırlıyor. Şöyle diyor: "Annem, babam falan kadınların safında namaz kılmak istememi komik buluyordu. Zamanla bana da komik geldi bu durum. Erkeğin de yerini, kadının da yerini öğrendim işte. Ama şimdi bu hiyerarşi bana saçma geliyor."

Dinin örgütlediği gündelik hayatın olağan akışı, dindar bir çevrede yetişen bireylerin kadın-erkek ilişkilerine dair algılarını büyük ölçüde bu tür ayrımlar üzerinden şekillendiriyor

8-9 yaşından itibaren Kur'an kursuna giderdim. Kız çocukları erkek çocukları camiye aynı kapıdan giriyorduk, caminin farklı girişi yoktu. Sol tarafta kızlar, sağ tarafta erkekler vardı. Sonra erkekleri içeriye büyük alana aldılar, kızlar dışarıda küçük alanda kaldı. Sonra caminin yanına kocaman bir bölme yaptılar. Kızları oraya aldılar. Erkekler caminin girişindeki o yerde kaldı. Sürekli erkek ve kız çocukları ayırma çabası vardı. Ben o zamanlardan beri bunu anlamazdım yani. Neden ikide bir ayrılıyoruz, neden onları alıp bir yere götürüyorsunuz, neden onlar orada biz buradayız. Yani o farklılık ne, bunu o zamanlar anlamazdım. Mesela oyun oynamaya çıkardık teneffüslerde. Hiçbir teneffüsü-

müz birbirine denk gelmezdi. Biz çıktığımızda onlar olmaz onlar çıktığında biz olmazdık. Ve bu bana o zaman bile saçma gelirdi. Neden birlikte oynamıyoruz niye birlikte bir şey yapmıyoruz? Temeldeki bu ayrım benim kafamda hep kocaman bir soru işaretiydi ama hayatımda dindarlığı en bilinçli olarak yaşadığım zamanlardı o zamanlar. Namaz kılmak Kur'an okumak camiye gitmek orayla ile içli dışlı olmak hoşuma gidiyordu (Kazım, d. 1997).

Görüşmecilerin büyük çoğunluğu, geçmişteki erkeklik tanımları ve pratikleriyle kendilerini kadınlardan üstün gördüklerini açıkça ifade ediyor. Örneğin, Enes şöyle diyor:

Dinin erkeği ve kadını kesin bir şekilde ayırdığını çok net söyleyebilirim. Erkek başka bir şey, kadın başka bir şeydir dindar biri için. Mesela ben haremlik selamlığı destekliyordum, annemin saçından bir tel dışarı çıktığında onu uyarıyordum ve bunu dinin çerçevesinden düşündüğümde mantıklı buluyordum. Ancak artık bu ayrımı manasız buluyorum. Zaten o sorgulama dönemlerinde çok düşündüm: Neden benim saçım bir kadını tahrik etmesin? Neden bu yasak bana değil de kadına? Hatta artık erkek ve kadın diye kesin ayrımların bile olmadığını düşünüyorum.

Görüşmecilerin hem kadına hem de erkeğe yönelik düşünceleri, dindar erkeklik, dindar kadınlık ve cinsiyetler arası rolleri şekillendirmektedir. Bu roller, bireysel bir düşünceden ziyade, ailenin ve çevrenin din temelli pratikleriyle örülmektedir. Din,gerek ev içinde gerekse ev dışında bu rolleri yeniden üreterek bireylerin düşünce biçimlerini inşa etmektedir. Burhan ise bir başka örnek olarak, dindar bir yaşam sürmeye devam etseydi kadınlarla eşit bir ilişki kurmakta zorlanacağını ifade ediyor. Onun anlatısı, dini yaşayışı terk ederek toplumsal cinsiyetin belirlediği geleneksel kuralların dışına çıktığını göstermektedir:

Dindar bir erkek olmakla dindar olmayan bir erkek olmak

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

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

Ben dindarken de bazı kadın hakları konusunda kısmen önceliğim vardı. Kadınların okuması gerektiğini düşünüyordum. Kız kardeşim lise yaşına geldiği zaman okuyacak mı okumayacak mı kavgası çıktı evde. Annem okumasını isterken babam karşıydı. Ben annemin tarafını tuttum. Benim sayemde kız kardeşim lise okudu. Bu konuda kardeşimi kız olarak hiçbir ayrımcılığa uğramalarına benim kesinlikle gönlüm razı gelmiyordu. "Kadın yerini bilmelidir" düşüncesine hiçbir zaman katılmadım. Hatta İslamiyet'te ordu yöneten Ayşe ya da tüccar olan Hatice ya da peygamber eşlerini örnek gösterirdim insanlara. Öyle şeylerim vardı. Ama tabi ki bu ne olursa olsun kadının yeri, kadının

> en nihai yapması gereken şey bir çocuk doğurmak ve o çocuğu büyütmek olarak nitelendirilir. Pek çok şey yapabilir ama en önemlisi budur dinde ya da dindar toplumda. Bu düşünceyi ben dinden çıkmadan aşamamıştım. Yani tabi ki okumalı, tabi ki çalışmalı, tabi ki erkeklerle her alanda eşit olmalı ama çocuğunu da yapmalı, büyütmeli. Çocuğu annesi büyütmeli gibi bir düşüncem vardı. Şimdi bu tarz düşünceleri biraz daha yenmiş durumdayım. Bir kadının kürtaj olması bana çok ahlaksızca bir şey olarak gelmiyordu dindarken. Ama gene de bazı konularda kadına yaklaşımda biraz daha kısıtlanması gerektiğini düşünürdüm. Şimdiki kadar özgürlükçü bir seviyede değildim. Gene de dindarken bile kadın hakları konusunda duyarlı bir insandım diyebilirim. (Arif, d. 1991)

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

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

İlk grup olarak görüşmeciler cinselliği dini yaşayıştan ko-

puş sürecinde, genellikle bir tepki ya da yaşamla kurulan bağla ilgili yeni bir keşif olarak deneyim ediyor. Uzun yıllar bir cemaatin yurdunda yaşamış olan Süleyman, yıllarca kadınlara yaklaşmaktan çekindiğini ve evlenmeden cinsel ilişkinin zina olduğuna inandığı için, ilk cinsel deneyimini de dini yaşayışı terk ettikten yaşadığını ifade ediyor:

> Bir kadınla cinsellik yaşamak, benim kafamda dini bitirmenin yalnızca bir adımı oldu. Yani bu dini kimlikten kurtulmanın bir adımıydı bir kadınla birlikte olmak. Zaten hani içimdeki dini baskıdan kurtulmak istiyordum işte cinsellik yaşamak belki araçsal olarak işe yaramış olabilir. Ben artık orada değilim başka bir yerdeyim başka bir hayat yaşıyorum demek, başka bir sınıftayım, başka bir alandayım demek (Süleyman, d. 1994).

Benzer biçimde Yakup da ilk cinsel deneyimi için bir çeşit yaşamsal değişim hissini yaşamış. Süleyman gibi, "başka bir hayat yaşıyorum" diyebilmek için gittiği üniversitede kendi habitusuna ait olmadığı düşündüğü davranışları sergilemek isteyen Yakup, arkadaşlarıyla bara gittiğinde gizlice heyecanlandığını, onlara sıradan gelen şeyleri 23-24 yaşlarında yaptığı için heyecanını gizlemekte zorlandığını ifade ediyor. İlk defa bir kadınla flört eden Yakup, ilk kez yaşadığı bu deneyimle aldığı hazzın karşısında geçmiş dindar yaşayışına dönük öfke hissettiğini ifade ediyor:

> İslamcı ailede erkeklik çok baskındır zaten. Ben kendi içimde, bir kadına yaklaşma konusunu, bir kadına yaklaşma düşüncesini -çünkü bir kadınla yatmak zinadır ya hani- bu düşünceyi kendi içimde aşmıştım. Bu durumu engellemesini istemiyordum. [...] İlk cinsellik deneyimimde aklıma Allah gelmiyordu, çünkü o anda müthiş bir cinsellik etkisi altındaydım. Hiçbir şey gelmiyordu aklıma. Yani çok şeydi böyle, o anda o dini bilgiyi kaybediyorsun yani. O anda umurunda olmuyor yani. [...] Bu dedim çok güzel

bir şeymiş. Yani bu dedim yaşanabilecek zevklerin en büyüğü olabilir. Dedim bu varken, düşünsene o anda Allah'ı hatırlamıyorsun. Yaşadığın bütün 20 senelik İslamcı temeli hatırlamıyorsun yani, bu nasıl bir şeydir dedim. Vay anasını dedim yani. [...] Cinsellik dini bağlarımı koparttı yani (Yakup, d. 1984).

Görüşmecilerin sekülerleşme süreçlerinde, ikincil grup ve bir diğer hızlandırıcı bir etki olarak tanıştıkları feminist kadınlar, yeni ortamlar ve yeni fikirler ya da cinselliğin deneyim edilmesi de anlatılarının içerisinde sıklıkla tekrar ediyor. Serpil Sancar'ın ifadesiyle feminist kadınlar erkeklerin, toplumsal cinsiyete bakışlarındaki dönüşüm açısından güçlü etkiye sahip. Erkeklik pratiklerini sorgulama açısından feminist kadınlarla ilişki kurmayı, sevgili ya da arkadaş olmayı bir değişim rotası olarak tanımlayan Sancar, erkeklerin yaşamında onları dönüşüme zorlayan feminist kadınların varlığından bahsediyor (2013, s. 267). Naz Hıdır (2015) da feminizmin erkekler üzerindeki dönüştürücü etkiye sahip olduğunu ortaya koyuyor. Hıdır "feminizmlere dair bilgi sahibi olan ve sosyal çevrelerinde feminist kadınlarla ilişkilenen erkeklerin, diğer erkeklere göre feminizme dair daha olumlu yaklaşımlar (s. 131)" geliştirdiğini ifade ediyor.

Bu kitapta ele alınan erkeklerin, sekülerleşme süreci içerisinde kadına yönelik bakışta değişime uğramaları, karşılaştıkları kadınların da bu süreçte ivme kazandırıcı bir role sahip olduğunu söyleyebilirim. Dini yaşantıyı sorgulama ve sekülerleşme süreçleri içerisinde bütün görüşmeciler için cinsiyet rollerine yönelik eleştiri, erkekliğin sorgulanması, daha özgürlükçü bir yaklaşım sergilenmesi birlikte ilerliyor. Farklı habituslardan kadınlarla tanışmış olmak ve onlarla ilişki kurmak ya da dini yaşayıştan zaten koparken cinsellik deneyim etmiş olmak görüşmeciler için yaşayışlarının değişim duraklarından biri.

2013, cemaatten yeni ayrılmışım, üzerimdeki dine ait şey-

leri yeni yeni atıyorum. [...] Bazı şeylere adapte olamıyorum. İçkiyi yeni içmişim. Rahat değilim. Böyle biriyken bir kadınla tanıştım. Büyüdüğü ortam, yaşadığı çevre, bana göre tamamen farklıydı. Birbirimizden farklı kültürlerde büyümüştük. Biz nasıl olduysa çok yakın 6 ay geçirdik. Bir şey konuşuyoruz mesela ama hayatıma o kadar uzak ki her şeyi. Örneğin eski sevgilisiyle ilgili anlattığı her şey bana o kadar uzak ki... Ben o yüzden çok zorlanıyordum. Onu çok yanlış bulduğumu ama onu da kaybetmemek için bazı şeyleri sineye çektiğimi falan hatırlıyorum. Örneğin o çok eşliliği savunuyor ve benden de bunu bekliyordu, çok eşlilikten rahatsız olmamam gerekiyordu ama oluyordum abi, nasıl olacak şimdi? Bir dönemki bütün ilişkilerimde sürekli bunu yaşadım. Teorik olan var, olması gereken var, işte bu senin büyüme şeklin bu şeyleri yaşamana izin vermiyor. Atıyorum kıskanıyorum ama kıskandığını söyleyemiyorsun ya da bir şeyden rahatsız olduğunu söyleyemiyorsun. Söylediğin zamanlarda da çok ciddi tartışmalar oluyor. Bende kadın erkek ilişkilerine, cinselliğe dair pek çok şeyin kırılmasında katkısı çok büyük. Pek çok şeyi benim için kolaylaştırdı. Ben kendimi onun yerine koyuyorum, benim bugün karşıma böyle biri çıksa, o sorunları aşmasında yardımcı olmam. Bana ne derim, kaç yaşına gelmiş, o sorunları kendisi çözsün. Ama o dönem sadece ilişkiler anlamında değil, politik olarak da böyle. Bir başka arkadaşım da beni politik olarak örgütlemişti. Onunla yaptığımız politik tartışmalar, yaptığım yorumlar çok çocukça imiş mesela. Ama o arkadaşım beni çok güzel taşımış. Bu tip farklı insanlarla karşılaşmam benim sürecimi kolaylaştırdı (Bekir, 1993).

Bekir, yukarıdaki alıntısıyla aslında kendisi için yepyeni bir habitusla karşılaşmasının yıkıcı-dönüştürücü etkisinden bahsediyor ve geçmişte edindiği habitusu değiştirmek için kendiyle bir çatışma içerisine giriyor. Bu çatışmada "rahat olmadığını" ancak orayı da terk etmediğini ifade ederek dönüşümü göze alıyor ve hayatına giren kadın onun için hayatındaki rota-

yı değiştiriyor. Karşılaştığı kadının etkisi ile feminist okumalar yaptığını ve kendini sorgulayıp dönüştürdüğünü ifade eden Bekir'in yaşadığı benzer durumu farklı görüşmeciler de yaşadığını aktarıyor.

> 24-25 yaşında ilk kez kız arkadaşım oldu. İzmirli, seküler, o kadar rahat biriydi ki... Ben de öyleymiş gibi davrandım. Eski sevgililerini anlatıyordu, cinsellikle ilgili bazı deneyimlerini... Sanki ben ilk defa bu kadınla sevişmemişim gibi, bırak sevişmeyi el ele dahi tutuşmamışım gibi yani yalan söylüyordum. İlk defa o yaşta, onunla seviştiğimi, bakir olduğumu ona anlatamadım. Sanki erkek dediğin cinselliği erken yaşta deneyim etmeli zaten, benim gibi bu yaşlara kadar tecrübesiz olmamalı gibi düşünmüştüm, kendimi gizlemiştim. Çünkü benim bildiğim dünyada evlenirsin, zina haramdır, erkek de kadın da kendini evleneceği kişiye saklar. Beni kız arkadaşımın özgüveni ve özgürlüğü hep rahatsız etti ama buna devam ettim. Çünkü kendimi, dünyaya bakışımı değiştirmek istiyordum. O kadın da bunu öğrenmek için bir fırsattı benim için de. Yıllar sonra ne oldu biliyor musun? Bir gün Kadıköy'de sarhoşken karşılaştık, oturduk. Ona beni ne kadar değiştirdiğini anlattım. İlk defa onunla seviştiğimi, benim için neden kıymetli olduğunu anlattım. Aslında kötü ayrılsak bile... Ben kadınların regl olduğunu, çok saçma değil mi ya, o kadından öğrendim. Reglin ne olduğunu... Bir insan nasıl olur da bunu bilmez? Çünkü bizimle konuşulmadı hiç bunlar, kadın cinselliğine dair hiçbir şey bilmiyordum ve öğrenme motivasyonum da çalınmış gibiydi. Bunları bana öğrettiği için ona teşekkür ettim (Fahri, d. 1988).

Fahri ile Bekir'in anlatıları bu noktada birbirini tamamlayacak biçimde benzerlik taşıyor:

> Benim dindar ortamımdan çıkmamla çevremde farklı insanların olmaya başlaması, birbirleriyle ilişkilidir. Ama gene söyleyeyim, bahsettiğim kadın gene hayatıma girene

kadar ilişki konusunda çok fazla tabum varmış. Sadece ilişkide değil, yaşam konusunda böyle. Beni bir konser için Eskişehir'de bir club'a götürdü. Onun zorlamasıyla oldu aslında. Ben hayatımda ilk defa öyle bir ortama gidiyorum, çok yadırgıyorum. Bütün gün çok gerginim. O bahsettiğim kadın zaten deli gibi dans ediyor. Ne bileyim, oradaki başka kadınlarla çok yakın dans ediyor. Ben bu durumu çok yadırgıyorum. Zaten biraz homofobiktim, o dönem ne kadar aştım zaten emin değilim. Onun o serbest hareketlerini çok yadırgıyorum ama benim de onun gibi olmam gerektiğini düşündüğüm için kendimi zorluyorum onu değil. O noktaya gelmeye çalışıyorum fakat o süreçte birçok şey kırıldı tabi. Gene aynı noktaya bağlıyorum ben bunu, ben kendimdeki kültürel kodları yıkmakta çok zorlandım. Bu insanlar sayesinde yıktım. Ama tabi o kültürel kodlar da dinden geliyor. Hayatıma kadın girdi ve direkt dinden koptum diyemem ama işte hayatımdaki insanların dinden kopmamda çok faydası oldu diyebilirim. (Bekir, d. 1993)

Benzer biçimde Semih de "kendi yaşamımı terk etmiş, başka bir yaşamı yaşamaya başlamıştım" diyerek dindar yaşamın ritminden kendisini kopartıp seküler bir yaşamın ritmine doğru onu götüren değişim sürecinde feminist bir kadının etkilerini aktarıyor. Semih hayatına giren kadının kendisinde yaşattığı ritimsel değişikliğe de vurguda bulunuyor:

Benim şansım, ben buna şans diyorum, şu an fark ediyorum, beni çok anlayan, akıllı, iyi okuyan bir kadınla karşılaşmak oldu. O da dindar bir ailede büyümüş ama üniversite okumaya İstanbul'a gelmiş. Başını açmış falan. Ailesine de karşı gelmiş biri, ailesiyle, annesi hariç neredeyse kimseyle görüşmüyor. Tabi kadınlar için daha zor bir mücadele bu, benim o kadar cesaretim olmadı. Biz önce arkadaş olduk. Ben çünkü kadınlarla zaten ancak arkadaş olabilirdim. Ötesi günahtı çünkü, zinaydı, haramdı [...] Bana da o açıldı zaten, benden hoşlandığını söyledi. Beni ilk kez bir kadın o

yaşta öptü, bak ben karşılık verip öpemedim bile... 21, 22 yaşındayım sanırım. Ben öpüşmeyi dahi bilmiyordum. Hem çok iyi hem çok kötü hissettim. [...] ilk kez onunla seviştim yani, sadece sevişmesini geç işte el ele bile ilk kez onunla... Bunu erkekler pek konuşmaz, ama erkek olmak ve bakir olmak, o yaşta, insan ister istemez, yani ben o kadar maço bir erkek de değilim ama o yaşta kadınlara yaklaşırken sanki çok deneyimli gibi davranıyorsun. Kadınları bırak, erkek arkadaşlarına şov yapıyorsun. Ben onunla ilk kez birlikte olurken o kadar heyecanlandım ki, öyle bastırmışım ki cinselliği. O beni her konuda değiştirdi. Feminizim okumamı, eşitsizlikleri, yönelimleri, dünyanın başka bir boyutunu keşfettim... Bende pek çok şeyi o değiştirdi. Elbette benim de dönüşme potansiyelim vardı ama onunla olmak, benim zihnimde yeri sarsılmış olan dini iyice sarstı. Şok olmuştum çünkü. Dinden kopuşum iyice hızlanmıştı. Farkında olmadan kendi yaşamımı terk etmiştim, başka bir yaşamı yaşamaya başlamıştım. Gusül almadan gezmeye başlamıştım. En başta kötü hissetsem de sonra baktım ki, uymuyor bu benim zamanıma. Mesela onun evi vardı, onda kalıyoruz, aniden sevişiyoruz, okula gitmemiz gerekiyor sonra. Mümkün değildi ki. (Semih, d. 1988)

Görüşmeciler için değişimin, erkekliği ve toplumsal cinsiyet rollerini sorgulamayı da beraberinde getirdiğini söylemek mümkün. Her biri, kendilerini pro-feminist olarak tanımlamasalar da feminizmi desteklediklerini ifade etmekte veya yaşamlarını kadın-erkek eşitliğini kurma güdüsüyle bir denge içinde şekillendirdiklerini belirtmektedir. Bu noktada görüşmeciler daha temkinli davrandıklarını ifade ediyor: "Erkekliği aşmak ha diye dinden çıktım ve ben eşitlikçi biriyim diye olacak bir şey değil, din bunu desteklese de erkeklik tamamen bununla ilgili değil" diyen Enes'i Emin de "ben o erkeklik kodlarından tamamen çıktım diyemem, öyle kolay değil" ifadesi ile destekliyor. Toplumsal cinsiyetin incelikli biçimlerde bilinç dışına iş-

lemesi (Bourdieu, 2015b, s. 22) erkek görüşmecilerin de bu konuda kendilerini bir çatışma içinde bulmalarına neden oluyor. Bu yüzden görüşmeciler sekülerleşme süreçlerinde cinsiyet temelli bir dönüşüm süreçleri içerisine girseler de bunun çatışmasını sona erdiremediklerini düşünüyor. Bu konuda Bekir'in "mütedeyyin bir erkek sekülerleşince mücadelesi bitmiyor, daha yeni başlıyor" ifadesi bir toplama karşılık geliyor:

> Erkeklikle din arasında çok kuvvetli bir bağlantı var. Ben gerçekten İslam dininde erkeğin öncelendiğini biliyorum hatta bunu aksini de kimse tartışmaz herhalde. Dün bir video[86] izledim Üsküdar'da, kapalı bir kadın, ilahiyat mezunu. Camiye almıyor erkekler onu. Solcular da kendi arasında bölünür ya, o videoda bile var bu. Onun için erkek olmayla çok organik bir bağlantısı var dindar olmanın. Bunu işte gene aynı yere bağlayacağım. Sen dindar olmaktan çıkıyorsun ancak gene kültürel olarak dindar olmanın bir paketi var. Örneğin mezhep farklılıkların var. Benim halen Alevi kız arkadaşım olsa, annem oğlum yok muydu doğru düzgün biri der. Mesela bunu nasıl kıracaksın? Tamam diyelim Allah inancın yok artık, halen üzerinde eril, homofobik bir taraf da var. Hayatıma o giren insanların bende yıktıkları şeyler bunlar zaten. Eski kız arkadaşımın bende yıktığı şey zaten erillik. Yani mütedeyyin bir erkek sekülerleşince mücadelesi bitmiyor, daha yeni başlıyor aslında. Artık bu tip homofobi, erillik gibi şeylerin kırılmaya başlaması zor olan kısmı. Mesela şu an kendi adıma iyi bir yerde olduğumu düşünüyorum (Bekir, 28).

Bu noktaya kadar, dindar erkeklerin sekülerleşme süreçleriyle birlikte toplumsal cinsiyet, cinsellik ve erkeklik algılarındaki değişimlerini detaylı bir şekilde ele aldık. Görüşmecilerin ifadeleri, bireysel deneyimlerle toplumsal yapı arasındaki ilişkiyi anlamak için önemli bir veri sunuyor. Bu bağlamda ka-

86 Görüşmecinin bahsettiği videonun linki: https://www.youtube.com/watch?v=FngHilF0L7Y [Erişim tarihi: 06.11.2024]

dın erkek ilişkileri ve sekülerleşme ilişkisinde, dini habitustan çıkmadan önce kadınlara yönelik ayrımcılığı sorgulamayan erkekler, sekülerleşme ile bu ayrımları eleştirmeye başlıyor. Kadınlarla arkadaşlık, eşitlikçi bir toplumsal cinsiyet yaklaşımı ve cinselliğin suçluluk duygusu olmadan deneyimlenmesi, bu dönüşümün parçası olarak görülüyor.

Cinsiyet rollerine eleştiri ayrıca sekülerleşme süreciyle birlikte ilerliyor. Görüşmeciler, dini pratiklerden kopmadan önce kadınların toplumsal rolleriyle ilgili geleneksel kalıpları kabul ederken, sekülerleşme ile bu kalıpları sorgulamaya başlıyorlar. Örneğin, Burhan'ın dini habitustan koptuktan sonra kadınlarla eşit bir ilişki kurmanın kendisi için daha mümkün olduğunu ifade etmesi, bu dönüşümün tipik bir örneği. Benzer şekilde, Arif, dindarken bile kadın haklarını savunduğunu, ancak dinin kendisini sorgulamadan toplumsal cinsiyet eşitliğini tam anlamıyla içselleştiremediğini belirtiyor.

Bunun yanı sıra ilk cinsel deneyimler, dindar habitusun yıkılmasında güçlü bir etki yaratıyor. Örneğin, Yakup, ilk cinsel deneyiminin geçmiş dindar kimliğini sorgulamasına ve bu kimlikten kopmasına neden olduğunu ifade ediyor. Bu durum, cinselliğin yalnızca bireysel bir deneyim olmanın ötesinde, dini kurallardan ve baskılardan özgürleşmenin bir sembolü olarak görülmesine işaret ediyor. Ayrıca feminist kadınlarla karşılaşmalar ve farklı habituslar, görüşmecilerin bu süreçte eleştiri sürecine girmesine neden oluyor. Görüşmeciler, sekülerleşme süreçlerinde feminist kadınlarla kurdukları ilişkilerin düşünsel dönüşümleri açısından kritik bir rol oynadığını vurguluyor. Bekir, feminist bir kadınla ilişkisinin kendisini hem duygusal hem de politik olarak dönüştürdüğünü açıkça ifade ediyor. Bu durum, farklı toplumsal çevrelerle etkileşim ve farklı yaşam biçimleriyle karşılaşmanın, dini habitustan kopuş sürecini hızlandırıcı bir etken olduğuna işaret ediyor.

Son olarak da din ve toplumsal yapı arasındaki ilişkinin sorgulanma sürecini görüyoruz. Görüşmecilerin anlatıları, dini ha-

bitusun, toplumsal cinsiyet rollerini ve erkeklik algılarını şekillendiren güçlü bir yapı sunduğunu gösteriyor. Ancak bu yapı, kişisel sorgulamalar ve farklı deneyimlerle yıkılabiliyor. Çocukluk dönemlerinde başlayan ve dini çevre tarafından pekiştirilen kadın-erkek ayrımı, zamanla bu bireyler için sorgulama konusu oluyor. Örneğin, Kazım, camideki ayrımları çocukken anlamlandıramadığını ve bugün bu ayrımları anlamsız bulduğunu ifade ediyor. Bu bölümü Kazım örneği ile bitirmemin bir başka nedeni var ve bunu tartışmak için diğer bölüme geçelim.

"Kendine Yer Bulma Çabası"

Araştırmaya dahil edilen 25 katılımcıdan ikisi, Ebubekir (d. 1994) ve Kazım (d. 1997), eşcinsel olduklarını ifade etti. Her ikisi de sekülerleşme süreçlerini, özellikle dini habitus içerisinde bir eşcinsel erkek olarak varlık gösterememelerinin, dinden uzaklaşmalarının temel nedenlerinden biri olduğunu belirtti. Sahanın odak noktasını değiştirip değiştirmeyeceğimden emin olmasam da bu iki katılımcıyla yapılan görüşmelerde, diğer görüşmecilere yönelttiğim sorularla paralel bir yaklaşım benimsedim. Bu iki görüşmecinin anlatıları, İslami habitus pratikleri ve sekülerleşme süreçleri bakımından diğer katılımcılardan belirgin bir ayrılık göstermedi. Her ne kadar yarı yapılandırılmış görüşme soruları arasında cinsel yönelimle ilgili özel bir soru yer almasa da, görüşmeler sırasında toplumsal cinsiyet ve erkek kimliğine yönelik yaklaşımlar üzerine konuşulurken bu konu doğal bir şekilde gündeme geldi. Örneğin, 'farklı cinsel kimliklere yaklaşım' gibi doğrudan bir soru sormamış olsam da, 'erkek kimliğine yönelik algılar', üzerine yapılan tartışmalar görüşmecilerin farklı cinsel yönelimlere dair düşüncelerini de aktarmalarına olanak tanıdı. Bu meseleyi bu şekilde bir girizgâh ile sunma sebebim aslında bu bağlama yönelik daha detaylı bir çalışma yapılmasını gerekli görüyor olmamdır. [87]

87 Bu konudaki benzer bir yüksek lisans tezi için bkz: (Karasakal, B., *Benim Yerim-*

Yani, mütedeyyin bireylerin çeşitli cinsel yönelimlerini, dini habitus, sekülerleşme ve habitus değişimi bağlamında ele alan detaylı bir saha çalışması, literatüre önemli bir katkı sağlayacaktır. Ayrıca, görüşmeci arayışındayken halen dindar ancak eşcinsel olduğunu söyleyen, yurtdışında yaşadığı için eşcinsel kimliğini gizlemeden dini pratikleri yerine getirdiğini söyleyen, Türkiye'de eşcinsel kimliğini gizleyerek dindar bir yaşayışa sahip olduğunu söyleyen ve buna benzer pek çok tecrübeye sahip kişilerden de çok fazla mesaj almış olmam bu alanda bir çalışmanın gerekliliğini de göstermektedir.

Ebubekir ve Kazım'ın inançlı bir yaşam sürerken eşcinsel olduklarını keşfetme süreçleri ve bunu kendilerine bile ifade etmekte zorlanmaları, hayatlarında derin bir uyumsuzluğa ve içsel çatışmaya neden olmuş. Kendini bildiğinden beri erkeklerden hoşlandığını belirten Kazım, geçmişte samimi bir mümin olarak "kadir-i mutlak bir Allah'a ibadet etmenin" kendisini heyecanlandırdığını ifade ediyor. Ancak bu heyecan, zamanla ağır bir melankoliye dönüşmüş. Kazım, bu süreci şöyle açıklıyor: "Kendim olmayı bastıramadığım ve toplumdan farklı olduğum için bir dışlanma yaşadım. Bu da benim dine olan sevgimin bir anda ağır melankoliye dönüşmesine sebep oldu."

Kendi varlığıyla dinin öğretileri arasında sıkışan Kazım, kendisini bir tür bunalım içinde bulmuş: "Erkektim ama erkek gibi değildim. Tam olarak erkek değildim. Çünkü beğendiğim şey erkeklerdi ve bu hep böyleydi. Bunun farkındaydım, ama artık kendimden uzak tutamadığım bir sınırdaydım." Bu durum, onun çevresindeki dini cemaatte sosyalleşmesini de zorlaştırmış. Sürekli olarak ayrımcılıkla karşılaştığını belirtiyor: "Sen niye kız gibisin, sen niye böyle gülüyorsun ki, sen niye böyle konuşuyorsun ki... Sen kız mısın? Kızsın sen. Top musun?' gibi ifadelerle sürekli eleştiriliyordum."

---

de Olsaydın (Namazı) Bir Kadın Olarak mı Kılardın Bir Erkek Olarak mı?" Transseksüel Bireylerin Transseksüel Olma Deneyimleri ile Dini Deneyimleri Arasındaki İlişki, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2022)

Bu ayrımcılık ve dışlanma duygusuyla başa çıkabilmek için Allah'a daha fazla sığınmaya çalışan Kazım, sonunda sığındığı gücün de kendisini dışladığını düşünerek yalnızlaşmış: "Allah'a daha çok yaklaşıp teselli bulmaya çalışıyordum ama sonunda anladım ki beni dışlayan sadece insanlar değil, aynı zamanda sığındığım inanç sistemiydi." Kazım yalnızlaşma sürecini şöyle anlatıyor:

> Artık kendi durumumun günah olduğunu bilecek bir yaşa gelmiştim, bunun olmaması gerektiğini bilecek bir yaştaydım ve artık şununla karşılaşmıştım: Benim olduğum şey benim inandığım şeyde yasak. Ve neden? Bundan demek ki kurtulmam gerekiyor. Bildiğim tek bir gerçek var, her şeye gücü yeten bir Allah var ve seni sınava sokuyor. Ama ona rağmen seni seviyor ve senin onun için bir şey yapman gerekiyor. Demek ki benim kendi durumumdan kurtulmam gerekiyor. Bu melankolik dönem benim için çok sancılıydı. Bir nevi depresyon gibi bir şeydi ve bunu yaşamak için henüz çok küçüktüm. Dua ediyorum her gün yatmadan önce, ağlıyorum, namaz kılıyorum, dua ediyorum gene Kur'an okuyorum hepsine tek bir arzum var artık, Allah'ım beni kurtar. Allah'ım beni dönüştür, beni başka bir şey yap. Çünkü bir yandan, olduğum şeyin günah olmasından korkuyorum. Çünkü ucunda cehennem olduğu için bunu yapmak istemiyorum. Bir yandan toplumsal durumumu göz önünde bulunduruyorum ve tekim yani. Çevremde hiç kimse yok bana benzeyen benim gibi olan ya da bana destek çıkabilecek. Kız arkadaşlarım var, beni dışlıyorlar, erkek arkadaşlarım var beni dışlıyorlar. Dış kapının dış mandalısın, bu noktada sığınabileceğin tek bir şey var ve o da seni dışlıyor (Kazım, d. 1997).

Buradaki melankolik dönem, Kazım'ın toplumsal aidiyet eksikliği ve içsel dini çatışmalarını derinleştiren bir süreçtir. İçsel bir arayış hem bireysel kimliğini hem de dini kimliğini yeniden şekillendirme çabası olarak okunabilir. Görüşmecinin yaşadığı

bu sancılı dönem, yalnızca bir "günahkârlık" hissiyle ilgili değil, aynı zamanda toplumsal kabul ve aidiyet arayışıyla da bağlantılıdır. Bu da bireyin toplumsal ve dini normlarla – kendisi olmayla ve kolektif olanla çatışmaya girdiği, yalnızlık ve dışlanma duygusunu yoğun bir şekilde yaşadığı bir süreçtir. Daha önceki bölümlerde İslami habitusun çerçevelerini çizerken, görüşmeciler genelde kendi habitusları dışına -çoğunlukla kendi ifadeleri ile- bir "öteki" görmediklerinden bahsetmiştir.

Görüşmecilerin öteki ile kastettiği genelde dinin tanımlarına uymayan yaşayış biçimine sahip biçim, hal ve hareketlerdir. Görüşmeciler seküler yaşayış biçimlerinin basit işaretlerini, örneğin başı açık kadın, inançsız insanlar, alkol tüketen insanları vd. bu "ötekinin" içine koyuyorlar. Haliyle, habitusun sınırlar çizdiğinden bahsetmemiz oldukça mümkün. Bunlardan bir diğeri de Kazım'ın yukarıda ifade ettiği "bana benzeyen, benim gibi olan" birinin olmayışı dini habitusun çizdiği sınırlara işaret ediyor. Kazım bu durumu şu ifadelerle destekliyor:

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

Kendine yaşadığı hayat içerisinde bir "yer bulmaya" çalışan Kazım'ın yaşadığı deneyime benzer biçimde, Ebubekir de kendinde fark ettiği cinsel yönelimi öncelikle Allah'a daha da sığınarak aşmaya çalışıyor. Bilhassa sosyal medyada pek çok ateist sayfada dini savunan Ebubekir, pek çok konu hakkında okuyup araştırma yaptığını ifade ediyor.

> Sosyal medyada ateistlerin ve Müslümanların tartışmaları çok yaygındı. Facebook'ta vs. *Karikateist* vardı [...] O gruplarda ateistlerle Müslümanlar baya tartışırdı. Ben de orada İslamcı bir yerden savunurdum. Mesela ayet eleştirirlerdi, ben açıklardım hepsini. Kafamda hep mükemmel bir din kurgusu vardı, her şey doğru olmalıydı. O ateist tayfanın sorduğu bazı sorular, kafamda oturuyordu, yani yanıtlar verebiliyordum.

Bu tartışmalar sürerken, Ebubekir cinsel yönelimin kendisini etkilemeye başladığını ifade ediyor. "Fakat beni en çok etkileyen şey cinsel kimlik oldu. Daha o zamanlar kimliğimi yeni keşfettim" diyen Ebubekir, bu konuya karşı Kazım gibi bir davranış sergiliyor:

> Günahtı eşcinsel olmak. Ben dindar olduğum zamanlarda, gayet İslami yöntemlerle bu durumun düzeltilebileceğini düşündüm. Dua ettim. Benim bu düzeltme girişimlerim, mesela Cübbeli [Ahmet Mahmut Ünlü] izledim, farklı sayfalarda ne yapılması gerekiyor tarzında şeyler okudum. 5 vakit namazın dışında daha fazla namaz kıldım mesela. Bir noktadan sonra İslami bilgi tartışması da işin içine girince hem kendimi hem de durumu daha kolay kabullenmeye başladım çünkü orada İslamiyet'i kendim seçmem gerekiyordu. Yani ya kendimi kabul etmeyip kendimle savaşacağım ya da İslam'ı kabul etmeyeceğim. Hem Müslüman olup hem de kendini kabullenmiş bir eşcinsel olamazdım. Yani İslam'a göre bu doğru değildi bence. [...] Ateist iddiaları incelemiştim. Kur'an'ın tüm mealini okumuştum ve kendimce çelişip çelişmediğini inceledim. Çözüm arıyordum kendim için.

Her iki görüşmecinin de yaşadığı bu süreç, öncelikle dini habitusları için bir aritmiye sebep oluyor ve bu aritmi sürdürülemez hale geldiği için artık farka işaret etmeye başlıyor. Bu noktada görüşmeciler için iki ayrı davranış biçimi ortaya çıkıyor. Ebubekir çok net biçimde dini habitusunu bir eşcinsel ola-

rak sürdüremeyeceğini fark ederek dini yaşayışı terk etmeye karar veriyor. Bu terk ediş başlangıçta net olsa da sonrasında bir aritmik sorun oluşturduğunu da daha sonra tartışacağım. Yani dini yaşayıştan net bir karar ile kopmak mümkün gözükse de sonrasında yaşanan sorunları göz ardı etmemek gerekiyor. Bunlara son bölümde değineceğim.

> Kendimi kabul ettikçe de İslam'dan uzaklaşmaya başladım ve şunu iyi hatırlıyorum, gerçekten net bir geçiş olmuştu. Beş vakit namazımı kılarken hayır yok, ben ne yapıyorum dedim. Yani asıl kopuş da garip bir şekilde, gusül alırken oldu. Kafamda o anda bitirdim. O gün çok net biçimde, *hardcore* biçimde dinden çıkmıştım ve hatta o sene ramazan ayında inadına içki içmiştim. Biraz inadına içmiştim yani. (Ebubekir, d. 1994)

Ebubekir'in aksine Kazım bir süre daha dini yaşayışı sürdürerek çözüm bulmaya çalışıyor. "İnsanın aklı bir yerden sonra almaz, tevekkül etmek lazım, denir. Allah'ın bir bildiği vardır diyeceksin ve düşünmeyeceksin. Bu yöntem inanılmaz kolay yöntem. Bunu yapmak da canımı sıkmaya başlamıştı. Çünkü benim bazı cevaplar almam gerekiyordu. Tabiri caizse, dinen benim tavlanmam gerekiyordu." Bu düşüncelere kapılan Kazım "içsel bir savaş" yaşadığını ifade ediyor. Bu düşünceler kendisini dini yaşayışta tutmakta zorlamaya başlamışken yeni sorgulamalara da kapılan Kazım, bu süreçte inançlı olsa da artık iyice yıpranmaya başladığını ve yeni sorularla yeni şüphelere düştüğünü ifade ediyor:

> Ne oluyordu da bazı şeylere yazıldığı gibi inanmamız gerekiyordu. Ne oluyordu da bir kadının hakları ile bir erkeğin hakları arasında bariz farklar vardı. Ne oluyordu da işte eşcinseller dışlanıyordu. Ne oluyordu da kölelik yokken cariyelerden ve savaş nimetlerinden bahsediliyordu. Neden cihat vardı? Bunları hiçbir zaman anlamamıştım. Bunları çocukluğumdan beri zihnime oturtamamıştım.

Bu sorgulamalar sürecinde Ankara'ya üniversite okumaya gelmiş olan Kazım, babasının da isteğiyle bir cemaat yurdunda kalmaya başlıyor. Cemaat yurdunda iyice gözetim altında tutulduğunu hissedip depresyona girdiğini ifade eden Kazım artık intihar etmeye karar verdiğini ifade ediyor.

> Evet Müslümandım ama ya kendimi tamamen açmam gerekiyordu ya da tamamen sonlandırmam gerekiyordu. Ve intihar etmeye karar verdim. Yani bunun böyle gitmeyeceğini fark ettim. Kendimi hiçbir zaman sevmeyeceğimi düşündüm ve bunu sonlandırmam gerektiğini düşündüm. Beni engelleyen tek bir şey vardı, intihar etmek, çok çok çok büyük bir günah ve kesinlikle kabul edilemez bir şey. Bununla ilgili kendimce şöyle bir savunmam vardı. Öldüğümde kendimi anlatırım. Ben bir çıkar yol bulamadım derim. Beni sen böyle yarattıysan, beni sen düzelteceksin. Bir şey yok çünkü ben senin eserinim, derim. Ben senin eserinsem eğer, benim eşcinsel olmam da senin eserin. Bu senin ilgilenmen gereken bir şey. Ben bunu sürdüremem, diyerek ben kendi intiharına meşrulaştırıyordum.

Bu düşünceler içerisinde ne eşcinsel kimliğini açık edebilen ne de bir Müslüman olarak hayatını sürdürebilen Kazım, yaşadığı dönüşümü üniversitede karşılaştığı çeşitliliğe borçlu olduğunu ifade ediyor. "Üniversite gerçekten harika bir şey. Bu kadar farklı ve çeşitli insanın bir arada bulunabilmesi, bir arada olması harika bir ortam sağlıyor" diyen Kazım, okulda tanıştığı ve "kendisinden çok farklı bir hayat sürmüş" dediği bir arkadaşına açılıyor. Üniversitenin bu tip farklı karşılaşmalara imkân tanıdığını daha önceki bölümlerde tartışmıştık. Kazım için de üniversite ortamı, bir cemaat yurdunda kalmasına rağmen dini habitusu net olarak terk edip sekülerleşme sürecine tekabül ediyor.

> Yurtta 7. katta oturuyorum. Benim yükseklik korkum var. Her gün orada camda oturuyordum. Buradan düşersem

> ölürüm diyordum. Yatalak olmak da istemiyordum. Kesin ölüm olsun diyordum, karar vermiştim. [...] Sonraki gün arkadaşıma açıldım, kendimi anlattım, saatlerce her şeyi anlattım. Bol bol ağladık. Beni hayatta tutan şey, arkadaşımın beni kabul etmesiydi. Gerçekten, ben kabul edilebiliyor muyum? Bir önceki gün intihar edebilecekken bir sonraki gün bu oldu. Dinle olan bütün ilişkilerimi kopardım. Dedim ki zaten cevap veremiyorum ben bunlara. Çünkü zaten cevapları yok. Ve ben cevapları yok demekten çok korkuyordum. Her zaman bildiğim tek bir gerçek vardı çünkü ve bunun artık olmaması demek benim için çok büyük bir şeydi. Onu kabul edebilmek ve kendimi sevebilmek, kendimi artık kabul edebilmek. Benim için o kabuğu tamamen kırıp onun dışına çıkabilmek demekti.

Kazım, dini terk etme ve zamanla kendini ateist olarak tanımlama sürecinin en başında "kabuk kırma" ifadesini kullanmaktadır. Bu ifade, çalışma boyunca habitusla ilişkilendirdiğimiz kabuk metaforuna doğrudan bir gönderme yapmaktadır. Dindar habitusu terk etmek bir kabuğun kırılarak, yeni bir kabuk inşa etme sürecine tekabül ediyor. Kazım, yaşadığı dönüşümü yine habitusun dönüşme sürecine gönderme yaparak ifade ediyor: "O ilk kabuğu kırdıktan sonra çatlaklar kendiliğinden yayıldı."

Kazım'ın ifadesiyle "çatlağın kendiliğinden yayılmasını" ve bu çatlağın yeni bir yaşam tecrübesi edinme sürecini yeni bir başlık altında inceleyeceğiz. Bu başlıkta görüşmecilerin "artık inançsız bireyler olarak" gerçek yaşayışlarını gizledikleri taktikler olacak. Örneğin ne Kazım ne Ebubekir ailelerine ne eşcinsel ne de inançsız olduklarını açıkça ifade etmediler ve bunu ifşa etmeyi de istemiyorlar. Bu diğer görüşmecilerin büyük bir çoğunluğu için de geçerli. Haliyle görüşmecilerin gündelik hayat pratiklerinde kendi "inançsız kimliklerine" yönelik geliştirdikleri bazı sıra dışı pratikler mevcut. Şimdi bu kendini gizleme ve taktik geliştirme ile ilgili başlığa geçelim.

BAŞKA BİRİ OLMAK: KENDİNİ GİZLEMEK

Kitabın en başında, katılımcıların sekülerleşme ve dinden kopuş süreçlerini büyük ölçüde ailelerinden gizlediklerini belirtmiştim. Araştırmaya katılan 25 görüşmeciden yalnızca 5'i[88] bu dönüşümü açıkça aileleriyle paylaşmış durumdayken, geri kalan 20 görüşmeci, inançsız olmalarına rağmen aileleriyle bir araya geldiklerinde inançlı gibi davranmayı tercih ediyor. Kendi hayatlarına dair birçok unsuru ailelerinden gizleyen bu katılımcılar, bu gizliliği sürdürme gerekliliğini hem mevcut durumları için hem de gelecekleri adına bir zorunluluk olarak değerlendiriyorlar.

Gizlenme durumu yalnızca aile ortamıyla sınırlı kalmayıp farklı sosyal çevrelerde de kendini gösteriyor. Aile yanında uygulanan taktikler kadar iş ortamlarında, komşuluk ilişkilerinde veya gündelik yaşamın diğer alanlarında katılımcılar benzer bir gizlenme ihtiyacı hissediyor.

Bu durum, literatürde de kimi çalışmalarda konu edinilmiştir. Örneğin, Vliek (2019), Ekinci (2022, s. 162), Tayfur (2022) ve

88 Mehmet, Musa, İsmail, Harun ve Ömer ailesine inançsız olduğunu ifade eden görüşmeciler. İsmail ve Musa küçük yaşta babalarını kaybetmişler. Baba kaybetme sürecinin evdeki otoritenin kaybı ile de ilişkisi olduğu düşünülebilir. İsmail biraz da bundan cesaretle annesine inançsız olduğunu açıklayabiliyor. Ancak bu durumun bize net bir veri verebileceğini söylememiz mümkün değil. Zira Yakup da 11 yaşında babasını kaybetmesine karşın kendi ifadesiyle "annesinin baskıcı tutumundan ötürü" halen inançsız olduğunu gizlemektedir.

Hecker (2021) gibi araştırmalar, dini inançlarından vazgeçen bireylerin 'Müslüman olmayan' kimliklerini özellikle ailelerinden gizlediğine dikkat çekmektedir. Ayrıca, Yalnizyurumeyeceksin.com ve Medyascope.tv gibi platformlar, bu deneyimlere dair bireysel hikâyelere yer vererek, inançsızlıklarını gizlemek zorunda kalan bireylerin yaşadığı zorlukları görünür kılmaktadır."

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın 2014 yılında yayımladığı araştırma, Türkiye nüfusunun %99.2'sinin Müslüman olduğunu ortaya koysa da, diğer pek çok araştırma Türkiye'de inançsızlığın arttığını ve inançsız olma konusunda ifade özgürlüğünün kısıtlandığını gösteren benzer veriler sunmaktadır. Hecker'e göre (2021, s. 105) Diyanet'in çalışması Türkiye'de inançsızlara yönelik bir görünmezlik siyasetinin varlığını ifade eder. Yıldırım'ın (2022, s. 16) yürüttüğü, 2019-2021 yılları arasında Türkiye'de din ve inanç özgürlüğüne ilişkin yasal ve hukuki gelişmeler yer alan raporda inançsız ya da diğer dini inanışa sahip bireylerin "işten çıkarılma korkusu nedeniyle işyerinde ateist kimliklerini rahatça ifade edemediklerini" ve "bunun sonucunda ortaya çıkan baskı insanları çifte hayatlar yaşamak zorunda" kaldıklarına yönelik veriler yer alıyor. Bu noktada bizim karşımıza "gizlenme, taktik yapma, ibadet ediyormuş gibi yapma, kendinden bahsetmeme, aileyle daha az görüşme, ailenin kalbini kırmamak için yorum yapmama" gibi görüşmeci yaklaşımları çıkmaktadır. Bu davranış biçimlerini ise "taktik" kavramıyla tartışabilmemiz mümkündür.

James C. Scott'a göre (2014, s. 236) iktidar karşısında doğrudan ifade ve itiraz gücü bulamayan kişiler ya da topluluklar seslerini yükseltemedikleri ancak homurdandıkları baskılanmış bir itiraz biçimi kullanmaktadır. Baskın bir otorite tarafından sessizleştirilen kişiler tamamen yok olmaya karşı kimi direniş yöntemlerine sahiptir. Dinin, yaşamın bütün otoritesini belirleyen bir güç olduğunu düşündüğümüzde, görüşmeciler yaşadıkları sekülerleşme sürecini de ailelerine karşı gizlemeye çalışmaktadır. Ailelerin yaşanan bazı değişimleri fark etmesine

karşın, görüşmecilerin homurtuları çoğunlukla hiçbir zaman dile gelmemiş, yalnızca taktiklerle sürmüştür.

Görüşmeciler, ramazan aylarında oruç tutuyor gibi yapmakta, dini bayramlarda eğer ailelerinin yanına gitmişlerse bayram namazlarına babalarıyla gitmekte ve aslında çoğu "kim olduklarını gizlemektedir (Fahri)."

> Halen bazen annem ister, onu kıramam, haydi bi Kur'an'ı aç [oku] da seni *dinleyek* der, güzel okurum. Kadın üzülmesin diye okuduğum zamanlar olur (Bilal, d. 1980).

> Ailemde kimse bilmiyor inançsız olduğumu. Belki kardeşim tahmin ediyordur ama onun da pek umurunda değil bence. Babam da yaşlandı zaten, ben ona desem ki baba ben inanmıyorum, hem de yıllardır inanmıyorum... Ne yapacak bu bilgi adamın hayatında? Yıkacak onu... Açıkçası babamın mutlu olması için bazen onunla namaz kılıyorum. Hadi diyorum baba namaza, belli etmiyor çok mutlu oluyor. Eskiden bunu yapmazdım, bazen çatışırdım onunla ya da bir şey demezdim de kılmazdım da. Bilmiyorum artık önemsiz hale geldi (Faruk, d. 1988).

Görüşmecilerin çoğu dindarken sahip olduğu çevreyi terk etse de ailesini terk edememiştir ya da çoğunlukla etmek istememektedir. Hepsinin temel kaygısı, aileleriyle çatışmaktan kaçınmalarıdır; bunun nedeni de ailelerini üzmek istememeleridir. Ancak belli bir yaşa gelip ekonomik özgürlüklerini kazanan bireylerin bu konuda sessiz bir memnuniyetsizlik sergilemeye devam ettikleri görülmektedir. Scott'a göre homurdanmanın özelliği, "ihtiyatlı bir alternatifi olduğu itaatsizliğe varmadan durmasıdır. Açık bir beyanda bulunma niyeti yadsındığı için, doğrudan bir yanıt ihtiyacı da yadsınır: Resmi olarak hiçbir şey olmamıştır (2014, s. 236)." Michel de Certeau (2009, s. 114), bu homurdanmayı gündelik hayat analizlerinde zamanı ve mekânı yöneten güç sahipliğinin uyguladığı stratejilere karşı "zayıfın sanatı olan taktik" olarak tasarlar.

De Certeau'ya göre zayıf üzerine ne kadar çok baskı ve strateji uygulanıyorsa, kişi o kadar çok farklı davranışı taktiğe dönüştürür. Stratejiler doğrunun totaliterleştirici düzenini (s. 115) oluşturmak için mekânı ve bedeni kullanır. Mekân bedenden azade değildir, dışlama ve içerme, kabul edilebilir olan ile yasaklanmış olanın sınırları burada kesişir ve toplumsal ilişkilerin üretildiği yere atıfta bulunur (Göle, 2012, s. 24). De Certeua'ya (2009, s. 113) göre taktiğin mekânsal ya da bedensel bağlam içerisinde ne bütüncül bir projesi vardır ne de stratejilere karşı nesneleştirilebilir bir uzama sahiptir. Taktikler fırsatları değerlendirir ve mekânın ya da bedenin sınırları içerisinde oluşan çatlaklardan içeri sızar. Bu çalışmanın sahasında da zaman, beden ve mekân görüşmecilerin buldukları çatlaklara karşı taktik alanlarıdır. Beden, ibadet ediyormuş gibi yapmak, Cuma namazlarında camiye gidermiş gibi yapıp dışarı çıkıp dolaşmak, abdest alıyor gibi yapmak, dini bayramlarda ailenin yanına gidiliyorsa kasti olarak yolculuğu bayramın ilk gününe getirmek, bunlar gibi pek çok taktik, dindar erkeğin taktiklerini sergilediği alandır.

> Ramazan'da oruç tutuyor gibi yapıyorum. Oruçmuş gibi davranıyorum ama gizlice yemek yiyorum. Annem belki biliyordur, yani anlıyordur. Annem belki farkında ama babam değil. Babam benimle ilgili hiçbir şeyin farkında değil. Herhalde sadece şöyle diyordur, ibadetlerde biraz zayıf bizim oğlan... Bir gün kılar, biz onu kaybetmeyelim, elimizin altında gözümüzün önünde dursun, hani şey vardır Müslümanların çoğunda, iman olsun, belli bir yaştan sonra ibadete dönerler, namaza başlarlar. Muhtemelen babamda da öyle bir umut var. Daha dindar olurum bir gün... Şimdi ben başka şehirde yaşasam daha riskli. Muhtemelen babam diyordur ki bizim çevremizde olsun, biz ona bazı imkanlar sağlayalım, gözümüzün önünde olsun (Burhan, d. 1991).

Bu araştırmanın verilerinde iki taktik ana hatlarıyla ortaya çıkmaktadır: İlki görüşmecilerin ailelerinden kendi inançsız

hallerini gizlemeleri, diğeri ise bedensel olarak gizlenme çabaları. Görüşmecilerin ailelerinin yanında ibadet ediyormuş gibi yapmaları, ailelerine karşı yabancılaşma yaşamalarına sebep olurken, bedenleriyle ilgili gizlenmeleri, örneğin küpe takan görüşmecinin küpesini çıkartması, dövmesi olanın dövmesini gizlemesi yine aileye yönelik uzaklaşmaya sebep olmaktadır. Her ne kadar dindar kadının sekülerleşme sürecinde bedensel değişim göstergeleri ve bununla mücadele etmesine dair çabaları daha çeşitli olsa da dindar erkeğin sekülerleşme sürecinde bedensel deneyimi pek fazla konu edilmez. Bunun literatürdeki bir boşluk olduğunu söyleyebiliriz. Murat (d. 1977) geçmişte katıldığı bir sohbette duyduğu dindar erkek tipini şöyle hatırlıyor: "Bu zamanda Müslümanlık göstergesi, kadında tesettür erkekte namazdır." Bu görüş üzerinde diğer görüşmecilerin de -geçmişte- mutabık olduğunu söylememiz mümkün. Buna karşın dini yapının stratejisi (biyo-iktidar olarak), kadında olduğu kadar karmaşık bir yapıda olmasa da erkek bedeninin de kurallar ölçüsünde düzene tabi tutar. Lefebvre'nin "terbiye" kavramıyla bedenin bir metronom gibi işlediği yönündeki yaklaşımını da bu noktada erkek ve kadın arasında ayrımla izah edebiliriz. Mütedeyyin bir erkeğin tabi olduğu bedensel kurallar, kadına bakış üzerinden kendisini terbiye etmeye yönelikken, kadın ise dine göre erkeğin bakışına karşı kendi bedensel yapısını düzenlemekle yükümlüdür. İslamiyet'e göre kadın ve erkeğin örtünmesi gereken yerlere "avret" denir. Erkeğin, kadına göre avret bölgeleri daha sınırlı iken, kadının örtünme biçimleri -çeşitli coğrafyalara göre değişse de- daha fazladır. Erkek "helal olmadığı" kadına karşı kendi bakışını engellemekle yükümlü iken, kendi bedeni için de diz ve göbek arasını gizlemek zorundadır; buralara bakmak ve buraları hemcinslerine dahi sergilemek haramdır. Katılımcılar, seküler bir yaşama uyum sağlama süreçlerinde bedensel olarak çok büyük değişiklik yaşamadıklarını ve aileleriyle çatışma yaşamadıklarını ifade ediyor. Gene de bu konuda bazı çatışmalar yaşanıyor: Emin'in, bir erkek olarak

dinden kopmanın avantajlarından bahsederken, konu bedensel yasaklara ve dönüşüme geldiğinde, "yok şort giymeme karışmazlardı, çünkü ben buna zaten dikkat ederdim" ifadesi zaten bunun bir kural olarak bedende işlediğini gösteriyor. Bir diğer örnek olarak Bilal, ilk görüşmemizde (22.03.2021) uzun zamandır dövme yaptırmak istediğini ancak ailesinden çekindiğini ifade ediyordu. Ankara'da bir barın işletmecisi olan Bilal'le 2022 senesinin ağustos ayında (23.08.2022) tekrar buluştuğumuzda dövme yaptırdığını öğrendim. Dövmeyi vücudunda görülmesi zor bir yere yaptırmak durumunda olduğunu, ailesinin yanına gittiğinde nasıl gizleyeceğini düşündüğünü aktardı. Bu yaşına kadar aslında sürekli dövme yaptırmak istediğini söyleyen Bilal, halen ailesiyle çatışmaya girmek istemediği için bu arzusunu engellemek durumunda kalmış. "Bu yaşta bu kadar para kazanıyorum, şimdi ben ailemin yanına giderken küpelerimi çıkartıyorum zaten. Bir de şimdi dövmeyi gizlemesi var." Barda işlerin yoğunluğunun azaldığı aylarda ailesinin Hatay'daki çiftliğine yardımcı olmaya giden Bilal, ailesinden vücudunu dövme yüzünden nasıl gizleyeceğini düşünüyor. Ailesinin dövmeyi görmesi durumunda neler olacağını sorduğumda Bilal, bunu ailesine anlatmasının imkânsız olduğunu ifade ediyor. Bu konuyla ilgili ilk görüşmemizde Bilal şu anısını anlatmıştı: Çocukluğunda, köylerindeki bir camiye tayini çıkan genç bir hocadan bahsediyor Bilal. Köyde futbol maçları düzenleyen hoca, onun aktardığına göre o yaşa kadar gördüğü en alternatif dindar insanlardan biri imiş. Havanın sıcak olması sebebiyle, futbol maçlarında bu hoca da talebeler de şort giyerek maç yapıyorlar imiş. Köyde şort giyerek futbol maçı yapan çocuklardan rahatsız olan ahalinin hocanın bu tavrından rahatsız olduğunu ve hocayı köyden uzaklaştırdığını ifade ediyor:

> Köyde şöyle bir söylenti çıkıyor. Bu hoca dinsiz, neymiş, şortla maç yapıyor. Bizim tabi gene şortumuz yoktu, ya da şortla gezilmez zaten. Edep yahu derler adama. Dinen uygun değil zaten, hani ben, ailede büyüklerin hiçbirinin şort

giydiğini hatırlamam, bilmem, öyle bir şey yok. Ellerinden gelse o pantolonu da çıkartıp şalvar giyerler. Bak mesela aklıma bir bilgi geldi, pileli giymek haramdır derler. Nereden hatırladım, bizim köyün imamından. Babam da onun gibi pantolon diktirmeye başlamıştı bir ara. Mesela o bile pantolon bile neredeyse haramdı. Sen hocasın be, şortla top oynuyorsan, neredeyse dinsizsin dediler. E o hocayı sürdüler. İstemiyoruz bunu dediler.

Erkeklerin bedensel olarak kendilerine getirilen kuralları, -elbette dini çevrede büyüyen bir kadın kadar olmasa da- giyim kuşamlarına yönelik farkındalıkları İslami habitus içerisinde bir çeşit strateji ve taktik ilişkisine dönüşüyor. Bu noktada İslami habitusa dahil edilecek iki sözcük ortaya çıkıyor: şort ve uzun kapri. Görüşmecilerin çoğu şort giyemediklerini, uzun kapri giydiklerini, şortun seküler bir görünüm verdiği, dizüstü gözüktüğü için giymenin haram olduğu ve halen aile yanında şort giymekten kasti olarak kaçındıkları sıradan ifadelerdi. Mehmet şort ve kapri arasındaki çizgiyi şöyle çiziyor: "Kapri biraz daha dini motiftir. Erkeklerin diz kapağına kadar kapalı olması gerekiyor."

Görüşmecilerle şort ve kapri üzerine konuşurken hepsi denize gittiklerinde, denize girdikleri şortların göbeklerinin altlarında kalması durumunda babaları ya da etraflarındaki erkekler tarafından kıyafetlerinin düzeltilmesi için uyarıldıklarını anlattı. Şahin, çocukken İstanbul'un uzak bir bölgesinde ailece denize gittiklerini, bu bölgenin kendi cemaatleri dışında diğer cemaatler tarafından da tercih edilen, ücra bir köşe olduğunu ifade ediyor. Bu yolu gidebilmek için sabahın çok erken saatinde ailece kalktıklarını, uzun süre yol yaptıktan sonra da güzel bir sahile değil de kayalardan inilen, kötü bir araziye gittiklerini ifade ediyor. Buranın tercih edilme sebebi denize girilen yerin doğal olarak bir paravan görevi gören kayalar tarafından ayrılması olduğunu söylüyor. Bu sayede kadınlar denizin bir kısmında erkekler ise diğer kısmında denize girebiliyormuş.

Erişmesi zor bir yer olmasına rağmen, çarşaflı kadınların denize girerken, kimse tarafından gözükmeyecek olsalar bile her ihtimale karşı tesettür mayosu ile denize girdiğini aktarıyor. Zaman zaman ailelerin, kayaların duruşundan faydalanarak eşlerini de erkeklerin olduğu yere getirdiğini ancak burada kadınların yüzmediğini, ne yaptıklarını hatırlamadığını söylüyor.

> Denize girebilmek için bile ne kadar çok yol gidiyormuşuz. Gittiğimiz yer de o kadar kötüymüş ki. İstanbul'da büyümüş, babamlarla yüzlerce kez denize gitmiş biri olarak hayatımda ilk defa sahilde denize girdiğimde 20 yaşındaydım herhalde. Neden o kadar kötü kayaların olduğu yere gidiyoruz biliyor musun? Çünkü deniz kenarında yaşayan insanlar, eğlenen insanlardır. Eşleri mayo giyer. Kadınlar özgürdür. Belki içerler. Bizim ailemize ters. Öyle olmasa bile, benim babam sahile giderse kadın göreceğini bilir. Annem zaten baştan sonra haram bir başkası için. Haliyle bizim denizimiz dik kayaların ardından girilen bir yerdi. Buralarda eğleniyorduk elbette. Çocuğuz zaten eğlenmemiz kolaydı. Bazen başkaları bizim haşemalara karışırdı. Biliyor musun o markayı? Kadın tesettür mayosu aslında ve kadın için olduğu gibi erkek için de vardı. Denize girince ne yaparsın, soyunursun değil mi? Ama erkek deniz mayosu pantolon gibiydi neredeyse. Bütün vücuda yapışan. Bazen suda oynarken işte çocuklarla birbirimizi itip çekiyoruz sonuçta, göbeğimiz açılır, şort çekilir yukarı falan. Tanımadığım adamlar gelip çocuklar göbeği kapatın diye vaaz verirdi. Neden haram olduğunu anlatırdı. Babamlar böyle en uzak yere gidiyorlar halen. En son onlarla gittiğimde kendi deniz şortumu götürdüm. Bunu tamamen unutmuşum. Benim şortum kısacık, göbek açık diz üstünde, teşhir ediyorum onlara kendimi. (Gülüyor) Babam, amcam baya gelip söylendi. Tam ne zamandı hatırlamıyorum ama, bu yaşta, halen bugün bile gitsek, böyle giyinsem halen karışırlar (Şahin).

Mehmet'in kapriyi dini bir motif olarak yorumlaması gibi, Şahin de sahili neredeyse seküler bir motif olarak tarif etmektedir. Salih'in ailesinin denize gitmesi, ters bir taktik olarak, ailesinin seküler olana karşı uyguladığı bir stratejiyi anlatmaktadır. Arif ve Mustafa, her ikisi de ateist olmasına karşın, halen ailelerinin yanında sorunlar yaşadıklarını aktarıyor:

> Ailemin yanında şort giyemezdim. Ailemin yanında kısa olacak herhangi bir şey giyemezdim. Geçende annemlerin yanına gittim, dayımlara misafirliğe gitmiştik. Kısa bir şort giymişim. Annem uyardı. "Oğlum ne yapıyorsun sen, işte bu dinimize uygun değil bak diz üstün gözüküyor oğlum dikkat et, başka bir elbisen varsa onu giyiver" demişti mesela annem çaktırmadan bana. Ben de ne yapayım annemi üzmemek için, anne seni ilgilendirmez diyemedim. Gittim üstümü değiştirdim (Arif, d. 1991).

> Ben şort giymeyi seviyorum ama köyde şort giydiğimde, erkek olsam dahi ayıplanıyorum yani. Ailem de böyle ufaktan, bari şuraya giderken pantolon giy diyor falan (Musa, d. 1992).

Buradaki taktiklerin, görüşmecilerin yalnızca İslami habitusu terk ettikten sonra ortaya çıkmadığını, aksine, görüşmecilerin kendilerini halen Müslüman olarak tanımlarken yavaş yavaş uyguladıkları taktikler olduğu belirtilmelidir. "Tabi o zamanlar halen inançlıyım ancak namaz kılmayı bıraktım, tamamen bırakmadım ama işte aksatıyorum. Babam cumaya gittiğimi sanıyor ben gezmeye çıkmışım" bu durumun bir özeti gibidir. Bunu bütün görüşmeciler farklı biçimlerde dile getirmiştir. Görüşmecilerin İslamiyet'ten uzaklaşma süreci en başta Allah'tan korkma hissiyle şekillenirken, zamanla aileyi üzmemeye dayanan bir rıza ilişkisine dönüşmüştür. Buradaki taktik içerisinde aynı zamanda bir yorgunluk halini de barındırmaktadır. "Zaten yaşlandılar, hayatımda o kadar da şey başaramadım aileme karşı, bir de evlatlarının Allahsız kitapsız

yaşadığını bilsinler istemiyorum. Bununla mücadele edemem" yorumunu yapan Enes'e Bilal de şu ifadelerle katılıyor:

> [Artık inanmadığımı], kendime kabullendirmek hiç kolay olmadı. Mesela ailemle böyle bir tartışmanın içine giremem, ailemę inançsızım diyemem. Mesela annem diyor ki, namaz kılsan olmuyor mu? Ya amaan annem kılarım zaten ileride falan diyorum. Ben namaza inanmıyorum diyemiyorum. Annem bana diyor ki kalk hadi bir Kur'an oku da dinleyelim seni diyor, çok seviyor dinlemeyi. Yapıyorum. Ya annem için yapıyorum din için değil. Annemi mutlu gördüğümde çok mutlu oluyorum. Çünkü kadın ondan besleniyor. 70'lerine dayanmışlar, şurada kalmış 3-5 yıl ömürleri, hani tutup da şu saatten sonra niye kırıp üzeyim bir din için diyorum. Tamam, inanıyorlar, inandıklarıyla kalsınlar... (Bilal, d. 1980).

> Aileme dindar olmadığımı söyleyemiyorum, birçok şeyi söyleyemiyorum. İlk zamanlar yanlarında ibadet ettim. Namaz kılmış gibi yaptım, diğer odaya gidip geldim sanki namaz kılıyormuş gibi. Cuma namazı vakti evden çıkıp bir buçuk saat sonra döndüğüm oldu, bunu çok yaptım. Ya da şimdi seyahatlerimi cuma gidiş cuma dönüş gibi ayarlıyorum ki o saatlerde yolda olayım. Yani hem kendime yakıştırmıyorum artık [ibadet ediyormuş gibi yapmayı] hem de annemden o bakışı görmek istemiyorum. Onun yolunu buluyorum yani. Ağzımızın tadı kaçmasın yani. (Yakup, d. 1984)

Buraya kadar görüldüğü üzere görüşmecilerin ailelerine karşı inançlı gibi olma pratiği geliştirmişlerdir. Pekâlâ görüşmecilerin ailelerinin yanında dindar gibi davranıyor olmaları onların ifadeleri ile neye sebep olmaktadır? Daha önce bahsettiğim habitusun değişime karşı dirençli yapının bu noktada nasıl işlediğine ve görüşmecilerin şu an sürdürdükleri yaşayış biçimlerine bakalım.

ARAF: EZBERİ UNUTMA ÇABASI

> Ne öyle olabiliyorsun ne böyle, o araftan çıkamıyorsun. O ana ritim, çocukluktaki aile yapısının içinden çıktıktan sonra geriye dönüşün hiçbir zaman tam olarak mümkün olmuyor. Sen bu arafta iken sayıca azsın. Zor bir şey orada durabilmek. (Murat, d. 1977,)

Kitabın bu kısmında, dini yaşayıştan uzaklaşmanın ne gibi zorluklar barındırdığı ve neden tek yönlü değil de döngüsel bir süreç olduğunu tartışacağım. Burada "döngüsel süreç" ile kastettiğim şey, görüşmecilerin sıklıkla pişman olması ve tövbe ederek İslami yaşayışa geri dönme çabasını kastetmektedir. Daha en başta şunu söylemeliyim ki, dini yaşayıştan uzaklaşmak, görüşmeciler için radikal bir sürece tekabül etmektedir. Bourdieu'ya göre (2016a, s. 193) bireylerin habitusları yeni deneyimlere bağlı olarak sürekli değişim içerisindedir ve bu hayatın olağan kurgusuna dahil bir süreçtir. Yani hepimiz, değişiriz. Ama karşı koyduğumuz bazı durumlar vardır ve bunlara karşı dirençliyizdir. Bir ifade ile "ağaç, yaşken eğilir" ve insanın köklü değişimler yaşaması kolay değildir. Habituslarımız da köklü değişimlere karşı nispeten dirençli bir yapıya sahiptir (Swartz, 2011, s. 153). Bu kitapta Lefebvre'nin aritmi ve poliritmi kavramları ile Bourdieu'nün kavramlarını bir arada düşünmeye çalıştım. Çalışmaya dahil olan eski dindar görüşmecilerin değişimlerini de bu iki düşünürün kavramları ile anlamaya gayret ettim. Bourdieu'ya göre habitusların değişime maruz kaldığı

durumlarda "konum ile konumu işgal edenin eğilimleri arasında, miras ile varis arasında, makam ile sahibi arasında sorunsuz bir uyum meydana gelir (Bourdieu, 2016a, s. 189)." Bu durum bir kırılmaya, değişimin başlangıcına tekabül eder fakat radikal bir zorlamaya maruz kalınmadığı için uyum sağlamak da mümkündür. Bu durumu poliritmik sekülerleşme olarak düşünebiliriz. Poliritminin ifade ettiği gibi, habitusun dönüşümünde radikal bir zorlama yoksa, çatışma ya da ahenksizlik olmadan yaşamın bir arada sürebilmesi mümkündür (Lefebvre, 2017, s. 40). Ancak habitusların uyum sağlayamayacak derecede dönüşüme uğraması, habituslarını biçimlendiren dünyadan radikal derece kopuş yaşanması ve yeniliklere uyum sağlamanın güçlüğü, habitus için bir çatlak oluşturmaktadır. Sözgelimi birkaç kere içkinin tadına bakmış olan, zamanla içki tüketmekten hoşlanmaya başlayan, yeni arkadaş çevresiyle alkol içmenin yarattığı yeni eğlence biçiminden hoşlanan bir görüşmeci[89] için içki içmek, alkolden zevk almak ve aynı zamanda bundan pişmanlık duymak İslami habitusun ritminde farka işaret eden bir sekülerleşme sürecine tekabül eder. Zira dinin, dindar çevrenin, ailenin ve hatta kişinin el yazısı gibi taşıdığı dindar habitusun topyekûn beklentisi alkolün kötülüklerin kaynağı olduğu yani haram olduğu yönündedir. Bu bağlamda Bourdieu'nün "kolektif beklentiler ile uyum" dediği yapının (burada dinin kendisini kolektif beklenti olarak düşünebiliriz) çatışmaya girmesi bir aritmiye tekabül eder. Bourdieu (2016a, s. 193) köklü habitus değişimlerinin şu şekilde mümkün olacağından bahseder: "Kriz veya ani değişiklik durumlarında, [...] toplumsal uzamda çok hızlı yer değiştirmelerde, failler çoğu zaman farklı hallerle ve aşamalarla ilişkili eğilimleri bir arada tutmakta güçlük çeker. [...] Yeni tesis olan düzene uyum sağlamakta zorlanırlar." Yani, bu kitap bağlamında, dindarların dini yaşayıştan uzaklaşmaları "var oluşsal krizlerin" yaşandığı bir süreç olarak yaşanmıştır.

89 Görüşmecilerin çoğunun içki içmeye başlaması bu şekilde ilerlediği için bu örneği kullanıyorum.

> Evet bu geçişte beni zorlayan şeyler oldu. Özellikle 21 yaş civarı geçiş sürecimdi. Benim için üretimden ziyade yıkımın daha bol olduğu dönemdi. Hani Taksim'e gidip içki içtiğimden bahsettim ya, hani test etmek dedim buna yeni şeyleri test etmek, zevk alıyordum, denediğim pek çok yeni şeyden keyif alıyordum ama kişiliğimde de o dönüşüm tam oturmadığı için bazen suçluluk hissediyordum. [...] çünkü inançsız hissetmek güçsüz hissettiriyordu. [...] Kimi insanlarda bu suçluluk psikolojisinin çok daha yoğun olduğunu gördüm. Dinden çıkmış kişiler bu yoğun suçluluk psikolojisini kolay kolay atamıyorlar çünkü adam mesela dinden çıktım diyor ama halen dinin yasakladığı bir şeyi yapınca kendini kötü hissediyor. (Burhan, d. 1991)

Burhan'ın ifadeleri, dinden uzaklaşma sürecinin yalnızca inanç değişimi değil, aynı zamanda kimlik, alışkanlık ve duygusal alışkanlıkların yeniden yapılandırılmasıyla ilgili karmaşık bir süreç olduğunu göstermektedir. Burada değişeme uğrayan, habitusun kendisidir. Bu nedenle özellikle geçiş döneminde yaşanan duygusal dalgalanmalar ve çelişkiler ön plana çıkmaktadır. Burhan, dini inançlardan koparken, bir yandan yeni deneyimlerle kendisini keşfetmekte, diğer yandan günah işlediğini düşünerek suçluluk duygusuyla yüzleşmektedir. Bu durum, bireyin toplumsal ve dini normlarla şekillenen eski kimliğinden kopmaya çalışırken, bu kimliğin izlerinin hala güçlü bir şekilde varlığını sürdürdüğünü göstermektedir. Bu çelişki, eski normlarla bağlantının tam anlamıyla koparılmadığı bir geçiş dönemini göstermektedir. İnançsızlık hissini "güçsüzlük" ile ilişkilendirmesi, dinin bireylerde sadece bir inanç sistemi değil, aynı zamanda bir güven ve anlam kaynağı olarak işlev gördüğüne işaret eder. Burhan'ın gözlemleri, bu tür geçiş süreçlerinin bireyler arasında farklı yoğunluklarda yaşandığını da vurgular. Dini yaşayıştan uzaklaşmanın yalnızca durumsal bir değişim süreci olmadığını, aynı zamanda kişinin duygusal dünyasında derin izler bıraktığını ortaya ko-

yar. Burhan'ın deneyimi, dinden uzaklaşma sürecinde bireyin kendini yeniden tanımlama çabalarını ve bu süreçteki duygusal zorlukları anlamak açısından önemli bir örnek sunmaktadır. Dini habitusun değişime mecbur kılınması, katılımcıların yeni seküler davranış kalıplarının içinde kendilerini bulma çabası yeni tesis edilen bir düzen gibi görülebilir.

İslami habitustan kopuş beraberinde var olan dindar çevreden de kopuşa tekabül eder. Kolektif beklentilerin dönüşüyor olması, bireylerin yeni edinimler kazandırmasını gerektirir. Lefebvre'nin aritmi kavramına benzer biçimde, habitusların yeni koşullara uyum sağlaması bu noktada güçlük yaratmaktadır. Değişimler kolaylıkla, bir anda olmamaktadır. Dini habitusun yerine geçmeye başlayan seküler habitusa dair değerler ve eğilimler zamanla merkezileşmeye başlar. Haliyle sekülerleşme sürecinde dini habitusun terk edilmesi gibi bir dönüşüm radikal bir sürece tekabül etmektedir ve çoğunlukla dini pratikleri terk etmenin güçlüğü olarak ortaya çıkar. Bu noktada suçluluk ya da tövbe sıklıkla deneyim edilen bir geri dönüş ya da yeni yaşama geçmekten vazgeçiş pratiğidir.

> Annem öğüt verdi. "Orada (şehirde) gidip sakın ha kim olduğunu unutma, Müslüman olduğunu unutma, sakın ha nereden geldiğini, bizim evladımız olduğunu unutma, biz Müslüman bir aileyiz. Bak, Allah'ın rızası için çalışız, bilmem ne..." Lan dedim kadın bana o kadar emek verdi, benim yaptığıma bak. Yiyorum, içiyorum, eğleniyorum, zina yapıyorum, ezan okumuş okumamış umurumda değil. Yine böyle işte bir gün, günah işledim, pişmanlık hissetim. Gittim abdest aldım, namaza başladım. Secdeye kapanıyorum. Hatta secdede ağladım, özür diliyorum Allah'tan günah işlediğim için. Yani halen günah işliyorum ama bir tarafım izin vermiyor. Sen Müslümansın lan nasıl böyle bir şey yaparsın! Tamam hani orada bulunabilirsin ama alkol kullanmak nedir? Kendi kendime kızıyorum. Bir yerden sonra sanki bu durumlar kendi kendine normalleşmeye başladı. (Bilal, d. 1980)

> Mesela zina yapıyordum ama zina yapmaktan da böyle içimde bir çekince olduğunu da hatırlıyorum. Lan diyordum bir şey yapıyoruz ama hadi bakalım... İlk içki içtiğimde, e ben şimdi 40 gün ibadet edemeyecek miyim, diye düşündüm ki o zamanlar ben namaz da kılmıyordum artık ama ya yapmak istersem, yapamayacak mıyım, bundan mahrum mu kaldım diye düşünüyordum. Mesela ben şunu biliyordum, çok uzun bir süre, içki içtiğim zamandan sonraki günleri [tekrar namaz kılabilmek için] saydım biliyor musun? Yani mesela şunu dediğimi hatırlıyorum, son 40 gündür hiçbir şey içmedim (Bekir, d. 1993).

Bilal ve Bekir'in anlatıları, dini kimlikleriyle çelişen davranışlar sergilemelerine rağmen, bu kimlikten tamamen kopamadıklarını ve bu durumun içsel çatışmalara yol açtığını/kendilerini arafta hissetmeye ittiğini göstermektedir. Her iki görüşmeci de dini normlarla kendi eylemleri arasındaki gerilimi açıkça ifade etmekte ve bu süreçte duydukları suçluluk, pişmanlık ve çelişki duygularını dile getirmektedir. Bu anlatılar, dini habitustan uzaklaşma süreçlerinin birdenbire gerçekleşmeyip, duygusal dalgalanmalarla ilerlediğini ortaya koymaktadır.

Bilal'in secdeye kapanıp ağlaması ve tövbe etmesi, içselleştirdiği dini kurallara bağlı olmaya devam ettiğini ancak davranışlarının bu normlarla uyumsuz olduğunu hissettiğini gösterir. Bekir'in ilk içki içişi sırasında hissettiği çekince ve dini ritüellere yönelik endişesi, dini pratiklerin kişilerin düşünce ve davranışlarına ne kadar köklü bir şekilde işlemiş olduğunu gösterir. Namaza dönme ihtimalini göz önünde bulundurarak günahlarını ölçme ve takip etme eğilimi, bu içsel gerilimi daha da vurgular.

Bu gibi anlatılar, dini kimliğin bireyin hayatında sadece bir inanış biçimi değil, aynı zamanda bir aidiyet kaynağı olduğunu gösterir. Ancak Bilal ve Bekir'in örneklerinde, dini kimliğin içselleştirilmiş olmasına rağmen, günlük yaşam pratiklerinde

dini kurallarından da uzaklaşma süreci gözlenmektedir. Her iki anlatıda da bireylerin dini kurallardan uzaklaştığı ancak bu süreçte içsel bir özgürleşme yaşamak yerine suçluluk ve çelişkiyle yüzleştikleri anlaşılmaktadır. Bu durum, İslami habitusa sahip bireylerin sekülerleşme süreçlerinin, kendileri üzerinde bıraktığı karmaşık ve katmanlı etkileri anlamak açısından önemli bir örnek teşkil eder. Yani, dönüşüm yaşamak ve düzene geçmek hiç de kolay gözükmemektedir. Lefebvre (2017, s. 115) yeni ritimlere karşı eski ritimlerin "hortlamasını", Fransız gerçeküstücü yazar Rene Crevel'den aktardığı "geri dönen oluşana karşı koyar" ifadesiyle bağlantı kurarak desteklemektedir. Buna göre oluşan yeni rutinlerin ve ritimlerin karşısında, yeni oluşan düzen, eski düzen tarafından sürekli olarak itilmektedir. Bunu "tövbe etmek" olarak düşünebiliriz. Aşina olunan ve terk edilmek üzere olan düzen, yeni oluşan düzenin karşısında halen güçlü haldedir. Bu açıdan görüşmeciler aritmik sekülerleşme süreçlerinde sıklıkla tövbe etmekte, kendilerini kötü hissetmekte ve eski düzenlerine geri dönmeye çalışmaktadır. Yaşanan bu arafta kalma halini, habitusun işlev kaybını ve tövbe edip eski yaşayışa dönme çabasını (eski ritimlerin yeni oluşana karşı koymasını) Salih soba metaforu kullanarak aktarmaktadır.

Üniversite okumak için Van'dan Konya'ya taşınan, öğrenci evinde yaşamaya başlayan, yeni sosyal çevreler edinen, kendi ifadesiyle günah işleyen, işlediği günahlardan ötürü pişmanlıklar duyan ama her günah işlediğinde ve tövbe ettiğinde adım adım bu tövbelerin işlevsizleştiğini gören Salih, dini "yanıyor sandığını düşündüğü, dokunmaya korktuğu bir sobaya" benzetiyor. Lefebvre'nin kavramları ile İslami habitusun ritimanaliz şemasında, Salih işlediği her günahta yeni bir fark yaşıyor. Ve her seferinde, soba metaforu ile açıkladığı dine karşı bir kere daha şüpheye düşüyor. Nihayetinde bu sobanın yanmadığına karar veren Salih dini habitusu terk etme sürecini "hızlı değil de çok yoğun bir değişimin içinde olmak" olarak anlatıyor:

İlk kez cenabet gezdikten sonra, yavaş yavaş dine karşı hamle yapıp karşılık bekledim. Hani şey gibi, sobaya dokunma, yakar. Bu sobayı din olarak düşün. Tamam, ben böyle öğrendim, sobaya dokunmayacağımı ve yakacağını kabullendim. Dokunmadım, uzaktan secde ettim... İlk olarak ben cenabet gezmeye başladığımda sobaya yaklaştım. İkinci cenabet gezdiğimde ben sobaya biraz daha yaklaştım. Üçüncü gezdiğimde, bu *Karikateist* sayfasını gördüğümde [ateistlerin paylaşımlarını içten içe onayladığında] sobaya biraz daha yaklaştım. Ve yavaş yavaş şunu demeye başladım, sanırım bu soba yanmıyor. Yani ödül ceza mekanizması anlık olarak işlemiyor. *Karikateist*'teki ateist düşünceleri onayladıktan sonra bir süre sobanın beni yakmasını bekledim. Baktım yakmıyor, en son artık ben ateistim dediğimde sobaya dokundum aslında ve baktım yanmadım.

Salih aritmik sekülerleşme sürecinde, dinin işlev kaybını, kendisi için özgürleşme olarak ifade ediyor. Ritimanalize göre İslami habitus şemasında, Salih'in her sabah duymaktan hoşnut olduğu ezanın kutsallığının kaybolup "yalnızca bir sese" dönüşme süreci, Salih'in önce yabancılaşma yaşadığı daha sonra da kendini özgür hissettiği seküler yaşayış biçimine tekabül ediyor.

O sobaya dokunduktan sonra ister istemez özgürleşme hissi geliyor. [...] O sobaya dokunduğum gün ben bir kilometre taşını hayatımdan çıkartmanın rahatlığını yaşadım. Çünkü evet ben sobaya dokunmadan çok daha önce sobaya yaklaşmaya karar verdiğimde namaz kılmayı bıraktım. Ama gene de insanın içinde bir şeyler oluyor, o kadar yılların alışkanlığından sonra, abi ezan okudu, kılsam mı acaba diye, bak vakit de geçiyor diye çok ikilemde kaldım. Ama sobaya dokunduktan sonra o kılsam mı soru işareti kalktı. Ezan okuyor, sadece ezan okuyor, yani artık senin için sadece ses geliyor bir yerden.

Habitusun işlev kaybı olarak düşünebileceğimiz bu durum,

ezan sesinin kutsal görünen, o sesi duyduğunda duruşunu değiştiren birinin artık onu ses olarak duymaya başlaması ve bunu neticede bir özgürlük olarak tanımlaması sürecidir. Bu konuşmanın üzerine "şu detayı belirteyim, ben üniversiteye kadar akşam ezanından önce eve dönmek zorunda olan gençliktendim" diyerek geçmişteki durumunu hatırlatan Salih, şu an yaşadığı hayatta günü belirleyen şeyin artık din olmadığını, yeni ritim ve rutinlere sahip olduğuna dair vurguda bulunuyor. Bourdieu'ya (2016b, s. 36) göre insanın yapma etme biçimleri -yani habitus-, yapısal koşullarla iç içedir. "Sosyalize edilmiş beden (birey ya da kişi)" bu açıdan toplumun karşısında yer almaz, aksine toplumu oluşturan varoluş biçimlerinden birisidir.

Bu kitabın başında "tek kanatlı kuş" analojisi ile tanımlanmaya çalışılan eski dindarların sekülerleşme süreçleri, bireyleri varoluşsal boşluklara sürükleyecek kadar zorlu birer tecrübeye işaret ediyor. Gizlenme ve taktiklerin işlediği önceki başlıkta tartıştığım üzere bunun zorluğuna yönelik genellikle haber yayınları, *Ateizm Derneği*, *Medyascope*, *yalnizyurumeyeceksin.com*, *DW Türkçe* ya da çeşitli *Youtube* yayınları mevcut. Yahut dini perspektiften bu konuyu toplumsal bir çöküş olarak değerlendiren yayınlar yine *Youtube kanallarında (Nurettin Yıldız*[90], *Alparslan Kuytul*[91], *Muhammed Emin Yıldırım*[92] *vd. isimlerin yayınları)* bulunmakta.

Pekâlâ burada dert edinilen meselenin şahsi görünen gayri şahsi bir yapısı olduğunu ifade ettiğimizde mesele nereye oturuyor? Hasan Aydın'ın (2022, s. 26) aktardığı biçimde Yusuf Kaplan ve Kemal Öztürk gibi yazarların da son dönemde iddia ettikleri ve sekülerleşme kısmında da farklı boyutları tartışıldığı gibi bu imansızlaşma ve yaşam tarzı değişimi AK Parti iktidarı tarafından sıklıkla "batılı güçlerin Türkiye üzerinde" bir

90 Erişim için bkz: https://youtu.be/YJTt6Ydj9nk [Erişim tarihi: 19.01.2023]

91 Erişim için bkz: https://youtu.be/Dufw5F6lFP0 [Erişim tarihi: 19.01.2023]

92 Erişim için bkz: https://youtu.be/azTiXQfcmBU [Erişim tarihi: 19.01.2023]

komplosu olarak ele alınıyor. Yani bu yaklaşım muktedir tarafından büyük bir elin sihirli müdahalesi gibi algılanıyor. Mustafa Akyol, bu düşünceye karşı şu soruyu soruyor: "Türkiye'de İslam'a olan inanç, neden tam da bu dönemde –yani İslam'ın en güçlü ve etkili göründüğü bir zamanda– zayıflıyor? [93]" Bu kitap aslında bu noktaya kadar bu sorunun belli yönlerine sahadan sağladığı cevaplar öne sundu. Buna farklı açılardan cevap veren bazı çalışmalara da değindim (Kanburoğlu, 2011; Aksu, 2018; Ertit, 2019; Hecker, 2021; Ekinci, 2022, s. 162; Tayfur, 2022; Cengiz vd. 2022). Çalışmaya katılan görüşmeciler dini yaşayışı terk etme sürecini anlatırken, yeni seküler yaşayış biçimlerini son kertede özgürleşme olarak tanımlıyor olsalar da sekülerleşme süreciyle ilgili konuşmalarda her zaman daha melankolik bir anlatıya sahip oldu. "Dini yaşayışı terk etmiş olmaktan ötürü bütün görüşmeciler mutludur, hepsi kendini özgür hissediyordur, bütün görüşmeciler aydınlandığını düşünüyor" gibi iddialar ortaya atmak, verilerden yola çıkarak mümkün değildir. Benzer şekilde, "bütün görüşmeciler bu süreçte varoluş krizleri yaşamıştır; dönüşümden memnun olsalar da kendilerini güvensiz hissetmektedir" gibi genellemelere de ulaşılamamaktadır. Ancak, genel olarak anlatıya melankolik bir tonun hâkim olduğu söylenebilir. Dini geçmişini, dini pratikleri, bağlı bulunduğu dini cemaati bütünüyle terk edip kendisini ateist olarak tanımlayan ve yaşadığı süreci bir "aydınlanma" olarak yorumlayan Süleyman (d. 1994) dahi bu sürece dair oldukça depresif konuşuyor. 7. sınıftan üniversite kazanana kadar cemaat yurdunda kalan Süleyman, tecrübesini bir "yılkı atı" gibi gördüğünü ifade ediyor:

> Geçen yaz şöyle düşündüm. Üniversitedeyim, farklı insanlarla tanışıyorum, hocalarım güzel insanlar. Geçmişini biraz unutuyorsun. Ama bazen bazı şeyler tetikliyor seni ve olduğun yerde kalıyorsun. Dün mesela seküler ailesi olan

93 Erişim için bkz: https://www.al-monitor.com/originals/2018/04/turkey-why-so-many-turks-are-losing-faith-in-islam.html [Erişim Tarihi: 07.03.2022]

bir arkadaşla takılıyordum, o ailesiyle ilgili geçmişiyle ilgili şeyleri anlatırken benden çalınan şeyler gözümde o kadar çok canlandı ki... İster istemez o arkadaşa da gıcık oldum. Neden biz bu kadar zorluk içinde yaşadık, biz neden bu kadar çok şey çektik ki, böyle özgür bir dünya varken neden biz bunları yaşadık? Bazen böyle küçük şeyler beni tetikliyor. Yaşar Kemal, İnce Memed kitabında şunu anlatır: Biliyorsun ki yılkı atlarını yazın kullanırlar ekim biçme işlerinde, kışın salarlar. Geri gelirse kullanırız gelmezse Allah kerim... Yaşar Kemal'in anlattığı yılkı atları ile ilgili olan hikâyeyi kendi hayatımda hissettim. Sanki yetimhanede kalmış gibi konuşuyorum ama bizim gibi gariban çocuklar için yurt yetimhane gibiydi. Aslında oradaki hocalar şöyle düşünüyor, yarın öbür gün gelirlerse bizim için iyi gelmezlerse Allah kerim. Aileler zaten parasını verip yolluyor bize Bunun masrafı nedir ki. Fena bir yatırım da değil hani. Lise zamanlarında günlük gibi bir şey yazıyordum ağlaya ağlaya... Yıllar sonra yazdıklarımı gördüm köpek gibiyiz biz ya demişim kendime. Henüz sınıf, Marx falan öyle şeyleri bilmiyorum ama o farkı artık gördüğün için henüz isimlendirmeden bunları düşünmüşüm. Neden onlar değil de ben diyorsun kendine. Ya da neden onlar benim gibi değil. Farkı görmek can acıtıyor elbette.

Süleyman kendi dini yaşayışını terk etme sürecinde önce ailesiyle kurduğu ilişkideki kopuştan, haliyle aşina olduğu habitustan radikal biçimde kopmaya çalışıyor. Dini sorgularken ailesinin kendisine yaklaşımını da unutmuyor, haliyle din ve aile iç içe geçerek eleştiriye tabi tutuluyor. Buna bir de ailesinin bağlı bulunduğu cemaatin iç yapısı ve kendisine yaklaşımı din ile bir araya geliyor. Süleyman için "din, aile, siyaset, cemaat yapılanması -ve bunlara karşı- kendi geçmiş yaşamı ve şimdi" çatışma haline geliyor. Yaşadığı aritmik dönüşüm, habitusunun maruz kaldığı radikal kopuşlar kendisini bir yılkı atı gibi hissetmesine sebep oluyor. Haliyle geçmişiyle kur-

duğu bağı tamamen bir yara olarak gören Süleyman, ailesiyle ya da geçmişi ile hiçbir ilişki bırakmadan yeni bir kimlik inşa etmeye çalışıyor. Yukarıdaki anlatısı da bu kimliği inşa ederken, habitusun bilinçdışı biçimde organize olmasına tezat olarak bilinçli bir yaşam organizasyonu anlamına geliyor. Ancak bunun yarattığı zorluklar kendisi için ortada. Bunun yanı sıra, Murat'ın dini yaşayıştan kopma sürecinde aritmik dönüşümle içine girdiği farkları ve yeni seküler alışkanlıkları edinirken ilk olarak "ritimden ritimsizliğe geçiş" ifadesini kullanması ya da Şahin'in bu dönüşümde "yeni bir müziği yaşamak" cümlesinin devamında "yeni bir müziği yaşamak için tabi önce çok iyi ezbere bildiğin şeyi unutman gerekiyor. Fakat unuttum mu, elbette hayır. Unutmakla bir derdim var ki bu görüşmeyi yapıyorum demek ki" ifadesini kullanması bir ortaklığa işaret ediyor. Murat'ın bildiği dini habitusun ritmini kaybetmesi, seküler bir habitusun ritmini deneyimlemeye başladığı döneme tekabül ediyor. Demek ki bir ritmin kaybı, yani habitusun eğitimlerini yitirmesi söz konusu. Bu durum Burhan'ın kendini yok etme sürecine benzetmesiyle paralellik taşıyor. Benzer şekilde Şahin de bu noktada, Bourdieu'nün el yazısı olarak tanımladığı habitusuna has özelliklerinin yitimini ifade ediyor. Şahin ve diğer görüşmecilerin hepsi, halen pek çok duayı ezbere bildiğini ifade ediyor. Aritmik bir sekülerleşme sürecinde, görüşmeciler halen zihinlerinde ezbere dualar olduğunu ifade ediyor ve kimi görüşmeciler görüşme sürecinde birkaç duayı okuyor. Muhsin ve Ömer gibi hafız olan görüşmeciler halen bütünüyle Kur'an'ı ezbere biliyor.

Burada yalnızca dini yaşayışı terk etme süreci değil, aynı zamanda yeni kültürel ve sosyal sermayelerin edinilmesi de söz konusudur (Swartz, 2011, s. 109). Yani bu değişim süreci içerisinde hem kültürel ve sosyal sermayelerin dönüşümü, yani bir kayıp hali; hem de yeni sermayelerin edinilmesi yani görüşmecilerin ifadesi ile kazanım hali söz konusu. Zira habitusların radikal dönüşüm süreçleri, geçmişte edinilen eğilimlerin işlevsiz

hale gelmesine karşılık gelmektedir (Bourdieu, 2016a, s. 193). Bu işlevsizleşmeyi bir "unutma çabası" olarak düşünebiliriz. Görüşmeciler geçmiş deneyimlerini unutmaya çalışıyorlar ancak bu bilhassa bedensel olarak çok kolay gerçekleşmiyor. Örneğin cuma gününün, ramazan ayının, dini bayramların, kutsal günlerin unutulması zaman alıyor yahut dini yaşayıştan kopalı yıllar olsa da halen bir "refleks" olarak görüşmecilerin hayatlarında yer alıyor. Bu anlamda, habitusların-ritim ve rutinlerin bedene ve alışkanlıklara farkında olmadan sirayet etmesini (Yel, 2014, s. 565; Lefebvre, 2017, s. 46), habituslar terk edilirken de bunların değişime karşın direncini gösteriyor.

> Ya gerçekten şu oluyor, akşam ezanı okuduğunda bilhassa, oturuşumu filan değiştiriyorum şöyle bir doğruluyorum. Ya da ben halen hapşırdıktan sonra *Elhamdülillah* derim. Israrlı bir şekilde bunu sürdürüyorum, başka bir şey diyesim geliyor ama *Elhamdülillah* diyorum. O kadar kendi kendine çıkıyor ki, bunu engellemek istiyorum ama daha sonra şey fark ettim, Allah aşkına engellesem ne olacak engellemesem ne olacak... (Emin, d. 1985)

> İlk kopuş yıllarında 26-27 yaşlarında, diyelim ezan okundu, hemen oturuşumu değiştirirdim. Onu yaptığımı sonradan fark ediyordum. Hani bu lisede öğretmen içeri girer de hemen ayağa kalkarsın da üniversitenin ilk dersinde yaparsın ya, onun gibi. Böyle öğrenilmiş bir davranıştı. (Yakup, d. 1984)

> Artık inanmadığım zamanlarda ezan okuyunca duruşumu değiştirirdim. Aziz Allah derdim içimden. Yalan yok, halen ezan duyunca Aziz Allah diyesim geliyor, gülümsüyorum. Alışkanlıklar kolay değişmiyor. Ezan okurken müzik duyarsam mesela, kısmıyorum dinlediği müziği ama aklıma müziğin kapatıldığı bilgisi geliyor. (Muhsin, d. 1989)

Üç görüşmecinin de ifadesi, dini inançlardan uzaklaşmış olsalar bile, dinin günlük yaşamda yerleşmiş refleksler ve alış-

kanlıklar olarak nasıl sürdüğünü göstermektedir. Bu anlatılar, dindar ailelerde büyüyen görüşmecilerin dini ritüellerle kurduğu ilişkiyi, sekülerleşme sürecinin karmaşıklığını ve habitusun bir mirası nasıl taşındığını anlamak açısından önemli ipuçları sunar. Buradaki ifadeler, dindar birinin dinden uzaklaşarak sekülerleşmesini, sadece bir inanç kaybı olarak görülmemesi gerektiğini, aynı zamanda geçmişte öğrenilmiş davranışlar ve alışkanlıklarla bir hesaplaşmayı içerdiğini ortaya koyması açısından önemlidir. Bireyler, artık inanmadıkları ritim ve ritüellere, fiziksel ya da zihinsel düzeyde tepki vermeye devam ederken, bu davranışların anlamını da sorgulamaktadır. Alışkanlıkların kolay terk edilememesi, dinin yalnızca bir inanç sistemi değil, aynı zamanda bireylerin duygusal ve davranışsal yapısında iz bırakan bir habitus olduğunu tekrar gösterir. Bu durum, dinden uzaklaşma süreçlerinin aynı zamanda duygusal ve davranışsal bir dönüşümü de içerdiğini ifade eder. Haliyle kültürel örflerin doğal hâl ve duruşlarını üzerinde bir hafıza biçimi olarak inşa eden beden, hiçbir strateji geliştiremeden ve niyetli bir davranışı başvuramadan bilincin verdiği kararların dışında bedensel ezberine göre hareket eder (Bourdieu, 2018, s. 158-186). Burada değişime karşın işleyen yapı habitusun yalnızca bilinçdışı organize edilmesi değil ayrıca habitusun beden üzerindeki tahakkümüdür. Görüşmecilerin yaşadıkları deneyimi araf hali olarak tanımlaması da bu anlamda karşılık buluyor:

> Son 4-5 yılda birkaç kere oldu bu. Kendimi çok kötü hissettiğim ya da çok korktuğum bazı anlarda Allah'a sığınma refleksi gösteriyorum. Çok nadiren de olsa oluyor. Böyle bir an için Allah'a inanıyorum. Acaba çocukluğunu dindar geçmiş biri ne yaparsa yapsın atamadığı bir şey mi kalıyor geri planda? (Burhan, d. 1991)

Eğilimlerin unutulma sürecinde var olan ikili dünya ya da bir dini habitusun terk edilirken kaybettirdiği diğer "şeyler" kendini ikircikli biçimde ortaya çıkartıyor. Burhan bu durumdaki

ikiliği, kendimi dindar hayal ettiğimde özgür hissetmiyorum, şeklinde ifade ediyor. Burhan'ın ifadesinin devamında ise antagonistik yapıyı tekrar görmemiz mümkün: "Ama şöyle, dinsizken bazen hissetmeyi özlediğim bir duygu da var aslında. Aidiyet hissi." Yani, sekülerleşme sürecinde görüşmeciler için var olan habitusların işlevini yitirmesi, yeni habitusların sermayelerine dönük kayıp bir çaba içine girilme süreci söz konusudur.

Aidiyet hissi bu açıdan önemlidir; zira Bourdieu'nün (2003, s. 118) habitus için kullandığı "sudaki balık gibi hissetme" metaforu, ev ve aidiyetle doğrudan ilişkilidir. Habitusun kabuğunun kırılması, aynı zamanda bir kayıp yaşanması anlamına gelir. Bu durum, oluşan değişimin habitusu sekteye uğratıp bozmasıyla (Bourdieu, 2016a, s. 194) birlikte bir restorasyon ihtiyacı doğurur. Bu tecrübe için Yakup "deri soyulması" metaforunu kullanmaktadır: "Ömrümüzün yarısından çoğu gitmiş ve bu şekilde harcanmış, bundan sonrasıyla ilgili de belirsizlik, hep gizleme, kendin olamama, mezar taşında o pişmanlığı da yaşamak istemiyorum ama, bilemiyorum valla. Derin bile soyulduğunda acı veriyor, sen kabuk değiştiriyorsun. Böyle zor bir şey işte." Bu sebeple görüşmecilerin yeni edinimlere girişmesi ya da geçmişe dönük arayışlar yaşaması olağandır. Yakup'un "deri soyulması" olarak tarif ettiği değişimi Burhan "güvensizlik" ile açıklıyor:

> Çünkü [dinde] her şey belirlenmiş ya. Dinden çıktıktan sonra daha şüpheci olduğum için hayata, evrene ve her şeye karşı aslında olasılıklara göre yaşıyorum. Çünkü bunun daha rasyonel olduğunu düşünüyorum. Kesin yargılarım çok az hayatla ilgili. Her şeyin dinamik olduğuna inandığın için. E bu kadar olasılığın ve her şeyin bu kadar değişebileceği ortam aslında güvensiz bir ortamdır. Güvensiz bir ortamın yarattığı tabii ki bir anksiyete var. Hatta varoluşçuluk felsefesinde var olma anksiyetesi diye geçer. Bunun güzel bir kavramsallaştırma olduğunu düşünüyorum. Bu var olma anksiyetesi, dindar birine göre bazen daha fazla de-

> neyim ettiğim bir şey olabilir. Dindarların, Allah'a inanmak sayesinde, kaygıları ve anksiyeteler yok olmuyor tamamen. [...] Ama belki sığınacak bir liman anlamında kimi zaman bana göre daha güvende hissediyor olabilirler. Bunun eksikliğini hissettiğim zamanlar oluyor (Burhan, d. 1991).

Görüşmecilerin, poliritmik sekülerleşme sürecinden sonra aritmik sekülerleşme süreçlerinde dini sorgulamalar yaşamaları dikkat çekicidir. Dine tekrar tekrar yönelme çabalarına rağmen kendilerini ikilemde bulmaları, içlerine kapanmaları ve ailelerinden gizlenmeye çalışmaları, sıkça ifade ettikleri "ikili bir yaşamda hapsolma" tecrübesine işaret etmektedir. Buna ek olarak, siyasal alanda inandıkları dinin muhtevasına zarar verildiği düşüncesi, her bir görüşmeci için hem bir tepki hem de varoluşsal sorunların kaynağı haline gelmektedir.

Görüşmecilerin, dini habituslarını sorgulama ve sekülerleşme süreçlerinde ilk tepkilerinin genellikle bu durumla baş etme çabası olduğunu söyleyebilirim. Bu durum, habitusun bir kabuk gibi işleyerek, kabuğun dışındaki dünyanın genellikle reddedilmesi ya da yabancı olarak görülmesi üzerine kurulmasından kaynaklanmaktadır. İslami habitusun edinimi dini pratiklerin hayatın merkezine alınmasıyla gerçekleşir. Buna göre, ailenin, aileyle birlikte çevrenin bir kabuk oluşturduğunu ve bunun dışında kalanın yabancılığa işaret ettiğini söyleyebilirim. Bu kabuğun kırılması geçmişle, geçmişte edinilen çevre ile de kopuş anlamına geliyor. Yani burada, bütünüyle değişen bir yaşam var. Muhsin'e göre bu "geç kalınmış bir değişim. 15 yaşında yaptığın bazı şeylere heves derler mesela. 45 yaşında saçını kazıtıp birden küpe takan, dövme yapan, büyük değişmeler yaşayana garip bakarlar. Bu da böyle bir şey." Bu anlamda görüşmeciler için geçmiş barışık olunmayan bir geçmiş haline dönüyor. Geçmişe dönük kimi karşılaşmalar buna dair bazı izler taşıyor. Süleyman geçmişte kendinden utandığından bahsediyor. Kot pantolon giymek istediğini ancak yaşadığı yurtta buna izin verilmediği için halen dış görünüşü ile ilgili bir şeyler yaparken üzerinde

baskı hissettiğini anlatıyor. Muhsin, yaşadığı dönüşüm yüzünden geçmiş çevresinden koptuğu için herhangi bir çocukluk arkadaşı olmamasından yakınıyor. Şu an çevresindeki arkadaşlarının çocukluk arkadaşı olmasına imrenerek baktığından bahseden Muhsin, "Buna eminim, benim, ben Allah'a inanmıyorum dediğim için şu an beni öldürecek, ama geçmişte arkadaşım olan bir sürü insan vardır. Sence böyle bir geçmişten nasıl bir arkadaşı günüme taşıyabilirim?" ifadelerini kullanıyor. Benzer şekilde Bekir de Çankırı'daki arkadaş çevresinden tamamen koptuğunu aktarıyor. Arkadaşlarının çocuğunun farklı cemaatlerin ya da dini gruplarının üyesi olması sebebiyle, Bekir'in şu anki halini kabul etmeyeceklerini düşünüyor. "Bir şekilde ben onların arasından çıktım ve yalnızlaştım. Sanırım şöyle bir şey olmuş, o çevreden çıkınca, orayı da reddetmeye başlayınca beyin yavaş yavaş bunları siliyor. Ya da çok altlara atıyor. O yüzden ne zaman lise anımı falan hatırlamaya çalışsam ben sanki lise okumamışım gibi oluyor." Yakup da Diyarbakır'daki arkadaş çevresini ve geçmişini hatırladığında gerildiğini ve yalnızlaştığını ifade ediyor. Yarenlik ettiği insanların, dönüşümünden sonra onun yüzüne bile bakmadıklarını ifade eden Yakup, kendisiyle ilgili "Hidayet herkese nasip olmuyor, o yoldan çıktı, onunla irtibatta olmamız bize de zarar verir, bizim dostlarımız Allah dostlarıdır" dendiğini duyuyor. Bu sebeple geçmişte andığı arkadaşlarının hiçbiriyle irtibatta kalamıyor.

> Yakın bir dostum vardı, bir arkadaş çevresinin parçasıydık. Bir cemaate gidip geliyorduk, dini sohbetler ediyorduk, orada yakınlaştık. Ben lise sonda ciddi sorgulamalar içinde git gel yaşıyordum. O cemaatten bir abiyle konuştum, üstü kapalı sorular sordum. Sanırım o abi birkaç kişiye söyledi. Beni kenara çekip konuşan arkadaşlarım oldu. Üniversitede ben halen onlarla görüşmeye devam ettim, fakat zihnimdeki sorulara orada cevaplar bulamadım. Zaten okulda yeni çevre ediniyordum. Bazı politik değişikler de yaşadım. Ama kafam çok karışıktı. Bu gruptan en yakın arkadaşıma

> inancımı kaybetmeye başladığımı söyledim. İçki içtiğimi, yani denediğimi söyledim. Nietzsche'den çok etkilenmiştim. Bunları anlattım. Bana çok sert çıktı. Diğer arkadaşlar da koptu benden. Üzerinden yıllar geçmiş ama ergenliğimi, ilk gençlik yıllarımı yaşadığım insanları özlüyorum. Oturup konuşmak isterdim, eski fotoğraflara birlikte bakmak isterdim. [...] Ne yaptım biliyor musun, bundan birkaç yıl önce bir tanesini *Facebook*'tan ekledim. Fotoğraflara baktım, şimdi bir cemaatte olduğu için ve bu cemaat hükümetle de iyi anlaşıyor. Hep aynı yerde çalışıyorlar, birkaçının yakın zamanda çekilmiş fotoğrafı var. Mesaj attım, hâl hatır sordum. Beni engelledi (Şahin, d. 1987).

Görüşmecilerin yaşadıkları bu bütünsel dönüşüm yeni alışkanlıklar edinmelerini de mecburi kılıyor. Bilinçdışı işleyen toplumsallaşma sürecinde bu kabuğun içinde edinilen yatkınlıklar, bu kabuğun dışında (yani İslami habitustan azade yaşayış tarzlarının) yatkınlıklarına karşı yabancı duruşla gerçekleşir. Bu sebeple görüşmecilerin geçmişe dönük İslami habitus anlatılarında yaşadıkları hayatla kurdukları bağı "kabuk, zırh, zar, fanus, çember, ritim, (edinim anlamında) hamur ve maya" gibi tanımlamaları kullanmaları habitusun kolektif beklentilerine de (Bourdieu, 2016a, s. 192) işaret etmektedir. Bu metafora benzer biçimde görüşmecilerin İslami habitustan çıkış süreçlerinde ve sekülerleşme pratiklerinde geçmişe dönük İslami habitusu tanımlamalarında depresif bir anlatı tonu tercih etmeleri habitus kavramının özüne yönelik göndermeye bulunmaktadır. İnsanın çocukluğundan itibaren edindiği yatkınlıkları kendine bir kabuk olarak örmeye başlaması ya da "bizim hamurumuzda bu var[94]" şeklinde bir ifade ile tanımlaması ve bununla farkında olarak ya da olmadan yaşadığını ifade etmesi habitus tanımına işaret eder.

Bunun aksine, bir insanın aşina olduğu hayatı, zırh edindiği habitusu kendine has sebeplerle terk etme sürecini de bu ka-

94 Bilal'in ve Muhsin'in benzer ifadeleri.

buğun artık çatlamasını zorlu bir süreç olarak ifade edebiliriz. Bourdieu (2016a, s. 193), habitusların değişimi neticesinde ortaya çıkan yeni duruma karşı, eski alışkanlıkları eğilimlerin işlevsizleşmesi olarak yorumlar. Bu durum bu kitapta, kabuğun çatlaması sürecine tekabül eder. Birey yeni bir kabuk (habitus) edinmeye çalışır ve bir çeşit var oluş sorunuyla yaşamına bir süre çelişkilerle devam eder. Habitusun poliritmik deneyimi artık aritmiye dönüşmüş haldedir ancak dini yaşayıştan kopmaya karşı da aşina olunan yaşama dönüş sürekli tercih edilir. Eski ritimler, tövbe olarak tekrar esas ritim yerine geçmeye çalışır. Örneğin Bilal bu durumu şöyle ifade eder: "Aldığımız her öğretinin başı dindi aslında. Dine uygun mu değil mi? Yaptığımız her işte hakkın rızasını gözetmek diye bir tabir vardır bizim orada. Her işte bunu ararsın. Onunla yoğuruluyorsun. Bu kabuk iyice katılaşıyor. Kırılması kolay bir kabuk değil. Bu yüzden hep dönersin, tövbe edersin." Muhsin (d. 1989) ve Kazım (d. 1997), Bilal'in "yoğrulmak" olarak bahsettiği habitusunu edinme ve terk etme pratiğini şöyle ifade eder:

> Benim mayamda İslam vardır, biliyorum. Bu cümle benim hayatımdan çıkmaz ben ne kadar değişirsem değişeyim. Babam annem çocukluğumdan beri der ki, seni biz besmele ile yaptık. Dini sorgularken hep hamurumda bu mayayı hissettim. Gecenin bir vakti düşüncelere dalmışım, bunu soruyordum kendime, ne yapıyorsun şu an lan, Allah yok mu acaba diye geçiriyorsun içinden. Yani bu cümlenin zihnimden geçmesi, aman Allah'ım. Halen Allah diyorum. (Gülüyor.) Yıllarımı aldı. Eşikte bekledi o düşünce. Tüylerim diken diken oluyordu böyle. Tövbe ediyordum hemen. Bir günah işleyince, o günahı tekrar etmek isteyince, tekrar edince, hep tövbe ediyordum. Kurtulmak istiyordum. Ama olmadı, zihnimin içine giren o yeni şeyler, bu dünyanın verdiği yeni zevkler, yeni bir hayatı merak etmeye başladım. Ama o eşik dediğim yerde bir boşluk var, bu yeni dünyaya gitmek için o korkunç boşluğun içinden geçmek gerekiyordu. Cesaret gerekiyordu (Muhsin, d. 1989)

> Kabuk dedim, çünkü çok metaforik bir şey aslında. Bir şeyin içindesin. Yani din dediğimiz şey aslında her şeyi ve her yeri kuşatan ve herkesi yakalayan, hapseden, kapsüle sokan bir şey. Onun içinden çıkmak kişiyi kendisi yapabilecek bir şey bence. Hayatı, gündelik hayatı, kendiliği ve düşünceyi o kadar çok çerçeveleyen sıkıştıran ve sığdıran bir şey ki görünür olanı, yani görünür hayatı tamamen etkiliyor. Kabuk çünkü seni hapsediyor. Hapsolmuş birçok insan görüyorsun sonrasında. Aslında onun içinde ve onun dışında da çıkamıyor. Ama apayrı bir kimliği var bir yerde yarattığı ve orada dünyaya gösterdiği şeyin çok farklı bir halini başka bir dış dünyaya gösteriyor. O yüzden kabuk diyorum yani. Her yerde, herkesin üstünde. Şey gibi yani deri gibi. Kabuk, çünkü etrafımızı çevreleyen bir şey var aslında (Kazım, d. 1977).

Bu anlatılar, inanç ve inançsızlık arasında bir sınırda yaşamanın nasıl bir deneyim olduğunu ve bu sınırın kişisel hikayelerde nasıl anlamlandırıldığını gözler önüne serer. Muhsin'in ifadesi, İslam'ın çocuklukta kazandırılmış derin bir kimlik unsuru olarak bireyin zihinsel yapısında nasıl varlığını sürdürdüğünü gösterir. "Mayada İslam" metaforu, inançların bireyin temel yapısına ne derece işlendiğini ve bu yapının sorgulama, değişim ve yeni bir hayat arayışında bile kolayca silinmediğini vurgular. Muhsin'in "eşik" kavramı, dini inançlardan uzaklaşma sürecinin sadece rasyonel değil, aynı zamanda yoğun bir duygusal ve varoluşsal mücadele içerdiğini ifade eder. İnanç ve inançsızlık arasında bir boşlukta beklemek, geçmişin kalıcı etkileriyle yeni dünyaya duyulan merakın yarattığı gerilimi yansıtır.

Kazım'ın "kabuk" metaforu ise dini inancın birey ve toplum üzerindeki kapsayıcı, sınırlayıcı ve aynı zamanda tanımlayıcı etkisini açığa çıkarır. Kabuk, dini yapının bireyin kimliğini ve gündelik hayatını nasıl çevrelediğini, aynı zamanda bireyi nasıl hapsettiğini ifade eder. Bu metafor, diğer görüşmecile-

rin kullandığı metaforlara benzer biçimde, dinin yalnızca bir inanç sistemi değil, aynı zamanda bir sosyal düzenleme mekanizması olarak işlev gördüğünü ve bireylerin bu yapının dışına çıkma çabalarında karşılaştıkları zorlukları vurgular. Kabuk, hem bireyin bir parçası olan, hem de bireyi sınırlayan bir yapı olarak, içsel dönüşümün ne kadar sancılı olabileceğini yansıtır.

Her iki anlatı da görüşmecilerin dini inançlarla yaşadığı gerilimlerin, sadece bir inanç krizi değil, aynı zamanda kimlik, toplumsal aidiyet ve bireysel özgürlük üzerine kapsamlı bir sorgulamayı içerdiğini göstermektedir. Muhsin'in "eşik" ve Kazım'ın "kabuk" metaforları, sekülerleşme sürecindeki bireylerin deneyimlerinin çok boyutlu ve karmaşık doğasını anlamamıza yardımcı olur.

Ayrıca Muhsin, yaşayacağı yeni bir kabuğa ihtiyaç duyduğunu ifade etmek için "yıkım" sözcüğünü kullanıyor. "Yeni seküler hayat, en başta bir yıkım olarak geldi çünkü artık hayatımda din yoktu ama bütün enkazın üzerinde yaşamam gerekiyordu. Elbette yıkım hemen olmadığı gibi yeni hayatım da hemen kurulmayacaktı. Ama işin zorluğu yıktığım hayatta daha tecrübeliydim." Yukarıda Burhan'ın "var olma anksiyetesi" olarak ifade ettiği boşluk hissini Muhsin "yıktığım hayatta daha tecrübeli" olduğu ifadesi ile karşılıyor. Bir cemaate bağlı olarak yıllarca yaşayan Muhsin için "yıkımın" üniversite kazanma ve şehir değiştirmeyle başlaması ritim ve rutinin dönüşümüne de işaret ediyor. "Namazı terk etmek bir mümin için her zaman zor olmalı" diyen Muhsin "bu zorluğu yaşayan bir müminin sonu zaten ya intihar olmalı ya da boşluk olmalı. İslam'ın çünkü senin içine sızmadığı bir alan yoktur" diyerek devam ediyor. Bu cümleleriyle Muhsin, habitusun, ritim ve rutin düzeninin farka uğramasını, farkın yarattığı boşlukların yerine koyulacak yeni arayışları karamsar bir dille ifade ediyor.

> Dini yaşayış bir düzendir. Felsefik bir şey söylemiyorum, böyledir. Şeriat nedir? Yoldur, izdir, düzendir, gündüzdür, gecedir, saattir, namazdır, bir arada olmaktır, sohbet

> etmektir. E her şeyin düzeni olan bir düzenin değişimi zordur. Ağaç yaşken eğilir değil mi? Mürtet olmanın zorluğu burada işte. Seni kuran saat bozuluyor. Sen yaşken ona eğilmişsin zaten. Eğilmişsin burada ne anlamında biliyor musun, teslim olma anlamında. Kendini verdiğin yer orası, adadığın yer orası. Sevgilinden ayrılsan bile üzülüyorsun, burada kurduğun ilişkinin karışıklığına bakar mısın? Bu ayrılığın üzücü olmaması mümkün mü? [...] Artık yeni düzen yaratmak gerekiyor demiştim ben en sonunda. Başkalarının düşünmediğini düşünüyorsun. Ailesi rahat, seküler insanlar bunu yaşamadı mesela, biz çabaladık, ne için, onların içinde özgür hareket ettikleri dünya için çabaladık. Sen yaşken eğilmişsin bir şeye, o yüzden, seküler yaşamdan da kaçıyorsun, korkutuyor. Şu an pek çok gencin bu ikilem içerisinde olduğuna neredeyse eminim.

Muhsin bu ifadelerinde ritimden, rutinden, farktan, tebriyeden, habitustan ve dönüşümün zorluğundan açıkça bahsediyor. "Seni kuran saat bozuluyor" ifadesi açıkça habitusun hâl, davranışlar, eğilimler ve tutumların kurulmasını biçimini ve bu kurulumun yitimini gösteriyor. Bu yitim, habitusun kaybı, ev hissinin çöküşü; kimi görüşmeciler için intihar fikrini de ortaya çıkartıyor. Murat, Burhan, Fahri, Muhsin ve Kazım farklı dönemlerde intihar etmeyi akıllarından geçirdiğini ifade ediyor. Burhan, Yakup, Süleyman, Arif, Şükrü ve Fahri bu deneyimin bir travma olduğunu ifade ediyor. "Çocukluğunda yaşadığın ağır travmaların bir ismi olur değil mi? Babandan şiddet görmüşsündür, kötü ama tacize uğramışsındır. Bunun için doktora gidersin ve bunu bir ismi vardır. Benim yaşadığımın ismi nedir?"

> Dini terk etme sürecinde bir çöküşe geçtim ve ondan sonra intihar etmeye karar verdim. Gittim otel odası kiraladım pansiyon gibi bir yer. Mesela orada dinden yana içinde hiçbir şey olmadığını hatırlıyorum. 18 yaşında yani demek ki iyice dinden kopmaya başlamışım. Yani aslında kendimi

yok etmişim ama yenisini yaratmamışım anladın mı, yani zaten intihar süreci de bundan dolayı yaşadığım bir süreçti bence. İntihar teşebbüsü fikri diyeyim daha doğrusu. İntihar etmek için kiralamıştım ama gidip bir şey yapmadım kendime (Burhan, d. 1991)."

Benzer şekilde bir yıkım halinden bahseden Süleyman "sen, gündelik hayatın o karmaşık dünyasıyla karışırken yıllardır cemaatlerde öğrendiğini kendine zırh yapıyorsun. Senin zırhın din oluyor, korunmaya çalışıyorsun. Kendine bir kalkan ediniyorsun. Biz iyiyiz diyorsun." ifadesini kullanarak değişime direnme biçimini ifade ediyor. Ancak neticede dini yaşayıştan tamamen uzaklaşmış ve buna cesaret etmekte çok zorlanmış olan Süleyman hem öfkeli hem de geçmişte yaşadığı bütün tecrübeyi hayatından çalınan bir zaman olarak görüyor.

Buraya kadar görüşmecilerin aritmik ve karmaşık bir "geçiş" süreci yaşadığından bahsettim. Şimdi, "normalleşen" gündelik yaşamlarına ve seküler pratiklerine odaklanabilirim:

Görüşmeciler, zamanla seküler alışkanlıklarını içselleştirdiklerini ve bu yeni yaşam biçimlerini "sıradan" olarak görmeye başladıklarını ifade ediyor. Örneğin, Bilal bu süreci, "bir yerden sonra sanki kendi kendine normalleşmeye başladı," sözleriyle tanımlarken, Enes, "zaman içinde kendimi kabul etmeye başladım. Benim yeni bir yaşam kurmam lazımdı, hem de pek belli etmeden"' şeklinde ifade ediyor. Muhsin ise bu dönüşümü şu şekilde tarif ediyor: "Artık yeni alışkanlıklarım sıradanlaştı. Kendimi içki içerken ya da biriyle sevişirken suçlu hissetmediğim bir hale geldim, kabul ettim."

Görüşmecilerin benzer ifadelerle ve metaforik anlatımla tanımladığı bu süreç, onların "araf sonrası" olarak adlandırılabilecek bir evreye geçtiklerini ve dini habitusun yaşamları üzerindeki etkisinin giderek zayıfladığını gösteriyor. Bu aşama, görüşmecilerin seküler eğilimlerini, davranışlarını ve tutumlarını daha açık bir şekilde ortaya koydukları, dini pratiklerden bağımsız bir hayat sürdürdükleri bir dönemi ifade ediyor.

Görüşmecilerin kendilerine edinmeye çalıştıkları yeni alışkanlar, dinin etkisinin olmadığı yeni bir yaşam tarzına tekabül ediyor. Görüşmeciler dini habitusu terk ederken aidiyet kaybı yaşadığını, kimi zaman ideolojik boşluk içerisinde olduklarını, güvensizlik hissiyatı içerisinde olduklarını söylese de girdikleri "metamorfoz" sürecinden yeni biri olarak çıktıklarını düşündükleri için artık "kendilerini tanımış", "ne istediğini bilen" ve "yeni bir yaşama sahip" kişiler olarak tarif ediyorlar. Bu açıdan artık yaşadıkları dönüşüm süreci hakkında bütün görüşmeciler konuşmaya oldukça yatkın haldeler ve yaşadıkları bu süreçle ilgili genel olarak zaten düşündüklerini ve bu konuyu gündemde tuttuklarını ifade ediyorlar. Bu anlamda Henri Lefebvre (2017, s. 113) ritimlerin yaşandığı esnada analiz edilemez olduğunu ifade etmiştir. Habitusun fark edilmeden içselleştirilen yönelimler olması gibi, bu açıdan içselleştirilmiş ritimlerin anlaşılması için de ayrı bir mesafeye ihtiyaç duyulur. "Bedenimizi oluşturan ritimleri, yani kalp, solunum, duyularımız arasındaki bağlantıları biz yakalayamayız. Acı çektiğimiz zamanlar haricinde, bunlardan bir tanesini ayrı halde kavrayamayız. Bir ritmi analiz edebilmek için onun dışına çıkmak gerekir. Dışsallık zorunludur ve yine de kişinin ritmi kavrayabilmesi için o ritim tarafından kavranmış olması, ritimlenen zamana "içsel bir şekilde" kendisini vermiş veya bırakmış olması gerekir (s. 113)." Katılımcıların hem İslami habitusun ritmine kendini vermiş olması-İslami habitusun ritmi tarafından kuşatılmış olması hem de o ritmi terk etmiş olmaları önemlidir. Bu dönüşüm bize hem İslami habitus pratikleri hem de bunun sonrasındaki deneyimlerle ilgili veri sağlamaktadır. Bu durum görüşmecilerin kendilerini sosyal çevreleriyle kıyasladıkları ya da yaşadıkları tecrübe üzerine düşündükleri anlatılarda ortaya çıkmaktadır:

> Dini bir ortamın içine doğup, o ortamı sorgulayan kişi çok daha devrimcidir. Zaten seküler, solcu bir ortamda doğmuş birinin büyük çalkantılar yaşaması pek mümkün değil ama

mesela ben kolayca kopamıyorum. Bir şeyleri yıka yıka gelmek çok daha farklı, kişisel olarak dönüşüm yaşayarak bu yollardan geçmiş birisinin bir solcu aileden gelmiş birine göre çok daha ne yaptığını bildiğini düşünüyorum (Bekir, d. 1993).

Arkadaşlar benimle dalga geçerlerdi, eski cemaatçi falan diyerek... Ya diyordum siz solcu ailede doğmuşsunuz, biriniz Alevi, biriniz Kürt ve buradasınız. Ben nereden geldim bu noktaya. Benim katettiğim aşamayı görün de ondan sonra benle dalga geçin. [...] Ya onların katettiği herhangi bir mesafe yok aslında. Çünkü onlar oldukları yerde duruyorlar (Emin, d. 1985).

Uzun zaman dini geçmişimi, cemaat yurdu yaşantımı gizledim insanlardan. Daha sonra baktım ki bu kimlik hareketleriyle, dini bir arka plandan, buralara gelmek bir başarı imiş. O yüzden artık gururla söyleyebildiğim bir zamandayım. Ben nereden nereye geldim diyebiliyorum. Çünkü İzmir'de yaşayan bir insanın *Foucault, Nietzsche* okuması mümkün olabilir, vegan olması çok normal. Ama benim gibi yurttan çıkıp HDP'li olmak yürek ister. Tabii benim bu açık açık kendi memleketimde söyleyemediğim bir olay, ben bunu kendim gibi insanların yanında rahat rahat söyleyebiliyorum (Süleyman, d. 1994).

Buradaki deneyimler, dini aidiyetten uzaklaşmanın sadece bir inançtan uzaklaşmanın anlamına gelmediğini, aynı zamanda kimlik ve toplumsal aidiyet açısından da derin bir dönüşüm olduğunu gösteriyor.

"Müslümanların hepsi saçma sapan şeylere inanıyorlar" gibi katı bir düşüncem olmadı. O ortamı da görmüş olmak beni böyle düşünmekten alıkoyuyor. Dindarları anlamlandırabiliyorum çünkü tamamen seküler bir ailede büyümüş olsam hiçbir şekilde anlamlandıramayacaktım. Ama dindar ortamı da gördüm, seküler ortamı da gördüm. O yüzden iki kesimin de neden bunları yaptığına dair fikrim var. Ki bu-

nun daha sağlıklı olduğunu düşünüyorum. Karşılaştığım arkadaşlarım ya da akademisyenlerin vs ailesinde hiçbir şekilde dindarlık görmemiş ya da hiç seküler bir hayat görmemiş insanın sağlıklı bir şekilde iki duruma da yaklaşabileceğini düşünmüyorum (Şükrü, d. 1994).

Ben sekülerleşme sürecini sağlıklı bir şekilde yürütmüş bir seküler birey olduğumu düşünüyorum. Seküler bir ailede doğup büyüyüp gelmiş olsaydım muhtemelen sekülerleşmenin kıymetini bu kadar bilemezdim. Bu işin sonunda sekülerleşmenin çok önemli bir şey olduğunu fark ettim (Ömer, d.1993).

Geçmişinden memnun biri dönüp geçmişi zaten sorgulamaz, memnun olmayan biri sorgulayıp anlamak ister ki bugün yaşadığının bir anlamı olsun. Türkiye'de benim yaşadığımı yaşamış insanlar, ailesi tarafından dini baskıya maruz bırakılmış, bunun maruz bırakılmak olduğunu anlayan insanlar, yaşadığını anlamak ister. Çünkü anne babasını, ailesini, geçmişini sevmek, kucaklamak ister. Sadece din değil elbette, yani baskı içinde büyüyen herkes kendi özgürlüğüne kavuştuğunda anlama çabasına da kavuşmak ister. Ben bugün, samimi olarak Allah'a kulluk etmiş biri olarak, artık onu yok sayıyor olmam, bunu yapmamış biriyle kıyaslayınca elbette bana farklı bir bakış açısı katıyor (Muhsin, d. 1989).

Muhsin'in "anlama çabasına kavuşmak" olarak ifade ettiği düşünce, diğer görüşmecilerin kendi dinden çıkış deneyimlerinin Lefebvre'nin düşüncesiyle okunabilir. Yaşadıkları beş vakitli günün görüşmeciler tarafından terk edilmesi, görüşmecilerin hem dindar habitusu hem de seküler habitus içerisinde sıradanlaşan İslami habitus üzerine tartışılmasına fırsat tanır. Bu bağlamda, özgür hissettiren, kişilerin kendilerini daha iyi analiz ettiklerini ifade ettikleri, arafta kalmayı reddettikleri ancak neticede de kayıp hissettiren bir dinin "sıradanlaşma" tecrübesi söz konusudur. Katılımcıların artık seküler yaşayış

içinde olduğunu, yaşamlarında dinin olmadığını ancak genel olarak din üzerine konuştuklarını, geçmiş tecrübelerini gündemde tuttuklarını söyleyebiliriz. Fakat ortaya birbirine tezat duran veriler de çıkmaktadır. Salih'in dini habitusu benzettiği "o sobaya dokunduktan sonra ister istemez özgürleşme hissi geliyor" dediği düşünceyi, diğer görüşmeciler de farklı biçimlerde aktarıyor. Fakat bu özgürleşmenin neticesinde, görüşmecilerin anlatılarında bazen bir kayıp duygusu, bazen seküler yaşayışa tezat düşen dini davranış biçimleri de bulunmakta: Salih, özgürlüğüne kavuştuğunu ifade etmesinin yanı sıra "daha çok böyle, toplama gibi hissediyorum kendimi" yorumunda da bulunuyor. Devamında şunları söylüyor:

> İslam'dan bağımsız olarak halen şükrederim. Benim şu an İslam'dan bağımsız olarak Allah inancım zaten var. Ama içimde dine dair herhangi bir şey kalmadı. Mesela ramazan, ben gene içiyorum. Müzik açık evde diyelim temizlik yapıyorum. Ezan okudu müziği kapatayım, böyle bir şey kalmadı artık. [...] Ateist miyim, değilim; deist miyim, değilim. Allah'la iletişim de kurmaya çalışıyorum. Allah'la iletişim kurarken Budistlerin kullandığı yöntemi kullanıyorum ama Budistlerin kullandığı yöntemi kullanırken Müslümanların, Mevlevilerin dinlediği ezgileri dinliyorum. Ney sesi dinliyorum, yoga yaparken falan. Bakıyorsun, o musun, bu musun sorusu geliyor, hiç biriyim diyorum. Hepsinden hoşuna giden kısımları almış bir bireyim artık.

Bu noktada görüşmeciler için hep ikili bir anlatının söz konusu olduğunu, edindikleri yeni seküler habitusu yaşamaktan memnun olsalar da geçmişlerine dönük tartışmaların da hep gündemde olduğunu söyleyebiliriz. "[...] seküler bir hayatı bilmiyordum ve haliyle özlemiyordum. Yani bilmediğin, yaşamadığın hayatı özlemezsin, istemezsin ya. Böyle bir şey yoktu hayatımda. Hiç hayal etmemiştim iş çıkışı gidip birileriyle bira içeceğimi. Ne bileyim biriyle evlenmeden sevişeceğimi" diyen Hasan "Yani daha özgür hissettim. İstediğim her şeyi ya-

pabileceğimi fark ettim. Birisiyle bir yerde oturup bira içmek benim için sorun olmamaya başladı" cümlesiyle yaşadığı yeni hayatın kendi tanımladığı "yeni özgürlük tipine" işaret ediyor. "Cuma'ya gitmiyorum. Eskiden ezan okuduğunda yatıyorsam ya da bacak bacak üstüne attıysam kalkar doğrulurdum, televizyonun sesini kısardım. Şimdi cuma günleri selayı duyunca aa öğlen olmuş diyorum sadece" ifadesiyle İslami habitusun içselleştirilmiş özelliklerini kaybettiğine vurguda bulunuyor. Ancak bunlara tezat biçimde, halen İslami habitusa dair refleks olarak barındırdığı şeyleri de anlatıyor: "Bazen ezanı duyunca Aziz Allah diyorum halen. Bırakamadığım alışkanlıklardan bir tanesi de boy abdesti. Gusül alıyorum halen. Utanmıyorum çekinmiyorum bunu söylemekten de. Birlikte olduğum kadınlarla birlikte olduktan sonra söylüyorum, ben inanmasam bile gusül abdesti alıyorum diyorum." Hasan yaşadığı durumu, özgür hissetme anlamında "korkusuzluk" düşüncesi ile açıklıyor:

> Eskiden at gözlüğüyle bakıyordum dünyaya. Ama ben açık bakıyorum başkaları at gözlüğüyle bakıyor zannediyordum. Ama değilmiş. Yani korkusuz oldum. Hatta İslam'da zina yapmak neden günah diye düşündüm. Bulduğum cevap şuydu. Zina yapan adam hiçbir şeyden korkmaz. Günah işlemekten korkmuyorsa başka hiçbir şeyden korkmaz. O zevki tadınca bir daha yapmak ister bir daha yapmak ister. Sonra sorgulamaya başlar.

Burada Hasan'ın da Salih'in de birbiriyle tutarsız gibi gözüken bazı ifadelerde bulunduğundan bahsetmemiz mümkün. Örneğin Salih'in halen Allah'a şükretmesi, Hasan'ın gusül abdesti alıyor olması ve buna karşın inançsız olması bir tezat gibi görünebilir fakat bu durum görüşmecilerin pek çoğunda görülmektedir. Görüşmecilerin sekülerleşme süreçlerinde poliritmik biçimde "ikili bir hayat yaşıyor olma" düşüncesi bu durumu ve hem dünyada hem Türkiye'de yükselen spiritüel inanç arayışıyla (Cengiz, Küçükural, & Gür, 2022) izah edebilir.

"Din hani elimde bir terazidir demiştim ya, o bana o öyle ağır bir yük gibi gelmeye başladı ki. Ancak onu elimden bırakmaya cesaret ettiğimde hafifledim ben ve o zaman özgür hissettim" ifadesiyle özgürleştiğini ifade eden Semih, bunun neticesinde "hatırladığım geçmiş sanki bana ait değil" diyerek aslında bir yabancılaşmaya da vurguda bulunuyor. Yabancılaşma durumu, görüşmeciler için yine "geçmişin kaybı" haline de tekabül ediyor:

> Arkadaşlarımın lisedeyken birileriyle flört etme ya da içki içme gibi anılarını dinleyince, kendisini benim gençliğim yokmuş gibi hissediyor insan. Mesela o anının üstüne gitsen, 20 yaşına kadar farklı bir hayat yaşamışsın, sonra bu hayatın üstüne koyarak gitsen, boşa gitmiş bir hayat olmuyor. Ama sen o 20 yıllık inançlı hayatın üstüne sünger çektiğinde sanki sen o anları yaşamamışsın, sana entelektüel olarak ya da tecrübe olarak bir şey katmamış gibi oluyorsun. Geçmişteki yaşantımı gerçekten bu yüzden siliyor olabilirim. Bomboş yaşadım, hiçbir şey yapmadım gibi geliyor. Hayatının büyük bir kısmını verdiğin yerden, o geçmişten hiç arkadaşının olmaması çok büyük bir kayıp gibi gelirdi bana. Ben de ilk içki içtiğimde 2013'ün sonundaki yılbaşıydı. 20 yaşında ilk defa alkol içmişim ama 10 yaşındayken çok daha fazla tecrübesi olan arkadaşlarım var (Bekir, d. 1993).

Görüşmeciler, bu noktaya kadar, geçmişin kaybını derin bir şekilde hissetmektedir. Yeni bir yaşama uyum sağlamaya çalışırken, geçmişin yalnızca bir 'kayıp' halinden çıkarak, terk edilmiş ve geri dönülemeyecek bir anlam dünyasına dönüştüğüne tanıklık ediyorlar. Bu süreç, arafta kalma durumuyla başlayan ve nihayetinde bu araftan kurtulmayı başaran bir deneyimi içeriyor. Ancak bu kurtuluş, kaybın getirdiği bir hüzünle geliyor; görüşmeciler hem kaybetmiş olmanın ağırlığını hissediyorlar hem de bu kaybın sonucunda bir özgürlük duygusu deneyimliyorlar.

Bu, çift yönlü ve karmaşık bir süreç. Pek çok görüşmeci,

yaşadıklarını "birbirine tezat, ikili bir hayat yaşıyormuş" gibi ifade ediyor. Bu durum bir rastlantı değil, aksine, dini bir geçmişten seküler bir hayata geçişin hem kişisel hem de toplumsal düzeyde yarattığı gerilim ve çelişkilerin doğal bir sonucu.

Çalışmaya katılan ve eski dini yaşamını terk eden herkes, bu süreci yalnızca bir özgürleşme ya da yalnızca bir varoluş sorunu olarak yorumlamamaktadır. Kimi görüşmeciler özetle yaşadıkları deneyimi tamamen özgürleşme olarak okurken, kimisi de "bir çeşit kayıp olarak özgürleşme" olarak yorumlamaktadır. Hamdi Tayfur'un "Eski İslamcılar Yeni Dinsizler" çalışmasında yaptığı gibi ben bu başkalaşım deneyimini bir "aydınlanma" gibi net bir ifade ile tanımlamayıp ve sahada görüşmecilere yöneltilen sorularda da herhangi bir tanımlayıcı ifade kullanmayıp, bunu görüşmecilerin kendileri yorumlamalarına bırakmayı tercih ettim.[95] Görüşmeciler yaşadıkları dönüşümden son kertede memnun olduklarını aktarsa da bu değişim halinin çoğunlukla sancılı olduğundan bahsetmeleri ve yaşadıkları sorunlara sıklıkla değinmeleri görüşmecilerin tek bir ifadesini alıp kullanmayı sorunlu hale getirebilir. Yani görüşmecilerin, kendileriyle çelişik ilerleyen ifadeleri de önemli bir veri sunar. Örneğin yukarıda bara gitmeyi yeni edindiği yaşamsal habitusa rağmen alışkanlık haline getiremeyen Emin, bunun yerine evde arkadaşları ile sıklıkla içki içtiğini ifade ediyor. Ya da kendini ateist olarak tanımlayan ve görüşme yaptıktan sonra da sıklıkla haberleştiğimiz Burhan'ın bir konuşmamızda "biraz arabesk bir laf olacak ama biz Allah'ımızı kaybettik, sırtımız yere gelmez bundan sonra" ifadesi görüşmecilerin söylediklerinin üzerine tekrar düşünmemizi gerektirir. Burhan'la ilk yaptığımız görüşmeden yaklaşık olarak 10 ay sonra bu ifadesinin ne anlama geldiğini, neden

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

bunu bir kayıp ve aynı zamanda bir kazanç olarak tarif ettiğini sordum. "Bir inanan olarak Allah'ımızı kaybetmek bizim için çok büyük bir kayıptı. Yani bunu bile atlattıktan sonra sırtımız yere gelmez demek istedim" şeklinde yanıtlayan Burhan, yaşadığı deneyimin psikolojik olarak zorlayan bir süreçten geçmek olduğunu ve süreçten çıkmanın kendisini daha güçlü hale getirdiğini ifade ediyor. "Kendimi Allah ile özdeşleştirdiğim için, onu kafamdan silmek, kendimden bir parçayı silmek gibi oldu" diye ekleyen Burhan, bunun kavramsal değil duygusal kısmını aşmanın zor olduğunu ifade ediyor. Allah'ı terk etmenin acılı bir süreç olduğunu ve bunu deneyim eden insanların hasar aldığını söyleyerek şunları ekliyor: "Anne babalarımızı düşün. Allah, nerdeyse her sevdikleri kişiden daha önemli. Çocuklarından bile. Çok güçlü bir duygu bu. Allah'a kavramsal olarak inanmak çok basit bir yüzü işin. Duygusal kısmı asıl mesele."

Görüşmecilerin çoğunun şahsi ifadeleri sahadan alıntılarla görüldüğü gibi birbirini tekrar ediyor; ancak sonuç olarak burada görüşmecilerin yaşadıklarının neticesinden artık inançsız olmalarından ziyade geçirdikleri sürecin kendisi önem arz ediyor. Yani görüşmecilerin çok azı yaşadıkları özgürlük deneyimini kendilerinde bir iz bırakmadan deneyim edebilmiş durumda ve kimi zaman kendilerine tezat düşecek ifadeleri kullanmaları da bir çeşit bu sancıya işaret eden veri olarak görülebilir. Bu da habitusun ilksel yatkınlıkları temelden alaşağı edip değiştirmek yerine ona direnerek şekillendirmeye çalışması ile ilgilidir (Swartz, 2011, s. 153). Aslında bu durumu da görüşmeciler hayatlarında sürekli bir git gel ve gerilim yaşayarak deneyim etmiş ve büyük çoğunluğu halen ailelerin yanında bunu böyle deneyim ediyor. Zaten, "Araf'ta kalmak", "kendini yok etmek", "ikilem yaşamak", "ikili bir hayat yaşamak", "güvensizlik", "güven kaybı", "yabancılaşma", "kabuğun kırılması", ibadet etmediği ya da aileye ihanet ettiği için "suçluluk duyma" gibi görüşmecilerin ifadelerinde bu durum ortaya

çıkıyor. Yani görüşmecilerin çoğu halen bu konuda kendilerini gizledikleri için huzursuz hissediyor. Kendi yaşamlarında artık daha özgür olduklarını düşünseler de bilhassa ailelerine karşı inançsız olduklarını gizlemek onları huzursuz ediyor. Murat, Burhan, Fahri, Muhsin ve Kazım içinse bu süreç intihar etmeye ve bunu deneme düşüncesine kadar gidiyor. Burhan, Yakup, Süleyman, Arif, Şükrü ve Fahri kendileri gibi benzer süreçlerden geçen insanların çoğunun bir çeşit travma yaşadıklarını düşünüyor. Ancak elbette bu durum sonsuza kadar sürmüyor; dini yaşayıştan uzaklaşma sürecinin bir sonucu var. Şimdi bir sonraki başlıkta hem bu sürecin vardığı noktayı hem de bu kitabın sonucunu tartışalım geçelim.

SONUÇ

Ben buranın yabancısıyım, bari şunu söyle de öyle git, ben şimdi nereye gideyim?

Surlara çık dolaş dedi. Ama dedim, ben topalım. Olsun dedi, zaten surlar da yıkık.

Murat Uyurkulak – Tol

Bu kitap, çalışmaya dahil ettiği eski-dindarların değişimini, geçmişine yabancılaşmasını ve başladığı yer ile vardığı yerin farklılaştığı bir yolculuğa benzetilebilir. Yürümek, rotasına göre farklılıkları ardı ardına sunar: farklı sınıflar, farklı insanlar, farklı kokular, tabelalar, sesler ve evler... Hatta çöp kutularının içindekiler bile değişir. Motorlu bir araçla hızla geçmekten farklı olarak yürümek, geçtiğiniz yerde zaman geçirmenize, detaylara vakıf olmanıza imkân tanır. Henri Lefebvre'nin ritim analizi anlayışıyla, yürüyüş, benzerlikleri fark etmeden önce göz önündeki detayları görmeyi, yakın mesafeyi aşmayı sağlar.

Bu kitaptaki kavramsal çerçeve de benzer bir şekilde, önce benzerliklerin ardından hareketi, farkları ve değişimi göstermeyi amaçladı. Araştırmanın görüşmecileri, başlangıçta aynı habitus içinde yer alırken, zamanla hareket ederek bu habitustan ayrılmış ve farklılıkların içine dahil olmaya çalıştı. Dindar-muhafazakâr mahallelerden sekülerleşme yürüyüşüne çıkan bu bireyler, sadece şahsi bir değişim yaşamamış, aynı zamanda Türkiye'nin toplumsal dönüşümüne tekabül eden bir yolculuğun parçası olmuştur.

Şimdi, bu yürüyüşü Türkiye'nin tarihsel bağlamında iki farklı dönem üzerinden ele alarak bir sonuca bağlamak istiyorum:

Bu kitapta ele alınan sekülerleşme yürüyüşü ortak habitus anlamında şahsi, toplumsal anlamda gayri şahsi olarak kimileri için bir kazanç iken, kimileri için de bir kayıptır. En başta ele alınan "tek kanatla uçamayan kuşun" tek kanadını yani ahiretini kaybetmesidir. Zira "sekülerleşme; kimilerine göre 'insanlığın başına gelebilecek en büyük felaket' olarak anlaşılırken, 'batı insanını orta çağın karanlıklarından çıkarıp aydınlığa kavuşturan bir olgu' olarak ele alanlara da rastlanmaktadır (Bayer, 2010, s. 151)." Çalışma bu süreci bir kazanım ya da kayıp olarak görmek yerine, gayri şahsinin gizlendiği şahsi süreçleri ortaya koymayı amaçladı. Zira çalışmanın sonuçlarından ortaya çıktığı ve bilhassa bir önceki bölümde aktardığım üzere görüşmeciler aslında İslami yaşayışın izlerini halen taşıyor. Artık seküler bir yaşayış sürüyor olsalar da İslami yaşayışın pratikte terk edilmiş olması zihinsel olarak görüşmecilerin kopuş yaşamadığını da gösteriyor. Buna göre Türkiye'de hem gündelik hayatta hem de siyasal alanda sekülerleşme ile desekülerleşme ve bu ikisinin yarattığı gerilimler sürekli olarak yaşanmaktadır.

Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasının ardından geçen 100 sene içerisinde, bu kitabın ele almış olduğu son çeyrek zaman diliminde iki ayrı amaçla iki büyük yürüyüş gerçekleşmiştir. Biri, 1923'te kuruluş dönemlerinde tesis edilmeye çalışılan, ilerlemeyi dini köklerden kopuş olarak planlayan bir anlayışla yapılan yürüyüştür. Cumhuriyet'in ilanıyla başlayan bu hareket yeni Türkiye için aydınlığın rotası Osmanlı İmparatorluğu'ndan alınan tarihin tersine, batıya yönelik yapılması düşünülen yürüyüştü. (Bu yeni yürüyüş, Osmanlı'dan alınan modernleşmenin devamı olarak da okunabilir.) Zira getirilen yeniliklerin barındığı muasır medeniyetlerin hedefi geçmiştekinden farklı idi. Tıpkı sekülerleşme kavramının kökenlerine gidince ortaya çıkan anlam gibi, manastırın dışı seküler olan dünyaydı (Swatos & Christiano, 2002, s. 211-212). Türkiye Cumhuriyeti'nin Osmanlı Devleti'nden miras aldığı toplumsal, siyasal ve ekonomik yapı-

yı dönüştürme süreci de bunlardan birine tekabül etmektedir. Cumhuriyetin ilan edilmesinden sonra modernleşme politikası olarak güdülen bir dizi reform gerçekleşmiştir. Hilafetin kaldırılması ile doğum, ölüm, evlilik, miras, eğitim ve kültür gibi gündelik hayatı düzenleyen alanlarda ulemanın görevi sona erdirilerek gündelik olanla dinin ilişkisi kesilmiştir (Mardin, 1991, s. 97). Bunun peşi sıra gelen dini mahkemelerin kaldırılması, Şapka İnkılâbı, tekke ve zaviyelerin kapatılması, Miladi takvimin kabulü, yeni ceza kanununun kabul edilmesi, İsviçre Medeni Kanunu'nun kabulü ve İslamiyet'in devletin resmi dini olmaktan çıkarılması (s. 97) gibi yenilikler yeni kurulan devletin dini kimlikten sıyrılmasını ve yeni Türkiye'nin İslam dünyası ile olan bağının koparılması anlamına gelmekteydi. Yani bu coğrafyanın yürüyüş rotası hızla başka bir yöne doğru çevrilmişti. Bunların her biri seküler bir toplumun inşası için elzem görünen ve fakat süratle yapılan değişimlerdi. Buradaki değişimin hızı, başta verdiğim yürüyüşün hızından farklıydı ve değişim bu sebeple halkın gündelik hayatını kapsayan alanı için de zorlayıcıydı. Cumhuriyetin kuruluş döneminde yaşanan bu yürüyüş, dini savunan halkın büyük kesimi[96] için hızı ve yapısı kabul edilebilir değildir. Benzer durum son 20 sene içerisinde AK Parti hükümeti döneminde yaşandı[97]. Bu sürecin de ikinci yürüyüş

96 Kimi reformlar gerçekleşirken halkın din elden gidiyor düşüncesi sebebiyle tepki gösterdiği biliniyor. Buna karşın hilafetin kaldırılmasının ardından "Evkaf ve Şer'iye Vekaleti'nin kapatılıp yerine kurulan Diyanet İşleri Riyaseti'nin görevlendirdiği müftülerin, halk yığınlarının yapılan yasal düzenlemelere karşı, din elden gidiyor diye gösterdiği tepkiler üzerine [...] müftülüklere gönderdiği bir genelge ile halka Cumhuriyetin güzelce anlatılmasını istiyordu (Kara H. , 2017, s. 120)."

97 Burada verilen Atatürk devrimlerinin peşi sıra AK Parti için de kendilerine dönük kullandıkları devrim ifadesini de anabiliriz, zira benzer şekilde AK Parti iktidarının süreç dahilinde "muhafazakâr demokrasi" tanımından "muhafazakâr devrimcilik" tanımına geçiş yapmıştır. Cumhuriyet'in ilk yıllarında olduğu gibi, AK Parti de kültürel, toplumsal, iktisadi vd. düzenlemeleri kapsamaktadır. Ayrıca halkın bir kesimi tarafından her iki dönemde de tepkilerin ortaya çıkması buna bir işarettir. Devrimci muhafazakâr ifadesinin kullanımıyla ilgili kaynağa erişmek için bkz: https://www.yenisafak.com/gundem/muhafazakar-devrimci-ne-demek-muhafazakar-devrimci-kime-denir-cumhurbaskani-erdogan-acikladi-3865998 [Erişim tarihi: 26.01.2023]

olduğunu ifade edebilirim: Türkiye için aradan geçen yıllar boyunca dinamik bir sosyolojik tabana sahip ve yaklaşık son 20 yıldır da iktidarda olan İslami değerlerin mütebariz olduğu toplumsal temsili gruplar yeniden, yeni bir Türkiye toplumu hayal etti. Yeni Türkiye'nin inşası, AK Parti iktidarı döneminde ikinci yürüme deneyimiydi. Cumhuriyetin kurucu ilkelerinin tersine, AK Parti için yürüyüşü aydınlığa vardıracak olan rota (her ne kadar AK Parti iktidarının iktidara geldiği ilk yıllarda Avrupa Birliği uyum süreci yaşanmış olsa da) batıda değil, köklerinde, geçmişinde, İslam birliğinde ve dini değerleri tekrar gün yüzüne bu sefer modern bir anlayışla çıkartmanın içindeydi.

Yeniden başlayan bu ritimanalistik yürüyüş geride sekülerleşmeyi bırakarak yapılacaktı. AK Parti'nin 2010 yılında beyan ettiği Yeni Türkiye ifadesi ile Türkiye'nin yeniden inşa edilmesi amaçlandı fakat bu sefer "restorasyoncu-muhafazakâr diyebileceğimiz aşağı yukarı Yeni Osmanlı olan (Bora, 2016)" bir Türkiye planı söz konusuydu. Bu yeni Türkiye'nin planında dindarlığın görünür ve/ama[98] modern olduğu bir seyir defteri vardı. Bu dindar ve modern seyir defterinde, sekülerleşmenin modernleşmeden, yani kapitalizmden, kentleşmeden, yeni bilgi kaynaklarının çeşitliliğinden-erişilebilir olmasından, cinsiyet rollerinin sorgulanabilir olmasına, flört biçimlerinden, yeni medya araçlarına, mobilize yaşam tarzına kadar götürülüyordu. Ancak AK Parti için modern ve dindar olma hesaplamasının Yeni Türkiye'de böyle seyredip seyretmediği zengin

98 Buradaki "ve" ile "ama" ayrımını yapma nedenimin iki ayrı nedeni var: Birincisi, daha evvel ele aldığım gibi antagonistik biçimde din ile sekülerleşmenin zaten birbirini götürdüğü ve dünyevi taleplerin, yani dinin siyasallaşmasının ve buna bağlı bütün yapılarla dünyayı talep etmesinin başlı başına sekülerleşme (Dellaloğlu, 2017, s. 105) olması ve pek çok şekilde tartışıldığı gibi son 20 yılda dindarlığın manen içinin boşaltıldığı anlamıdır. Diğeri ise modernleşmeye rağmen dinin yapısal olarak dönüşerek kendi varlığını koruyabileceği ve bu dönüşümün dinin modernleşme ile tezat olmadığı anlamındadır. Din bu anlamda kendini yenileyebilmektedir, çağ dışı değildir; tüm zamanlar için uygundur ve zaten bilimsel gelişmelerin pek çoğu din kaynaklarında bulunduğu görüşü savunulmaktadır.

bir araştırma sahasına işaret etti.[99] Yine de modern vurgusu ile dindar gençlik hayalini içeren bir gelecek tahayyülü söz konusuydu. Üstelik yıllara varan kentleşmenin getirdiği yeni sosyal alanlar, sermayenin el değiştirmesi, öncesinde kendi kanallarında başı açık kadının dahi gözükmediği bir anlayıştan vazgeçilmesi ve daha önceki bölümlerde aktardığım Kur'an tilavetinden Mehmet Ali Erbil'in Çarkıfelek'ine dönüşen kâr marjlı anlayışa dönülmesi (Atay T. , 2012, s. 80) modernleşmenin çarkı dine esneklik mecburiyeti getirdi. Yani Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunda gündelik yaşamdan ve siyasal otorite alanında etkisi kaybolduğu için halk tarafından savunulan dini pratiklerin 2000'lere gelindiğinde zaten sekülerleşmiş olduğu da iddia edildi. Dindarlar dahi, "deist değil seküler olduk[100]" iddiasını tartışmaya başladı. AK Parti hükümeti döneminde bariz biçimde yaşanan desekülerleşme yürüyüşü, içerisinde dinin sekülerleşmesini de barındırmak zorunda kaldı. Yani başörtüsü özgürlüğü kazanılırken, *başörtülünün* kaybedildiği iddia edildi[101], İmam Hatiplerin sayısı arttırılırken *İmam*

---

99 Bu konuda bazı tartışmalar için aşağıdaki kaynaklara bakınız. Hepsinin erişim tarihi 30.01.2023

İslam Dünyasının Problemi, Modernleşme Paradoksu: https://www.karar.com/islam-dunyasinin-problemi-modernlesme-paradoksu-630582

DiniGüveniSarsılanGençlik:https://archive.li/w0qW6#selection-1429.0-1429.14

Asım Değil; Deist, Nihilist Bir Nesil: https://www.evrensel.net/yazi/79825/asim-degil-deist-nihilist-bir-nesil

Abdurrahman Arslan: Dindarlığın içi boşaltıldı: https://www.milligazete.com.tr/haber/726227/abdurrahman-arslan-dindarligin-ici-bosaltildi

Kamusal alan dindarları aşındırdı: https://www.yenisafak.com/roportaj/kamusal-alan-dindarlari-asindirdi-325386

İmam hatipli deist başörtülü ateist (mi?): https://www.yeniakit.com.tr/yazarlar/rasim-bolbol/imam-hatipli-deist-basortulu-ateist-mi-23725.html

Gençlerimiz neden ateist ya da deist oluyor?: https://www.yenisafak.com/yazarlar/faruk-beser/genclerimiz-neden-ateist-ya-da-deist-oluyor-2037330

100 https://www.gazeteoku.com/yazar/sabiha-dogan/deist-degil-sekuler-olduk/253006 [Erişim tarihi 30.012023]

101 Bu ifade, internet kaynaklarından elde ettiğim kadarıyla ilkin Nureddin Yıldız'ın resmi Twitter hesabında geçmektedir. 2016 tarihinde şu ifade paylaşılmış: "Tam başörtüsü özgürlüğünü kazandık derken, örtünün altındaki

Hatiplinin deizme kaybedildiği tartışıldı.[102]

Sekülerleşmenin lokomotifinde mecburi olan modernleşme, bu sefer dindar gençlik tahayyülünde modern olanı talep edecek seküler bir alanda bulunmaya mecburdu. Bu yalnızca iktidarın değil, farklı ilahiyatçıların, yazarların ya da dini cemaatlerin de talebi olarak ortaya çıktı. Daha önce de değindiğim İskender Paşa Cemaati lideri Esad Coşan'ın "şimdinin aliminin dahi modernleştiğine" yönelik düşüncesi, 1980'lerle birlikte İslam'ın kamusal alanda yükselişine işaret etmektedir. Bu durum modernleşme süreci içinde dinin de sekülerleştiğinin dindarlar tarafından dahi kabul edilmesi olarak değerlendirilebilir. İslam'ın Türkiye'de yükselen kamusal yüzü Tayfun Atay'ın ifadesiyle (2012, s. 80) zaten modernleşmiş olan için İslam'ın yeni sermayesinin *ısındırılmasının çabasıydı*. Bu anlamda yaşanan *ısındırma* çabası dinin ve modernleşmenin uzlaşmaya çabasına tekabül ediyordu. 1980'lerde yoğun biçimde yaşanan ve modernleşmenin öngörülerine karşı çıkarak hızla büyüyen İslamcılık kentleşmeyle de birlikte Batı medeniyeti karşısında yeni bir kimlik arayışını temsil ediyordu (Göle, 2008, s. 131). Ancak günümüze gelindiğinde, bu durum biraz evvel başörtüsü özelinde alıntıladığım gibi artık İslam'a dair özgürlüklerin kazanılması anlamına gelirken buna tezat olarak muhteviyatın kaybı olarak eleştiriye tabi tutuldu.

İşte bu noktalarda değindiğim süreçlerin çoğunda, dindar ailelerde yaşayışlarını sürdüren bireylerin gündelik hayatla kurduğu tecrübe de dönüşüyordu. Vaizler, hafızlar ya da din görevlileri "Değişim: Fitneye Mahal Vermek" başlığın-

başları kaybettik..." Erişim için bkz: https://twitter.com/nurettinyildiz/status/684456221248741380 [Erişim tarihi 30.01.2023]. Benzer şekilde Yusuf Kaplan tarafından 04/03/2019 tarihinde "Başörtüsü mücadelesini kazandık ama tesettürü kaybettik" başlıklı yazısında dile getirildi. Erişim için bkz: https://www.yenisafak.com/yazarlar/yusuf-kaplan/basortusu-mucadelesini-kazandik-ama-tesetturu-kaybettik-2049511 [Erişim tarihi 30.01.2023].

102 İlgili metne erişim için bkz: https://www.ikdam.org/genclik-ve-inanc-calistayi-sonuc-bildirisi/ [Erişim tarihi: 30.01.2023]

da aktardığım biçimde modern yaşamdaki gündelik hayatın Mümin için bir sınav olduğu uyarısını veriyordu. Bahsi geçen durumlar bize Türkiye'deki sekülerleşme çalışmalarının ortaya koyduğu birbirine tezat duran sonuçlara dair de ipucu taşımaktadır. Zira hem sekülerleşen hem de sekülerleşemeyen bir Türkiye imajını çizmek bu kitabın bize gösterdiği üzere oldukça mümkündür. Bu çalışmanın bir benzerini, tersi biçimde hidayete erenler üzerinden de yapmak ve aynı kuramsal çerçeve ile işlemek mümkündür. Yahut erkekler yerine benzer tecrübeyi kadınlar özelinde irdelemek bize bilhassa bedensel performans, strateji ve taktik üzerinden çok daha fazlasını verecektir.

Kitap boyunca, sekülerleşme sürecini ele alırken, bu dönüşümün sadece tek boyutlu bir değişim olmadığını, aksine çok boyutlu bir süreç olduğunu vurgulamaya çalıştım. Sekülerleşme süreci, inançsızlığa geçiş yapan eski dindarlar için belirgin bir gerilimi ve kaygı kaynağıydı. Bu gerilim, çalışmaya dahil olan görüşmecilerin çoğu için bir "araf" haline işaret ediyordu. Ancak mesele yalnızca bu gerilimle sınırlı değil; dindar bir yaşam tarzını terk etme süreci de oldukça çeşitlilik arz ediyordu.

Kitabın genelinde ortaya koymaya çalıştığım gibi dindar çevrede büyümüş kişilerin dini terk etme pratikleri çok boyutludur. Zira evde, Kur'an kurslarında, cemaatlerde öğrenilen inanç ile sokakta pratik edilen inancın arasında fark gören, politikleşen bir din içerisinde inançlı kalmayı sürdürmek istemeyen gençlerin dini sorgulamaya başlaması yalnızca bireyselde değil toplumsalda da yer etmektedir. Dinin politikleşmesine karşın kimi görüşmecilerin inançlarını bireysel olarak sürdürmeye çalışması, cami cemaatlerini (camiye gitmeyi) dahi reddetmeye, ibadetlerini evde kılmaya başlaması da işin özünde bir sekülerleşme pratiğidir (Casanova, 2006, s. 7).[103]

103 Yusuf Kaplan'ın dinin bireysel alana indirgenmesiyle ilgili duyduğu kaygıyı şu şekilde dile getirmektedir:

> İslâm'ı görünür alandan uzaklaştırırsanız, İslâm'ı hayattan uzaklaştırıp bireysel bir inanç meselesine indirgersiniz. Ki bu, İslâm'ın protestanlaştırılması, ruhunun yok edilmesi, hayattan uzaklaştırılması ve

Türkiye'de deizmin, ateizmin vd. artışı/azalması yalnızca sayısal bir veri değildir. Buradaki istatistik, birileri tarafından farklı nedenlerle yaşanan zamana dayalı tecrübelerdir. Zira istatistiklerin ortaya koyduğu Türkiye'de dindarlığın azalırken yalnızca ateizmin/deizmin vd. artması değildir. Dindarların da sekülerleşme yönelimi içerisinde kendilerine eklektik bir kimlik yaratmalarıdır. *Yeni Şafak*'taki yazısında[104] Muradoğlu'nun ifade ettiği üzere gençler "modernlik ve gelenek arasında kendilerince bir sentezleme, bir karışım yapmışlar." Bu kitapta ise bu sentezin bize durağan bir sonuç vermediğini, katılımcıların kendilerini arafta hissettikleri yerde duran kendileri gibi pek çok kişi olduğunu iddia edebilirim. Bu kitabın bir dönüşümü göstermesini, durağan bir toplumsal hareketin değil aksine bütün çabaya rağmen hem seküler hem de de-seküler bir ikiliğin içinde yaşadığımızı göstermek istedim.

Bu araştırmayı inşa ederken, sekülerleşme kavramını genel bir çatı olarak kullanmanın yanı sıra, dini hal, hareket, tavır, değer, his ve vücuda işlemiş refleksleri açıklamak için sosyal bilimlerin sunduğu özgürlükler ve sınırlamalar çerçevesinde yeni bir kavram arayışına girdim. Çünkü bu kitap, İslamiyet hakkında bir ilahiyatçı bakış açısıyla hazırlanmış bir çalışma değildir. Tam tersine, pratik edilen İslam'ın toplumdaki dönüşümüne dair bir iddia ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu dönüşüm, yalnızca bu araştırmada değil, Türkiye'deki ilahiyatçılar, vaizler, hafızlar ve din görevlileri tarafından da dile getirilmektedir.

Bu bağlamda, *habitus* kavramı, mütedeyyin bir insanın evine, bu evdeki aşina seslere ve ritimlere odaklanarak, günlük hayatın düzenini anlamada oldukça işlevseldir. Mütedeyyin

---

tıpkı Hristiyanlık gibi canlı cenaze olarak varlığını sürdürmesi sonucunu doğuracak tehlikeli bir girişimdir.

Yazının devamı için bkz: https://www.yenisafak.com/yazarlar/yusufkaplan/felketin-can-sesleri-islmin-terkedilmesi-tehlikesi-2057160 [Erişim tarihi: 02.02.2023]

104 Erişim için bkz: https://www.yenisafak.com/yazarlar/abdullah-muradoglu/sekam-aratirmasi-bize-ne-soyluyor-42945 [Erişim tarihi: 24.01.2023]

bir çevrede büyümüş olmam, bu habitusun içinde işitilen seslere aşinalığımı artırmıştır. Kitap boyunca evi aşina olan seslere benzetmekteyim. Her evin içinde tekrar eden belirli sesler, o evin düzenini ve bilgisini verir. Örneğin, büyüdüğüm evde ezan okunduğunda televizyon kapatılırdı; çünkü televizyonun sesi ezana eşlik edemezdi. Bu, dindar bir evin sıradan bir döngüsüdür; mümkünse ezan dinlenir.

Evlerin, mahallelerin, toplulukların ve cemaatlerin tekrar eden döngüleri, onların habituslarını oluşturur. Bu habituslar hem benzerlikleri hem de farklılıkları taşır. Dindar bir ailede büyüyen bir bireyin namaz kılması, oruç tutması, dini hassasiyetlere sahip olması ve "günah" kavramını bilmesi, hayatın doğal bir parçasıdır. Habitus kavramı, farklı ekonomik sınıflardan gelen mütedeyyinlerin geçmişlerindeki bu ortaklıkları net bir şekilde ortaya koyar. Namaz kılmak, bir dindar için olağan, hayatın merkezinde yer alan bir eylemdir. Bu araştırmada odaklanılan ise, namaz kılmayı bırakmak ya da aksatmak gibi durumların oluşturduğu boşluk ve varoluşsal sorgulamalardır.

Namazların aksatılması, ritimanaliz şemasında, güne taksim edilmiş dini yaşam döngüsünde oluşan boşlukları temsil eder. Ancak bu boşluk sadece günlük rutinlerin bozulması anlamına gelmez; aynı zamanda dindar bir bireyin yaşamında bir anlam kaybını da işaret eder. Görüşmeciler, dini habitustan kopuş sürecinde bu boşlukla baş başa kalmış ve bir varoluş sorunu yaşamışlardır.

Z kuşağı üzerine yapılacak gelecekteki araştırmalar, bu boşluk deneyiminin tamamen farklılaşabileceğini gösterebilir. Özellikle 1977 ile 1997 yılları arasında doğmuş olan görüşmeciler arasında, daha genç olanların yaşadıkları dönüşüme daha kolay uyum sağladıklarını gözlemledim. Bunun nedeninin, yeni medya teknolojilerinin sunduğu bilgi çeşitliliği ve erişim kolaylığı olduğunu söyleyebilirim. Z kuşağı, bu teknolojiler sayesinde geçmiş kuşaklara kıyasla dünyayı daha hızlı ve farklı biçimlerde algılayabilmektedir.

Araştırmanın sorularını oluştururken, sekülerleşme tartışmalarının ortaya koyduğu kimi sekülerleşme süreçlerini sorularda sormayı bu iddiaları irdeleyebilmek için gerekli gördüm. Örneğin kentleşme, sekülerleşme lokomotifinin önemli ayaklarından birisiydi. Fakat kentlerin kimi bölgelerinde muhafazakâr ya da seküler bölgeler biçiminde ayrılması da söz konusu. Muhafazakâr mahallenin kendisi başlı başına, mütedeyyin biri için bir yaşayış sınırı çizebilmektedir. Dindar bir ailenin, çocuğunu dini hassasiyetleri olan okullara göndermesi, dini eğitimine dikkat etmesi, bulunduğu çevrenin buna göre organize edilmesi sekülerleşmeyi sekteye uğratacaktır. Fakat sekülerleşme tartışmalarında iç içe geçmiş pek çok durumun olduğunu söyleyebilirim. Zira kimi görüşmeciler için, yaşadığı mahallenin dışında bir üniversite kazanmak bu dönüşümü başlatmışken, kimisi için üniversitenin kendisi değil, bir üniversite okumak için aileyi/mahalleyi bırakıp başka bir şehre gitmek ve o şehirde bir cemaat yurdunda kalmak bile buna sebep olabiliyordu. Bu sebeple aslında, bir sonuç olarak, dini sorgulayıp, radikal bir karar sürecinde dini terk etmeye götüren sekülerleşme, genel olarak yer değiştirmeyle alakadır. Yer değiştirme, yalnızca fiziken bir şehri değiştirmekten ziyade değişime öncülük eden eylemler yaşamaktır. Örneğin internette bir ateist topluluğunun sayfasını kızgınlıkla takip edip tartışmaya girmek, cemaat yurdunda da kalınsa din hakkında çok rahat eleştiride bulunan biriyle tartışmaya girmek, biriyle el ele tutuşmayı haram sayarken bir anda cinsel bir ilgiye kapılmak... Her biri pratikte farka işaret eden değişimlerdir. Bu sebeple sekülerleşeme biçimlerinin çok çeşitli olduğu ortaya çıkmıştır. Buna rağmen, ortak kümeler söz konusudur. Bu ortak kümelerde de sürecin zorluğu bilhassa sekülerleşme biçimlerinin tersine daha fazla ortaklığa sahiptir.

Bu kümelerde iki ortaklık söz konusudur. Birincisi, demin bahsettiğim, yıllardır inanılan dini inancın kaybı ya da artık Allah'a inanmıyor olmak en başta güvensizlik hissi ya da bir

diğer ifade ile varoluş krizi yaratmıştır. İkincisi, bu boşluk hissinin aileye/çevreye izah edilmesi ya da gizlenmesi konusunda bir kaygı yaşanmıştır. Bu ikisi sıklıkla iç içe geçmiştir. Zira görüşmeciler için Allah, kişinin yalnızca çevresinde değil aynı zamanda içinde de hissedilir. Dindar kişinin kendisinden de "Allah'ın emir ve yasaklarına uymak" gibi beklentisi içselleştirilmiş biçimde vardır. [105] Dindar olup, inançsız olmaya geçiş, hem kişinin kendisini çevresinden uyumsuz hissetmesine sebep olur, hem de geçmişte uyumlu olunan çevreyle uyumsuzluk yaşamasına sebep olur. Artık Allah'a inanmadığının itirafı, görüşmeciler tarafından kendilerinde yapıldığında, yeni bir yaşam arayışı, çevre değişikliği, yeni habitus(lar)a eklemlenme gibi gereklilikler ortaya çıkar.

Dindar kişiden beklenen yalnızca bireysel olan değil, bağlı olduğu topluluk için bireyin kolektif beklentileriyle de uyumlu (Bourdieu, 2016a, s. 192) olmasıdır. Kolektif beklentiyle uyum ile Bourdieu'nün kastettiği, çevrenin kişiden talebi ve o talebe göre davranmasıdır. Bu çalışmaya dahil olan görüşmecilerin inançsız olma süreçlerindeki zorluk, devam eden bir düzenin kırılmasına işaret etmektedir ve kendi geçmiş çevrelerinden kopuşa işaret eder. "Anne ve baba gibi olmama" en başta ortaya çıkan kaygılardan biridir. Kitabın ilk bölümünde sekülerleşme tartışmalarında ortaya konan kentleşme, bilgi kaynağındaki dönüşüm gibi büyük sebeplerin aksine, kitabın "aileye yabancılaşma, anne babayı kırmamak için ona ateist/deist vd. olduğunu söylememe"[106] gibi kaygılara bürünmesi de sıra dışı sonuçlardan biridir. Ailenin ve dolayısıyla çevrenin kaygı unsuruna dönüşmesi habitusun çevresel faktörlerinin ne derece güçlü olduğunu göstermektedir. Ancak görüşmecilerin güvenli alan olan evin

105 Burada bahsedilen, çalışmaya dahil olan görüşmeciler ve o profilin genelidir. İslamiyet'e göre mükellef kişi, akil baliğ olduğundan itibaren akli bir sorun söz konusu değilse Allah'ın emir ve yasaklarını gözeterek yaşamak durumundadır.

106 Bu süreçle ilgili "Anne Ben Deist Oldum" isimli haber için bkz: https://www.gercekhayat.com.tr/dosya/anne-ben-deist-oldum/ [Erişim tarihi 29.01.2023]

dışında çıkması, yalnızca evin değil mahallenin de bir dönüşüm içinde olması bu güvenli alanı dönüştürmeye başlamaktadır. Zira geçmişte dini habitusun bir kenara fırlatıp attığı televizyon, artık evlerin yeni düzeninde en merkezde almaktadır. Yani, bir "fitne" olarak kitle iletişim araçları, sermayenin kurguladığı İslami konseptinin bu dünyanın hazzını arttırması, her şeyin alınıp satılabilir hale dönmesi modernleşen Türkiye'nin dindar evin rutininin de değişmesine neden olmaktadır. Bu sebeple, görüşmecilerin geçmişte dışarıdaki yaşamı günahkâr bulması bununla ilişkilidir. Fakat dışarıdaki bu günahkâr yaşam artık evin içerisine dindarların yeni edindikleri alışkanlıklarla taşınmaya başlamıştır. Bu dönüşüme rağmen, ekonomik bağımsızlıklarını elde etmiş ve aile evinde uzaklaşmış olsa bile görüşmeciler kendilerini gizleme eğilimindedir.

Fitnenin kültürel ürünlerle görüşmecileri dönüştürmesi bir diğer yaygın sekülerleşme pratiklerindedir. Burada, dindar birinin bir müzik grubu dinlemesini dinden çıkma olarak okumamak gerekiyor elbette. Bu durum bir sekülerleşme pratiği olarak görülebilir fakat o müzikal tarzın, yaşayışın yarattığı arzunun aile, çevre yahut din tarafından baskılanması dönüşüme neden olabilmektedir. Zira habitus aidiyet hissedilen sosyal grubun imgelerine bağlı kalmayı ve bir dayanışma ağı oluşturmasını sağlar (Bourdieu, 2004, s. 18). Bu bağın zayıflaması, imanın zayıflamasına "neden olarak" riskli görülebilir. Gündelik yaşamda dindar habitus "Allah'ı gündelik dilde anmayı" yani zikretmeyi talep etmektedir. "Bugün Allah için ne yaptın[107]" düşüncesi, bir dindarın zihninde dönen kültür dünyasının da buna göre (Lefebvre'nin düşünüşüyle) terbiye etmesini gerekli kılar. Bu yüzden dindarın evine ve zihnine giren seküler köklere ait temsiller, var olan habitusun köklerine hastalık bulaştıracak bir fitne olarak görülebilmektedir. Bu nedenle görüşmeciler

107 Bu ifadenin, "zaman imanı kurtarma zamanı" olarak yorumlanması için bkz: https://sorularlaislamiyet.com/bugun-allah-icin-ne-yaptin-sozunun-anlami-nedir-nasil-anlamaliyiz [Erişim tarihi: 01.02.2023]

dindar oldukları zaman seküler yaşama ait kültürel biçimlerini kafirlerin oyalanma araçları görmüştür. Fakat bu durum hem bu kitaba dahil olan görüşmeciler hem de görüşmecilerin ailesi ve çevresi için dönüşüme uğramıştır. Bunu şöyle ifade etmek istiyorum: Zihni ayetlerin ezberleriyle dolu olan bir kişi için—örneğin, hafız olan Muhsin için—şarkı sözleri ezberlemek, ilahi ezberlemeye kıyasla daha olumsuz bir eylem olarak görülür. Ancak Muhsin, bu şarkılara maruz kaldığını, zamanla ezberlediğini ve nihayetinde bu şarkılardan keyif aldığını ifade etmektedir. Bugün artık kendi tercihiyle bu şarkıları açıp dinlediğini de belirtmektedir. Muhsin, geçmişte bağlı bulunduğu cemaatte ve kaldığı yurtlarda MP3 çalar gibi cihazların bile hoş karşılanmadığını ve çoğunlukla yasaklandığını aktarırken, artık herkesin akıllı telefonlarla sıradan bir eylemmiş gibi müzik dinlediğini, vakit geçirdiğini ifade etmektedir.

Bu durum, yüzeysel bir değişim gibi görünebilir; ancak görüşmecilerin çoğunun müzik dinleme, konserlere gitme, kitap okuma, film ve dizi izleme gibi pratiklerden bahsetmesi bir rastlantı değildir. Zira bu faaliyetler, yalnızca bireysel alışkanlıkların değil, aynı zamanda sosyal sermayenin de dönüşümüne işaret etmektedir. Bu dönüşüm, muhafazakâr mahallenin sınırlarını aşmayı ve yeni deneyimlere açık olmayı gerektirmektedir. Bu bağlamda, geçmişte "fitneye yol açacak" şeyler olarak görülen unsurlar, artık gündelik hayatın sıradan birer parçası haline gelmiştir.

Bu yer değiştirme hali, görüşmeciler için her zaman uzak mesafeye gitmek anlamına gelmemiştir. Kimi görüşmecilerin çalışmaya ya da okumak için farklı şehirlere taşınması gibi kentler arası değişim söz konusu iken, kimi görüşmeciler için şehirlerindeki mahallerden çıkıp merkeze varmaları dahi büyük bir değişime sebep olmuştur. Bu noktada üniversite eğitiminin salt olarak seküler bir ortam olduğunu söylemek doğru olmaz zira görüşmecilerin sosyal sermayeleri zaten üniversitede de sürmektedir. Cemaatlerin/iktidarın üniversitelerdeki

yapılanması, üniversitenin-eğitimin Türkiye'deki üniversitelerin dönüşümü üzerinde büyük rol oynamaktadır. Fakat bu çalışmanın verileri ortaya iki önemli ayrım koymuştur: Birincisi, bu çalışmanın görüşmecilerinin üniversite eğitimleri dönemsel olarak üniversitelerdeki çok sesliliğin daha aktif olduğu dönemlere tekabül etmektedir. Görüşmeciler üniversitelerinde politize olmuş, ilk defa bara bu çevrede edindikleri arkadaşlarıyla gitmiş, kadın ve erkek arasındaki o güne kadar edindikleri pratikler ilk kez üniversitedeki yeni çevre ile sorgulanmaya başlamıştır. Üniversite şenlikleri, kimi görüşmeciler için alkol içilen insanlarla yan yana olunan ilk ortamlardır. Bu ve buna benzer pek çok şeyi üniversite içinde deneyim eden görüşmeciler, okullarındaki dönüşümden de bahsetti. İkinci olarak da üniversite çevresi, yeni sosyal çevrenin oluşması, geçmişteki çevreyle oluşan farkın epeyce açılması için bir aracı olmuştur. Sosyal çevrenin dönüşmesi, sekülerleşme nedenlerindeki diğer başlıklara da temas etmiştir. Yeni çevrenin kullandığı farklı mekânlar, farklı internet kaynakları, farklı politik ortamlar görüşmeciler için birer dönüşüm sebepleridir.

Habitus, ezber gibidir ve ezber yalnızca zihinsel değil aynı zamanda bedenseldir. Bir neyzenin neyden ses çıkartabilmek için dudağının büründüğü şekli ezberlemesi gibi insanların habituslarının bedenlerine yönelik içsel eylemleri vardır ve bunları unutmak zaman alır. Ezber olan habitusu unutmaya karşın, hatırlamak ise oldukça rastlantısaldır. Yani hayatın her an, her yerinde bireyin karşısına çıkabilir.

Daha önce belirttiğim gibi, bu çalışmada sıra dışı olan, namaz kılma eylemi değil, namazları aksatma yani bu ezberi bozma sürecidir. Görüşmeciler unuttuklarını ifade ettikleri dini bilgileri, kılmadıkları namazları ya da okumadıkları ayetleri, görüşmelerimizin ilerleyen kısımlarında kolaylıkla hatırlamaktadır. Hatta çoğu görüşmeci, konuşmamız sırasında ilgili konularla bağlantılı ayet, hadis veya dini bilgileri hatırlayıp rahatlıkla dile getirebilmektedir.

Bu sadece hatırlama anlarıyla sınırlı değildir; dini yaşayıştan uzaklaşma sürecinde ve güncel yaşamlarında dahi görüşmecilerin bedenleri refleksif davranışlar sergilemeye devam etmektedir. Örneğin, bazı görüşmeciler bir alışkanlık olarak "inşallah" gibi dini ifadeler yerine "umarım" demeye çalıştıklarını ifade etmektedir. Bu tür çabalar, dini ezberleri unutma yönünde bilinçli bir uğraşın göstergesidir. Ancak bu durum aynı zamanda İslami habitusun unutmaya karşı dirençli olduğunu da ortaya koymaktadır. Görüşmeciler kendilerini "artık seküler bir yaşama sahibim" şeklinde tanımlasalar da bedenlerindeki ve dillerindeki bu alışkanlıklar İslami habitusun izlerini sürdürmeye devam etmektedir.

Dindar habitusun pratik edilmesi gibi, onu terk etmek, yani ezberi unutmaya çalışmak, görüşmecilerin sekülerleşme süreçlerine göre çok daha ortaklık barındıran bir sürece tekabül ediyor. Yani sekülerleşme süreçleri ne kadar çeşitliyse de dini terk ederken yaşanan zorluklar aslında o kadar benzerdir. Görüşmecilerin yaşadığı ilk zorluk işin esasında dini yaşantıyı sorgulamanın kendisinin zorluğudur. Zira artık ezber bozulmaya başlar. Sorgulanmamış olan inancın sorgulanması kişinin kendisine dönük bir çelişki ve bir görüşmecinin ifadesiyle (Burhan, d. 1991) var oluş anksiyetesi hissettirir. Bu dönüşüm tamamlansa bile, ezberi çağırmak oldukça kolaydır. Zira bir yakının cenaze törenine gitmek, aileden biri ziyarete geldiğinde yaşadığı evdeki alkol şişeleri, bira bardakları gibi eşyaların saklanması gibi davranışlar kişilerin yaşadığı bu dönüşümün sürekli olarak hatırlanmasına neden olmaktadır.

Bu kitap, dini pratiklerin sosyolojisini Lefebvre'nin ritim ve rutinler kavramları üzerinden inceleyerek yeni bir yaklaşım ortaya koymayı amaçlamaktadır. İslamiyet'in pratiğe dayalı yapısı, ritimlerin ve rutinlerin bireyin bedensel ve gündelik yaşamına işlenmesinde belirleyici bir rol oynamaktadır. Namaz vakitleri, Cuma namazları, ezanın günlük tekrarı, bayram namazları, kurban kesme ve Ramazan ayına özgü ibadetler

gibi ritüeller, bireyin hem kişisel hem de toplumsal yaşamında güçlü bir yer edinmiştir. Bu pratiklerin düzenli tekrarları, bireyin toplumsal aidiyetinde ve İslami habitusunun oluşumunda önemli bir yer tutmaktadır.

Ancak bu çalışmada, bu tür pratiklerden kopmanın bireylerin gündelik yaşamında nasıl deneyimlendiği üzerine yoğunlaşılmıştır. İslami pratiklerden uzaklaşma, bireylerin ritim ve rutinlerinde bir tür "ritim kaybı" olarak kendini göstermektedir. Sekülerleşme süreçlerinin bu bağlamda ele alınışı, yalnızca bir kopuş sürecine değil, aynı zamanda yeni bir dindarlık biçiminin ortaya çıkışına da işaret etmektedir.

Kitap boyunca, farklı sekülerleşme pratiklerinin ve süreçlerinin çeşitliliği vurgulanmıştır. Türkiye'de yapılan nicel araştırmalar, kendini inançlı olarak tanımlayan insanların oranının hâlâ yüksek olduğunu, ancak ibadet pratiklerinde belirgin bir azalma yaşandığını göstermektedir. Bu durum, Türkiye'de sekülerleşmenin özgün bir biçimini işaret ederken, aynı zamanda dindarlığın tanımını da yeniden düşünmeyi gerektirmektedir. Ancak, nicel araştırmalar genellikle bu dönüşüm süreçlerinin bireylerin gündelik yaşamlarına nasıl yansıdığını veya bu süreçlerdeki duygusal deneyimleri yeterince yansıtmamaktadır.

Bu kitap, nitel bir yaklaşımla, sekülerleşme ve desekülerleşme süreçlerinin gündelik hayat pratiklerine nasıl yansıdığını anlamaya çalışmaktadır. Nitel ve nicel yaklaşımların birlikte ele alınması, Türkiye'deki sekülerleşme ve desekülerleşme süreçlerini daha kapsamlı bir şekilde tartışmak için elzemdir.

Sonuç olarak, Türkiye'de seküler ve deseküler unsurlar iç içe geçmiş bir şekilde varlık göstermektedir ve bu durum devam etmektedir. İslami habitusun bireyin yaşamında bir süreç içerisinde yerleşmesi gibi, bu habitusun terk edilmesi ve sekülerleşme yönünde yeni alışkanlıklar ve davranışların gelişmesi de bir süreç gerektirmektedir. Bu kitap, bu dönüşüm sürecini anlamaya yönelik bir çaba olarak, bireylerin deneyimlerini gündelik yaşam pratikleri üzerinden ele almıştır.

KAYNAKÇA

Akalın, Ş. H. (Dü.). (2019). *Türkçe Sözlük.* Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Akdeniz, S. (1970, 12). Yılbaşı, Müslümanlık, Laiklik, İçki. *Tohum*(57), 4-7. 04 17, 2022 tarihinde https://katalog.idp.org.tr/pdf/2444/4616 adresinden alındı

Akdeniz, Y., & Altıparmak, K. (2008). *İnternet: Girilmesi Tehlikeli ve Yasaktır: Türkiye'de İnternet İçerik Düzenlemesi ve Sansüre İlişkin Eleştirel Bir Değerlendirme.* İmaj Yayınevi. 12 17, 2022 tarihinde https://www.cyber-rights.org/reports/internet_yasak_siyah.pdf adresinden alındı

Aksoy, Ö. A. (2021). Geçmiş ve Gelecek Arasında İslami Gençliğin Dönüşümü. *Pasajlar*(8), 79-100.

Aksu, K. (2018). İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Okul Dışı Zamanlarını Değerlendirme Biçimleri. *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.* Ankara Üniversitesi.

Akşit, B., Şentürk, R., Cengiz, K., & Küçükural, Ö. (2012). *Türkiye'de Dindarlık: Sosyal Gerilimler Ekseninde İnanç ve Yaşam Biçimleri.* İstanbul: İletişim.

Aktaş, C. (2007). *Bir Hayat Tarzı Eleştirisi: İslamcılık.* İstanbul: Kapı Yayınları.

Aktay, Y. (2015). *Postmodern Kavşakta Din ve Sivil Toplum.* Tezkire Yayıncılık: İstanul.

Albay, R. (2020, 04). Bir Propaganda Aracı olarak Sinema, Medya ve Muskinin İslam Toplumu Üzerindeki Etkisi. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi, 19*(74), s. 853-864.

Amman, M. T. (2010). Türkiye'de Ailenin Açık ve Örtük Sekülerleşmesinin Sosyolojik Analizi. *Aile ve Eğitim: Tartışmalı İlmî Toplantı*, (s. 41-70). İstanbul.

Arpacı, M., & Düzcan, E. (2021). Zıtlıklar Arasında Çocuk Bedeni: Masumiyet, Kötülük ve Özerklik. *insan & toplum*, 133-168.

Asad, T. (2006). *Sekülerliğin Biçimleri: Hristiyanlık, İslamiyet ve Modernlik.* İstanbul: Metis.

Aslan, E. (2014). Şehirleşme ve Din: Diyarbakır'da Kadın Dindarlığı. İstanbul: Marmara Üniversitesi.

Atay, O. (2014). *Tutunamayanlar.* İstanbul: İletişim.

Atay, T. (2012). *Din Hayattan Çıkar: Antropolojik Denemeler.* İstanbul: İletişim Yayınları.

Atay, T. (2017). *Din Hayattan Çıkar: Antropolojik Denemeler.* İstanbul: İletişim Yayınları.

Avan, O., & Kayıklık, H. (2022, 12 6). Dindarlık ile Evrim Teorisini Kabul Etme Arasındaki İlişki: Nicel Bir Araştırma . *Türk Din Psikolojisi Der-*

gisi, s. 77-99.

Avcı, Ö. (2012). *İstanbul'da Dindar Üniversite Gençliği: İki Dünya Arasında.* İstanbul: İletişim Yayınları.

Aydın, H. (2022, 3). Eski İslamcılar, Yeni Dinsizler İslam'ı Neden Terk Ediyorlar. *Bilim ve Gelecek*(215), 26-30.

Diyanet, (2014). Türkiye'de Dini Hayat Araştırması. Ankara.

Bayer, A. (2010). Sekülerleşme Din İlişkisi: Kuramsal Bir Yaklaşım. *KSÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*(16), s. 149-190.

Benjamin, W. (2012). *Son Bakışta Aşk: Walter Benjamin'den Seçme Yazılar.* İstanbul: Metis Yayınları.

Berger, P. L. (2002). Sekülerizmin Gerilemesi. A. Köse içinde, *Sekülerizm Sorgulanıyor: 21. Yüzyılda Dinin Geleceği* (s. 11-32). İstanbul: Ufuk Kitapları.

Berger, P. L. (2011). *Kutsal Şemsiye: Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları.* İstanbul: Rağbet Yayınları.

Berger, P. L., & Luckmann, T. (2008). *Gerçekliğin Sosyal İnşâsı: Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi.* (V. S. Öğütle, Çev.) İstanbul: Paradigma.

Bilgin, A. (2014). Din, Dindar, Dindarlık: Özeleştirel Bir Değerlendirme. *Anemon: Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 2*(2), s. 75-84.

Bilgin, V. (2009). Bölünmüş Bilinç Gündelik Hayatı Din Dünya Ayrımı Bağlamında Okumak. *eskiyeni*, 30-39.

Bilici, M. (2009). İslam'ın Bronzlaşan Yüzü: Caprice Hotel Örnek Olayı. N. Göle içinde, *İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri* (s. 195-215). İstanbul: Metis Yayınları.

Bora, T. (2015, 02 15). *Kültürel Hegemonya.* Birikim: https://www.birikimdergisi.com/haftalik/8174/kulturel-hegemonya#.XfEj4-gzbIU adresinden alındı

Bora, T. (2016, 06 7). *Yeni Türkiye.* Birikim Dergisi: https://birikimdergisi.com/haftalik/7718/yeni-turkiye adresinden alındı

Bora, T. (2017). *Cereyanlar.* İstanbul: İletişim Yayınları.

Bourdieu, P. (1990). *The Logic of Practise.* (R. Nice, Çev.) Oxford: Polity Press.

Bourdieu, P. (2004). *Bir Otoanaliz İçin Taslak.* (M. Erşen, Çev.) İstanbul: Bağlam Yayıncılık.

Bourdieu, P. (2015a). *Ayrım: Beğeni Yargısının Toplumsal Eleştirisi.* (D. F. Şannan, & A. G. Berkkurt, Çev.) Ankara: Heretik.

Bourdieu, P. (2015b). *Eril Tahakküm.* (B. Yılmaz, Çev.) İstanbul: Bağlam Yayıncılık.

Bourdieu, P. (2016a). *Akademik Aklın Eleştirisi: Pascalca Düşünme Çabaları.* (P. B. Yalım, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.

Bourdieu, P. (2016b). *Sosyoloji Meseleleri.* (F. Öztürk, B. Uçar, M. Gültekin, & A. Sümer, Çev.) Ankara: Heretik Yayınları.

Bourdieu, P. (2018). *Bir Pratik Teorisi İçin Taslak: Kabiliye Üzerine Üç Etnoloji Çalışması.* (N. Ökten, Çev.) İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Bourdieu, P., & Chartier, R. (2014). *Sosyolog ve Tarihçi.* (Z. Karaca, Çev.) İstanbul: Açılım Kitap.

Bourdieu, P., & Wacquant, L. J. (2003). *Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar.* (N. Ökten, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.

Bruce, S. (2005). Gereksiz Bir Fikir Değişikliği: Berger ve Sekülerleşme. M. A. Kirman, & İ. Çapcıoğlu içinde, *Sekülerleşme: Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar* (s. 235-252). Ankara: Otto.

Buğra, A. (2004). Bir Toplumsal Dönüşümü Anlama Çabalarına Katkı: Bugün Türkiye'de E.P. Thompson'ı Okumak. E. P. Thompson içinde, *İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu* (s. 11-38). İstanbul: İletişim Yayınları.

Bulaç, A. (2005). İslam'ın Üç Siyaset Tarzı veya İslamcılığın Üç Nesli. *Türkiye'de Siyasi Düşünce: İSlamcılık* (s. 48-67). içinde İstanbul: İletişim Yayınları.

Casanova, J. (2006). Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective. *The Hedgehog Review*, 7-22.

Cengiz, F. Ç. (2020, Ekim). Sekülerleşme Kavramını Türkiye Üzerinden Sorgulamak. *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi, 23*(2), s. 34-66.

Cengiz, K., Küçükural, Ö., & Gür, H. (2022). *Türkiye'de Spiritüel Arayışlar: Deizm, Yoga, Budizm, Meditasyon, Reiki vb.* İstanbul: İletişim Yayınları.

Certeau, M. d. (2009). *Gündelik Hayatın Keşfi 1: Eylem, Uygulama, Üretim Sanatları.* (L. A. Özcan, Çev.) Ankara: Dost Kitabevi.

Cox, H. (2014). *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective.* New York: The MacMillan Company.

Çağıl, N. (2013). Kutsal Metinler ve Müzik. *Atatük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,*(39).

Çaha, Ö. (2014). Ana Temalarıyla 1980 Sonrası İslamî Uyanış. *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Tarihi: İslamcılık* (s. 477-492). içinde İstanbul: İletişim Yayınları.

Çavdar, A. (2021, 07/08). Yumurta kabuğu (2): Bir büyüme deneyimi olarak sekülerleşme. *Birikim*(387/388), 74-83.

Çeğin, G. (2019). -Gündelik Hayatın Kavranışı İçin- Pierre Bourdieu'nün Kavramsal Repertuarının Verimlilikleri ve Sınırlılıkları. A. Esgin, & G. Çeğin içinde, *Gündelik Hayat Sosyolojisi: Temalar, Sorunsallar ve Güzergahlar* (s. 405-430). Ankara: Phoenix Yayınevi.

Çelik, C. (2006). Kültürel Sembol Sistemi Olarak İsimler: İsim Sosyolojisine Giriş. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2*(6), s. 39-61.

Çelik, C. (2017). Sekülerleşmenin Kuramsal Sosyolojik Serüveni. *Journal of*

Islamic Research, 209-223.

Çetin, E. (2014). Türkiye'de Gündelik Hayatın Tanziminde Din ve Sekülerizm. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi, 3*(2), 265 - 285. doi:https://doi.org/10.15869/itobiad.97737

Çınar, M. (2006, 6). Turkey's Transformation Under the AKP Rule. *The Muslim World*(96), 469-486. doi: https://doi.org/10.1111/j.1478-1913.2006.00138.x

Dellaloğlu, B. F. (2017). *Zamanın İçinden Zamanın Dışından: Gelenek ve Modernlik Arasında.* Ankara: Heretik Yayınları.

Dini Terimler Sözlüğü (İmam-Hatip ve Anadolu İmam-Hatip Lisesi Öğrencileri İçin). (2009). Ankara: Devlet Kitapları Müdürlüğü.

Diyanet, (2014). Türkiye'de Dini Hayat Araştırması. Ankara.

Diyanet'e Soralım (2021). [Sinema Filmi]. https://www.youtube.com/watch?v=hM7fK0Gu4Zo adresinden alındı

Dobbelaere, K. (2015). Sekülerleşmenin Anlam ve Kapsamı. M. A. Kirman, & İ. Çapcıoğlu içinde, *Sekülerleşme: Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar* (s. 57-75). Ankara: Otto.

Doğan, S. (2012). Sokağı Büyülemek: Gündelik Hayatın Seküler Temelleri Üzerine Bir Soruşturma. *İnsan ve Toplum, 4*(2), 83-117. doi:http://dx.doi.org/10.12658/human.society.2.4.M0052

Durant, W. (1926). *The Story of Philosophy.* New York: Garden City.

Dworkin, D. (2012). *Sınıf Mücadeleleri.* (U. Özmakas, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.

Egell, S. (1998). *Sınıf.* (D. Özyiğit, Çev.) Ankara: Dost Kitabevi.

Ekinci, Y. (2022). *Kürt Sekülerleşmesi: Kürt Solu ve Kuşakların Dönüşümü.* İstanbul: İletişim Yayınları.

Enneli, Ç. (2007). Televizyonun Toplumsal Tüketimi ve Toplumsalın Yeniden Üretimi: Manevi İçerikli Dizilerin Tüketimi Özelinde (Yayımlanmamış doktora tezi). Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Erbaş, H. (2017). Sınıf Çalışmalarında Kültür ve Gündelik Yaşamın Yükselişi: Tarihsel Bir İzlek ve Gelecek 'Umudu'. *Emek Araştırmaları Dergisi*, 9-30.

Ertit, V. (2013). Sekülerleşme Teorisi. *Muhafazakâr Düşünce*(37), 207-229.

Ertit, V. (2014a). Sekülerleşmenin Hızlandırıcısı Olarak Kapitalizm. *liberal düşünce, 19*(73-74), s. 63-82.

Ertit, V. (2014b, 07). Sekülerleşmenin Hızlandırıcısı Olarak Kentleşme. *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*(31), s. 247-254.

Ertit, V. (2017, 12). Din (İslam) Merkezli Sekülerleşme Kavramı Yerine Metafizik Merkezli Sekülerleşme Kavramı. *mütefekkir, 4*(8), s. 297-312.

Ertit, V. (2018). God Is Dying in Turkey as Well: Application of Seculari-

zation Theory to a Non-Christian Society. *Open Theology*(4), 192-211. doi:https://doi.org/10.1515/opth-2018-0014

Ertit, V. (2019). *Sekülerleşme Teorisi.* Ankara: Liberte.

Ertit, V. (202, 12 07). Peter Berger ve Sekülerleşme. *Muhafazakar Düşünce*, s. 194 - 214.

Ertit, V. (2020). *Endişeli Muhafazakarlar Çağı: Dinden Uzaklaşan Türkiye.* Ankara: Orient Yayınları.

Fearon, J. D. (1999). What is Identity (As We Now Use the Word). California, USA. 09 15, 2022 tarihinde https://web.stanford.edu/group/fearon-research/cgi-bin/wordpress/wp-content/uploads/2013/10/What-is-Identity-as-we-now-use-the-word-.pdf adresinden alındı

Garde-Hansen, J., & Gordon, K. (2012). *Emotion Online: Theorizing Affect on the Internet.* London: Palgrave Macmillan.

Girard, R. (2010). *Kültürün Kökenleri.* Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Göle, N. (2000). *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme.* İstanbul: Metis Yayınları.

Göle, N. (2008). *Melez Desenler, İslam ve Modernlik Üzerine.* İstanbul: Metis Yayınları.

Göle, N. (2012). *Seküler ve Dinsel; Aşınan Sınırlar.* İstanbul: Metis.

Gündüz, Ş. (1998). *Din ve İnançlar Sözlüğü.* Konya: Vadi Yayınları.

Harris, C. D., & Ullman, E. L. (2002). Kentin Doğası. B. Duru, & A. Alkan içinde, *20. Yüzyıl kenti* (s. 55-76). Ankara: İmge Kİtabevi.

Hebdige, D. (2004). *Altkültür: Tarzın Anlamı.* İstanbul: Babil Yayınları.

Hecker, P. (2021, 05). İslam'ı Terk Etmek, Ateizmi Tercih Etmek. *Pasajlar: Dinin Geleceği*(8), 101-128.

Hıdır, N. (2015). (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Erkeklik Kimliğindeki Değişimlerin Sorgulanması. Ankara Üniversitesi.

Hogan, B. (2012). Pseudonyms and the Rise of the Real-Name Web. J. Hartley, J. Burgess, & A. Bruns içinde, *A Companion to New Media Dynamics* (s. 290–308). Sussex: Blackwell.

İşlek, S. T., & Arsan, E. (2016). Haber Metinlerinde Biyoiktidarın Kurulumu: Kadın Bedeni ve Kızlı-Erkekli Öğrenci Evi Tartışmaları. Y. İ. (Der.), & S. Ç. (Der.) içinde, *Haber Okumaları* (s. 153-189). İstanbul: İletişim Yayınları.

Kahraman, H., & Çağrıcı, M. (2006). *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir 2.* İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı.

Kanburoğlu, Ü. B. (2011). Popüler Kültür - Din Eğitim İlişkisi: İmam Hatip Liseleri Örneği. *Marmara Üniversitesi.* Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

Kara, H. (2017). Tek Parti Dönemi Din Politikası (1923-1946). *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 9*(19), s. 111-136.

https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/318760 adresinden alındı.

Karagöz, İ. (2017). *Dini Kavramlar Sözlüğü.* Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Karaosmanoğlu, A. (1990, 01 15). Yılbaşı Yılbaşı Dedikleri. *Panel*(24), 24-28. 04 17, 2022 tarihinde https://katalog.idp.org.tr/pdf/37216/37604 adresinden alındı

Karasakal, B. (2022). *Benim Yerimde Olsaydın (Namazı) Bir Kadın Olarak mı Kılardın Bir Erkek Olarak mı?" Transseksüel Bireylerin Transseksüel Olma Deneyimleri ile Dini Deneyimleri Arasındaki İlişki.* İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi, Din Bilimleri Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

Kolektif. (1992). *TDV İslâm Ansiklopedisi* . İslam Araştırmaları Merkezi.

Konda. (2017). *"Ev"in Fiziksel Özelliklerive Duygusal Anlamı.* İstanbul: Konda Araştırma ve Danışmanlık.

Kozanoğlu, C. (1992). *Cilalı İmaj Devri: 1980'lerden 1990'lara Türkiye ve Starları.* İstanbul: İletişim Yayınları.

Köse, A. (2002). *Sekülerleşme Sorgulanıyor: 21. Yüzyılda Dinin Geleceği.* İstanbul: Ufuk Kitapları.

Köse, A. (2002). Sunuş. A. Köse içinde, *Sekülerizm Sorgulanıyor: 21. Yüzyılda Dinin Geleceği* (s. 7-10). İstanbul: Ufuk Kitapları.

Köse, H. (2018). Yaban Bilinç ya da Lefebvre'e Göre Gündelik Hayat. A. Esgin, & G. Çeğin içinde, *Gündelik Hayat Sosyolojisi Temalar, Sorunsallar ve Güzergahlar* (s. 371-404). Ankara: Phoenix.

Küçükcan, T. (2005). Modernleşme ve Sekülerleşme Kuramları Bağlamında Din, Toplumsal Değişme ve İslam Dünyası. *İslam Araştırmaları Dergisi*(13), 109-128.

Lefebvre, H. (2014). *Mekanın Üretimi.* (I. Ergüden, Çev.) İstanbul: Sel Yayınları.

Lefebvre, H. (2015). *Gündelik Hayatın Eleştirisi I.* (I. Ergüden, Çev.) İstanbul: Sel Yayıncılık.

Lefebvre, H. (2017). *Ritimanaliz: Mekan, Zaman ve Gündelik Hayat.* (A. L. Batur, Çev.) İstanbul: Sel Yayıncılık.

Lefebvre, H., & Regulier, K. (2005, 03). Gündelik Hayat ve Ritmleri. *Birikim*(191), 79-85. 12 07, 2021 tarihinde https://birikimdergisi.com/dergiler/birikim/1/sayi-191-mart-2005/2376/gundelik-hayat-ve-ritmleri/3326 adresinden alındı

Lewis, B. (2002). *The Emergence of Modern Turkey* . New York: Oxford University Press.

Manzoor, S. P. (2008, 05). Tanrı'yı Terk Etmeden Tarihe Sahip Çıkmak: İslâm, Sekülerizm ve Dünyevileşme Sorunu. *Milel ve Nihal, 5*(2), 128-145.

Mardin, Ş. (1991). Türkiye'de Din ve Siyaset: Makaleler 3. (M. Türköne, & T. Önder, Derleyiciler) İstanbul: İletişim Yayınları.

Mardin, Ş. (2004). Muhafazakarlık Üzerine. *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce* (s. 92-100). içinde İstanbul: İletişim Yayınları.

Martin, D. (1995). Sociology, Religion and Secularization: an Orientation. *Religion*(25), 295-303. doi:https://doi.org/10.1016/S0048-721X(05)80016-8

Martin, D. (2002). Sekülerleşme Sorunu: Geçmiş ve Gelecek. D. Martin içinde, *Sekülerizm Sorgulanıyor: 21. Yüzyılda Dinin Geleceği* (s. 189-202). İstanbul: Ufuk Kitapları.

Marx, K. (1976). *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i.* (S. Belli, Çev.) Ankara: Sol Yayınları.

Marx, K. (2016). *Louis Bonaparte'in On Sekiz Brumaire'i.* (T. Bora, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.

Marx, K., & Engels, F. (2014). *Komünist Manifesto.* (N. Satlıgan, & T. Ağaoğlu, Çev.) İstanbul: Yordam Kitap.

Maton, K. (2010). Habitus. M. Grenfell içinde, *Pierre Bourdieu Key Concepts* (s. 49-66). Durham: Acumen Publishing Limited.

Millet, V. (2011). *Understanding Digital Culture.* Londra: Sage.

Mills, C. W. (2016). *Sosyolojik Tahayyül.* (Ö. Küçük, Çev.) İstanbul: Hil Yayın.

Naulin, S., & Jourdain, A. (2016). *Pierre Bourdieu'nün Kuramı ve Sosyolojik Kullanımları.* İstanbul: İletişim Yayınları.

Navaro-Yaşın, Y. (2005). Kimlik Piyasası: Metalar, İslamcılık, Laiklik. D. Kandiyoti, & A. Saktanber içinde, *Kültür Fragmanları: Türkiye'de Gündelik Hayat* (s. 229-258). İstanbul: Metis Yayınları.

Nişancı, Z. (2023). *Sayılarla Türkiye'de İnanç ve Dindarlık.* İstanbul: International Institute of Islamic Thought & Mahya Yayıncılık.

Özarslan, O. (2016). *Hovarda Alemi: Taşrada Eğlence ve Erkeklik.* İstanbul: İletişim Yayınları.

Özbolat, A. (2017). Postmodern Dünyada Din: Yaygınlaşan Dinsellik, Yüzeyselleşen Dindarlık. *Journal of Islamic Research*(28), 265-278.

Özdere, F. (2003, 12). Yılbaşı. *Genç Öncüler: Aylık Gençlik Dergisi*(6), 6-7. 04 16, 2022 tarihinde https://katalog.idp.org.tr/pdf/18813/23925 adresinden alındı

Özet, İ. (2019). *Fatih Başakşehir: Muhafazakar Mahallede İktidar ve Dönüşen Habitus.* İstanbul: İletişim Yayınları.

Pakulski, J. (2007). Toplumsalar Hareketler ve Sınıf: Marksist Paradigmanın Çöküşü. H. Erbaş, M. K. Coşkun, & D. Yüzüak içinde, *Fark/Kimlik SINIF* (s. 31/71). Ankara: Eos Yayınevi.

Parlatır, İ. (2017). *Açıklamalı İslami Terimler Sözlüğü.* Ankara: Akçağ.

Platon. (2010). *Devlet.* (S. Eyüboğlu, & M. A. Cimcoz, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Polat, F. Ç. (2019). *Türkiye'de Değişen Dindarlık Göstergeleri ve Sosyal Medya.* İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Psikoloji Anabilim Dalı Yayınlanmamış Doktora Tezi.

Putnam, R. D. (2000). Bowling Alone: America's Declining Social Capital. L. Crothers, & C. Lockhart içinde, *Culture and Politics: A Reader* (s. 223-234). New York: St. Martin's Press.

Rodinson, M. (1969). *İslamiyet ve Kapitalizm.* (O. Suda, Çev.) İstanbul: Gün Yayınları. http://www.68dayanisma.org/index.php/component/attachments/download/254.html adresinden alındı

Sancar, S. (2013). *Erkeklik: İmkansız İktidar Ailede, Piyasada ve Sokakta Erkekler.* İstanbul: Metis Yayıncılık.

Sarmış, M. (2024, 30 10). Din Sosyolojisi Açısından "Sayılarla Türkiye'de İnanç ve Dindarlık" Araştırmasında Karşılaşılan Eksiklik ve Problemler. *Din Sosyolojisi Araştırmaları*, s. 63 - 79.

Scott, J. C. (2014). *Tahakküm ve Direniş Sanatları: Gizli Senaryolar.* (A. Türker, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Sehlikoğlu, S. (2013, 09 28). *Takım Elbiseli Müslümanlar: Edep, Kulluk Ve Dönüşüm.* 12 18, 2019 tarihinde edebifikir: http://www.edebifikir.com/buz-gibi-ofsayt/takim-elbiseli-muslumanlar-edep-kulluk-ve-donusum.html adresinden alındı

Simmel, G. (2008). *Bireysellik ve Kültür.* (T. Birkan, Çev.) İstanbul: Metis.

Simmel, G. (2015). *Modern Kültürde Çatışma.* İstanbul: İletişim Yayınları.

Smith, P. (2007). *Kültürel Kuram.* İstanbul: Babil Yayınları.

Swartz, D. (2011). *Kültür ve iktidar: Pierre Bourdieu'nün Sosyolojisi.* (E. Gen, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.

Swatos, W. H., & Christiano, K. J. (2002). Sekülerleşme Teroisi: Bir Kavramın Serüveni. A. Köse içinde, *Sekülerleşme Sorgulanıyor: 21. Yüzyılda Dinin Geleceği* (s. 95-122). Ankara: Ufuk Kitapları.

Şahin, İ. (2019). Soyolojik Bir Bilginin Soy Kütüğü: Sekülerleşme Teorileri. M. A. Kırman, & V. Ertit içinde, *Sekülerleşme Tartışmaları* (s. 71-116). Ankara: Kadim Yayınları.

Şen, M. A. (2021). İslam, Gelenek ve Sevgililik: Dindar-Geleneksel Ailelerde Büyümüş Boğaziçi Üniversiteli Erkeklerin Sevgililik Pratikleri. (A. Çavdar, & V. Ertit, Dü) *Pasajlar*(8), 177-198.

Taslaman, C. (2017). *Bir Müslüman Evrimci Olabilir mi?* İstanbul: Destek Yayınları.

Tayfur, H. (2022, 3). Eski İslamcılar Yeni Dinsizler Araştırması/Anketi. *Bilim ve Gelecek*(215), 4-25.

Taylor, C. (2014). *Seküler Çağ.* İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayın-

ları.

Tekin, M. (2012). Batı'da Sekülerlik ve Türkiye Müslümanlığının Seküler İçerimleri. *İnsan & Toplum,*, *4*(2), 181-204. doi:http://dx.doi.org/10.12658/human.society.2.4.M0051

Thompson, E. P. (2004). *İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu.* İstanbul: Birikim Yayınları.

Thompson, I. (2004). *Odaktaki Sosyoloji: Din Sosyolojisine Giriş.* İstanbul: Birey.

Toprak, B., Şener, N., Bozan, İ., & Morgül, T. (2012). *Türkiye'de Farklı Olmak Din ve Muhafazakarlık Ekseninde Ötekileştirilenler.* İstanbul: Metis.

Tönnies, F. (2001). *Community and Civil Society.* Cambridge: Cambridge University Press.

Vliek, M. (2019). "Speaking OutWould Be a Step Beyond Just Not Believing"-On the Performativity of Testimony When Moving Out of Islam. *Religions*(10), 1-20. doi:https://doi.org/10.3390/rel10100563

Wacquant, L. (2014). Hornines in Extremis: What Fighting Scholars Teach us About Habitus. *Body & Society*(20 (3)), 3-17.

Wacquant, L. (2014). Simgesel İktidar ve Grup Oluşumu: Pierre Bourdieu'nün Sınıfı Yeniden Çerçevelemesi Üzerine. *Cogito*, 204-230.

Weber, M. (2003). *Sosyoloji Yazıları.* İstanbul: İletişim.

White, J. B. (2005). İslamcılığın Açmazları. D. Kandiyoti, & A. Saktenber içinde, *Kültür Fragmanları: Türkiye'de Gündelik Hayat* (s. 201-226). İstanbul: Metis Yayınları.

Wilson, B. (2015). Sekülerleşme. *Sekülerleşme: Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar* (s. 9-24). içinde Ankara: Otto.

Wirth, L. (2002). Bir Yaşam Biçimi Olarak Kentlilieşme. B. Duru, & A. Alkan içinde, *20. Yüzyıl Kent*, (s. 77-106). Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.

Yapıcı, A. (2019). Küreselleşen Dünyada Gençlik ve Gençlerde Dini Hayatı. *Peygamberimiz ve Gençlik* (s. 83-97). içinde Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Yel, A. M. (2014). Bourdieu ve Din Alanı: Sermaye, İktidar, Modernlik. G. Çeğin, E. Göker, A. Arlı, & Ü. Tatlıcan içinde, *Ocak ve Zanaat Pierre Bourdieu Derlemesi* (s. 559-580). İstanbul: İletişim Yayınları.

Yıldırım, M. (2022). *Temenniden Eylemeİlerleme Çağrısı: Türkiye'de Din veya İnanç Özgürlüğü İzleme Raporu.* Norveç Helsinki Komitesi; İnanç Özgürlüğü Girişimi. https://www.stgm.org.tr/sites/default/files/2022-04/temenniden-eyleme-ilerleme-cagrisi-turkiyede-din-veya-inanc-ozgurlugu-izleme-raporu-2022.pdf adresinden alındı

Zayani, M. (2005, 03). Gündelik Hayat ve Ritmleri. *Birikim*(191), 79-85. https://birikimdergisi.com/dergiler/birikim/1/sayi-191-mart-2005/2376/gundelik-hayat-ve-ritmleri/3326 adresinden alındı

EK 1. Görüşmeci Listesi

İsim	Doğum Tarihi	Doğum Yeri	Yaşadığı Yer	Eğitim	Meslek	Medeni Durum / Çocuk
Murat	1977	Trabzon	İstanbul	Lise	Ticaret (Hafif İmalat)	Bekar
Bilal	1980	Hatay	Ankara	Lise	Bar İşletmecisi	Bekar
Enes	1983	Elâzığ	Ankara	Yüksel Lisans	Öğretmen	Boşanmış
Yakup	1984	Diyarbakır	Ankara	Yüksek Lisans	Gazeteci	Boşanmış / 1 Çocuk
Emin	1985	Ankara	Ankara	Lisans	Milletvekili Danışmanı	Boşanmış / 1 Çocuk
Mehmet	1985	Nevşehir	(Gizliyor)	Lisans	Polis	Evli
Şahin	1987	İstanbul	Eskişehir	Lisans	Reklam Yazarı	Bekar
Fahri	1988	İstanbul	Yurtdışı	Lisans	(Gizliyor)	Bekar
Semih	1988	İstanbul	Almanya	Lisans	Kurye	Bekar
Faruk	1988	İstanbul	Muğla	Lisans	Turizm (İşletmeci)	Evli
Muhsin	1989	Akdeniz (Gizliyor)	(Gizliyor)	Lisans	Ticaret (Esnaf)	Bekar
Burhan	1991	Bolu	Aydın	Lise	Mağaza Çalışanı	Bekar
Arif	1991	Ege (Gizliyor)	İstanbul	Lisans	Yazılım Uzmanı	Evli
İsmail	1992	Van	Van	Lisans	Çağrı Merkezi Çalışanı	Evli
Musa	1992	Nevşehir	Ankara	Lisans	Barmen	Bekar
Harun	1992	İstanbul	Yurtdışı	Lisans	(Gizliyor)	Bekar
Salih	1993	Van	Mersin	Lisans	Öğretmen	Evli 1 Çocuk
Bekir	1993	Çankırı	İstanbul	Lisans	Mimar	Bekar
Ömer	1993	Hakkâri	İstanbul	Lisans	Öğrenci (YL)	Bekar
Süleyman	1994	Antalya	Eskişehir	Lisans	Yazılımcı	Bekar
Şükrü	1994	Diyarbakır	Çanakkale	Yüksek Lisans	Grafiker	Bekar
Hasan	1995	İzmir	Bursa	Lisans	Barista	Bekar
Tuğrul	1995	Bursa	İstanbul	Lisans	Yönetmen	Bekar
Ebubekir	1994	Kayseri	Ankara	Lisans	Akademisyen	Bekar
Kazım	1997	Gebze	Almanya	Lisans	Öğrenci (YL)	Bekar

5 görüşmeci (Mehmet, Musa, İsmail, Harun ve Ömer) ailesine ya da aile çevresine inançsız olduklarını açıklamıştır. Görüşmecilerin büyük kısmı ile iletişimim devam ettiği için bazı veriler tezden farklı olarak güncellenmiştir.

Beş Vakitli Günden Vazgeçmek

Mütedeyyin Erkeklerin Dinden Uzaklaşma Süreçleri

FURKAN DİLBEN

Bu kitabın merkezinde, dindar çevrelerde yetişmiş, ibadetlerini yıllarca eksiksiz yerine getiren fakat zamanla çeşitli nedenlerle dinî pratiklerden uzaklaşan erkeklerin sekülerleşme süreçleri yer alıyor. Türkiye özelinde daha önce tartışılmamış biçimde mütedeyyin erkeklerin sekülerleşme süreçleri dindar geçmişleriyle birlikte ele alınıyor. Gündelik hayata odaklanan kitap, mütedeyyin erkeklerin büyüdükleri evlerdeki dinî tablolardan mahalle sohbetlerine, evlerde dinlenen ilahilerden okunan kitaplara ve bütün bu varoluş biçimlerinin terk edilişine uzanan geniş bir çerçeveyi saha araştırmasıyla görünür kılıyor.

Furkan Dilben, görüşmecilerin "arafta kalma", "hamurunda İslam olma", "ezberi unutma" ve "tevafuktan tesadüfe geçiş" gibi ifadelerinden yola çıkarak şahsi hikâyelerin gayrişahsi anlamlarını "habitus" ve "ritimanaliz" kavramlarıyla birlikte tartışıyor. Böylece, kişisel deneyimlerle Türkiye özelindeki güncel sekülerleşme tartışmalarını buluşturan özgün bir çalışma ortaya çıkıyor.

"Ne annem ne babam biliyor benim inançsız olduğumu. [...] annemin iyi hissetmesi için özellikle dinî günlerde arıyorum. Mutlu oluyor, o mutlu olunca ben de iyi hissediyorum. Ama bu insanı ikiye bölen bir durum. İki kişi gibi yaşıyorsun hayatı."

"Bu dünyayı öteki dünya için yaşarken, artık burası için yaşamaya başlıyorsun. Bildiğin her şey değişiyor haliyle."

"Yeni seküler hayat, en başta bir yıkım olarak geldi çünkü artık hayatımda din yoktu ama bütün enkazın üzerinde yaşamam gerekiyordu. Elbette yıkım hemen olmadığı gibi yeni hayatım da yeni kurulmayacaktı. Ama işin zorluğu yıktığım hayatta daha tecrübeliydim."

NikaYayinevi
www.nikayayinevi.com.tr