

MİMAR SİNAN GÜZEL SANATLAR ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

**BAŞÖRTÜSÜ VE SEKÜLERLEŞME TARTIŞMALARI:
BAŞÖRTÜSÜNÜ ÇIKARAN KADINLAR**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Hatice SÖZERİ

Sosyoloji Ana Bilim Dalı

Genel Sosyoloji ve Metodoloji Yüksek Lisans Programı

Tez Danışmanı: Dr. Öğr. Üyesi Barış BAŞARAN

TEMMUZ 2022

MİMAR SİNAN GÜZEL SANATLAR ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

**BAŞÖRTÜSÜ VE SEKÜLERLEŞME TARTIŞMALARI:
BAŞÖRTÜSÜNÜ ÇIKARAN KADINLAR**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Hatice SÖZERİ

Sosyoloji Ana Bilim Dalı

Genel Sosyoloji ve Metodoloji Yüksek Lisans Programı

Tez Danışmanı: Dr. Öğr. Üyesi Barış BAŞARAN

TEMMUZ 2022

..... tarafından hazırlanan adlı bu tezin tezi olarak uygun olduğunu onaylarım.

.....
Tez Yöneticisi

Bu çalışma, jürimiz tarafından Anabilim Dalında tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : _____

Üye : _____

Üye : _____

Üye : _____

Üye : _____

Bu tez, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Enstitüsü tez yazım kurallarına uygundur.



Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü tez yazım klavuzuna uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmasında;

- tez içindeki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel etik kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda ilgili eserlere bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu,
- atıfta bulunduğum eserlerin tümünü kaynak olarak gösterdiğimi,
- kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- ücret karşılığı başka kişilere yazdırmadığımı (dikte etme dışında), uygulamalarımı yaptırmadığımı,
- ve bu tezin herhangi bir bölümünü bu üniversite veya başka bir üniversitede başka bir tez çalışması olarak sunmadığımı

beyan ederim.

...



ÖN SÖZ

Tez sürecimde kaynak öneriyle yolumu çizmeme yardımcı olan, yardıma ihtiyacım olduğu zaman ulaşabildiğim ve görüşmelerimizde beyin fırtınası yaparak tezimi geliştirmeme katkıda bulunan danışmanım Dr. Öğr. Üyesi Barış BAŞARAN'a, tezi yazma sürecinde deneyimlerinden faydalandığım Taha Enes KURTULMUŞ'a ve Murat GÖKDEMİR'e, tez sürecinde bana psikolojik olarak destek veren ve tezin son halini almasında yardımcı olan Ömer ÇİNAL'a, bu süreçte yanımda olan ve bana destek olan annem Beyhan SÖZERİ'ye, babam Ahmet SÖZERİ'ye, kardeşlerim Hasan Talha SÖZERİ'ye ve Ayşenur SÖZERİ'ye teşekkür ederim.

Hatice Sözeri
12 Ağustos 2022



İÇİNDEKİLER

Sayfa

ÖN SÖZ	vii
İÇİNDEKİLER	ix
KISALTMALAR	xi
ÇİZELGE LİSTESİ	xii
ÖZET	xiv
ABSTRACT	xvi
1. GİRİŞ	1
1. 1 Araştırmanın Konusu ve Amacı.....	3
1. 2. Araştırmanın Yöntemi ve Çözümleme Süreci	5
1. 3. Araştırma Etiği.....	6
1. 4. Araştırmanın Sınırlılıkları.....	7
2. KURAMSAL ÇERÇEVE	7
2. 1. Seküler	7
2. 2. Sekülerizm	11
2. 3. Sekülerleşme	15
2. 4. Bireysel Sekülerleşme.....	18
2. 4. 1. Klasik Yaklaşımlar.....	19
2. 4. 2. Alternatif Değerlendirmeler.....	22
2. 4. 3. Bireysel Sekülerleşmeye Eleştiriler	29
2. 4. 4. Sonuç.....	31
3. ARAŞTIRMA BULGULARI	33
3. 1. Katılımcı Profili	33
3. 2. Örtünme ve Aile.....	35
3. 2. 1. Din Aktarıcısı Olarak Aile	35
3. 2. 2. Örtünme Kararı	39
3. 2. 3. Örtünme Kararına Gelen Tepkiler	44
3. 3. Başörtüsünü Çıkarma Kararı.....	45
3. 3. 1. Başörtüsü ve İnanç Krizi.....	45
3. 3. 2. Başörtüsü ve Temsiliyet.....	52
3. 3. 3. Başörtüsü ve Kadınlık.....	69
3. 4. Başörtüsü ve Din.....	75
3. 4. 1. Tanrı'yla İlişki Kurma	76
3. 4. 2. Dinî Yaklaşımlar	81
3. 4. 3. Başörtüsüne Yaklaşımlar	84

3. 4. 4. Dinî Pratikler	88
3. 4. 5. Günah Algısı.....	92
4. SONUÇ.....	96
KAYNAKLAR.....	101
EKLER.....	107
EK A.....	107
EK B.....	110



KISALTMALAR

AKP	: Adalet ve Kalkınma Partisi
akt.	: Aktaran
bkz.	: Bakınız
Çev.	: Çevirmen
Ed.	: Editör
t.y.	: Tarih yok
vb.	: Ve benzeri
vs.	: Vesaire



ÇİZELGE LİSTESİ

Sayfa

Çizelge 1 : Katılımcı Profili.....	33
Çizelge 2 : Örtünme ve Başörtüsünü Çıkarma Yaşları.....	35





BAŞÖRTÜSÜ VE SEKÜLERLEŞME TARTIŞMALARI: BAŞÖRTÜSÜNÜ ÇIKARAN KADINLAR

ÖZET

Araştırmada başörtüsünü çıkarmak bir fenomen olarak ele alınmış; başörtüsü çıkarmanın nasıl deneyimlendiği, bu kararın verilmesinde nelerin etkili olduğu, deneyimin anlamı, deneyimle din arasında nasıl ilişki kurulduğu konuları incelenmiştir. Amaç, katılımcılar için başörtüsü çıkarmanın ne anlama geldiğini anlamak ve dinî yaklaşımlarının bu karardan nasıl etkilendiğini görmektir. Dinî inancın ve dinî yaklaşımların değişimi sekülerleşme teorilerinde de tartışılan konulardan biridir. Bu araştırmada da başörtüsü çıkarma olgusu ve katılımcıların dinî deneyimleri ve yaklaşımları sekülerleşme bağlamında ele alınmıştır. Araştırma için başörtüsünü çıkaran on beş kadınla yarı-yapılandırılmış görüşmeler yapılmıştır. Araştırmanın sonunda başörtüsü çıkarma deneyiminde inançsızlık, temsiliyet ve kadınlık konularının etkili olduğu görülmüştür. Katılımcıların dinî yaklaşım ve dini yaşama biçimlerinin şekillenmesinde başörtüsünü çıkarmak her zaman kırılma noktası olmamaktadır. Katılımcıların dini bireysel olarak algıladığı görülmüştür. Ayrıca katılımcılar İslamî yaşam tarzını bir bütün olarak benimsememiş, İslam'ın emirlerinin ve yasaklarının arasından tercihler yaparak özgün yaşam tarzı oluşturmuşlardır.

Anahtar Kelimeler: Başörtüsü, Başörtüsünü Çıkarma, Sekülerleşme, Brikolaj



**HEADSCARF AND SECULARIZATION DEBADE:
WOMEN WHO TAKE OFF THEIR HEADSCARVES**

ABSTRACT

In the study, removing the headscarf was considered as a phenomenon; How to remove the headscarf is experienced, what is effective in making this decision, the meaning of the experience, how the relationship between experience and religion is examined. The goal is to understand what it means to remove the headscarf for the participants and to see how their religious approaches are affected by this decision. The change of religious belief and religious approaches in secularization theories is one of the issues discussed in secularization theories. In this study, the phenomenon of removing the headscarf and the religious experiences and approaches of the participants were discussed in the context of secularization. For the research, semi-structured interviews were conducted with 15 women who took off their headscarves. At the end of the study, it was seen that the themes of disbelief, representation and femininity were effective in the experience of removing the headscarf. Removing the headscarf is not always a breaking point in shaping the religious approach and religious life styles of the participants. It was observed that the participants perceived their religion as individual. In addition, it has been seen that a bricolage is made by making choices from orders and prohibitions, not living the Islamic lifestyle as a whole.

Key Words: Headscarf, Taking off Headscraf, Secularization, Bricolage



1. GİRİŞ

Başörtüsü, Türkiye gündemini uzun süre meşgul eden, birçok akademi bölümünde farklı yönleriyle ele alınan bir konu olmuştur. Şehirleşme, kırsaldan kente göç, İslamî hareket, üniversitelerde artan başörtülü sayısı, başörtüsü yasağı, İslamî aktörlerin burjuvalaşması başörtüsünü toplumda görünür kılmaya başlamıştır. Başörtüsünü bazı insanlar dinî bir emir, bazı insanlar ise irtica tehdidi olarak değerlendirmiştir. Başörtülü kadınların üniversitelere girmesi 2007 yılında serbestleşmiş, 2013 yılında ise tüm kamu kurum ve kuruluşlarında başörtüsü yasağı kaldırılmıştır (“Türkiye’de başörtüsü yasağı: Nasıl başladı, nasıl çözüldü?” 2013). Böylece başörtüsü yasağı daha az incelenen bir konu haline gelmiştir. Yasağın üniversitelerde kalkmasından 10 yıl sonra, 2017 yılında kişisel olarak başörtüsünü çıkararak kadınların artması dikkatimi çekmeye başladı. Başörtüsünü çıkarmanın altında yatan hikayelerin ortaya çıkarılması fikri ilk kez o dönemde aklıma geldi. İstanbul Şehir Üniversitesinde 2017-2018 Güz döneminde Doç. Dr. Eda Yücesoy’dan aldığım Qualitative Social Analysis dersinde başörtüsünü çıkararak üç kadınla yarı-yapılandırılmış görüşme yaparak dönem ödevi hazırladım. Bu ödevle birlikte başörtüsünü çıkarmanın ilişkili olabileceği muhtemel konular zihnimde şekillenmeye başladı. Mülakat sorularının şekillenmesinde de geçmişte yaptığım görüşmelerin yol gösterici olduğunu söyleyebilirim. Sonraki yıllarda başörtüsünü çıkararak kadınların medyada, sosyal medyada ve akademide kendilerine yer bulmaya başladıkları görülebilir.

8 Şubat 2018 yılında Büşra Cebeci “Başörtüsü Mücadelesinin Değişen Yolculuğu” başlığını taşıyan, başörtüsünü çıkararak kadınlarla röportajlar yaptığı bir yazı dizisi yayınlamaya başlamıştır. 2018 Aralık ve 2019 Şubat ayları arasında Twitter’da #10yearschallenge hastagiyle başörtüsünü çıkararak birçok kadın öncesi-sonrası fotoğraflarını paylaşmıştır. Daha yalnız ve bireysel bir yolculuğu içeren başörtüsünü çıkarma eylemi, sosyal medya paylaşımlarının artmasıyla kadın dayanışmasının ortaya çıktığı bir konu haline gelmiştir. Tweetlerin altına destekleyici, onaylayıcı ve teşvik edici cevaplar gönderilmeye başlanmıştır. Kurulan yalnızyurumeyeceksin.com platformunda başörtüsünü çıkararak ve çıkarmak isteyen kadınların gönderdiği metinler anonim olarak yayınlanmıştır. Başörtüsünü çıkararak kadınlar daha görünür hale gelmiştir.

Başörtüsünü çıkaran kadınların görünürlüğün artmasıyla konu, akademide de karşılık bulmaya başlamıştır. 2019 yılında Evbolat ve Özyapar “Sekülerleşerek Özneleşen Başörtülü Kadınlar: Yalnız Yürümeyeceksin Platformu Örneği” ve Kaya “Türkiye’de Kadınların Başörtüsü Mücadelesinden, Başörtüsüyle Mücadelesine Görünür Olma Çabası ve Pratikleri” isimli makalelerinde Yalnız Yürümeyeceksin Platformunda yayınlanan metinlerin içerik analizini yapmıştır. Her iki makale de kadınların bireyselleşme ve özneleşme süreçlerine dikkat çekmektedir. Sümeyye Koca’nın *The Changing Dynamics Of The Headscarf Question in Turkey: The Women’s Struggle To Take Off The Headscarf* (2020) isimli yüksek lisans tezi başörtüsü ve başörtüsü çıkarma deneyimlerine odaklanmıştır. M. Numan Sağırılı’nın *Başörtüsü Giymeyi Bırakan Üniversite Mezunu ve Çalışan Kadınlar* (2021) isimli yüksek lisans tezi ise herhangi bir teoriyle ilişkilendirmeden başörtüsü çıkarma fenomenini betimlemektedir. Bu tezi diğer araştırmalardan ayıran en temel nokta katılımcıların dinî tutum ve davranışlarına odaklanarak başörtüsünü çıkarma deneyimini sekülerleşme tartışmalarına entegre etmeye çalışmasıdır.

Katılımcıların dinî tutum ve davranışlarının araştırmada merkezî bir konuma yerleştirilmesinin nedeni başörtüsünün dinî bir emir olmasıdır. Başörtüsünü anlamlandırmanın dinden bağımsız değerlendirilemeyeceği söylenebilir. Katılımcıların, hangi dine inandıklarını, inandıkları dini nasıl pratik ettiklerini, dinî tutum ve davranışlarının nasıl değiştiğini ve bunu başörtüsüyle nasıl ilişkilendirdiklerini anlamak için sekülerleşme teorilerinden faydalanılmıştır. Sekülerleşme tartışmaları dinî inancı ve dinî deneyimi anlamlandırmada yardımcı olmaktadır. Araştırmada Dobbelaere’nin (2004) bakış açısı benimsenmiş; sekülerleşme toplumsal, organizasyonel ve bireysel olarak sınıflandırılmıştır. Başörtüsünü çıkaran kadınların dinî yaklaşımları bireysel sekülerleşme başlığı altında incelenmektedir. Bu nedenle kuramsal çerçevede yalnızca üçüncü seviye olan bireysel sekülerleşme teorileri ele alınmıştır.

Fenomenolojik bir yaklaşımın benimsendiği bu araştırmada katılımcılar kartopu metoduyla seçilmiştir. Veri toplama aracı olarak yarı-yapılandırılmış derinlemesine görüşmeler yapılmıştır. Araştırmacı tarafından kodlanan veriler sınıflandırılarak çözümlenmiştir. Bulgular kısmında karşılaşılan temalar çerçevesinde fenomen açıklanmaya çalışılmıştır.

Başörtüsü çıkarma kararının verilme nedeni her zaman dinle doğrudan ilişkili olmamaktadır. Kadınlık ve temsiliyet gibi dinî olmayan sebepler de başörtüsünü çıkarmada etkili olmuştur. Başörtüsünün kadınlık ve temsiliyetle ilişkisi katılımcıların dinî yaklaşımlarının şekillenmesinde etkin bir rol oynamıştır. Başörtüsünü çıkardıktan sonra toplumsal baskının kalkmış olduğunu hissetmek, kendilerini başörtüsüz daha kadınsı, daha rahat ve daha bütün hissetmeleri dinî pratiklerde ve Tanrı'yla kurulan ilişkide olumlu yönde bir değişim görülmesine sebep olabilmıştır. Dinden bağımsız görünen ve başörtülüken katılımcıları etkileyen faktörler, başörtüsünü çıkardıktan sonra dinle olan ilişkilerine yansımıştır.

1. 1 Araştırmanın Konusu ve Amacı

Araştırmanın çerçevesi “Başörtüsü çıkarmanın bireysel düzeyde sekülerleşmeyle nasıl bir ilişkisi vardır?” sorusu ile şekillenmiştir. Bireysel sekülerleşme; inancın özelleşmesi, inançta ve pratiklerde brikolaj, yeni inanma biçimleri, dinî aidiyetin azalması, dinî inancın yitimi ve dinî pratikleri uygulamada düşüş olarak kabul edilmektedir. Bireysel sekülerleşme incelemesi ise başörtüsünü çıkaran kadın evreniyle sınırlandırılmıştır. Başörtüsü çıkarma, bir ibadetin yapılmaması ve bireyin kamusal alandaki dinî görünürlülüğünden vazgeçmesi nedeniyle bireysel sekülerleşme olarak görülebilmektedir. Bu çalışma ise başörtüsü çıkarma olgusunun din ve sekülerleşme kavramlarıyla ilişkisinin çok daha karmaşık bir süreci içerdiğini göstermektedir. Araştırmada kişisel biyografilerde başörtüsünden önce ve sonra gibi keskin bir ayrım her zaman karşımıza çıkmamaktadır. Kişilerin başörtüsünü çıkarma sürecini nasıl deneyimledikleri, ailelerinin aktardıkları dinden nasıl farklılaştıkları, başörtüsüne ve dine ne anlam yükledikleri, başörtüsü ve din arasında zihinlerinde nasıl bir bağ kurdukları anlaşılmaya çalışılmıştır. Bu noktada dört tane alt soru belirlemektedir: (1) Katılımcıların aileleri dini çocuklarına nasıl aktarmışlardır? (2) Başörtüsü çıkarma kararının verilmesinde hangi faktörlerin, nasıl bir etkisi olmuştur? (3) Katılımcıların dinle ilişkilerinde başörtüsü çıkarmanın nasıl bir etkisi olmuştur? (4) Katılımcıların dinî inançları ve pratikleri çağdaş sekülerleşme teorilerindeki araştırmalarla hangi noktalarda örtüşmektedir? Araştırmanın alt başlıkları bu soruları cevaplayacak şekilde düzenlenmiştir.

Sekülerleşme araştırmalarında daha çok nicel yöntemlerin benimsendiğini, bireylerin dinî aidiyetlerine, dinî pratikeri yerine getirme sıklıklarına ve inançlarının ne olduğuna odaklanıldığını görmekteyiz. Bu bize toplumda bireysel sekülerleşmenin seviyesi

hakkında bilgi verebilmektedir. Ancak bireylerin kendilerini dine ait hissedip hissetmemesinin nedenlerini, pratiklere yükledikleri anlamları ve anlamlandırmaları çerçevesinde pratikleri nasıl uyguladıkları ya da inançlarının neden, nasıl devam ettiğini/etmediğini söylememektedir. Nicel araştırmalardaki veriler sayısaldir ve bireylerin hayatlarının derinliğinden, deneyimlerinden ve özgünlüğünden yoksundur. Nicel araştırmalarda kişisel deneyimler ve anlamlar görünmezleşmiştir. Bu çalışmada nicel araştırma yöntemleri tercih edilseydi; araştırma sonucunda başörtüsünü çıkaran kadınların inançlarının ne olduğuna, ibadetleri yapıp yapmadıklarına ya da ne sıklıkla yaptıklarına ulaşılabilecekti. Araştırma sorularının genişletilmesiyle başörtüsü kullanırken ve başörtüsünü çıkardıktan sonraki inançları ve ibadet sıklığıyla ilgili karşılaştırma yapma imkanı da verebilirdi. Şüphesiz bu, onların sekülerleşip sekülerleşmediğine dair bize bir şey söyleyecekti. Ama bireylerin başörtüsünü neden ve nasıl çıkardığını, bireylerin hayat öykülerinde bu deneyimin anlamını öğrenme imkanı olmayacaktı.

Nitel araştırma yönteminin seçilmesinin amacı başörtüsünü çıkaran kadınların hem örtünme hem de çıkarma deneyimlerini nasıl anlamlandırdığını görebilmeğidir. Araştırmanın amacı anlamı görünür kılmak, ayrıntılardan ortaklıkların ve farklılıkların çıkarılması, durumu betimlemek olduğu için araştırmada fenomenolojik yaklaşım benimsenmiştir. Katılımcılara fenomen hakkında düşündükleri ve deneyimleri sorulmakta, bu şekilde fenomenin “ne” olduğu belirlenmektedir; “ne oldu” sorusu ve bağlamın belirlenmesiyle betimleme yapılabilmektedir (Tekindal ve Uğuz Arsu, 2020, s. 172). Araştırmacı nitel araştırmalarda sosyal hayatı, deneyimleri, gündelik hayat pratikleri, duygu ve düşünceleri betimlemeye ve yorumlamaya çalışmaktadır.

Nitel düşünce ve fenomenolojik yaklaşım, bireylerin hayat hikayelerinin biricik olduğu, kişiler arası ilişkilerin de kişi ve nesne arasındaki ilişkilerin de özgün anlamlar taşıdığı fikrine dayanmaktadır (Kartarı, 2017, s. 211; Berg ve Lune, 2019, s. 178). Ancak kişisel hayatların özgünlükleri, deneyimlerin farklılıkları ve biriciklikleri sosyal hayatta örüntülerin ortaya çıkmasını engellemektedir (Berg ve Lune, s. 35). Örüntüler bireysel farklılıklara izin veren beklendik eğilimlerdir (s. 35). Deneyimlerin, etkileşimlerin, duygu ve düşüncelerin anlamlarını aramak fenomenolojinin tümevarımsal yönünün eğilimleri açıklamasını sağlamaktadır. Bu araştırma, başörtüsünü çıkaran kadınların yaşamlarının ve deneyimlerinin çeşitliliğine rağmen hikayelerindeki ortak yönleri bulmaya ve örüntüleri görünür kılmaya çalışacaktır.

1. 2. Araştırmanın Yöntemi ve Çözümleme Süreci

Araştırmanın örnekleme kartopu metodu ile seçilmiştir. Kartopu metodunun tercih edilmesinin sebeplerinden biri konunun hassasiyetidir. Kişiyi tanıyan birinin bu araştırma hakkında bilgi vermesi, katılımcı açısından daha güven verici olabilmektedir. Başka bir neden de İslamî çevrede büyümüş kadınların tanışma ihtimalinin olması ve deneyimlerin ortaklaşmasının insanlar arasında yakınlık sebebi olabilmesidir.

Kartopu metoduyla araştırmaya 15 kişi katılmıştır. Belirli temaların çıkarılması ve anlamların gruplandırılması için nitel araştırmalarda örneklemin doyuma ulaşması için 9-17 katılımcının yeterli olduğu düşünülmektedir (Hennink ve Kaiser, 2022). Fenomenolojik araştırmalarda en çok kullanılan veri toplama aracı olan yarı-yapılandırılmış mülakat tekniği kullanılmıştır. Mülakatlar pandemi nedeniyle Zoom ve Skype uygulamaları üzerinden online şekilde yapılmıştır. Mülakat süreleri bir saat ile iki buçuk saat arasında değişmektedir.

Veri toplama aracı olarak görüşmenin seçilmiş olmasının nedeni kişilerin deneyimlerini aktarabilecekleri en uygun yol olmasından kaynaklanmaktadır. Deneyim, geçmişte gerçekleştiği için araştırmacının gözlemleyebileceği bir süreç değildir. Görüşmelerde deneyimler, katılımcının gözünden anlatılır ve yeniden anlamlandırılır. “Gerçek olaylar, davranışlar veya daha derin güdülenmeler tartışılırken görüşmeler güvenilir değildir” (Berg ve Lune, s. 117). Bu noktada araştırma katılımcının anlattıklarına, onun deneyimlerini anlamlandırmasına bağlıdır. Deneyimin içerisindeki öz ancak deneyimleyenin perspektifinden anlaşılabilir. Okuyucunun araştırma tezini okurken gerçeklik ve anlamlandırma arasındaki çizginin farkında olması beklenmektedir.

Yapılan görüşmeler araştırmacı tarafından deşifre edilmiş ve kodlanmıştır. Çalışmada betimleyici ve sistematik çözümler yapılmış, “ne” “neden” ve “nasıl” sorularına görüşmeler çerçevesinde cevap aranmıştır. Çıkarılan temalar ve kavramlardan yola çıkılarak “deneyimlerin ne anlama geldiği” hakkında yorumlama yoluna gidilmiştir. Fenomenolojik yaklaşımda fenomen hem betimlenmekte hem de yorumlanmaktadır (Creswell, 2013, s. 80). Bu araştırma yolu; başörtüsü çıkarma olgusunun açıklanmasına, başörtüsünü çıkarma ile dine yaklaşım arasında ilişki kurulmasına ve sekülerleşme kavramının bu olguda nerede durduğunun yorumlanmasına imkan tanımıştır.

Çözümleme sürecinde mülakatlarda anlamlı ifadeler bulunmaya çalışılmıştır. Altı çizilen anlamlı ifadelerin üzerinden belirli temalar çıkarılmıştır. “Temalar ve açıklamalar betimleyici yazının yazılmasında kullanılır” (s. 82). Temalar altında gruplandırılan ifadelerin alt temalar oluşturdukları fark edilmiştir. Tematik bir analizin gerçekleştirilmiş olması katılımcıların hem ortak noktalarının hem de farklı yaklaşımlarının gözlenebilmesini sağlamıştır. Ana temalar ortak yönler üzerineyken alt temalarda hem ortaklıklar hem farklılıklar ortaya çıkmıştır. Deneyimlerde ortaya çıkan bazı farklılıklar temalarla doğrudan bağ kurulamadığı için eklenmemiştir.

Başörtüsü çıkarma sürecinin birçok temayla iç içe geçtiği görülmüştür. Görüşmecilerin başörtüsünü çıkarma nedeninin çok boyutlu olması ve sürecin aynı anda çok fazla duygu ve deneyimi içeriyor olması gerekçesiyle başörtüsünü çıkarmayı tek bir nedene bağlamanın indirgeyici olacağı düşünülmüştür. Örneklem başörtüsünü çıkaran kadınlar olsa da çözümleme, analiz ve yorumlama süreçlerinde her katılımcının biyografisinin biricikliği akılda tutulmuştur. Başlıklar ortak noktalar üzerinden oluşturulmuştur.

1. 3. Araştırma Etiği

Araştırmanın nitel bir araştırma yöntemini benimsemesi ve görüşmeler yapılması nedeniyle tüm etik kurallara uyulacağına dair beyan formu Etik Kurul’a iletilmiştir. Katılımcılara mülakat öncesinde bilgi verilmiş, yeterli güven sağlanmaya çalışılmıştır. Mülakat içerisinde sesli onay kaydı alınmıştır. Her katılımcıya Sosyal Bilimler Enstitüsü tarafından hazırlanan Onam Formu, araştırmacı tarafından imzalanarak pdf formatında gönderilmiştir.

Yakın geçmişte ortaya çıkan bazı perspektifler, katılımcılara söz verme ve onları muktedir kılma amacı ile azami miktarda şeffaflık sağlayarak varsayılan etik yaklaşımı eleştirmişlerdir (Reyes, 2018). Bu yaklaşımda kişi ve mekân ismi verme gibi yollara gidilmiştir. Bu çalışmada ise konunun katılımcılar üstündeki hassasiyeti göz önünde bulundurularak geleneksel saha çalışmalarında olduğu gibi katılımcıların anonimliğini sağlanmaya çalışılmıştır. Kimliklerinin açığa çıkmasına neden olabilecek bilgilerin kullanılmayacağı, araştırmada anonim kalacakları belirtilmiştir. Katılımcıların bahsettiği grupların ve kurumların isimleri verilmemiştir. Şahısların isimleri ise değiştirilerek anonimlik sağlanmıştır. Mülakatlardan alıntı yapılırken katılımcıların ifadeleri değiştirilmemiştir.

1. 4. Araştırmanın Sınırlılıkları

Online görüşmelerin birtakım dezavantajlarının olduğu görülmüştür. Kaydın belirli yerlerde kesilmesi, ihtiyaç molasının verilmesi, kamerada ve ses sistemindeki gecikmeler, görüşmelerin zaman zaman bölünmesine sebep olmuştur. Bu tarz durumlarda hem görüşmecinin hem de araştırmacının dikkati dağılabilmektedir. Yüz yüze olan görüşmelerde de görüşmelerde bölünmeler yaşanabilmektedir, ancak bölünmeden sonra kalındığı yerden devam edilmesi görece daha kolaydır.

Normal şartlar altında araştırmacının görüşme ortamının rahatlığını sağlaması gerekmektedir. Görüşmelerin online olması zaman zaman katılımcıların rahat konuşmamasına sebep olmuştur. Böyle durumlar, bazı soruların cevaplanamaması ya da kısa cevaplar verilmesiyle sonuçlanmıştır. Katılımcıların görüşme esnasında kendilerini rahat hissetmeleri için soruları cevaplamama insiyatifine sahip oldukları, görüşme öncesinde belirtilmiştir. Deneyimlerin içerisinde daha hassas konuların bulunması güvensiz bir ortama sebebiyet vermemek için katılımcının ayrıntılı açıklama yapması beklenmemiştir. Bazı görüşmeciler, mülakat esnasındaki konuşmalarının bir kısmının çıkarılmasını talep etmişlerdir. Görüşmelerdeki eksiklikler tüm katılımcıların karşılaştırılmasına imkan vermemiştir. Bu nedenle bütün bölümlerde her katılımcının beyanları bulunmamaktadır.

2. KURAMSAL ÇERÇEVE

Sekülerleşme teorilerini ve sekülerleşmeyi anlamak için “seküler” kelimesine bakılması önem teşkil etmektedir. Çünkü “seküler” tarihsel olarak inşa edilmiş bir kavramdır. Casanova’ya göre (1994) “anlamdaki karşıtlıklar ve geniş anlam skalası empirik bilimsel analizde sorunlar yaratarak tarihsel olmayan pozitivist ve indirgemeci bir sosyoloji yapılmasına neden olabilir” (s. 12). Aynı zamanda sekülerizm de seküler kelimesinden yola çıkarak Batı merkezli bir terim olarak karşımıza çıkmaktadır. İki konseptin de ne olduğunu anlamak sekülerleşmenin ne olduğu ve sınırlarının nasıl çizilebileceği konusunda yol gösterici olacaktır.

2. 1. Seküler

Seküler, kısıtlı bir zamanı tanımlayan Latince saeculum kelimesinden türemiştir (Casanova, 2011, s. 56, Quack 2017). “Seküler tam olarak dinî ile ilişkili değildir, şimdiki zamanı, mevcut jenerasyonu belirtir” (Eller, 2017, s. 617). Ancak “şimdi”yi tanımlayan seküler, zamanla “bu dünya”yı da kapsayarak Latin Hristiyan dünyasında kutsal ve dünyevî arasında bir ikilik oluşturmuştur. Kutsal; kutsal olan, sonsuzluk,

aşkınlık, Tanrı ve öte-dünya ile ilişkiliyken dünyevî; sınırlı, içinde bulunduğumuz zaman ve üzerinde var olduğumuz fiziksel dünyayla ilişkilidir. Bu anlamda kutsal-dünyevî arasındaki gerilim, ayırım ve birlikte var olabilme ya da var olamama deneyimi Orta Çağ Hristiyanlığından bugüne devam edegelen bir süreci gösterir. Yüzyılları kapsayan bu süreçte “seküler” ve “kutsal”ın sabit kavramlar olarak kaldığını düşünmek de yanlış olacaktır.

Seküler kelimesinin, “dinden ayrılan” olarak algılanması ve kutsal ile karşıtlık oluşturması zaman içerisinde gelişmiştir. Zamansal ayırma dayanarak yapılan seküler, mekansal ayırma ulaşmıştır (Quack, 2017). Mekansal ayırım, Hristiyan monastik hayat yaşayan rahiplerle sıradan insanları ayırma amacını taşımaktadır (2017). Kilise hukukuna uyulduğu takdirde kişi hem dindar hem de seküler olabilmekteydi (Casanova, 1994, s. 13), çünkü “teolojik olarak sekülerleşme, dinden bağımsızlaşmadan ziyade dinî bir şeyi ya da dindar bir insanı dünyaya ait kılma anlamına gelmektedir” (2011, s. 56). Sıradan papazlar da “dünya”dan ve “şimdi”den kopmadıkları zamanlarda “seküler”in içerisindeydiler (Taylor, 2011, s. 32). “Orta Çağ teolojisinde esas karşıtlık doğüstü kutsal ile doğal dindışı arasında değil, her ikisi de aşkın güçler olan ‘ilahî’ ve ‘şeytanî’ arasındaydı” (Asad, 2020, s. 45). Hatta Fransa’da sacré (kutsal) kelimesi, Orta Çağ’da ve modern çağın başlarında sıradan insanların konuşma diline ait bir terim değildi, günlük hayatta aşkınlığa referans olan kelime daha çok “azizlik”ti (s. 45).

Orta Çağ Hristiyan entelektüel dünyasında din-seküler ayırımını anımsatan inanç-akıl tartışması bulunmaktadır. Ancak bu tartışmalar her zaman “Tanrı’nın hakikat olması” çevresinde şekillenmişti (Casanova, 1994, s. 14). Erken dönem biliminde de bu ikilik göze çarpsa da bu, daha çok bilimin yeni metodunun dinin metodlarıyla uyuşmamasından kaynaklanmaktaydı (s. 24). Din ve bilim alanlarının birbirine karşıtlık kurması olarak değil, birbirlerine denk, herhangi bir üstünlükten bahsedilemeyen ayrı iki epistemolojik yollar olarak değerlendirilmiştir (s. 14)

Dinin seküler yanı, 16. Yüzyılda başlayan Protestan Reformasyonu’na kadar din içerisinde problemleri bir alan olarak görülmemiştir. Sekülerleşme, Reform’la kilisenin mülkiyetinin, devlete ve toprak sahiplerine geçmesi, kilisenin otoritesinin ve prestijinin sarsılıp bazı işlevleri yerine getirememesiydi (Taylor, 2011, s. 32; Casanova, 1994, s. 13; Lübbe, 2003 akt. Quack, 2017). Protestan Reformu’ndan sonra sekülerin dinî olandan bağımsızlık anlamına dönüşmesinde Taylor’a göre (2011) 18.

Yüzyıldaki dünyayı anlamlandırmadaki deist versiyonlar oldukça etkili olmuştur (s. 33). Deist açıklamaya göre Tanrı düzenin yaratıcısı olarak görülmektedir ve doğa kanunları da Tanrı'nın varlığına kanıt oluşturmaktadır. Ancak deist açıklamada Tanrı, ideal toplum düzenini olumluyan bir özellik olarak değerlendirilirken din ile negatif bir ilişkiye sahiptir (s. 33). Çünkü dinî otorite, rasyonel olmayan açıklamalarıyla sekülerin iyi/güzel/yararlı yasalarıyla bir yarış içerisinde bulunmaktadır. 18. Yüzyılda gelişen bu bakış açısı kurumları ve kiliseyi devletin bir departmanı haline getirerek rasyonalize etme eğilimindedir (s. 34). Sekülerizmin post-deist versiyonunda “doğayı yaratan Tanrı”dan “doğanın ana yaratıcı” olduğu bir duruma geçilmiştir, post-deist dindarlık ise hümanist bir ideolojiyle gerçekleşmektedir (s. 35). Post-deist formda baskın normun seküler olarak kaydedilmesi nedeniyle din kamusal alandan dışlanarak toplumsal ahlak, dinden bağımsız bir şekilde oluşturulmuştur (s. 35).

Günümüzde “inanç bir seçenek olmaya devam etse de seküler, varsayılan ve doğal olan olarak deneyimlenen, hiçbir sebebe ve açıklamaya gerek duymayan bir durumdadır” (Casanova, 2011, s. 58). Sekülerin, doğal ve varsayılan (taken-for-granted) olabilmesinin kolaylığı şimdi ve bu-dünyanın gerçeğiyle doğrudan bağlantılı olmasından ileri gelmektedir. Dolayısıyla varlığı görünür, elle tutulur bir gerçekliğe sahiptir –dinin aşkın Tanrı ve ahiret inancının aksine. Orta Çağ'da seküler, dinsel içerisinden kendine yer bulmaya çalışırken şimdi dinsel seküler alanın içerisine dahil olma çabasına girmek zorunda kalmıştır (1994, s. 15). Taylor'a göre sekülerin “dinden bağımsızlaşma” anlamına gelmesi işte bu deist ve post-deist anlayışlarla ortaya çıkmış ve Orta Çağ Latin Hristiyanlığındaki kullanımından tamamen kopmuştur.

Sekülerin Latin Hristiyan dünyasında ortaya çıkması birçok tartışmanın Batı Avrupa'da şekillenmesine sebep olmuştur ancak seküler yalnızca Avrupa bölgesinde kalmamıştır. Özellikle kolonyalizmle ve küreselleşmeyle birlikte birçok bölgeye transfer olmuş, dünyanın farklı bölgelerindeki din algısını da değiştirmiştir. Müslüman çoğunluğun olduğu bölgelere de yayılması ve sekülerleşme sürecinin İslam toplumlarında da tartışılır hale gelmesi, İslam dininde seküleri hem teolojik olarak hem de tarihsel olarak bir yere oturtmayı zorunlu kılmıştır.

İslam ile Hristiyanlık birtakım teolojik farklılıklara sahiptir. Taylor (2014) sekülerin Batı Avrupa'da ortaya çıkmasının nedenlerinden birinin Hristiyanlığın içsel olarak dinî-seküler ayrımını içinde barındırması olduğunu düşünmektedir. Ancak İslam'ın dünyevî-uhrevî ayrımı biraz daha komplikedir ve sekülerin dinden ayrılmasını

zorlaştırmaktadır. İslam temelini oluşturan Kuran, hadis ve sünnet kişinin bu dünyada ve şimdide yapması ve yapmaması gereken eylemleri belirler. Şeriat olarak adlandırılan bu emir ve yasakların haricinde dinî olarak nötr sayılan mübah eylemler de (yapılması ya da yapılmaması hakkında emir ya da önerinin olmadığı) bulunmaktadır. Jackson (2018) İslam'ın hakkında doğrudan bir söz söylemediği eylemler için "İslamî seküler" kavramını önerir ve bu alanın Tanrı'nın şer'i hükümlerinin dışında kaldığını ifade eder (s. 8). İslamî sekülerin Hz. Muhammed'in hayatında da var olduğu iddiasını desteklemek için iki örnek verir: İlki, Bedir Savaşı'nda herhangi bir vahyin gelmemesi nedeniyle savaş stratejisi için sahabelerle istişare etmesi ve çıkan ortak sonucun uygulanmasıdır. İkincisi, bazı çiftçilerin ağaçların ölmesinden şikayet etmesine peygamberin "Beni bu fikirlerimden dolayı sorumlu tutmayın. Ancak size Allah adına konuştuğumda onu alınız, zira ben O'na asla yalan isnat etmem" diye cevap vermesi ve sonra "Siz dünyalık konularda benden daha bilgilisiniz" diye eklemesidir (s. 8-9). Bu nötr olan eylemler İslam'ın yasalarında (yasak ve emirlerde) kendilerine yer bulmamışlardır. Dolayısıyla üstlerine şer'i olarak hüküm bina edilmez (s. 1).

Öte yandan müslüman, şahadetle, yani Tanrı'nın tekliğini ve Muhammed'in Tanrı'nın resulü olduğunu kabul etmekle, Tanrı'nın dünyevî olana hakimiyetini de kabul etmiş olur (Brown, 2008, s. 45). Dolayısıyla İslam ya da Tanrı her şeyi gözetip kuşatmakta, şeriatla her şeye dair direkt emir vermemekte, insan aklına alan açıp ona insiyatif hakkı vermektedir ancak kendi bakışının dışına da çıkarmamaktadır (Jackson, 2018, s. 1). Jackson İslamî seküler kavramını buradan yola çıkarak oluşturmaktadır. Bu alanın İslamî olmasının nedeni hiçbir şeyin İslam'ın ve Tanrı'nın dışında olmamasından, seküler olmasının nedeni de şer'i hükümler alanına girmemesinden kaynaklanmaktadır. Bu noktada Jackson, İslam'ın kutsal-dünyevî dikotomisini reddettiğini söylemiştir: "İslamın şer'i parametreleri şer'i olanla şer'i olmayan arasında bir ayrım yapsa da bu, kutsal-dünyevî ayırımına denk düşmez" (s. 7).

Şeriatın doğrudan bir konuyu ele almaması İslam'ın onunla ilgilenmediği anlamını taşımamaktadır (s. 12). İslam bazı ana prensipler belirlemiştir ve müslümana yaptığı her eylemde o prensipleri gözetmesi gerektiğini deklare eder. Basit bir örnek üzerinden anlatmak gerekirse İslam, giydiği kıyafetin rengi ile ilgili bir şey söylemez ama "Müslüman temiz olmalıdır" prensibiyle kıyafetinin temizliği hakkında bir şey söylemiş olur. Bunun gibi sayısızca örnek gösterilebilir. İslam'ın kişiyi özgür bıraktığı

birçok alan vardır ancak bu alanlarda Müslüman her işini İslamî değerleri gözeterek yapmalıdır. Brown da İslamî değerlerin her alanda var olduğuna, dolayısıyla hiçbir alanın İslam'ın dışında kalamayacağına atıf yaparak İslam'da dinî-seküler ayrımının olmadığını iddia etmiştir (2008, s. 45). Jackson şer'i-şer'i olmayan ayrımı yapıp mübah eylem alanlarına "İslamî seküler" derken Brown mübah alanlarda da İslamî değerlerin gözetilmesinden dolayı İslam'ın seküleri kapsadığını ifade etmiştir.

Seküler bu nedenle İslam tarihinde din ile karşı karşıya gelmemiştir. Batı'da sekülerin ortaya çıkmasının bir nedeni de dinler/mezhepler arasındaki dengeyi sağlama işlevini görmesiydi. Avrupa'daki 30 Yıl Savaşları dinin (fiziksel) şiddetle eşleştirilmesine sebep olmuştur ve Aydınlanma'yla birlikte de dinî otoritenin yerini akıl almıştır. İslam tarihi ve coğrafyası 30 Yıl Savaşları'yla karşılaştırılabilecek bir gerçeklikle hiç karşılaşmamıştır (Jackson, 2018, s. 4). İslam tarihinde Avrupa'daki 30 Yıl Savaşları'na en yakın örnek, 16-17. Yüzyılda Şiiilerin gayrimüslimlere inanç konusunda yaptıkları şiddetli baskılar olabilir. Ancak Safavi uygulamaları, Bizans'ın Doğu Hristiyanlığının temsilcisi olması gibi müslüman politikasını temsil eden bir duruma sahip olmamıştır (Kramer, 2013, s. 632). İslam teolojik olarak içinde dinî-seküler ayrımını barındırmasa da İslam dünyasına ve müslümanların hayatına "seküler" kavramı, kolonyal hareketler ve küreselleşmeyle, ortak kabul olan "dinden bağımsızlık" anlamı ile girmiştir. "Seküler"den artık dünyanın hiçbir yeri ayrı tutulamaz.

2. 2. Sekülerizm

Sekülerizm, genel olarak bir dünya-görüşü sistemine ve devlet-din ilişkisine gönderme yapmaktadır. Devlet-din ilişkisinde sekülerizm ise Casanova'ya göre (2011) iki farklı başlığa ayrılmaktadır: devlet idaresi ve ideoloji olarak sekülerizm (s. 66). Devlet idaresi olarak sekülerizm, din ve devlet ilişkilerinin ayrılması (separation), birbirleri üzerinde mutlak bir hakimiyet kurulmaması ve özerk alanlar olarak kendi norm ve değerlerini devam ettirmesi şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Devlet ve din alanlarının özerkleşmesi, devlet idaresi olarak uygulanan sekülerizmde devletin dine karşı nötr ve tarafsız olmasını gerektirmektedir. Casanova'ya göre devlet idaresi şeklinde görülen sekülerizmde, devlet dinî çoğulculuğa ve vicdan özgürlüğüne izin vermiş olmaktadır.

Devlet seviyesinde benimsenen sekülerizm politik alanda kendisini rasyonel olarak işaretlerken, dinin aşkın referanslara sahip olması nedeniyle irrasyonel açıklamalara sahip olduğunu iddia etmektedir. Kendini dinin yerine koyarken kendine kutsallık

atfetmektedir (s. 69). Seküler normların kamusal alanı yönlendirmesine izin vererek yurttaşların hayatına gizli ya da açık bir şekilde kendi değerlerini dikte etmektedir. Bu durumu tanımlayan Asad (2020), sekülerizmi “ahlakî özerklik, meşrutiyet, insan hakları, eşitlik, serbest piyasa, demokrasi” gibi ilkeleri içerisinde gömülü şekilde barındıran modern bir proje olarak değerlendirmektedir (s. 25). Dünya görüşü olarak sekülerizm, özel alanı yönetenin de dinî değil seküler olması talebini getirecektir (s. 19). Göle (2010) için ise “Sekülerizm hem bir devlet idare şeklidir, hem de kişinin kendi kendini idare etmesi için bir dizi ahlakî değere karşılık gelir. Sekülerizm toplumsal hayatı düzenleyen bir ilke olarak işlemekte, gündelik hayat pratiklerine sirayet etmekte, özgürleşme ve cinsellik siyasetinin temelinde yatmaktadır” (s. 19). Göle de Asad gibi sekülerizmin bir ideoloji olarak sadece politika sahasında kalmadığını, günlük hayatımıza müdahale ettiğini, sınırları yeniden belirleyip yeniden tanımlamalar yaptığını (s. 15), müdahale etmediği durumda dahi gömülü değerleriyle hayatı şekillendirdiği düşüncesindedir. Kosmin (t.y.) de dinin ve devletin ayrıldığı ülkelerin bilinç düzeyinde sekülerleşmesini de talep etme ihtimalinin var olduğunu iddia etmektedir (s. 8). Bu şekilde sekülerizm devleti aşarak her yere nüfuz eden seküler bir benliğin oluşumunu sağlayan şemsiye halini almaktadır.

Vatandaşın hayatına müdahil olan, kamusal alanı örtük seküler değerleri hakim kılan sekülerizm en açık şekilde Türkiye’de ve Fransa’da kendini göstermektedir. Politik karakterlerinde yüksek seviyede olan merkezileşme, vatandaşa sosyal ve eğitim alanlarında verilen hizmetlerde kendini gösterdiği gibi, vatandaşı gözleme ve kontrol etmeyi de amaçlamaktadır. Ulusal entegrasyon amacıyla ortaya çıkan bu ideoloji yurttaşları diğer kimliklerinden ayırarak müşterek bir yapı ortaya koymak niyetindedir (Wohlrab-Sahar ve Burchardt, 2012, s. 900-901). Dinî simgelerin kamusal alandan tamamen dışlanmasıyla arı ve saf bir yurttaşlık olacağı kabulü örtük olarak bulunmaktadır. Fransa ve Türkiye üzerine çalışan Göle kamusal alanın tarafsız olmaktan uzak sessiz seküler kurallar tarafından yönetildiğini söylemektedir (2017, s. 19). Dinden bağımsızlaşan kamusal alanın seküler normları, bireylerin dinî inançlarını, seçimlerini ve ifade biçimlerini zaman zaman engellemesiyle demokrasiden uzaklaşmaktadır.

Din ve devlet alanlarının ayrılması demokrasinin bir şartıymış gibi algılanırken sekülerizmi bir devlet idaresi olarak belirlemeyen ülkeler, Britanya ve İskandinav ülkeleri gibi, liberal demokrasiyi başarılı bir şekilde uygulayabilmektedirler (Stephan,

2011; Berlinerblau, 2017, s. 121). Öte yandan Casanova'nın dediği gibi Avrupa ülkelerinin çoğunluğu devlet seviyesinde ayrılıkçı bir sekülerizme sahip değillerdir. Devlet nezdinde kilisenin her zaman imtiyazlı bir yeri bulunmaktadır. Sekülerizmi katı bir şekilde uygulayan Fransa bile özel Katolik okullarının %80'ini fonlamaktadır. Katolik Kilisenin kabulü ve ayrıcalıklı kuruluşu, çoğu Avrupa ülkesinde sembolik değildir. Örneğin İskandinav ülkelerinde kurulu bir kilise varken Hollanda uzlaşmacı ve koalisyoncu bir yaklaşım sergilemektedir. Almanya ise Protestan ve Katolik Kiliseleri arasında işbirlikçi resmî bir devlet modeli geliştirmiştir (2011, s. 71). Türkiye üzerine düşünecek olursak da Diyanet İşleri Başkanlığını devlet fonlanmaktadır, imamların maaşlarını devlet vermektedir. Bu nedenle Türkiye'de de tam bir devlet din ayrımının olduğu söylenemez.

Benzer tarihsel deneyimlere sahip olan Avrupa'da dahi din-toplum-devlet ilişkileri birbiriyle aynı değildir. Casanova (2011) ve Stephan (2011) çeşitliliği tanımlamak için çoklu-sekülerizmler, Wohlrab-Sahra ve Burchardt (2012) çoklu-sekülerlik kavramını kullanmış, Berlinerblau (2017) politik sekülerizmin çeşitliliğinden bahsetmiş, Göle (2010) ve Taylor (2016) sekülerizmin kolonyalizm ve küreselleşmeyle birlikte dünyaya yayıldığını, tarihsel ve kültürel dinamiklere göre dönüştüğünü söylemiştir. Fransız "laïcité"sinin ve onu takip eden Türk laikliğinin koyu bir din-devlet ayrımı, "Meksika'nın 1857-1917 arasındaki Katolik Kilisesinden liberalleşmesi, Pakistan'ın seküler prensipleri Bangladeş'in 1971-1988 seküler kurumlara sahip olması, çağdaş Afrika milletlerinin seküler olarak kurulması ve tanrıtanımsızlık üzerine kurulan Sovyetler Birliği" her ulusun ve coğrafyanın farklı sekülerizm deneyimleri olduğuna örnek olarak gösterilebilir (Berlinerblau, 2017, s. 121).

Kosmin (t.y.) de sekülerizm uygulamalarının çeşitliliğini göstermek için ılımlı ve koyu sekülerizm spektrumu hazırlamıştır. Ancak bu spekturumdaki sıralamalar yalnızca anayasada ya da hukukî uygulamalarda sekülerizmin benimsendiği örnekleri içermektedir. İlimli sekülerizmden koyu sekülerizme göre sırasıyla 1. Birleşik Krallık, Danimarka ve İsrail, 2. Kanada, Avustralya, Hindistan, 3. ABD, 4. Fransa ve Türkiye, 5. Sovyet Rusya ve Çin bulunmaktadır (s. 3).

En koyu sekülerist rejimler Marxist-Leninist ideolojiye sahip ülkeler arasından çıkmıştır. Marx dinin "halkı uyutan bir afyon" olarak burjuva ideolojisi olduğunu, ilerlemeci tarih çizgisinde bilimsel ateizmin onun yerini alacağı düşüncesine sahiptir. Bazı sosyalist rejimler de bu düşünceyi takip ederek ateizmi bir devlet dini haline

getirmişlerdir (Wohlrab-Sahr ve Burchardt, 2012, s. 901). Bulgaristan sosyalist bir rejim iken yaşam döngüsünde önemli dinî bir yere sahip (vaftiz, düğün, ölüm gibi) törenleri bile kilisenin elinden alıp devletin uygulamasına koymuştur (Saeed, 2017, s. 255). Koyu sekülerizmi benimseyen ülkelerden bir diğeri olan Fransa Cumhuriyeti kendi tarihsel dinamikleri içerisinde kendine özel bir laicite geleneği oluşturmuştur. 18. Yüzyılda gerçekleşen Fransız İhtilali, Jakoben cumhuriyetçilik ile kendini din-karşıtı bir konuma yerleştirmiştir (Kosmin, t.y. s. 3). Türkiye'nin Fransa'yla en büyük farkı; laikliğin Türkiye topraklarından çıkmamış olması, Fransız modelinin ideoloji olarak benimsenerek Türkiye'ye elitler tarafından getirilmiş olmasıdır (Wohlrab-Sahr ve Burchardt, 2012, s. 901). Bu durum halk ile elitleri karşı karşıya getirerek halk içerisinde çatışma ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Hindistan da Türkiye gibi kendi topraklarında sekülerizmi üretmemiş, İngiltere'nin kolonyalizmiyle sekülerizmle tanışmıştır. Ancak İngiltere bölgeden çekildikten sonra Hindistan'ın uyguladığı sekülerizm Batı ülkelerinin deneyimlediğinden tamamen farklıdır. Öncelikle belirtmek gerekir ki Hindistan çok farklı ve fazla dine, dinî kola ve etnik gruba ev sahipliği yapan bir ülkedir. Bu da olası toplumsal çatışmaları önlemek için tüm dinlere izin veren ancak devlet üzerinde hiçbir dinin baskın olmadığı çoğulculuğa izin veren bir modeli benimseyi mecbur kılmıştır. Toplumsal huzurun ve barışın sağlanması için devlet hiçbir etnik kimlik arasında ayrımcılık yapmayacaktır ve devlet için tüm dinler aynı konuma sahiptir. Wohlrab-Sahr ve Burchardt'a göre Hindistan sekülerizmi dinleri pasifize edici bir niteliğe sahiptir (s. 896).

Kosmin'e göre ise ABD ve Hindistan ılımlı sekülerizmi benimseyerek dinî çoğulculuğa yer açmalarıyla birbirleriyle benzer iki örnektir. Ancak ABD'nin çoğulculuğu, dinî pazarın ortaya çıkmasına ve bireylerin gönüllü olarak dinlerini, kiliselerini ya da cemaatlerini seçebilmelerine zemin hazırlarken Hindistan'ın sekülerizminin temel amacı dinler arasında oluşan ya da oluşabilecek çatışmaları önlemektir ve devletin asıl muhatabı etnik gruplardır. ABD'nin bu bireyselci sekülerizm geleneği Avrupa'dan da bazı tarihsel dinamikler sebebiyle ayrılmıştır. Öncelikle ABD hiçbir zaman imparator ve papa arasında iktidar savaşına şahit olmamış, mezhep savaşlarını yaşayıp etkilerini deneyimlememiş, Protestan mirasa sahip bir ülkedir (s. 2). Bu nedenle kültürel yapı da devlet geleneği de bireyselcilik ve özerklik çerçevesinde şekillenmiştir. Tüm farklılıklara rağmen hem ABD'nin hem Hindistan'ın ılımlı sekülerizm kategorisinde konumlandırılmasının sebebi devletin

din-karşıtı bir söyleme sahip olmadan kamusal alanda baskın bir “seküler” ya da “dinsel” bir anlatı geliştirmemiş olmasıdır.

Devlet idaresi olarak ve ideoloji olarak sekülerizmin ayrılabilceğini, Batı’da çıkan sekülerizmin kolonyalizm ve küreselleşme gibi çeşitli yollarla başka ülkelere transfer olup çoklu-sekülerizmler oluşturabileceğini, ılımlı ve koyu sekülerizm spekturumu çizilerek sekülerizm çeşitlerinin anlaşılmayı kolaylaştıracağını gösterdik. Tüm tarihsel, coğrafi, kültürel dinamikler farklı olmasına rağmen sekülerizmin her yerde ortak bir özelliği vardır: Sekülerizmde dinin yerini belirleyen devlettir (Berlinerblau, 2017). Çoğunlukla devlet dinin karşısında değildir, sadece dinin izin verilen bölgede kabul edilebilir olduğunu söylemektedir (Eller, 2017, s. 617). Fransa, “laicite”siyle dini bireysel alana hapsederken ABD dinin kamusal alanda konuşmasına ancak “liberal değerleri tehdit etmediği sürece” izin vermektedir. Böylece devlet neyin doğru din neyin yanlış din olduğuna da karar verme yetkisine sahip olmuştur.

2. 3. Sekülerleşme

Sekülerleşmenin tanımı birçok teorisyen için farklı anlamlara sahiptir. Tanım konusundaki tartışmalara rağmen sekülerleşme tezinin çekirdeğini oluşturan farklılaşma teorisinde bir fikir birliği olduğu görülmektedir (Gorski, 2000). Farklılaşma teorisi, alt-sistemlerin birbirinden ayrılması, özerkleşmesi, kendilerine ait normlarının oluşması anlamına gelmektedir. Bu teoriye göre herhangi bir alt-sistem diğerlerini yönetme gücüne sahip değildir. Sekülerleşme tartışmaları ise modern çağda bireysel dindarlığın değişimi üzerine yoğunlaşmaktadır. Rasyonelleşmenin ve bilimin gelişmesiyle Comte dinin kaybolacağını, Weber inancın düşeceğini, Durkheim yeni tanrıların ortaya çıkacağını, Luckmann dinin özelleşeceğini, Parsons dinin değişeceğini ama daha az kamusal hale gelmeyeceğini, Wilson dinin otoritesinin çökeceğini, Berger çoğulculuşmayla dinî bilincin parçalanacağını söylemektedir (s. 140-141). Bu nedenle sekülerleşme teorisi, dinin düşüşüne indirgenmemelidir.

Farklı anlamlara sahip olan sekülerleşme teorilerinin ortak noktası Avrupa-merkezli olmasıdır (Warner, 2010, s. 41). Sekülerleşme tezi Avrupa’nın özgün tarihsel yapısına dayanılarak oluşturulmuştur ve Hristiyan inancına odaklanmıştır. Bazı teorisyenler sekülerleşmeyi bir paradigma olarak ele almakta, modernleşen tüm toplumların sekülerleşeceğini düşünmektedir (Bruce, 2006; Berger, 1993). Ertit (2020) sekülerleşme paradigmasını “Ne kadar modernleşme o kadar sekülerleşme” olarak formülize etmektedir (s. 112). Quack (2017) sekülerleşme paradigmasını

“modernistik, evrensel, evrimsel, determinist, kaçınılmaz ve hiyerarşik bir sekülerleşme konsepti” olarak değerlendirmektedir.

Avrupa ve Hristiyanlık merkezli inşa edilmiş olan sekülerleşme tezi birçok teorisyen tarafından Reformasyon’la başlamıştır (Doğan, 2012, s. 86). Paradigma, Reformasyon’un Orta Çağ’daki Latin Hristiyan Kilisesinin hâkimiyetini sarstığını, dinî çoğulculuğa yol açtığını savunmaktadır (Gorski, 2000, s. 143). Katolik Kilisesine zarar veren Protestanlık, dinî emirlerin gündelik hayattaki eylemleri daha fazla kontrol etmesini öngörmektedir (Giddens, 2016, s. 205). Protestan ahlakının serveti biriktirmeyi öğütlemesiyle kapitalizm ortaya çıkmıştır. Kapitalizmin rasyonel ilkeleriyle Kalvinizm öğretisi arasında paralelik görülmektedir (s. 214). Sekülerleşme paradigmasına göre Reform’la kilisenin otoritesinin sarsılması, devlet üzerinde kilisenin yetkisinin azalması, Protestanlıkla ortaya çıkan rasyonelleşme ve kapitalizmin prensipleri uzun süreçte dinin bireysel düzeyde düşüşüne sebep olmuştur.

Bireysel dindarlığın düştüğü iddiası Orta Çağ’da halkın daha dindar olduğuna, Orta Çağ’ın “dinin altın çağı” olduğu varsayımına dayanmaktadır. Gorski (2000) Orta Çağ’da Avrupa dindarlığıyla ilgili birçok farklı araştırmanın olduğunu belirtmektedir (s. 144-146). Stark ve Iannacconne (1994) Orta Çağ Avrupa’sının modern dönemden daha az dindar olduğunu düşünmektedir (s. 143). Martin (2005) ise Avrupa tarihinde dört Hristiyanlaştırma süreci olduğunu iddia etmektedir (s. 3-6). Her Hristiyanlaştırma sürecini dindarlığın düşüşü izlemektedir. Doğrusal bir tarih işleyişindense farklı Hristiyanlaşma ve sekülerleşme süreçleri birbirini takip etmektedir. Dobbelaere’ye göre (2017) sekülerleşme evrimsel bir süreç değildir, değişim sürecinde çeşitli dinî ve seküler yaklaşımlar çatışmalar yaratabilmektedir (s. 138).

Sekülerleşme tezinin eleştirilen bir diğer noktası da evrensel bir nitelik taşımasıdır. Bruce’a (2006) ve Berger’e (1993) göre toplumlar farklı tarihsel değişkenlere sahip olsa da modernleşmeyi dinin düşüşü takip edecektir¹. Bu varsayım iki yanlış alt argümana sahiptir. Birincisi diğer dinlerin özelliklerinin Hristiyanlıkla benzeştiği varsayımdır. Hristiyanlık aşkın bir Tanrı ve öte-dünya inancına sahiptir. Ancak her din aşkınlık ve sonsuzlukla ilişkili değildir. Örneğin Afrikalıların atalarına dua etmesi dinî bir ritüel gibi gözükse de aslında Afrikalılar bunu ölen dedelerinin/atalarının başka

¹ Berger, 2000’li yıllarda modernleşmenin sekülerleşmeyi getireceği düşüncesinden vazgeçmiş, sekülerleşme yerine modernleşmeye çoğulculuğun eşlik ettiği fikrini benimsemiştir (Ülver, 2013, s. 49).

bir statüye geçmiş olmasından dolayı, yaşlı olana saygının bir göstergesi olarak yaparlar (Eller, 2017, s. 615). 2005 Dünya Değerler Anketi'ne göre Japonya'nın %62'si kendini dindar değil, %13.2'si ateist olarak tanımlamasına rağmen (s. 619) ülkede doğaüstüyle ilişkilendirilebilecek birçok aktivite ve mekan bulunmaktadır (Somers, 2013; akt. Eller, 2017). Bunun nedenini Reader, Japonya'da inanç sistemi olarak inşa edilmiş bir dinin olmamasına, Japon inancında Tanrı ya da ruh olarak anlaşılabilir "Kami"nin dünya üzerindeki varlıklarda görülebilir olmasından dolayı "bu-dünyalı" (this-worldly) bir inancın var olduğuna bağlamaktadır (s. 620). Dinî aktivitelere katılmak ise sosyal bir aidiyet göstergesi olarak algılanmaktadır. Örneklerde görüldüğü üzere seküler ve dinî otantik inançların Hristiyanlıktan ve Batı'da gelişen "seküler"in anlamından oldukça uzakta olması nedeniyle sekülerin dünya üzerindeki seyahati de Batı'daki bağlamından farklı bir şekilde değerlendirilmelidir.

İkinci yanlış ise her kültürün sekülerleşme ve modernleşmeyi diğer ülkelerin Avrupa gibi deneyimleyeceğinin öngörülmesidir. Avrupa'nın kendi içerisinde dahi farklı sekülerleşme ve modernleşme tecrübeleri olduğu düşünüldüğünde (Davie, 2005, s. 213) diğer kültürlerde modernleşmenin aynı şekilde deneyimleneceği ve aynı sonuçların ortaya çıkacağı varsayılmamalıdır. Her bölge özgün sosyal, kültürel ve tarihsel dinamiklere sahiptir. Eisenstadt'ın çoklu modernlikler kavramından yola çıkarak Davie (2005) çoklu sekülerleşmelerin olabileceğini söylemiştir.

Sekülerleşme teorisinin tek bir iddiada bulunmadığı, tek bir sekülerleşme teorisinin bulunmadığı yukarıdaki örneklerle gösterilmiştir. Sekülerleşmeyi bir paradigma olarak ele almak ise Avrupa merkezci, doğrusal ve evrimsel bir süreci öngördüğü için en çok eleştirilen bakış açısı olmuştur. Sekülerleşmeyi aşamalar şeklinde gruplandırmak teorilerin anlaşılmasını kolaylaştırmaktadır. Casanova (2014) sekülerleşme teorilerini; (1) dinî inanç ve pratiklerin düşüşü, (2) dinin bireyselleşmesi, (3) devlet, ekonomi, din, eğitim, bilim gibi alanların farklılaşması ve özerkleşmesi olarak gruplandırmıştır (s. 221). Dobbelaere (2018) de benzer şekilde sekülerleşme sürecini üç parçaya ayırır (s. 668): Toplumsal sekülerleşme (makro), organizasyonel sekülerleşme (meso), bireysel sekülerleşme (mikro). Toplumsal sekülerleşme fonksiyonel ayrımlaştırmanın ve alt-sistemlerin özerkleşmesini ifade eder (s. 669), organizasyonel sekülerleşme çoğulculuşmanın getirdiği dinî pazarın ortaya çıkışını, genellikle toplumsal sekülerleşmenin sonucu olan dinî otoritenin kaybıyla ortaya çıkan

farklı dinî grupların nasıl ortaya çıktığını imler. Mikro aşama olan bireysel sekülerleşme inançsızlık, brikolaj, kilise dindarlığının azalması ve bireylerin kiliseye katılımının düşmesine işaret eder (s. 675). Bu noktada Dobbelaere'nin vurguladığı nokta kilise katılımının düşmesinden ziyade insanların dinî kodları ve anlam sistemlerini karıştırarak özgün inanç menüsü ortaya çıkarmalarıdır. Dobbelaere Luckmann'dan farklı olarak bunu bir süreç şeklinde ele almamaktadır. Onun yerine bu üç aşamanın birbiriyle etkileşimlerini vurgulamaktadır. Birbirleriyle ilişkileri zorunlu şekilde üç aşamanın da gerçekleştiği ya da gerçekleşeceği anlamına gelmemektedir. Örneğin, "gittikçe artan inançsızlık, görünür hale gelen sekülerleşme sürecinin makro aşamasını üretebilir" (s. 681).

Bu çalışmada, sekülerleşmeyi Amman (2010) gibi kabul etmekteyiz:

- i- Sekülerleşme modem zamanlara özgü olmayan, insanlık tarihi boyunca izi sürülebilir bir süreçtir.
- ii- Bir toplumun sekülerleşme analizi, o toplumun özgün tarihsel süreçleri, kültürü, dini ve dinin kültürü şekillendirme kapasitesi incelenerek yapılabilir.
- iii- Sekülerleşme ölçütlerinin ve göstergelerinin belirlenmesi –başka bir ifadeyle bilimsel analiz konusu yapılması- mümkün, ancak bu ölçüt ve göstergelerin evrenselleştirilmesi mümkün değildir.
- iv- Sekülerleşme zorunlu, kesintisiz, tek yönlü, doğrusal, tarihsel (evrimsel) bir süreç değildir.
- v- Sekülerleşme ona zıt süreçleri de üretir; iki zıt süreç aynı zaman ve mekanda birlikte ve birbirini üreterek var olabilir.
- vi- Sekülerleşme toplumun tüm kesimlerini ve kişilerini kapsamaz. Bu durum hem yerel, hem küresel ölçekte geçerlidir.
- vii- Kültürü şekillendirme -başka bir ifade ile gündelik hayata müdahale- gücü yüksek dinlerde sekülerleşme daha kolay görünür (s. 44)"

Sekülerleşme hakkındaki bu kabullerin yanında, bu çalışmada Dobbelaere'nin üçlü sekülerleşme kategorizasyonu (toplumsal, organizasyonel, bireysel) benimsenmiştir. Her aşamanın sekülerleşmesini ölçmek için farklı yöntemler kullanılmaktadır. Bu çalışmanın konusu başörtüsünü çıkaran kadınların dinî tutum ve davranışları olduğundan bireysel sekülerleşmeye bakılması gerekmektedir. Bu nedenle bireysel sekülerleşme altında ele alınabilecek yaklaşımlar bir sonraki bölümde ayrıntılı bir şekilde incelenmiştir.

2. 4. Bireysel Sekülerleşme

Bireysel sekülerleşme dinî otoritelerin inanç, pratik ve bireysel ahlakî prensipler üzerindeki otoritesini kaybetmesini içerir. Bu da kurumsallaşmış dinden uzaklaşma

demektir. Bireysel sekülerleşme dinî inançların düşmesi ya da bireysel dindarlığın ve pratiklerin azalması anlamına gelmek zorunda değildir. Ana tanım kurumsallaşmış dinî otoritenin bireysel dindarlık üzerindeki gücünün azalmış ya da kaybolmuş olmasıdır. Bireysel dindarlığın devam ediyor oluşu sekülerleşme teorisiyle herhangi bir zıtlık içerisinde değildir (Dobbelaere, 2017, s. 139). Dinî otoritelerin dışında yeni inanma biçimlerinin ve anlam sistemlerinin ortaya çıkışı da dinî otoritenin azalmasını işaret etmesi nedeniyle bireysel sekülerleşme göstergesidir (2004, s. 153).

2. 4. 1. Klasik Yaklaşımlar

Thomas Luckmann ve Peter L. Berger sekülerleşmeye değinen ilk sosyologlardandır. İki sosyolog için de insan bilinci merkezî bir öneme sahiptir. Luckmann (1979), birey ve toplum arasındaki ilişkinin insan bilincinin temel özellikleri ile sosyal düzen ve sosyal organizasyon yönlerinin birleşimi olduğunu öne sürmektedir. İnsan yapısı bireysel olduğu kadar kolektif eylemlerin de sonucudur. “Eylem, bilinç ve kemikleşmiş sosyal yapı tarafından motive edilir ve şekillenir” (s. 122). Berger için de (1993) toplum ve kişi diyalektik bir ilişki içerisinde ve sürekli birbirlerini etkileyerek yeniden şekillendirmektedirler. İnsan, toplum düzenini ve normlarını öğrenerek onları içselleştirirken bireysel eylemlerini ve düşüncelerini topluma yansıtarak kendi gerçekliğini dışsallaştırmaktadır (s. 30). Din de toplumun ve kültürün bir parçası olarak geleneksel toplumlarda olduğu gibi kabul edilen² gerçekliktir (s. 55). Dinin kutsal evreni toplumun tüm katmanlarına ve yapılarına nüfuz etmektedir. Kutsal gerçeklik, dinsele referansla kurumların ve normların meşruiyetini sağlayarak (s. 61) toplum gerçekliğinin sürekliliğini sağlama fonksiyonunu üstlenir. “İnsanlar kurumsal düzene iştirak etmekle ilahi kozmoza katılmış olurlar” (s. 67). Gündelik ve sıradan eylemler, bireylerin bilincinde ve motivasyonunda bir yere sahip olan kurumlar tarafından onaylanan “nihai anlam formları” doğa üstü kutsal gerçeklikle bağlantılıdır (Luckmann, 1979, s. 127).

Dinî gerçekliğin sürekliliği toplumsal, yapısal ve tarihsel şartlara bağlıdır (Luckmann, 1979; Berger, 1993). Toplumsal yapının değişimi, alt-sistemlerin kendilerine ait özerk normlarını oluşturmaları, “kurumsallaşmış resmî din modeli”nin yıkılmasına ve bireyler üzerindeki otoritesini kaybetmesine yol açmıştır. Bu değişim bireydeki gerçeklik algısında da değişime yol açar. Öncesinde, dışsal olan kutsal kozmoz

² Peter Berger’in *Dinin Sosyal Gerçekliği* (1993) kitabında Ali Coşkun “taken-for-granted” kalıbını “olduğu gibi kabul edilen” şeklinde çevirmiştir. Burada onun çevirisi esas alınmıştır.

gerçekliği ile bireyin gerçeklik dünyası örtüşmektedir. Bu şekilde modern öncesi geleneksel toplumda birey ve toplum arasında tutarlı bir gerçeklik kurulumu oluşmaktadır. Ancak alt-sistemlerin farklılaşması dış dünya ile birey arasındaki “nihai” anlam belirleme konusunda bir yarılmaya neden olmuştur.

Modern dönemdeki değişimlerden biri de mekâna ve zamana göre değişiklik gösterebilen, bazen ayrılan bazen kesişen rol performanslarının ortaya çıkmasıdır. Kurumsal farklılaşmaya bağlı olarak ortaya çıkan bu roller, uzmanlaşmış özerk alanların mantıkları çerçevesinde oluşan normlara dayanır. Her kurumda belli bir işleve sahip bu roller, bireyin kişisel hayat “biyografi”sinde anlamını giderek yitiren ögeler olmaya başlamıştır (s. 130). Kişinin bireysel hayatının da bölünmesine neden olan bu rollerin ortaya çıkışı modern endüstriyel toplumların münhasır bir özelliğidir (Luckmann, 1979, s. 131).

Luckmann’a göre toplumsal-yapısal gerçekliğin değişimiyle birey dininden vazgeçmek ya da dinini bırakmak zorunda değildir. Ancak dinî anlamın toplumsal dünyada giderek gerçeklikten uzaklaşması, dinin bireysel alana has kılınması anlamına gelmektedir. Luckmann bunu “özel sekülerleşme” olarak adlandırmaktadır.. Toplumsal alandan ve gerçeklikten uzaklaşan din, artık “görünmeyen bir din”dir. Çünkü “artık inancımızı paylaşabileceğimizden emin olmadığımızda onu kendimizde muhafaza ederiz” (Bruce, 2006, s. 38). Özel alanda kurulan, içerisinde seküler sembol, davranış ve ögeleri barındırma imkanını da sağlayan “keyfi brikolaj” modern bilinci tanımlayan önemli bir özelliktir (Luckmann, 1979, s. 136). Farklılaşmış alanlarda, farklılaşmış rolleri benimseyen modern insanın kendisine ait olan alan, kısıtlanmış özel alandır. Özel alanın toplumsal yapıdan görece uzak olması ve kişinin insiyatifinde olması sonucunda nihai anlamın ya da dinin “düşüncede var olmasının hayatta bir yansıması yok gibidir” (s. 136).

Modernleşmeyle birlikte gelen çoğullaşma da Berger ve Luckmann tarafından sekülerleşmeye sebep olan faktörlerden biri olarak ele alınmaktadır. Çoğullaşma, bireyin gerçeklik algısının ve bilincinin değişmesi noktasında kritik bir öneme sahiptir. Toplumdaki dinî tekelleşmenin kırılmasıyla tüm dinlere olan hoşgörü ve dinler arasındaki epistemolojik farklılıklarının yok olması, hepsinin aynı masa üzerinde bulunması ile tüm inançlar makuliyetlerinde eşit dereceye sahip olmuşlardır. Dinin marjinalleşmesinde eşitlik, bireycilik ve çeşitlilik kombinasyonu kritik bir öneme sahiptir (Bruce, 2006, s. 37). Dolayısıyla kutsal kozmoz da bir sonraki nesle

aktarılmada sıkıntı ile karşılanacaktır (s. 38). Çoğullaşmayla birlikte bireyin bilincindeki ve gerçeklik algısındaki kurumsallaşmış resmî din modeli sarsılmakta, tek bir kutsal kozmoz gerçekliği kırılmaya uğramaktadır. Bu yıkımla ortaya çıkan “özel alan” bireye sonsuz seçenek ve tercih yapabilme özgürlüğü vermektedir (Luckmann, 2016, s. 158). Böylece birey kişiselleşmiş bir gerçeklik algısına sahip olmaktadır. Din mecburî olmaktan çıkmış, tercih edilen ve seçilen bir meta haline gelmiştir (Davie, 2005). Tekeli kırılan din piyasada sadece diğer dinlerle rekabet halinde değildir, rekabet etmesi gereken seküler ideolojiler (milliyetçilik, sosyalizm vb.) ve çeşitli anlam sistemleri de (ateizm, materyalizm, bireycilik vb.) bulunmaktadır (Berger, 1993; Dobbelaere, 2017).

Kişinin tercih hakkının artması ve özgürleşmesi, kişide sadece ekonomik ürünlerle sınırlı olmayan bütün kültürel öğeleri kapsayan bir “tüketici yönelimi”ni oluşturur (s. 159). Sosyal olarak meşrulaşmış ve tek gerçeklik olarak kabul edilmiş kültürel yapı, serbest piyasa prensipleriyle yer değiştirmiştir (s. 124). Dinin kurumsallaşmış resmî modelinin dünya görüşünde bir seçenek haline gelmesiyle, özerk birey geleneksel hususî dinle başka seçenekleri harmanlama şansına sahip olur. Dinî temsiller ve anlamlar “potansiyel müşteri” tarafından tutarlı bir bütünlük olarak seçilmez (s. 104). Dobbelaere’nin dediği gibi dinî kurumun sunduğu menü yerine birey “alakart”tan belirli konularda belirli anlam biçimlerini seçerek brikolaj oluşturmaktadır. Dolayısıyla bireysel dindarlık resmî modelden öğeler taşıması muhtemel olan ancak resmî modelle tam olarak özdeşleşmeyen bir anlam sistemi çevresinde oluşur (2004, s. 164). Bireyler duygularına ve deneyimlerine uygun şahsî inanç sistemi yaratmaktadırlar (Hervieu-Léger, 2006, akt. Warner, 2010, s.53).

İkincil kurumlar bireyin duygusal ihtiyaçlarına göre yeni seçenekler ortaya koymaktadır. İhtiyaçların hepsini din kaynaklı görmek doğru olmayacaktır; çünkü modern toplumda kişisel gelişim kitapları, playboy dergileri gibi (Luckmann, 2016, s. 165) alternatif metalar bulunmaktadır. Uzmanlaşmış spor, politika, eğlence, eğitim, erotiklik gibi etkileşim ritüelleri de aynı dinî ritüellerdeki gibi kolektif coşkuyu içerebilmektedirler (Collins, 2006, s. 5). Ancak bunların oluşması ve popülerleşmesinde medyanın etkisinin olması ve sürekli gelişen teknolojiyle ihtiyaçların bir kültür modasının parçası haline geldiği söylenebilir. Dolayısıyla modern toplumdaki anlam sistemleri esnek ve istikrarsızdır (Luckmann, 2016, s. 168).

Resmî modelin yerine geçebilecek yeni bir model kurulamayaşı bu şekilde açıklanabilir.

2. 4. 2. Alternatif Değerlendirmeler

Toplumsal yapının değişmesi, alt-sistemlerin farklılaşması ve özerkleşmesi, tekel olan dinî anlam sisteminin yıkılması ve çoğulculuğun ortaya çıkmasıyla Luckmann'a göre din, kamusal alandan özel alana itilmiştir. Kurumsallaşmış dinin hakimiyetinden kurtulan kişi, tüm anlam sistemleri arasından kendisine uygun olanları birleştirerek kendisine özel inanç sistemi oluşturabilmektedir. Bununla birlikte tamamen dinin dışında olan başka anlam sistemlerini de benimseyebilmektedir. Berger'e göre modernleşmeyle sekülerleşme kaçınılmaz olarak gelecektir. Ancak modern zamanda dinî inanç ve dinî yaşam üzerine farklı değerlendirmelere sahip çalışmalar da bulunmaktadır.

Davie *Religion in Britain since 1945* (1994) kitabında aidiyetsiz inanç kavramını öne sürer. Aidiyetsiz inanç, sekülerleşmedeki iki ayrıma dikkat çeker: kiliseye katılım ve kişisel inanç (Warner, 2010, s. 49). Sekülerleşme çalışmalarında kilise katılımı, dinin kamusal alana etkisi ve bireysel inanç ayrımı yapılmalı, aralarındaki ilişki göz önüne alınarak değerlendirilmelidir (s. 49). Davie'ye göre (1997) kiliseye katılım ve kiliseye üyelik kişilerin aidiyetlerini göstermektedir. Ancak insanlar kilise etkinliklerine ve ayinlerine katılmasalar da inanmaya devam edebilmektedirler. Bu nedenle “İnanmak ve aidiyet kesin ve sıkı sıkıya bağlı şekilde anlaşılmalıdır” (s. 18).

1992 ve 1993 yılında yapılan araştırmalara göre İngiltere'de kiliseye gitme üzerinden ölçülen dindarlıkta ciddi bir düşüş gözlenmektedir (s. 18). Aktif kilise üyeliği de kiliseye düzenli katılım da Britanya'da bir “azınlık arayışı” haline gelmiştir (s. 19). En yaygın inanma biçiminin İngiliz Kilisesine nominal bağlılık olduğu gözlemlenmektedir (s. 20). Bunların dışında özel (private) alandaki dua, kiliseye bağlılıktan bağımsız şekilde yüksek oranlara sahiptir (s. 21).

Davie'nin analizinde üç önemli sonuca varılmaktadır: (1) Kiliseye gitmemek sadece dinî bir kategoride incelenmemelidir; (2) insanlar ait olmadan, kiliseye gitmeden de inanabiliyorlarsa dinî katılım oranları inanç seviyesiyle doğrudan bağlantılı değildir; (3) pratik, inanç ve katılım arasında daha karmaşık ve esnek bir ilişki vardır (Warner, 2010, s. 50). Bu üçü her zaman aynı anda bulunmayabilir ve birinin olmaması durumu, dinî inancın birey bazında azaldığına işaret etmek zorunda değildir. Davie'ye göre

kiliseye gitmemek sadece dinî kategoride değerlendirilmemelidir, kiliseye gitmemenin ya da gidememenin çeşitli toplumsal ve bireysel başka nedenleri olabilir (s. 50). Bu nedenle yalnızca kiliseye üyelik ve kiliseye katılım oranlarının incelenmesi yanlış bir teori oluşturulmasına sebep olabilmektedir. İnsanlar aidiyet duymadan inanabiliyorsa dinî katılım oranları inanç derecesiyle doğrudan alakalı bir durum değildir.

Davie'nin aidiyetsiz inanç kavramı literatürde daha geniş bir yer kaplasa ve tartışmalara daha çok konu olsa da Jameison'un 1998'de Yeni Zelanda'da yaptığı araştırmaya dayanarak ortaya koyduğu "kilisesiz inanç" kavramı önemli görünmektedir. Araştırmaya göre Evanjelik ve Protestanlar arasında kiliseyi bırakma durumu dikkat çekicidir. Kiliseyi bırakanların çoğunluğu kilise liderlerinden ve uzun-süreli katılımcılardan oluşmaktadır. Katılımcıların %73'ü kiliseden ayrılmadan önce tam zamanlı kilise çalışanıyken, %13'ü yarı zamanlı çalışandır (s. 29). 108 katılımcıdan 90'ı için Jamiseon kilisesiz inancı kullanırken, 10'u mülakat süresi içerisinde kiliseden ayrılmış, 8'i kiliseye geri dönmüştür (s. 26). Kiliseden ayrıldıktan sonra bazı inançlılar, bireysel çevrelerinde kendileri gibi kiliseden ayrılan insanlarla gündelik hayatlarında iletişimde kalmışlardır. Birlikte sosyal aktiviteler düzenlemişler, birlikte dua etme ve İncil okuma gibi dinî pratiklerini kiliseden bağımsız şekilde devam ettirmişlerdir (s. 38).

Dinlerini değiştirmeyen, kültürel ve dinî arka planları aynı olan bu insanlar birden bire kiliseden ayrılma kararı vermemişlerdir. Sürecin birinci adımında kişilerde şüphe duyma görülürken, ikinci adımda alternatif aramışlar ve son olarak kiliseden ayrıldıklarını çevrelerine duyurmuşlardır. Öncelikle kişinin katılım kalıpları, kiliseye giderek daha az düzenli katılma noktasına gelir (s. 101). Ayrılma nedeni olarak en sık bireysel nedenler gösterilmiştir. Bireysel nedenleri; ahlakî ve ruhanî zeminde kiliseden geri kayma, inançlarından uzaklaşma ve Hristiyan hayatının gerektirdiği istek ve maliyet/masrafı olmadan geçmiş hayatlarına geri dönmeyi arzulama oluşturmaktadır (s. 95). 108 katılımcıdan yalnızca bir tanesi inancını kaybettiği için kiliseden ayrılmıştır (s. 96). Jamison'un araştırma boyunca altını çizdiği şey inancın değişiminin ya da inanç krizinin inancın düşüşü anlamına gelmediğidir: "Bu araştırma insanların değişmesine, yeniden değerlendirmesine, özü yeniden seçmesine ve inanç pratiklerini hem kiliseden ayrılma hem de ayrıldıktan sonraki süreçte yeni yollarla pratik ettiklerini göstermektedir. Kiliseden ayrılmak zorunlu olarak inancın düşüşüne öncülük etmek zorunda değildir" (s. 93).

Jameison'un Yeni Zelanda'da yaptığı başka bir araştırmada, geleneksel kiliselerin inanç sınırları içerisinde yetişmiş insanların geleneksel dine yabancılaştığı, kiliseye gidenler hakkındaki olumsuz yargılar kiliseye gitmeyi bırakmalarına neden olmuştur. Kiliseye katılmamalarına rağmen bırakanların geleneksel inanç formuna bağlı kaldıkları görülmüştür (Warner, 2010, s. 51).

Ammerman dinin toplumdaki yerini, sekülerleşme teorisine karşıt bir şekilde inceleyenlerden biri olarak “yaşanan din” kavramına dikkat çekmiştir. Ammerman araştırmasında benimsediği yöntemle çoğu sekülerleşme teorisyeninden ayrılmaktadır. Ammerman ve ekibi (2014) araştırmasında yaşanan dini görebilmek için etnografik bir metod kullanarak Atlanta ve Boston'da 200 iş ve günlük hayat hikayesi toplamışlardır (s. 203). Araştırma kişilerin nerede, neden, ne zaman, nasıl, ne yaptıkları ve kim tarafından bunların yapıldığı soruları çerçevesinde şekillenmiştir (s. 203-204). Yaşanan din çalışmak, insanların ne yediğine, nasıl giyindiğine, saçlarını nasıl yaptığına, bedenleri nasıl modifiye ettiklerine (dövme gibi), ölüm, doğum, cinsellik ve doğayla nasıl ilgilendiklerine bakmak anlamına gelmektedir (s. 190). Ammerman yaşanan dini görmek için aynı zamanda insanların nasıl etkileşime girdikleri, etkileşimlerine dini nasıl, ne kadar dahil ettikleriyle de ilgilenmekte, sembolik etkileşimcilikten yararlanmaktadır (s. 196).

Dindar ve dindar olmayan insan gruplarında Atlanta ve Boston'da topladıkları hikayelere göre katılımcıların gündelik hayatları sıradan ve sekülerdir. Günlük hayatlarındaki eylemler, katılımcıların sıradan ilgiler çevresinde şekillenmiştir (s. 195). Çoğu insanın yaşadığı rutin gerçeklik, çoğu zaman ve çoğu mekan büyüyle dolu değildir ve muhtemelen hiç olmamıştır. Ancak dünyanın büyüyle çevrenmiş olmaması dinin yok olduğu anlamına gelmemektedir (s. 195).

“Bireysel dinî bilinç, manevi olmayan sosyal mekanlarda yetişir ve bir kurumdan diğer kuruma taşınmaktadır” (Ammerman, 2014, s. 197). Örneğin sosyal işçi olan Michelle'in içinde dinî konuşma ya da pratik doğrudan işin bir parçası olmamasına rağmen kendisiyle aynı düşünen ve aynı dindarlığa sahip insanlarla inancını paylaşmakta, böylece dinî değerlerini içine taşımaktadır. İnsanlar kendileri gibi olanları kıyafet ve bedenleri sergileyişlerinden, taşıdıkları kültürel işaretlerden fark etmektedirler (s. 199). Birbirlerini fark ettiklerinde iletişim başlamakta, daha geniş dinî topluluk oluşmakta ve aynı anlatılar yeniden şekillenmektedir. Kutsal ve seküler, evde ve çalışma yerlerinde birbirine geçmektedir. İnsanlar doktorla konuşurken iyileşmek

için dua eder, bebek bakıcıları ailelerle konuşurken Tanrı'ya şükreder ve buna benzer birçok örnekle sosyal hayatta karşılaşma ihtimali bulunmaktadır. “İnsanlar dini sadece hayatlarına almamakta, ayrıca hayatlarını da dinin içine almaktadırlar” (s. 201). Ammerman'a göre yaşanan din çalışmaları sosyal bilimcileri cemaatler, tapınaklar, türbeler üzerinde araştırma yapmaya yöneltmektedir ama yaşayan din insanların evde ve özel dünyalarında ne yaptıklarında gizlenmiştir. Yaşayan din iş yerlerinde, marketlerde, hastanelerde, komşuluklarda görülebilir. Bu nedenle Ammerman, seküler ve kutsal ayrımının kilise kapısıyla sınırlandırılmaması gerektiğini düşünmektedir (s. 196).

Kiliseye katılım düşse bile hem nominal bağlılığın hem Hristiyan öğretilerine inancın düşmediği durumlarla da karşılaşmaktadır. Ayrıca modern dönemde geleneksel dinden ayrılan yeni inanma biçimleri de ortaya çıkmıştır. Davie'nin incelediği 1999-2000 Avrupa Değerler Araştırması verilerine göre inanç, Ortodoks Hristiyan öğretileri çerçevesinde değil, ruh ve ölümden sonraki hayatla tanımlanmaktadır. Dinin kurumsal etkisine maruz kalmayan genç nesillerde, yaşlı nesillere oranla, ruha ve ölüme inanç daha yüksek bir orana sahiptir. Kurumsal kilise etkisinin yüksek oranda düşüşe sahip olduğu Avrupa ülkelerinde ruh ve ölüm üzerinden şekillenen dinî inanç ciddi bir şekilde artmıştır (Davie, 2007, s. 140). Eğer dindarlık ve inanç göstergeleri kilise ve Hristiyan öğretileri tarafından çizilirse ait olmadan inanma bir geçiş aşaması olabilmektedir. Ancak inanç “daha heteredoks ve gevşek” olarak tanımlandığında, inanca keskin sınırlar çekmek yerine gri bir alanın var olduğu kabul edildiğinde ait olmadan inanmak bir geçiş aşaması olarak görülemez (s. 140). Çünkü hem kiliseye katılımın olmadığı hem de Hristiyanlığa bağlılığın kalmadığı bölgelerde geleneksel olmayan, yeni ve farklı inanç kombinasyonları karşımıza çıkmaktadır.

Modern çağda karşılaşılan Yeni Çağ Spiritüelliği yeni inanç formlarından biridir. Yeni Çağ Spiritüelliği, modern çağda sistemlerin farklılaşması ve rollerin ayrışmasıyla kişisel biyografinin parçalanması sonucunda insanların kaybolmuşluklarına bir çözüm sunmaktadır. Yeni Çağ Spiritüelliğine göre, insanların hayatlarından memnun olmamasının nedeni mekanikleşen hayatın makul bir anlam sistemi sunamayışındır (Heelas, 1996, s. 19). İnsanlığın bu sıkışmışlıktan kurtulması ve mükemmeliğe ulaşması için içsel bir yolculuğa çıkması ve kendisini bulması gerekmektedir. Bu inanca göre insan dışsal otoritelerden arındığında, gelenekselden, dogmadan, toplumsal rollerden kurtulduğunda kendi özüne ulaşabilmektedir. Toplumun inşa ettiği

değerler kişinin deneyiminden yoksun olduğu müddetçe meşru kabul edilmemektedirler (s. 22). İçsel keşifle ulaşılan hakikat, insanın gideceği yolda bir öz ahlak inşa etmesini sağlamaktadır. Doğruluk ve iyilik bu öz ahlak çevresinde değerlendirilmektedir ve başka bir insana da dikte edilememektedir (s. 24).

Yeni Çağ Hareketinde en büyük otorite kişinin benliğidir. Hareketin içinde de olsa hiçbir yol göstericinin doğrusu bağlayıcı nitelik taşımamaktadır, hatta zaman zaman içsel yolculuk o kadar öne çıkmaktadır ki yol göstericilerin bir önemi kalmamaktadır. Bu nedenle Heelas Yeni Çağ Spiritüelliğinin “benliğin dini” olduğunu söylemektedir (s. 23).

Dışsal otoriteler reddedilmiş olsa da gelenekte var olan bir bilgeliğin bulunduğu düşünülmektedirler (s. 28). Bu nedenle geleneksel dinlerdeki metodların ve pratiklerin uygulandığını görmek mümkündür (s. 28). Türkiye’de de Yeni Çağ Spiritüelleri diyebileceğimiz kişiler, birçok dinin özünün aynı olduğunu, bu nedenle kendilerini özellikle bir dine ait hissetmediklerini belirtmektedirler (Censiz, Küçükural ve Gür, 2022). Ancak Türkiye’de de Uzak Doğu geleneğinden gelen yoga ve meditasyonla İslam’daki dua ve namaz harmanlanarak kişinin kendini bulmasında kullanışlı araçlar olarak görülmektedir (s. 190-199). Avrupa’nın dinî pazarındaki Yeni Çağ Spiritüelliğinin Türkiye’de de kendine yer bulduğu söylenebilir.

İnanç kavramının genişletilmesi, geleneksel dinlerden farklı şekilde insan bilincinde oluşturulabilmesi yeni inanç tanımlarının ortaya çıkmasına izin vermektedir. Yinger (1969) din kelimesini birçok din sosyologundan farklı bir şekilde kullanmaktadır. Yinger, dini insanın “nihaî kaygısı” çevresinde yeniden tanımlamayı önermektedir. Din, ona göre, kaosun tehdidine direnebilmek için kullanılan ortak bir sistemdir. Yinger bu anlam sistemini insanoğlunun daimî varoluşsal problemi olarak gördüğü nihaî kaygı çevresinde tanımlarken nihaî kaygı ile ilgilenen sistematik olsun ya da olmasın tüm inanç sistemlerini “din” olarak ele almaktadır. Buna göre din çalışmaları dini görmek için geleneksel kodlara, formlara ve kurumlara odaklanmışlardır ve dinin düşüşü sonucu çıkarılmıştır (s. 90). Dinin değişimi olarak bakıldığında din şekil değiştirerek beklenmedik formlarla karşımıza çıkmaktadır. Ona göre, “bir insanın dindarlığını kaosu nasıl tanımladığına, nihai endişesinin ne olduğuna, bu endişe ve tanım çevresinde eylemlerinin neler olduğuna, çevresiyle bunu nasıl paylaştığına bakarak anlayabiliriz. Bunların arkasında örtük ve gizlenmiş beklemediğimiz şekilde birçok din yatmaktadır” (s. 90).

Yinger'in katılımcılara sorduğu sorular, insanoğlunun dünyadaki durumu ile dinin bunu anlama çabası; hayattaki acı, adaletsizlik ve şiddet; nihaî kaygı ile ilgilenme ve kaotik koşullara rağmen dünyanın düzenini anlamlandırabilme ihtimali üzerine oluşturulmuştur. Ayrılan iki gruptan birinin genel dindarlık ortalaması %69, diğeri %70 çıkmıştır (s. 94). Öğrencilerin sadece %15'i kilise üyesiyken, en dindar cevapların verildiği soruya herhangi bir gruba üye olmadığını ifade eden öğrencilerin kilise ya da başka bir gruba üye olanların cevaplarına oranla daha dindar cevaplar alındığı gözlenmiştir (s. 96).

Yinger'in yaptığı başka bir araştırma Japonya, Kore, Tayland, Yeni Zelanda, Avustralya, ABD, ve Hollada'daki üniversite öğrencileri ile İngiltere'deki lise öğrencilerinden oluşan daha geniş bir örnekleme sahiptir ve cevapların 4'te 3'ü dindar yöndedir (Dobbelaere, 2004, s. 149). Herhangi bir dinî inanca sahip olmayanlar da major dinlere sahip olan öğrenciler de “günlük deneyimin ardında, onun yerini alan veya onu yeniden tanımlayan başka bir tür gerçeklik olduğu inancını paylaşmışlardır” (s. 149).

Yinger'in araştırmaları “nihaî anlam ve kaygı” gibi varoluşsal bir sorundan yola çıkıp dini tanımlayarak Fowler'in inancı bilme ve değer verme yolu olarak değerlendirmesini, bu kapsamda da dinî olmayan inançların da inanç kategorisinde görülebileceği fikrini andırmaktadır (akt. Jamieson, 1998, s. 65). Doktrinal olmayan din çok geniş bir yelpazeyi barındırma kapasitesine sahiptir. Daha üst bir gerçekliğe inanma ya da insanın temel problemi ile ilgilenmeyi dindarlık olarak ele almak dindar olmayanların azınlık olarak kalması gibi bir sonuca ulaşmamıza yol açabilmektedir. Doktrinal olmayan din kavramı dinin değişimine dikkat çekmesiyle, geleneksel dinden ayrılarak yeni versiyonlar oluşturulmasına ve inançlar arasında brikolaj yapılmasına imkan tanınmasıyla ya da kişinin sunulan seçenekler dışında kaygı çevresinde oluşan öznel cevapları da kişisel anlam sisteminin içine dahil etmesi bakımından önemli bir yere sahiptir. Bu anlamda eksik olmakla birlikte doktrinel olmayan din konsepti modern dönemde dinin konumunun anlaşılması için yeni bir perspektif sunmaktadır.

Dobbelaere (2017) de bireylerin sadece yaşam tarzı ya da inanma biçimi olarak değil zihinsel olarak da sekülerleşebileceğini düşünmektedir. Zihinsel sekülerleşme³

³ Zihinsel sekülerleşme kavramı olarak Luckmann ve Berger'in bahsettiği anlam dünyasının kutsal kozmosdan bağımsızlaşmasını andırıyor olsa da aynı anlamı taşımamaktadırlar. Dobbelaere, zihinsel sekülerleşmeyi, dinin diğer alanlara müdahale etmemesi gerektiği düşüncesinin benimsenmesi olarak tanımlamaktadır.

modern dönemde alt-sistemlerin farklılaşması ve özerk normlara sahip olmasının birey tarafından benimsenmesi anlamına gelmektedir. Zihinsel sekülerleşmenin gerçekleşmesiyle birey dini kamusal alandan ayırmakta, dinin bir alt-sistem olarak işlevini, diğer alanlara müdahale etmemesini savunmaktadır.

Dobbelaere zihinsel sekülerleşmenin ölçülmesi için bölümlenme (compartmentalization) metodunu önermektedir. Bölümlenme indeksi din ve politik alt-sistemlerin ayrılması üzerine bina edilmiştir (2004, s. 169). Dobbelaere'nin bölümlenme metodunu kullanarak, Doğu ve Batı Avrupa ülkelerindeki 12.342 görüşmeci ile yaptığı araştırmada çıkan sonuçlara göre, kiliseye bağlılığı yüksek olanların zihinsel olarak sekülerleşmediklerini ya da daha az sekülerleştiklerini görülmüştür. Kiliseye bağlılık ile bölümlenme (zihinsel sekülerleşme) arasında negatif bir korelasyon bulunmaktadır. Yalnızca Katolikler üzerine olan bu çalışmada, dinî çoğulculuğun fazla olduğu ülkelerdeki Katoliklerin kilise kurumunun toplumsal ve siyasî arenada otorite sahibi olmasını ve diğer alt-sistemlere kilisenin etki edebilmesini daha fazla istedikleri görülmüştür (2017, s. 140-1). Bu noktada çoğulculuğun dinî gerçekliği sarstığı iddiasının yanına çoğulculuğun aynı zamanda dinî otoriteyi daha çok benimseme ve bağlanma refleksini de beraberinde getirebileceği göz önünde bulundurulmalıdır. İnsanların "seçtikleri" dinin karşısında diğer dinlerle karşılaşmaları arttıkça birey bazında sekülerleşmenin artması bir yana zihinsel sekülerleşmenin düştüğü bile gözlenebilir.

1999-2006 yılları arasında Dünya Değerler Araştırmasının sonuçlarından faydalanarak Sphestopalets (2017) bölümlenme indeksini kullanarak Müslüman çoğunluklu ülkeler (Mısır, Ürdün, Suudi Arabistan, İran, Türkiye ve Endonezya gibi) üzerinde klasik sekülerleşme tezini test etmiştir. Müslüman çoğunluklu ülkelerde dinin hayatındaki önemi, Tanrı'nın yaşamdaki önemi, Tanrı'ya, cennet ve cehenneme, ölümden sonraki hayata inanma oranları hayli yüksektir (s. 464-466). Bunun yanında Sphestopalets dinin yasakladığı kürtajın, kadın seks işçiliğinin, ötenazinin, eşcinselliğin ve intiharın meşruluğu gibi soruları da zihinsel sekülerleşme altında ele almıştır. Burada da katılımcıların inanma oranlarıyla dinin yasaklarına bakış açısı arasında pozitif bir korelasyon görülmektedir. Sphestopalets'e göre bu, modernleşme ile birlikte gelen dinin düşüşü tezini içeren sekülerleşme teorisinin Müslüman çoğunluklu ülkelerde başarısız olduğunu göstermektedir (s. 469). Son olarak bölümlenme indeksinde din ve devlet arasındaki ilişkide bireylerin yaklaşımlarını "din sosyal problemlere çözüm

sunabilir”, “dinî liderler yönetimi etkilememelidir” ve “dinî liderler oy verme sürecini etkilememelidir” sorularını ele almış ve;

“Katılımcıların dini inanç ve değerlerle ilgili cevaplarına oranla dinin sosyal rolüyle ilgili cevaplarında çok daha az benzerlik vardır. (...) dini sosyal problemlere bir çözüm olarak görme konusunda bariz bir eğilim olmasına rağmen; bu durum en azından Müslüman ülkelerdeki katılımcıların, dinin politik süreçleri etkilemesine yönelik açıkça negatif tutumlarının olduğu diğer durumlarla bariz bir biçimde çelişmektedir. Dolayısıyla büyük resme bakıldığında, farklı Müslüman ülkelerdeki yüksek bireysel dindarlık, kişisel inanç ve ahlak düzeylerinin, dinin toplumdaki rolünün bazı boyutlarıyla ilgili konularda ılımlı ve ihtiyatlı bir tutumla bir arada bulunduğu görülmektedir. Bu durum, sekülerleşme teorisinin ‘dinin sosyal öneminin azalması’ şeklindeki temel iddiasına dönecek olursak, belki de yavaş ilerleyen bir sekülerleşme sürecinin işareti olarak düşünülebilir” (s. 472)

şeklinde yorumlamıştır. Sphestopalets bunu Müslüman çoğunluklu ülkelerde bireysel sekülerleşmenin olmadığı ya da az olduğu şeklinde yorumlama meyline sahip olsa da buradan çıkarılabilecek en dikkat çekici sonuç, bu ülkelerde inanç oranlarının yüksek olmasına rağmen yönetim ve dinin ayrılması ya da daha az etkili olması fikrine olan eğilim, inananlarda da zihinsel sekülerleşmenin olabileceğidir. Bireysel sekülerleşmeyi inancın düşüşü, bireysel dindarlık, brikolaj, aidiyetsiz inanç gibi çeşitli şekillerde ele alsak da üçüncü bir seçenek de vardır: kendini dindar olarak tanımlayan insanların zihinsel sekülerleşme yaşayabileceği ihtimali. Bu nedenle bireysel sekülerleşme aslında birçok farklı durumu içerisinde barındırabilecek geniş bir anlam yelpazesine sahiptir.

2. 4. 3. Bireysel Sekülerleşmeye Eleştiriler

Casanova’ya göre (1994) sekülerleşme teorisi işlevsel farklılaşma, seküler alanın bağımsızlaşması ve bunların sonucunda dinin kamusal alanda marjinalleşmesiyle dinî inancın düşüşü ve dinin özelleşmesi iddiası üzerine kurulmuştur (s. 19-20). Casanova sekülerleşme teorisindeki işlevsel farklılaşma ve alanların özerkleşmesi tezine, *Public Religions in Modern World* kitabında karşı çıkmamaktadır. Onun sekülerleşme tezine getirdiği eleştiri özelleşmiş dine yöneliktir. Casanova, kamusal ve özel alan ayrımının modern liberal ideolojinin bir ürünü olduğunu öne sürmektedir. Ona göre liberal mantık kurulumunda kamusal-özel alan ayrımı kilise ve devlet ayrımıyla eşleşmektedir. Bu eşleşmeden dolayı liberal ideoloji dinin kamusal alanda kendini göstermesini, bir sözünün olmasını, diğer yapıları etkileyebilmesini kendisine yönelik bir tehdit olarak algılamaktadır (s. 55). Dinin devlet tarafından kurulmaması ve din-devlet ayrımı “din özgürlüğünü devletten, devlet özgürlüğünü dinden, birey vicdanını

hem devletten hem organize dinden ayırmayı zorunlu olarak garanti eder”, ayrıca “garanti edilmiş özgürlükler için dinin özelleşmesi gereklilik haline gelmek zorunda değildir” (s. 57). Vicdan özgürlüğü ve mahremiyet hakkı devlet nezdinde kabul edildiğinde, yani devlet ya da herhangi başka bir kurum tarafından hiçbir vatandaşa dikte edilmediğinde ve dinî organizasyonlar gönüllü kuruluşlar olarak var olduklarında, din kamusal alana girebilir; hatta devletin mutlakiyetçiliği ihtimaline karşı demokrasiyi savunabilir (s. 58).

Her ne kadar kamusal alan özel alan dikotomisi bir “ideoloji” tarafından çizilmiş olsa ve sınırları her zaman geçirgen ve gözenekli yapıya sahip olsa da işlevsel bir yerden bakıldığında, Durkheim’ın rollere ilişkin düşünceleri hatırlandığında bir sınırın olmadığını söylemek de doğru olmayacaktır. Dinin bireysel alana hapsolmasının çok keskin bir ifade olduğu kabul edilmelidir ancak din, Casanova’nın bahsettiği noktada demokrasinin liberal değerlerini benimsediği ölçüde kamusal alanda var olabilecektir. Bu noktada dinî kurumlar yine de tekellerini kaybetmeleri hasebiyle sekülerleşmişlerdir. Bireyler ise dinlerini hem kamusal alanda hem de özel alanda yaşayabilirler. Kamusalda da özel alanda da dini yaşama şekillerinin değişmiş olması bireysel sekülerleşmenin varlığına halel getirmez.

Kamusal ve özel alana değinen Asad (2020) özel alana hapsedilen bir dinin olamayacağını düşünmektedir. Özel din, bireyselleşme ve kurumsal din modelinden ayrılmayla ortaya çıkıp inancın kişinin özel alanına itilmesi olarak tanımlanır. Ancak ev, okul, ibadethane gibi dine ait olan ya da özel alanda var olan, deneyimlenen ve gelişen din elbet bir gün kamusal alana çıkacak ve kamusal kültürle karşılaşacaktır (s. 221). İnanç özel alanda var olduğu müddetçe kamusal alana da yansımaları olacaktır ve kamusal söylem içerisinde karşılaşılmadığında dahi Ammerman’ın dediği gibi kişisel etkileşimlerde görünürleşecektir. Ancak Asad’ın parmak bastığı nokta daha çok herkesin özgürce girebildiği ve söylem üretebildiği liberal demokratik kamusal alan karşısındaki özel alana girdiği iddia edilen dindir. Toplumsal sekülerleşmeye tabi olan

“Modern ulus-devlet bireysel yaşamın tüm veçhelerini –doğum ve ölüm gibi en mahrem olanların bile- düzenlemeye çalıştığından dindar olsun ya da olmasın hiç kimse onun ihtiraslı güçlerinden paçasını kurtaramaz. Mesela yalnızca devletin reformlar yapmak amacıyla toplumsal yaşama doğrudan müdahalelerde bulunması değildir; mesele bütün toplumsal faaliyetlerin yasalardan ve dolayısıyla ulus-devletten icazet almak zorunda olmasıdır. Toplumsal uzamların tanımlanma, düzenlenme ve çekip çevrilme tarzı bunları aynı derecede ‘siyasi’ kılmaktadır” (Asad, 2020, s. 237).

Dolayısıyla özel alan kamusal alandan azade değildir. Yani Luckmann'ın bahsettiği kişinin kendine açtığı oyuk da sürekli bir biçimde değişmeye zorlanmaktadır. Bu, seküler olanın mahremiyet alanına tecavüzü olarak okunabilir. Yani özel alan aslında hiçbir zaman tam anlamıyla özel kalamayacaktır. Çünkü kişinin zihnine ve inanç dünyasına da giren (ilk başta farklılaşmış alanlarda kendini gösteren) “seküler”in özel alana izinsiz müdahalesiyle -gerek yasaklar, gerek bir şeye inanmadaki/inanmamadaki toplumsal baskı gerek kamusal alanda inancını/düşünceni özgürce ifade edebilme- kişinin inancında ve pratiklerinde bazı form değişiklikleri yapması noktasında onu zorlayabilmektedir. Önce farklılaşmış ve özerk alanlarla dinin diğer alanlarla iletişimini minimuma indirebilmekte, sonra kişinin dinî pratikleri kamusala taşınmasını zorlaştırabilmektedir. Örneğin iş yeri/okul saatleri namaz vaktine göre ayarlanmamıştır, dini simge her mekanda taşınmaz, kullanılan dini ifadeler toplumda bireyi marjinalleştirebilir. Bu noktada kişi için iki seçenek belirlemektedir: Birincisi dinini ve pratiklerini kamusal alandan çekerek görünmez kılmaktır. Bu duruma, Jouili'nin (2009) Almanya'daki ve Fransa'daki dindar Müslüman kadınlarla yaptığı araştırmada kadınların başörtülerini bazı yerlerde örtüp bazı yerlerde örtmemesi, bağlama şeklini değiştirerek dinî bir simgeden etnik bir görüntüye çevirmesi gibi alternatif yollar bulmaları örnek olarak verilebilir. İkinci yol ise kamusal alanda marjinalleşen dini kendi bedeninde cisimlendirmektir. Marjinalize olmayı göze almayan insanlar, farklı inançlardan parçalar seçerek brikolaj yapmak zorunda değildirler; ancak emirlerin bir kısmını kamusala taşımayarak emirlerin –ve zaman zaman yasakların- arasında seçmece yaparak dini bütünlüklü bir şekilde yaşamamaktadırlar. Bu tüm müslümanlar her zaman dini bütünlüklü olarak yaşıyorlar mıydı sorusunu akla getirirse de buradaki asıl nokta istedikleri zaman yapabilme özgürlüğüne sahip olmaları ve toplumda marjinalize olma tehlikesiyle karşı karşıya bulunmamalarıdır.

2. 4. 4. Sonuç

Görünmeyen din; kurumsal olarak uzmanlaşmamış dinin sosyal formudur (Dobbelaere, 2004, s. 148). İşlevsel bir bakış açısı üzerine kurulmuştur. Dinî inanç sistemi acı ve adaletsizliğin son bulacağına ve bireyin hayatında varoluşsal sorunlara dinin çözüm bulacağını öngörmektedir (s. 149). Dobbelaere, bu bakış açısını oldukça bireysel bulmakta, kültürel ve toplumsal-yapısal boyutları atladığını düşünmektedir (s. 149). Ancak Luckmann tümdengelim bir yöntemle özel sekülerleşme sonucuna

erişmiştir. Yapısal ve toplumsal kırılmaların bireyin hayatında da bir kırılmaya sahip olacağını varsaymıştır. Onlara gelebilecek en büyük eleştirinin bireyin dinî bilincinin ve gerçeklik algısının bu denli parçalanması, kişinin yapısal farklılaşma gerçekleşse dahi kişisel hayatında dinî gruplarla ve kiliseyle ilişkisinin bu denli düşeceğini, çoğulculuğun kaçınılmaz bir şekilde dinin makuliyetini yok edeceğini varsaymalarından gelebilir. Oysa seküler dünyada anlam, dinî deneyimin sürekliliğini sağlayan alanlar bulunmaya devam etmektedir (Collins, 2006 s. 5). Yapısal farklılaşma ve özerkleşme kişisel hayattaki dinin yerini değiştirirse de Luckmann ve Berger bunu bir neden sonuç ilişkisi şeklinde sunmuşlardır. Ancak farklı ihtimaller bulunmaktadır. Örneğin Dobbelaere'nin Avrupa ülkeleri üzerinde yaptığı araştırma, toplumsal düzeydeki sekülerleşmenin ve çoğulculuğun zihinsel düzeyde bir sekülerleşmeyi getirmeyebileceğini göstermiştir. Toplumsal ve yapısal sekülerleşmenin bireylerin zihinsel sekülerleşmelerinde farklı karşılıkları olabilir. Bu nedenle sekülerleşmenin boyutları ayrı ayrı ele alınmalıdır. Dindarlık ölçeklerinin bölgelere ve dinlere göre yeniden düzenlenmesine ve karşılaştırmalı çalışmalar yapılmasına ihtiyaç vardır.

Bireysel sekülerleşme bölümünde, alakart menüden seçilerek oluşturulan brikolaj, kilisesiz inanç, aidiyetsiz inanç, doktrinal olmayan din, yaşanan din gibi kavramların sekülerleşmenin birer yüzü olduğu fikri benimsenmektedir. Bu çalışmada sekülerleşmenin zorunlu olarak dinsizleşme getirmeyeceği kabul edilmektedir. Ancak bireylerin dini algılamada ve pratik etme tarzlarında kurumsal din modelinden ayrılmasının toplumsal sekülerleşmeyle ilişkili olduğu düşünülmektedir. Dinin artık makro ölçekte lokomotif görevini getirmiyor oluşu, lokomotifin seküler normları örtük şekilde barındıran devletin ve ekonominin alması, seküler yaşam tarzının bireyin hayatını etkilemesine ve seçimlerini zaman zaman kısıtlamasına neden olabilmektedir. Makro ölçekteki sekülerleşme, bireysel seviyede dindarlığın yaşanma şeklini etkilemektedir. Çünkü kişi, hayatını toplumsal yapının gereklerine göre düzenlemek zorundadır.

İkinci olarak sorulabilecek soru “dinî değişimi bir sekülerleşme göstergesi olarak ele alıyoruz ancak din zaten dinamik, sürekli değişen ve yeniden inşa edilen bir dünya görüşü değil mi”dir. Dinin tarihsel seyrine bakıldığında dinin hem yaşanma biçiminin hem teolojik ana kabullerinin hem de kurumsal dinin değiştiği gözlemlenebilir. Sekülerleşme olarak adlandırdığımız toplumsal değişimde birey ve dinî kurum arasında kopukluk ortaya çıkmaktadır. Birey ve dinî kurumlar arasındaki etkileşim

devam ediyor olsa da dinî kurumların birey üzerinde herhangi bir yaptırımının olması bir yana dinî uzmanların dinî açıklamaları bireyin zihninde bir süzgece tabi tutularak kabul edilmekte ya da edilmemektedir. Bu anlamda insanların hayatında dinî kurumların ve dinî otoritelerin prestij kaybını sekülerleşme olarak adlandırıyoruz.

3. ARAŞTIRMA BULGULARI

3. 1. Katılımcı Profili

Araştırmaya başörtüsünü çıkararak 15 kadın katılmıştır. Aşağıdaki çizelgede katılımcıların demografik bilgileri ayrıntılı bir şekilde görülmektedir.

Çizelge 1 : Katılımcı Profili

Katılımcılar	Yaşları	Buldukları Şehir	Medeni Durum	Eğitim Seviyesi	Meslek
Candan	39	Ankara	Evli	Lisans	Psikolog
Şeyma	29	İstanbul	Evli	Yüksek Lisans	Psikolog
Aylin	21	İstanbul	Bekar	Lisans okuyor	Öğrenci
Büşra	24	Kocaeli	Bekar	Yüksek Lisans okuyor	Öğrenci
Mine	20	İstanbul	Bekar	Lisans okuyor	Öğrenci
Yaren	24	İstanbul	Bekar	Lisans	Çalışmıyor
Dicle	24	İstanbul	Bekar	Yüksekokul	Hemşire
Kardelen	25	Ankara	Evli	Yüksek Lisans yapıyor	Öğrenci
İrem	25	İstanbul	Bekar	Lisans	Yazılımcı
Feyza	25	İstanbul	Evli	Yüksek Lisans yapıyor	Öğrenci
Deniz	23	İstanbul	Bekar	Lisans	Metin Yazarı
Asya	25	İstanbul	Bekar	Lisans	Çalışmıyor
Melike	28	İstanbul	Bekar	Doktora yapıyor	Araştırma Görevlisi
Esra	23	İstanbul	Bekar	Lisans	Bilgisayar Mühendisi
Tuğçe	28	İstanbul	Evli	Yüksek Lisans yapıyor	İletişim Danışmanı

Katılımcıların 12'si İstanbul'da, 2'si Ankara'da, biri Kocaeli'nde ikamet etmektedir. Ancak bütün katılımcılar hayatlarının belli bir döneminde İstanbul'da oturmuşlardır. İstanbul'un diğer şehirlerden ayıran en önemli fark nüfus yoğunluğu; eğitim, sanat ve

iş olanaklarının çeşitliliği ve kozmopolit oluşudur. Araştırmaya başlamadan önce İstanbul'da yaşamının kişiye farklı dünya görüşleriyle tanışma ve kendi dünya görüşünü yeniden inşa etme imkanı tanıdığı varsayılmıştır. Ancak katılımcıların ikisi İstanbul'da ikamet etmeye başlamadan başörtüsünü çıkarmışlardır. Zaten İstanbul'da doğup büyüyen 6 katılımcı için ise başörtüsü örtme ve başörtüsünü çıkarma deneyiminde İstanbul'un spesifik bir etkisini ayırt edememekte, belirgin bir biçimde dünya görüşünün sarsılması ve yeniden inşa edilmesi sürecine rastlayamamaktayız. Yalnızca Doğu Anadolu'da doğup büyüyen bir katılımcı mülakatında İstanbul'daki insanların dindarlığını ve Doğu'daki insanların dindarlığını açık bir şekilde karşılaştırmıştır ancak o da İstanbul'da yaşamaya başlamadan başörtüsünü çıkarmıştır. Bu nedenle başta varsayılan "İstanbul'un kozmopolit olmasından dolayı dünya görüşünün sarsılması ve yeniden inşa edilmesi" katılımcıların süreçlerine belirgin bir şekilde etki etmemiştir. İstanbul, süreçlerinde önemli bir faktör olmuş olsa bile bu durum mülakatların süresi ve kişilerin kendi kendilerini tanımlamaları nedeniyle belirlenememiştir.

Örnekleme özellikle yükseköğretime devam eden ya da mezun olan şekilde bir sınırlamaya tabi tutulmasa da kartopu metodu nedeniyle örneklemin bu şekilde oluştuğu söylenebilir. Yükseköğretim; kişilerin farklı dünya görüşleriyle karşılaşmalarında, farklı sosyalleşme ortamlarına dahil olmalarında ve dinî kaynaklara kendilerinin ulaşmasında İstanbul'da yaşamaktan daha etkili görünmektedir. Özellikle 4 katılımcıda üniversitede aldıkları eleştirel düşünceye imkan tanıyan derslerin ve farklı görüşlerle tanışmalarının kendilerini yeniden inşa etmesinde etkili olduğu görülmüştür.

Ailelerin sosyo-ekonomik durumları ve sosyo-kültürel statüleri birbirinden farklılık göstermektedir. Kişinin sosyo-kültürel sermayesi ve ebeveynlerin eğitim durumunun kişinin dünyayı ve dini anlamlandırmasında önemli bir role sahip olduğu kabul edilmektedir. Ancak kültürel sermayesi düşük ya da ailesi ekonomik olarak alt sınıfa mensup olan katılımcılar, üniversiteden mezun olduktan sonra ailenin ekonomik düzeyinden ayrılmıştır.

Katılımcıların 11'i bekarken 4'ü evlidir. Bir tanesi henüz eşiyile tanışmamışken başörtüsünü çıkarmış; diğerleri eşiyile evliyken, evlenme sürecindeyken ya da evleneceği kişiyle sevgiliyken başörtüsünü çıkarmıştır. Bu noktada kişilerin evlenerek ailelerinden ayrılmaları ve yeni bir aile kurma yolunda bu kararı vermeleri alacakları

tepkiler noktasında onları rahatlatan bir rol oynamıştır. Çünkü katılımcıların eşleri, ailelerinin aksine daha kabullenici ve onaylayıcı tutum benimsemişler, durumu normal karşılamışlardır.

Çizelge 2 : Örtünme ve Başörtüsünü Çıkarma Yaşları

Katılımcılar	Örtünme Yaşı	Başörtüsünü Çıkarma Yaşı	Başörtülü Olma Süreleri
Candan	12	37	25 yıl
Şeyma	14	24	10 yıl
Aylin	15	17	2 yıl
Büşra	11	20	9 yıl
Mine	13	21	8 yıl
Yaren	12	23	11 yıl
Dicle	14-18	15-20	3 yıl
Kardelen	15	24	9 yıl
İrem	16	17	1 yıl
Feyza	18	20	2 yıl
Deniz	13	22	9 yıl
Asya	16	25	9 yıl
Melike	16	24	8 yıl
Esra	13	20	7 yıl
Tuççe	12	18	6 yıl

Katılımcıların on üçü 18 yaş altında, ikisi 18 yaşında örtünmüştür. Örtünme yaşlarının ortalaması 14, başörtüsünü çıkarma yaşlarının ortalaması yaklaşık 21,5'tur. En erken 17 yaşta, en geç çıkaran 37 yaşta başörtüsü çıkarmıştır. Başörtülü kalma süresi ortalama yaklaşık 8 yıldır. Dicle'nin satırında iki sayının olmasının nedeni Dicle'nin iki kez örtünmüş, iki kez başörtüsünü çıkarmış olmasıdır. Dicle'den yapılan alıntılarda iki dönemi de kullanılmıştır. Ortalama hesaplanırken ilk örtündüğü yaşı ile başörtüsünü çıkardığı son yaşı kullanılmıştır. İki kişi haricindeki katılımcıların hepsi 18 yaşından sonra başörtülerini çıkarmışlardır. 18 yaş altında başörtüsünü çıkaran katılımcılarda, diğer katılımcılardan farklı olarak başörtüsü çıkarma nedeni olarak arkadaş çevresine uyum göze çarpmaktadır.

3. 2. Örtünme ve Aile

3. 2. 1. Din Aktarıcısı Olarak Aile

Dinin aktarımı kuşaktan kuşağa, birincil sosyalleşme mekanı olan aile yoluyla gerçekleşmektedir. Toplumun bütününe etkileyen ve kuşaklar arası bir kopmaya

neden olan bir olay gerçekleşmediyse⁴ dinî bilgi bir “hafıza zinciri” (Hervieu-Léger, 2000) olarak nesilden nesile aktarılır.

Dünyaya gözlerini ailede açan bireyin dış dünyaya dair gerçeklik algısı, nesnelleştirme yoluyla ilk olarak aile içerisinde ve aile sayesinde oluşmaktadır. Geleneksel toplumlarda dinin iletilmesi aile haricindeki diğer toplumsal kurumlarla desteklenmekteydi ancak modern toplumda rasyonelleşme ve işlevsel farklılaşma nedeniyle kutsal dünya görüşünün aktarımı sekteye uğramıştır (Luckmann, 2016; Berger, 1993). Buna rağmen çocukluk döneminde kişi, dine dair ilk bilgileri edinmekte ve bu bilgileri içselleştirmektedir. Bu noktada tüm katılımcıların farklı düzeylerde de olsa dindar ailelere sahip olmaları, katılımcıların dinî bilgilerini aile içerisinde gözlem yoluyla edindiklerini göstermektedir. Melike dinî eğitimini nereden aldığı sorusunu;

“Ailemde aslında. Her şey gündelik hayatın içinde olduğu için böyle bir öğretim gibi şeklinde. Benim annem, babam üniversite döneminde Milli Görüş hareketi içinde ya da en azından öyle bir görüş, böyle bir sosyal çevrenin içinde oldukları için biraz daha siyasal İslamcı diyebileceğimiz bir çizgidedir. Dolayısıyla bizim için şeydi yani, mesela alkol satılan bir yerden alışveriş yapılmazdı. Buna benzer zaten birçok gündelik hayata dair pratikleri o şekilde öğrenmiş oldum. O şekilde gördüm yani.” (Melike, Araştırma Görevlisi, 28)

diye cevaplamıştır.

Ailelerin gündelik yaşamını şekillendiren dinî hassasiyetleri kişi resmî bir eğitim almadan edinmiş olmaktadır. Çekirdek ailenin dışında Kuran okuma, namaz kılma gibi belli dinî pratikleri 3 kişi anneanneden ya da babaanneden öğrenmiştir. Bunun haricinde aileler dini öğrenmesi amacıyla çocuklarını özel ya da Diyanet İşleri Bakanlığının yaz Kuran kurslarına, buldukları cemaatin sohbetlerine göndermiş, İmam Hatip Liselerine ya da gayriresmî olarak dinî eğitim verilen dindarlara ait özel okullara yönlendirmişlerdir. Yaz Kuran kurslarına giden katılımcılar, ilköğretimden sonra yazları Kuran kursuna gitmek istememişlerdir. Bunda Diyanet İşleri Bakanlığının yaz Kuran kurslarındaki eğitimi belli bir yaş grubuna göre düzenlemiş olması, her yaz eğitimin sıfırdan alınarak başlaması ve Kuran kursuna katılan çocukların genellikle ilköğretim seviyesinde kalmasından kaynaklanmaktadır.

⁴ İkinci Dünya Savaşı’yla kuşaklar arası kopma dinî aktarımında kopukluk yaşanmasına neden olmuştur, bkz. Davie, *Believing without belonging: a framework for religious transmission, Recherches sociologiques 1997/3*, ss. 17-37.

Ailelerin dinî görüşleri de katılımcıların aldıkları dinî eğitimde belirleyici olmuştur. Ailesi ana akım sunnî geleneksel İslam anlayışının dışında bir çizgide bulunan Tuğçe dinî eğitimini şu şekilde anlatmaktadır:

“Ben ilkokul öncesinde hiçbir formal eğitim almadım ne anaokulu ne de dinî eğitim. Evde anneden babadan ne görüyorsak oydu yani. Hatta namaz kılmayı bile öğretmediler öyle söyleyeyim. İlkokulda da aynı şekilde. Biz biraz dağınık bir ailedeydik, babamın işleri kötü gidiyor, batıyor, esnafılık halleri falan. Annem dört tane çocuk idare etmeye çalışıyor. Aslında pek bir eğitim şeyimiz olmamış bakınca, oturup bir şey öğretmeye çalıştıklarını hatırlamıyorum. Sonra da yazın herkesin üç aylığına camiye gönderildiği bir dönem oluyordu ilkokuldayken, biz tabi babamız bile camiye gitmediği için, ben hayatımda görmedim babamın camiye gittiğini (gülüyor), gitmedik yani bizi de göndermediler. (...) Sadece 7’den 8’e geçtiğimiz sene bir aylığına, valla bayağı radikal bir gruptu ama kim olduğunu bilmiyorum (gülüyor), şu anda düşününce Konya’daki Selefiye yakın vakıflardan bir tanesiydi. Bu vakıflardan birinin Kuran kursuna gittik. Biraz butik bir kurstu. Daha az öğrenci, 15-20 kişilik sınıflar. Dinî eğitim olarak bir tek öyle bir şey aldık. Orada Kuran okumayı falan öğrendik, daha öncesinde öğrenmiştik abim, ablam biliyordu falan. Biz de öğrendik. Orada siyer, hadis dersleri de vardı. Bir ay aşırı yoğun bir şeydi, belki de iki ay, hatırlamıyorum tam. Bir tek bu var.” (Tuğçe, İletişim Danışmanı, 28)

Katılımcılar ailelerinden ya da dinî eğitim merkezlerinden yalnızca doktrinel bilgiyi almamış, çevrelerindeki hakim Tanrı ve din tasavvurunu da içselleştirmişlerdir. Ailenin Tanrı tasavvurunu pozitif etkilemesine örnek olarak Deniz verilebilir:

“İkinci sınıftaydım, bu sefer ilkokul iki. Annem mesela o zaman bana şey demişti, ‘Allah’tan korkmana gerek yok, Allah senin korkacağın bir varlık değil. Allah seni koruyan, seven bir varlık. Günah işlersen ondan korkman gerekebilir ama Allah’tan korkma’ demişti. Ben de okulda çocuklar böyle şeylerden konuşurlarken ‘İşte Allah’tan korkuyor musun, ben Allah’tan korkuyorum’ falan muhabbetinde ben demiştim ki ‘Yoo ben Allah’tan korkmuyorum. Niye korkayım ki? Allah benim korkacağım bir şey değil’ dediğimde herkes ‘Aa sen nasıl böyle şeyler dersin, dinsiz misin, imansız mısın’ vesaire. Böyle tepkilere maruz kalmıştım. Annem benim dinî algımın gelişmesinde böyle bir rol oynadı aslında. İslam ya da din korkulacak bir şey değil, Allah korkulacak bir şey değil.” (Deniz, Metin Yazarı, 23)

Ancak Tanrı imgesi çocukta her zaman pozitif bir şekilde oluşturulmamıştır. Deniz’in arkadaşlarının Allah’tan korkmamakla dinsiz olmayı sekiz yaşında benimsemiş olmalarının nedeni, muhtemelen ailelerinden ve çevrelerinden edindikleri yaklaşımların bu yönde olmasıdır. Tanrı ve din tasavvurunun oluşmasında dinî kurumlar ve kurslar da en az aile kadar etkili olabilmektedir. Dinin “cehennem korkusu” üzerine inşa edildiği özel bir Kuran kursu, Dicle’nin din algısının da bu yönde şekillenmesine neden olmuştur:

“...ortaokulda yaz kamplarına, Kuran kurslarına falan gidiyorduk biz. Kimisi şey oluyordu, annemin düşünce olarak beğendiği, bizim de eğitimimizi görmemizi uygun gördüğü yerler oluyordu. Oraya gönderdiği zaman orta sondu sanırım. Biliyorsunuz bu tarz yerler yaşı küçük olanları biraz gözlerini korkutarak öğretirler. Hiç unutmam Hasan diye bir film vardı, çok korkunçtu. Namaz kılmadığı için gece kafasında siyah bir şey bekliyordu adamın. Çok korkunç bir filmdi. Bunu bana izletmişlerdi. Ben çok korkmuştum. Zaten yaştan dolayı da cinle onla bunla korkuttukları için sürekli ben yanacak mıyım, ben cehennemde sabahlara akşamlara kadar ömür boyu yanacağım galiba falan oluyordum.” (Dicle, Hemşire, 23)

Din ve Tanrı tasavvuru bireylerin zihinsel yapılarını, dünyaya bakışlarını etkilediği gibi dinî tutum ve davranışlarında motivasyon kaynağı olarak da karşımıza çıkmaktadır. Bu noktada Dicle'nin yaptığı dinî pratikler de genellikle “yanmama” motivastonu üzerinden ilerlemektedir.

Aile ve ailenin yönlendirdiği din öğreten mekânlar çocukta belli bir Tanrı tasavvuru inşa ederken ailenin kontrol edemediği okul gibi ikincil sosyalleşme mekânları bazen bu tasavvurların yıkılmasına neden olmaktadır. Bu noktada çocuk zihinsel dünyasında bir ikilik yaşayabilmektedir.

“İlkokulda biraz daha İslamcı bir aile olmasına rağmen devlet okuluna gittiğim için, bir de Ataköy'de ilköğretim okuluna gittiğim için çok seküler bir ortamın içine düştüm (gülüyor) ama ondan öncesinde, okula başlamadan önce ana sınıfında background (arka plan) olarak İslam, işte İngilizce öğrenirken Kuran okumayı da öğrenmek, namaz kılmayı öğrenmek, duaları öğrenmek. O yüzden sürekli merkezde Allah diye bir şey vardı, o öğretiliyor, bütün o değerler öğretiliyor. Birden Ataköy'deki bir okula gidince, ondan önce hiç bahsetmemişler Atatürk'ten. Şok olmuştum. Allah merkezde ya, bir dakika ya ortada Allah diye bir şey var şimdi Atatürk diye bir şey geldi. Hatta gelip sorduğumu hatırlıyorum annemlere, şimdi Atatürk'ü öğrettiler, Allah mı Atatürk mü ne kafam karıştı falan diye.” (Feyza, Yüksek Lisans Öğrencisi, 25)

Feyza'nın zihninde yedi yaşına kadar öğrendiği Allah “en büyük, en yüce, en kutsal” olan iken eğitim sisteminin Atatürk'ün merkeze yerleştirilerek inşa edilmesi, Feyza'nın yedi yaşında dünyevî-kutsal ayrımı ile karşılaşmasına ve kafasının karışmasına sebep olmuştur. Daha sonraki eğitim hayatında da bu ikilik devam etmiş, bir yandan ailesi ve arkadaşlarıyla dinî sohbetler yaparken bir yandan seküler öğretmenlerin ve seküler ebeveynlerin çocuklarının gittiği okullara devam etmiştir. Zihninde Atatürk ve Allah sorunu çözülmüş olsa da her zaman ailesinin beklentisi ile okulun gerektirdikleri arasında gidip gelmiştir. İkincil sosyalleşme mekanları, ailelerin kontrolünde çocukların gittikleri okullar ve kurslar evde öğrenilen dini destekler niteliktedir. Ancak laik ilkelerin gözetildiği devlet okulları, ailenin verdiği din

eğitiminin yanlışlandığı bir konumda olabilmektedir. Bu noktada çocukta oluşan Tanrı imajı zedelenmektedir. Ancak aile bunu fark ettiğinde çocuğun zihninde dinî kavramların ve Tanrı'nın yeniden konumlanmasına yardım edebilmektedir.

Aile, dinin aktarımında ve toplumda devamının sağlanmasında en önemli rolü oynayan müessese olarak karşımıza çıkmaktadır. Kişilerin gerçeklik algılarının din etrafında şekillenmesi, aile aracılığıyla gerçekleşmektedir. Kişi herhangi bir örgün eğitim kurumunda dinî eğitimini almasa da öncelikle ailede dinin nasıl pratik edildiğine şahit olarak dinin gündelik hayattaki rolünü öğrenmiştir. Ayrıca aile, kendisi dışında çeşitli kurumlara göndererek çocuğun dinî doktrinel bilgileri ve temel İslamî pratikleri öğrenmesini sağlamıştır. Kuran kursları, İmam Hatip Liseleri, cemaat sohbetleri karşımıza çıkan aile dışında dünya-görüşünü kuran diğer kurumlardır.

Dinî doktrin ve pratikler haricinde öğrenilen ikinci kritik nokta ise kişinin dünya-görüşünü şekillendiren Tanrı tasavvurudur. Yukarıda verilen iki örnekte pozitif ve negatif Tanrı imajının hem ailede hem de dinî kurumlarda oluşturulabileceğini gördük. Aynı zamanda kişinin ailede aldığı eğitimle resmî eğitim kurumlarındaki eğitim arasındaki çelişki çocuğun erken yaşta seküler-kutsal ayrımı ile karşılaşmasına ve birtakım çelişkilerinin oluşmasına sebep olabilmektedir. Çocuklukta oluşan Tanrı tasavvurunun yetişkinlik çağında her zaman aynı şekilde devam edeceğini söylemek doğru değildir çünkü, başka sosyalleşme mekanlarına kişinin katılımıyla ve eleştirel düşünme kabiliyetinin gelişmesiyle imgeler kişinin yönlendirebileceği ve yeniden kurabileceği hale gelmektedir.

3. 2. 2. Örtünme Kararı

Katılımcıların örtünmeye karar vermesinde etkili olan ortak nedenlerle karşılaşılmıştır. Yaygın motifler altı başlık altında toplanmıştır.

3. 2. 2. 1. Rol modellik

Çarkoğlu'nun (2009) yaptığı araştırmaya göre başörtüsü kullanmayan annelerin kızlarında başörtüsü kullanmama, başörtülü annelerin kızlarında ise başörtüsü kullanma belirgin bir eğilim şeklinde kendini göstermektedir (s. 457). Başörtüsü kullanmak ilk olarak annenin rol model olarak taklit edilmesi, daha sonra bunun benimsenerek hayatın parçası haline gelmesi şeklinde ilerlemiş olması mümkün görünmektedir. Keza katılımcıların çevresindeki kadınların çoğu başörtülü olduğundan başörtüsü kullanmak yetişkin olmakla eşdeğer görülmektedir.

Mülakatlarda 4 kişi örtünme kararını bu şekilde açıklamıştır. Psikolog olan Candan kendi örtünmesini bu nedenle ilişkilendirmektedir:

“(Örtünme) Benim altıncı sınıfta İmam Hatip Lisesine gitmemle başladı. Aslında küçükken annem başörtülü, etrafımdaki kadınlar başörtülü, benim için başörtüsü büyümekle eşdeğeri. Büyürseniz başörtüsü takarsınız. O yüzden çocukken aynanın karşısında takıyordum ‘Ben de büyüyünce takacağım’ diye. Böyle bir anneyle özdeşleşme, öykünme. Böyle bir başlangıcı var. Yani bunun dini arkaplanı değildi bunu başlatan. (...) Zaten sonra da alışkanlık haline gelmeye başladı. Hani ergenlikte bu şekilde geçince bütünleşmiş oldu.” (Candan, Psikolog, 39)

Çevredeki tüm kadınların başörtülü olması çocuğun başörtüsü kullanmayı hayatın bir parçası olarak algılamasına sebep olmaktadır. Bu şekilde çocuk, başörtülü olma fikrini içselleştirmektedir.

3. 2. 2. 2. Bulûğ Çağıyla Gelen Beklenti

Görüşmeciler her zaman ailelerindeki kadınları rol model olarak örtünmeye karar vermemişlerdir. Örtünme zorunluluğunun “bulûğ çağı”nda başladığı aileler tarafından katılımcılara öğretilmiştir. İslam Ansiklopedisi’nde bulûğ kelimesi “Kişinin çocukluk devresinden çıkıp fiilen veya hükmen cinsî ergenlik kazanması” olarak açıklanmıştır. Bulûğ çağı kız çocukları için regl olma ile başlamaktadır. “Bâliğ kimse gerek iman esasları, ibadetler, haramlar, vergi, cihad, cezaî ve hukukî mesuliyetler ve gerekse dinî, içtimaî ve hukukî düzenin sağladığı haklardan faydalanma yönünden tam ehliyet sahibidir” (Bardaoğlu). Bu, regl olan kişinin artık günahlarının başladığına işaret etmektedir. Ailelerin regl olmayı başörtüsü takma noktası olarak belirlemelerinin sebebi de budur. Tuğçe (İletişim Danışmanı, 28) regl olduğu zaman babasının kendisine “Senin kapanma vaktin gelmiş” dediğini söylemiştir.

Regl olmanın balığ olmada bir başlangıç niteliği taşıması kişinin zihinsel kapasitesinin ve yetişkinliğinin fiziksel belirtisi olarak kabul edilmesidir. Feyza’nın ailesi, regl olmayı başörtüsü takmak ile eşleştirmemesine rağmen kadınsılaşıma ile örtünme arasında bir bağ kurmuşlardır. Çevrelerindeki insanlara karşı ailesinin yaklaşımından yola çıkarak tesettür için başörtüsünün zorunlu olmadığı ve ailesinin de ondan böyle bir beklentisi olmadığını düşünen Feyza bunun farkına şöyle varmıştır:

“Lisedeyken yeni bir vesikalık fotoğraf çektirmiştim, saçlarım çok uzundu belime kadar ve hafif de makyajlı bir şey çektirmiştim. O dönem erkek arkadaşım vardı, ona vermişim falan. Onu yeni çektirdiğimde annem babama göstermiş ‘Bak kızımız ne kadar büyüdü’ diye, annem de bana anlatıyor ‘Babana gösterdim baban da ‘Aa bu kızın artık başını örtme vakti gelmiş’”

dedi. Ben böyle kaldım. Başını örtme mi vakti mi gelmiş? Hani nasıl ya falan oldum.” (Feyza, Yüksek Lisans Öğrencisi, 25)

Her aile regl olmayı zorunlu bir tarih olarak atamasa da çocuklarına örtünmeleri gerektiği ve bunun dinî bir emir olduğu bilgisini vermişlerdir. Bazıları regl olmadan önce örtünürken bazıları sonrasında örtünmüşlerdir. Lise döneminde örtünen katılımcıların bazıları kendi istekleriyle örtünseler de, örtünmedikleri durumda ailelerin psikolojik baskısına maruz kalabileceklerini söylemişlerdir. Regl olduktan sonra zaman zaman annesiyle laf arasında bu konunun geçtiğini söyleyen Melike örtünmesini şu şekilde anlatmaktadır:

“Ben hiçbir zaman bir opsiyon olarak, daha doğrusu iki opsiyonum var bir gün kapanabilirim ya da yoo kapanmayabilirim. Böyle bir şey yoktu yani. Bir gün zaten kapanacağım ama bunun günü bana kalmış gibi bir opsiyondur. Bu benim birçok başörtülü arkadaşımın da duyduğum bir şey.” (Melike, Araştırma Görevlisi, 28)

Bazı katılımcıların ailesi regl olduktan sonra katılımcılara doğrudan örtünmesi gerektiğini söylerken bazı katılımcıların aileleri ise örtünmeleri noktasında doğrudan emir vermeden psikolojik baskı yapmışlardır. Ailelerdeki ortak nokta ise bulûğ çağıyla ya da kadınsılaşmayla başlayan bir beklentinin oluşmuş olmasıdır.

3. 2. 2. 3. Baba Sevgisi

Ailesindeki kadınların tümünün başörtülü olması ve kişinin onları rol model olarak almasının yanında ebeveyn ilişkileri de örtünme kararında etkili olabilmektedir. Yine ailesinden görerek dini öğrenen ve çevresindeki tüm kadınların örtülü olduğunu ifade eden Kardelen “başörtüsü taktığında babasının kendisini daha çok seveceğini” düşündüğünü söylemiştir. Bu noktada babanın koşullu sevgisiyle karşılaşan çocuk ya da ergen, sevilmek için bu koşulu gerçekleştirmiştir. Lise döneminde başörtüsü kullanmaya başlayan Kardelen deneyimini şöyle açıklamaktadır:

“Zaten etrafımdaki herkes, annem kapalı, teyzem kapalı herkes başörtüsü kullanıyor ve ‘Ben de bir noktada takarım’ gibi bir mantalite var. Bir de benim babamla aram çok iyi değildir, o zaman da değildi. Bazı olaylar sıcak yaşanmıştı ve babam beni biraz daha sever belki başörtüsü takarsam falan gibi bir mantık da vardı açıkçası.” (Kardelen, Yüksek Lisans Öğrencisi, 25)

Çocukluk ve ergenlik döneminde babasının kıyafetlerinin sınırlarına (ne kadar açık ne kadar kapalı) karıştığını ifade eden Feyza; “Bir yandan babama, buna kızıp ağlıyorum ama bunu bir rebellion (isyan), ne olursa olsun ben istediğim gibi yapacağım modunda değilim. Çünkü babam o zaman sevecek beni gibi bir algım var” (Feyza, Yüksek Lisans Öğrencisi, 25). Katılımcıların çocukluk ve ergenlik dönemlerinde kıyafetlerine

müdahale edilmesi koşullu sevgi nedeniyle şartın kabul edilerek uygulamasına ya da içeride oluşan isyan duygusunun dışarı yansımamasına neden olmuştur.

3. 2. 2. 4. İkincil Sosyalleşme

Ailenin dini hem evde hem de yönlendirdiği kurumlar vasıtasıyla ilettiğine önceki bölümde değinmiştik. Hem çocuğun bu kurumlarda edindiği arkadaşları hem de okuldaki arkadaşları çocuğun ikincil sosyalleşme gruplarını oluşturmaktadır. Aile dışında ikincil sosyalleşme mekânlarında da dinî görevleri yerine getiren çevreye sahip katılımcının örtünmesi -özellikle ergenlik ve çocukluk dönemindeyse- arkadaş ortamına uyum sağlaması ve aidiyet kurması olarak da tarif edilebilir. Henüz ikokul beşinci sınıfta başörtüsü takan Büşra, o zamanlar annesinin cemaatten arkadaşlarının kızlarıyla arkadaşlık kurduklarını ve hep beraber kapanmaya karar verdiklerini ifade etmiştir. Yine lisede namaz kılan ve başörtülü olan arkadaşlarına uyum sağladığını, örtünmeye karar vermesinin nedeninin “uyum” olduğunu ise yetişkinlik döneminde fark ettiğini belirtmektedir.

3. 2. 2. 5. Başörtüsünün Önemi

Bazı görüşmeciler için başörtüsü; dinin bir basamağı, dinî bir norm, yapılması gereken bir görev olarak kabul edilmiştir. Başörtüsünün dindeki önemi ailenin dinî aktarımının bir devamı olmakla birlikte bazen kişinin yaşının da ilerlemesiyle okuduklarıyla pekiştirilmiştir.

“Ortaokuldan beri namazlarımı düzenli kılmaya çalışıyordum. Bunları birer basamak olarak görmeye çalışıyordum. Hayatın belli basamakları vardır, özellikle dinî konularda. Namaz, oruç sonra bir nokta ötesi başörtüsü falan diye düşünüyordum. (...) Süreçti benim kafamda zaten, o süreç tamamlandı gibi bir şey.” (Asya, Yüksek Lisans Öğrencisi, 25)

Başka bir katılımcı 13-14 yaşında umreden geldikten sonra başörtüsünü çıkarmamaya karar vermiştir. Bu katılımcı için de başörtüsü, dinî olarak daha hassas olduğunu söylediği bir dönemde takılsa bile başörtüsünün önemli olduğu sonucunu annesinin tecrübesini baz alarak ulaşmıştır:

“...annem avukat olduğu için ve yakın zamana kadar da başörtüsüyle sosyal ya da kamusal alanlarda çok acı çektiği için annemin başörtüden dolayı acı çektiğinin farkındaydım ve bunu yine de son derece inanarak yapıyordu. İşini yapamamak pahasına bile olsa başörtüsünü asla çıkarmıyordu. Bende demek ki bu gerçekten çok önemli bir şey, gerçekten yapılması gereken bir şey diyerek başörtü taktığımda çıkarmamaya karar verdim.” (Deniz, Metin Yazarı, 23)

Başörtüsünün dinde önemli bir yere sahip olduğu düşüncesi bazı katılımcıların kendi okumaları ile desteklenirken bazı katılımcılarda ise ailesinin yaşadığı tecrübeler üzerinden gelişmiştir.

3. 2. 2. 6. Cehennem Korkusu

“Din Aktarıcısı Aile” başlığında din algısının ve Tanrı tasavvurunun “korku” üzerine inşa edilen Dicle’den bahsetmiştik. Dicle’nin diğer katılımcılardan farkı iki kez örtünmesi ve iki kez açılmasıdır. İki örtünme sebebi de korku duygusunun o dönemde baskın gelmesidir. Bunun nedeni, ergenlik döneminin başlarında edinilen Tanrı tasavvurunun ergenlik sonuna kadar devam etmesidir. “Dinsel korku motifli mesajların kısa vadede de olsa ergenlerin inançlarını sağlamlaştırmasında etkili olduğu, ancak böyle bir metodun, inanç gelişimlerini mantıkî ve zihinsel bir süreç sonucu değil, yoğun duygusal bir tepki sonucu şekillendirdiği tespit edilmiştir” (Albayrak, 1995, s. 133; aktr. Koç, 2006, s. 12). Gelişme döneminde oluşan Tanrı tasavvuru kişinin dinsel eylemlerinde ergenlik dönemi boyunca etkili olduğu görülürken yetişkinlik döneminde Tanrı tasavvuru ve dinî algının değiştiği görülmektedir.

Örtünme kararını vermede birçok faktör etkili olmaktadır. Birçok katılımcıda aynı anda birçok neden gözlenmiştir. Bunlar temelde ailenin ve ailenin seçtiği yerlerin aktardığı din bilgisi, aktarılan dinî bilgilerin çeşitli okumalarla ve gözlemlerle pekiştirilmesi ve ikincil sosyalleşme alanında edindikleri arkadaşlıklardır. Anneyi rol model olarak benimseme, başörtüyü hayatın olağan akışında olan bir şey gibi kabul ederek yetişkinlikle eşleştirme, ailenin başörtüsünün dinî bir görev olması sebebiyle teşvik ve telkini ya da emr-i vaki yapması, belli bir yaşta edinilen Tanrı tasavvurunun etkisi ailenin aktardığı din başlığı altında toplanmaya müsait görünmektedir. Ailenin aktardığı dini içselleştirmekle kalmayıp bireysel okumalarla yeni dinî bilgiler edinip daha geniş bir dinî perspektife sahip bir durumda iken başörtüsü kullanmaya karar verenler bir diğer grubu oluşturmaktadırlar. Son olarak, ergenlik döneminde kimlik edinme ve aidiyet sürecine tabi olan kişinin de arkadaşlarının dindarlığı kişinin o yönde karar vermesine sebep olması da ikincil sosyal mekanlarının etkisi olarak tanımlanabilir. Katılımcıların örtünmesinde psikolojik baskı zaman zaman görülmele birlikte çoğunluğunda bu baskı söylem düzeyinde kalmaktadır.

3. 2. 3. Örtünme Kararına Gelen Tepkiler

Katılımcılar başörtüsü takmaya başladıktan sonra ailelerinden gelen tepkilerde geniş bir çeşitlilik skalası bulunmamaktadır. Genellikle ailerlerden gelen bir onay görülmektedir. Bazı katılımcılara örtünmede aileden gelen doğrudan bir emir olduğu için herhangi bir tepkiden bahsetmemişlerdir. Beş katılımcının annesi ve bir katılımcının babası erken olduğu endişesi taşısalar da çocuklarının kararına saygı duymuşlardır. Kardelen'e göre "(başörtüsünü) takarken annem önce üniversiteyi bitirince takmamı istemişti ama takmasam üniversite bitince takmamı isterdi" (Yüksek Lisans Öğrencisi, 25).

"Başlarda annem erken olduğunu, kendisi 18 yaşında kapanmış, biraz daha düşünmek isteyip istemediğimi sordu. Ben düşünmediğimi ve kapanmak istediğimi söyledim. Başörtüsü takmak istediğimi söyledim" (İrem, Yazılımcı, 25)

İrem'in annesi de aynı endişeye sahip olsa da kızının kararlılığının karşısında herhangi bir şekilde başörtüsü kullanmasını engellemeye çalışmamıştır.

Onayın yanında çok sevinç duyan ve mutlu olan iki baba duygularını davranışlarıyla belli etmişlerdir. Örtündüğü zaman kuzenleriyle tatilde olan Feyza, kuzenleri tarafından desteklenmiştir. Daha sonra arkadaşının Şile'deki yazlığına gitmişlerdir:

"Tabi Şile'de arkadaşım ve annesi bizi bir seremoniyle karşıladı falan. Tekrar bir şaşkınlık. O kadar gerçeklikten uzağım ki insanların bu kadar şaşırması beni rahatsız etti. Akşam karar verip yaptığım bir şeyi niye bu kadar abartıyorlar falan. Abartma şu seviyeye çıkmış; babam bunun haberini almış, İstanbul'dan Şile'ye arabayla geldi. Adam hiç alakasız yani onun orada hiçbir işi yok ama kızım başını örtmüş haberini aldım deyip geldi. Ben inanılmaz rahatsız oldum." (Feyza, Yüksek Lisans Öğrencisi, 25)

Başka bir katılımcı bir sabah ailesinden habersizce bu kararı vermiştir. Katılımcının babası onu başörtüsü taktığı için ödüllendirmiştir:

"Babamın falan da çok mutlu olduğunu hatırlıyorum sabahın köründe. Ben o zaman ailemden harçlık alıyordum. Babam para veriyordu falan ve istemediğim, bir şey olmadığı müddetçe babam ekstra para vermez, ekstra para almıyordum. On lira mı yirmi lira mı öyle bir para o zaman için. Tezgahın üzerinde duruyordu babam dedi ki 'Bunu da al çıkarken'. Ben aldım, evden çıktım, kapıyı çektim ve ağlamaya başladım. Yani o kadar ağırına gitmişti ki! Yani ben ne alakası var ya? Herhangi bir gün, dışarı çıkıyorum ve normalde her pazar dışarı çıkarken ekstra para almıyorum. Böyle paraya baktığımı hatırlıyorum ve o parayı harcamadığımı hatırlıyorum uzun bir süre." (Melike, Araştırma Görevlisi, 28)

Melike bu "ödül"den dolayı kendisini aşağılanmış hissetmiştir ve duyduğu rahatsızlıktan dolayı ödülü kabullenememiştir. İki örnekte de katılımcılar babalarının

duygularını dışavurma tarzından rahatsızlık duymuşlardır. Katılımcılar için örtünmek normal karşılanması gereken, kendi hayatlarına dair verdikleri bir karardır. Kişi ergenliğinde ailesinden farklı bir birey olarak tanınmak ve kararlarına saygı duyulmasını beklemektedir. Ancak onların kararlarına karşı verilen tepkilerin olumlu ya da olumsuz büyük bir yankı bulması ve yetişkin bir insanın kararı gibi normal karşılanmaması, hayatın olağan akışını bozması nedeniyle onların “birey” olarak verdikleri kararın aslında kabul edilmemiş olduğunu göstermektedir.

3. 3. Başörtüsünü Çıkarma Kararı

3. 3. 1. Başörtüsü ve İnanç Krizi

Kişinin inancını sorgulaması başörtüsünü çıkarmasında etkili olan faktörlerden biridir. Sorgulama sonucunda İslam inancını yitirmek, inanıp inanmamada yaşanan tereddüt ve Tanrı'nın var olmadığına kanaat getirmek, başörtüsü örtme nedenlerini ortadan kaldırır. Bu bölümde örnek verilen katılımcılar İslam'ı sorguladıklarını belirten ya da hâlâ bu sorgulama sürecinin içerisinde olan kişilerdir. Sadece bir katılımcı başörtüsünü çıkarırken Tanrı'ya inanmadığını, ancak şu an müslüman olduğunu belirtmiştir. Din sorgulaması sadece inanmama sonucunu getirmediği gibi İslam'ın içerisinde kalarak dinî emirleri, ibadetlerin ve yasakların nedenleri hakkında sorular soran katılımcılar da bulunmaktadır. Ancak onların sorgulaması dinin doğruluğu ya da Tanrı'nın varlığı sorusuna ulaşmamıştır. Bir inanç krizi yaşamadıkları ve buldukları nokta hâlâ İslam'ın içerisinde olduğu için bu başlıkta değerlendirilmemişlerdir.

Katılımcıları dini sorgulamaya iten birtakım olaylar, duygu ve düşünceler bulunmaktadır. Çocukluk ve ergenlik dönemlerinde oluşturulmuş negatif din algısı ya da çevresinde şahit olduğu olaylar neticesinde dinin kişide olumsuz yankılara sebep olması kişinin yetişkinlik döneminde dini sorgulamasında rol oynamaktadır. Tanrı'nın nasıl bir varlık olduğuna dair oluşan kanaat kişinin deneyimleriyle bağlantılı olabilmektedir.

3. 3. 1. 1. Adaletsizlik

Adaletsizlik sorgulaması, gayrimüslimler-müslümanlar karşıtlığı ya da cinsiyet ayrımı üzerinden gerçekleşebilmektedir. Önce ibadetlerini neden yaptığını, bunların anlamını düşünmekle sorgulama sürecine başlayan ve ibadetlerini aşama aşama bırakan Kardelen iyi işler yapan bir gayrimüslimin neden cehenneme gideceğini anlayamadığını söylemektedir:

“Hep Hristiyanlar cehenneme gidecek gibi bir söylemle büyütüldüm. Annem babam olmasa da gittiğim Kuran kursunda, orada burada hep bir büyük bunu söylerdi ya da din kültürü öğretmenimiz. Sonra Erasmus’a gittim. Baktım çok normal insanlar yani benden daha iyi insanlar var, birçok müslümandan daha iyi insanlar var. Genel mantalitem şuydu; çok iyi bir insan, harika iyilikler yapıyor, güler yüzlü falan filan ama müslüman değil. O yüzden cehenneme gidecek ama tecavüzcü birisi müslüman olduğu için ya da ondan daha az iyi birisi müslüman olduğu için cennete girecek. Allah gerçekten bu mu, böyle bir şey olabilir mi gibi bir mantaliteyle giderek ibadetlerime uzuuun bir süre ara vermiş oldum böylece. Genel olarak her şeye bakış açım bu şekilde değişti, sadece Hristiyanlar-müslümanlar gibi değil de mesela bir şey yapıyorum, namaz kılmıyorum ama atıyorum birisine bir iyilikte bulunuyorum Allah gerçekten bana ‘Sen namaz kılmadığın için cehenneme gideceksin’ mi diyecek? Cehenneme gideceksin yaptığın iyiliklerin hiçbir anlamı yok mu diyecek? Saçma gelmeye başladı açıkçası.” (Kardelen, Yüksek Lisans Öğrencisi, 25)

Aslında doğduğumuz çevrede yaşamımızı sürdürdüğümüzü bu nedenle doğdumuz ortamın bizim cehenneme ya da cennete gitmemizde belirleyici olmaması gerektiğini düşünen katılımcılardan biri de Şeyma idi. Şeyma’nın inanç sorgulamasında etkili olan bir başka konu ise dinde namusun kadınlar için daha önemli olması, erkeklerin kadınlara göre miras gibi noktalarda daha fazla hakkı olması gibi kadın erkek eşitliğine dair fikhî konulardır. İslam’da kadın temasından dinin doğruluğunun sorgulanmasına gidiş Esra’da da görülmektedir:

“Sanırım bu kadının dinde yeri hiç yok gibi bir algıyla başladım. Gerçekten yerimin olmadığına ikna oldum önce dinde. Sonra birçok şeyi sorgulamama yol açtı bu. Şöyle düşünüyorum şu an, o zaman da böyle bir düşünceye vardım bir şekilde. Sonuçta din bir paket, bir yerini beğenmeyince hepsi çöpe gidiyor gibi hissettim. Ve bu böyle benim dinden uzaklaşmam, dinden çıkmam, başörtüsünden açılmam felan. Bu süreç böyle olmuş oldu yani.” (Esra, Bilgisayar Mühendisi, 23)

Mine de Esra ve Şeyma gibi kadının dinde ikincil bir yeri olduğunu ve dinin çok eril bir dili olduğunu düşünmektedir. Gittiği İmam Hatip Lisesinde dinî eğitim veren meslek hocalarının da kız öğrencileri ötekileştiren söylemlere sahip olduğunu belirtmiştir. Daha yakın olduğu dindar olan kadın hocalar ise İslam’da kadın üzerine sorduğu soruları cevaplamakta çekimser davranmışlardır. Bu da katılımcıya aslında İslam’da kadın konusunda kadın hocaların da tatmin edici cevaplara sahip olmadığı izlenimi vermiştir.

Eşitsizlik gibi kötülük sorunu⁵ da Tanrı'nın adaletini sorgulama nedeni olabilmektedir. Hayatında karşılaştığı insanlar ve olayların kötülüğünden ve çalıştığı yerde şahit olduğu olaylardan sonra Dicle Tanrı'nın adaletini sorgulamaya başlamıştır:

“Bir nebze Allah'ın olmadığına kanaat getirdiğimi hatırlıyorum. Böyle olaylar oluyor, çok ağır olaylar oluyor. Kendinizi çok yalnız hissediyorsunuz. Bir adaletsizlik var ve benim çalıştığım hastanedeki hastalara yaklaşım benim psikolojimi çok bozmuştu. O insanları göz göre göre ölüme sürüklüyorlardı, ben bir şey yapamıyordum. Kimse bir şey yapmıyordu. O zaman şey diyordum ‘Madem Allah var niye bunlara izin veriyor?’ Çünkü çok iyi insanların göz göre göre öldüğünü görüyordum durduk yere. Annemle bağdaştırdığım hastalar oluyordu, çok benziyorlardı anneme. Hiç unutmuyorum hastanın biri sayıklayarak öldü. (...) Hiç kendime gelemedim o zaman. Mesela nöbetten geliyordum, uyku hapları alarak uyuyabiliyordum, o kadar psikolojim bozulmuştu. O zaman şey demiştim, Allah mallah yok yani, hani nerede falan olayına girmiştim. Ondan sonra açıldım.” (Dicle, Hemşire, 24)

Tanrı'nın iyi olduğu kabulü dış dünyada kötülükle karşılaşıldığında kötülüğe karşı sessiz kalan Tanrı'nın varlığı ile çelişki yaratmaktadır. Bu çelişkinin çözülmesi genellikle üç yolla mümkün olmaktadır; (1) kötülüğe sessiz kalan bir Tanrı kötüdür, (2) Tanrı kötülüğe izin verir çünkü sınanmamızı ister, cezayı ahirette verecektir, (3) Tanrı iyi olmalıdır ve kötülüğe izin veren bir Tanrı olamaz. Dicle bu çelişkiyi üçüncü seçeneği kabul ederek çözmüştür. Tanrı'ya inancını kaybetmesi ise başörtüsünü çıkarmakla sonuçlanmıştır.

Şeyma'da da bir süre sonra “zalim Tanrı” imgesi ağır basmaya başlamıştır:

“...talep ettiği şeyleri talep edebilirdi başta. Bunu aşmıyordu o noktada. İyiydi yani başta. Ben biraz kuralcı bir insanımdır, orada bir kural varsa uyarım (gülüyor). Büyütmüş, bizi yaratmış falan okey ama kendim çok bir bağım olduğunu söyleyemem. Çok soyut bir şey olarak hissediyordum. Böyle zamanla bu, başka dinlerden olan insanlar, kadınlara karşı olan bu tavır falan böyle gözümde daha zalim bir insana dönüştü galiba. Hatta bayağı bayağı çılgın ve zalim. Bir yerde aslında ‘insan’ gibi düşünmeye başladım. Bu ve bu dinsizlikle birlikte artan bir şey oldu galiba. Bir insan olsa, gerçekten sürekli trip atan, çok küçük ayrıntılara çok büyük anlamlar yükleyen bayağı kompleksli ve manyak birisi gibi bir insan canlanmaya başladı gözümde. Bu ne noktada böyle oldu, bunu böyle tanımlayabilmem çok çok geç tabii ki, böyle böyle çok yavaş yavaş gelişti. Niye böyle bir şey istiyor ki? Ne alaka ki benim saçımı kestirsem ne olacak ki? Neymiş erkeğe benzemişim. Yani çok kadınsı olmayacaksınız ama çok erkeğe de benzemeyeceksiniz (gülüyor). Çizme falan

⁵ Kötülük sorunu Sokrates'ten beri tartışılmakta olan bir konudur. Taşabat (2021) kötülük sorununu üç ana başlık altında incelemiştir: Doğal, Ahlakî ve Metafiziksel Kötülük. Doğal kötülük, doğal afetler sonucunda insanların acı çekmesine sebep olmaktadır. Ahlakî kötülük, insanların kötü eylemlerinin sonucunda diğer insanların zarar görmesi anlamında kullanılmaktadır. Metafiziksel kötülük ise varlığın mükemmel olmaması, özünün eksik olmasıdır. Dicle ise şahit olduğu olaylar neticesinde dünyadaki Tanrı'nın neden ahlakî kötülüğe izin verdiğini sorgulamıştır.

giymek yasaktı bizim cemaatte, böyle küçük ayrıntılar vardı. Yani bunlara takılıyor olmasına çok sinir olmuştum. Genel tabloya baksan, insanlık mesela, nasıl bir insan falan oralara baksan, bir şey oldu, benim 20 yaş civarım cennet-cehennem. Neden bize bir şeyler vaat etmen ya da bizi bir şeylerle korkutman gerekiyor? Pardon? ‘Nedir bu insecurity (güvensizlik) sistemin kaynağı?’ oldu biraz. Gerçekten beni dinden soğutan bir başka etken de bu. Ödül-cezaya verdireyor olması. Çünkü aslında değersizleştiren bir şey doğruyla yanlışı ödül ve ceza bence. Sonra da var mı yok mu, var mı yok mu karmaşası ve sonra varsan bir yerlerde ben senin hakkında çok kafa yordum valla, bunu hesaba kat, ne yaparsın bilmiyorum yoksan da ne yapalım şeklinde.” (Şeyma, Psikolog, 29)

Dinin cehennem ve cennet üzerinden kurulmuş olması, cennet ve cehenneme gidilmesinin en büyük kriterinin iyi insan olmak değil müslüman olmak oluşu, Tanrı’nın dünyadaki kötülöklere izin vermesi ve İslam’da kadının yeri en çok sorgulanan konular olarak karşımıza çıkmaktadır. Cennet ve cehenneme gitmek konusunda o zamana kadar öğrendikleri detaylı bilgiler, cennet ve cehenneme gitmek için iyi insan olmanın yetmediği düşüncesine sahip olmalarına neden olmuştur. Katılımcılardaki beklenti daha çok Tanrı’nın iyi olması ve insanların iyi olup olmamasını değerlendirmesidir. İyi insan olmakla bağ kuramadıkları küçük davranış kalıplarının (çizme giymemek, erkeğe benzememek, sağ elle yemek yemek gibi) cennete gitmek için adım olarak görülmesi onlara makul gelmemektedir.

Bu sorular kişinin temelde neyle muhatap olduğunu öğrenmek istemesiyle alakalıdır. Erasmus’ta ya da üniversitede başka dinlere sahip ya da hiçbir dine sahip olmayan insanlarla tanışmak, kötülüğe maruz kalmak ya da şahit olmak, kadın olmak hasebiyle kadınlığı sorgulamak aslında dinin gerçekten ne olduğunu anlamaya çalışmaktır. Sorulan sorular ise bir şekilde kişisel hayatla ilgilidir. Kişi dinin ne olduğuna göre hayatta kendini konumlandırmaktadır. Sorunun cevabı bu nedenle önem kazanmaktadır ve bu nedenle kişiyi psikolojik olarak yıpratılmaktadır.

3. 3. 1. 2. Dinde Kalmada Israr

Dinden çıkmak kolay değildir. Hem toplumsal tepkileri göze almak hem de dinî olan her şeyi reddetmek anlamına geleceği için hem zaman ister hem de entelektüel çaba gerektirir. Dinle ilgili şüpheleri olan katılımcılar bir süre dinin içinde kalmak için çaba göstermişlerdir. Aslında Tanrı’nın bu sorulara cevabı olduğu ancak kendisinin henüz bunu bulamadığı, Tanrı’nın bir bildiği olduğu ya da zamanla doğru yolu bulacağına dair inanca sahiptirler. Kendilerini İslam’ın dışında tanımlamamak için kendilerine zaman vermişlerdir.

Dinî bilgilere sahip olmak ve araştırmak bu sürecin önemli bir parçasını oluşturmaktadır. Ancak din konusunda tereddütleri olan biri için dinden çıkmanın hükmünü ve ağırlığını düşünmek caydırıcı olabilmektedir. Şeyma'nın kendisine zaman vermesinin bir nedeni de İslam'ın dinden çıkanlara yaklaşımıdır: “Kafirden daha kötüdür mürted. En dibine gidersin yani. Tereddüte yer yoktur dinde, inançta o yüzden onu kabullenmek çok zor” (Şeyma, Psikolog, 29). Şeyma hem kendi cemaatinin yolunu hem de başka dinleri araştırmış, dinden ayrılmadan alternatif bir yol bulmaya çalışmıştır.

“Bir süre şey dedim, okey ben bunlara cevap bulamayabilirim hemen, biraz bakacağım şeklindeydi. Ve aslında bundan sonraki yıllar hep bununla beraber geçti ya (...) inanıyor muyum inanmıyor muyum inanıyor muyum inanmıyor muyum vs. gibi. Hep mevzum oydu ve hiçbir zaman cevap bulamadım bunlara. Galiba son bir iki yıldır bu benim bilebileceğim bir şey değil noktasındayım galiba. Daha çok Tanrı'yla alakalı. (...) İnsan akli neyi nereye kadar algılayabilir? O kadar büyükse ben onu ne kadar, algılayabilir miyim? Beni aşan sorular kimliğimi tanımlamamalı bence, öyle bir yere vardım. Bilmeyorum. Bilmemekle rahat etmek kolay değil tabii ki. Ama bilmiyorum noktasındayım yani. Biraz onu kabullenmem zaman aldı.” (Şeyma, Psikolog, 29)

Esra da müslüman kalabilmek için çeşitli okumalar yapmış, kendini ikna etmeyi denemiştir:

“Çılgıncasına okuyordum ve inanca bağlanma çabası içerisindeydim açıkçası. Bir şeyler okuyunca, alenen kadın düşmanı bir şey ama dinî bir bilgi ama böyle kabul edesim yok çünkü bu benim inancımın parçası. Buna bir kılıf bulsam devam edeceğim, o kılıfı aradığım bayağı bir süreçten de geçtim. Böyle saçma sapan, ‘Belki de Allah biliyordur, böyledir’ felan demeye çalıştığım bir süreçten geçtim.” (Esra, Bilgisayar Mühendisi, 23)

Lisenin ilk iki senesini yurtdışında okuyan ve orada sürekli İslam'la ilgili sorulara maruz kalan Mine karşısındaki insanlara rasyonel cevaplar vermeye çalışmıştır. Ancak bir süre sonra cevaplarının öğrenilmiş kalıplara dayandığı kanaatine varmıştır. Kendi içindeki sorulara da rasyonel cevaplar arayan Mine, bir süre hiçbir şeye inanmadığını ancak zamanla inanacağını düşünmüştür:

“Yurtdışından döndükten sonra belli bir dönem inandığımı söyleyemiyordum çünkü kafamda ne Tanrı'ya ne de dine inanıyordum. Ama aynı zamanda başörtümle de garip bir çelişki içerisindeydim. Çünkü birçok şeyi yıkmam gerekiyordu kendi içimde, yeniden inşa etmek için. Ama aynı zamanda da o hep taktığım bir şey olduğu için de şöyle düşünüyordum, ‘Bu süreç bir şekilde geçecek ve ben bir şekilde doğru yolu bulacağım ve bu süreçte bu, kafamda hala durmuş olacak’ yani bu geçişi açarak yapmamız gerekmiyor.” (Mine, Lisans Öğrencisi, 21)

Yeniden dine dönmek ve inanmak için Türkiye'ye döndüğünde kendi isteğiyle İmam Hatip Lisesine başlamıştır:

“İmam Hatip Lisesine gittim kendi isteğimle tamamen. Çünkü şey diye düşünüyordum. Akademik olarak iyi bir okul aynı zamanda dinî eğitim de verecekler böylece lisedeyken belli bir dinî temele sahip olurum. Çünkü bir şekilde bunu çözmemiz gerekecek diye düşünüyordum. 10. ve 11. sınıfta çok ağır bir depresyon geçirdiğimi söyleyebilirim. Bunun içinde din de vardı başka şeyler de vardı. Başka şeyler derken genelde din temelliydi. Çünkü bu şekilde dinle ve maneviyatla yetiştirildiğim için, bunların yıkılması, özellikle İmam Hatip gibi bir yerde dindar olduğunu söyleyen insanların dinin gerektirdikleriyle, maneviyata hiçbir şekilde sahip olmadığını, ahlaka hiçbir şekilde sahip olmadıklarını görmek dolayısıyla teoriyle pratiğin tamamen çeliştiğini görmek de tamamen bir darbe oldu. Sanırım bu aşağı yukarı bu süreçlerden geçen herkesin başına geliyor. Burada böyle deniyor ama bunların yaptıklarının alakası yok ama sürekli bunu savunuyorlar ve din üzerinden başkalarını yargılama hakkı görüyorlar kendilerinde.” (Mine, Lisans Öğrencisi, 21)

Dinde kalmaya çalışırken rol model olması gereken, dini anlatan ve anlattığını yaşaması gereken hocaların kendi hayatlarındaki uyumsuzluk dinde kalmayı daha da zor bir hale getirmiştir. Dinde kalmak, dinde olanı anlamak için gösterilen çaba dinî aktörlerin eylemlerinin çelişkisiyle zedelenmiştir.

Tereddütler, dinde kalmak için yapılan okumalar, bir yol bulabilmek için dinî eğitim almak inanmaya devam edebilmeleri için katılımcılara yeterli gelmemiştir. İncancı sorgulayan katılımcılardan biri kendini agnostik, biri ateist olarak tanımlamaktadır. İki katılımcı için deist denebilirse de deizm onların hayatlarındaki bir süreç gibi görünmektedir. Din ve Tanrı hakkında nihaî bir karara vardıklarını söylemek zor görünmektedir. Örneğin Mine İslam hakkında nihaî kararını vermediğini, araştırmalarına devam edeceğini ancak aldığı yoğun eğitimden sonra “din yorgunu” olduğunu bu nedenle bir süre dinle ilgili araştırmalarını ve okumalarını askıya aldığını belirtmiştir.

3. 3. 1. 3. Krizin Paylaşılması

İncancı sorgulanması, dinde kalmak da olsa dinden çıkmak da olsa zorlu bir süreçtir. Birçok katılımcıyı da psikolojik olarak yıpratmıştır. Dini sorgulama sürecinde kişinin yanında olan, duygularını ve düşüncelerini paylaşabileceği insanların olması, durumu bir nebze de olsa rahatlatabilmektedir. Bununla birlikte din ve Tanrı hakkında şüphe duyulan bir noktada birileriyle fikir paylaşımı yapmak düşünceleri söze dökerek bulunduğu yeri fark etmek açısından önemli görünmektedir. Ortaya çıkan düşünceler

bir süre sonra sistemli düşünmeyi mümkün kılabilir. Öte yandan yanındaki kişinin sorduğu sorular ve onun yaklaşımı da kişiler üzerinde etkili olabilir.

Katılımcılardan Esra inanç krizi yaşadığı dönemde birçok insanla sorununu paylaşmak istemiştir:

“Böyle neredeyse herkese falan bu konuları açıyordum. Çünkü bunları konuşabilecek insan aradığım için tamamen yalnız kalmamak adına ve neredeyse herkes felan kaçıyordu benden bu konuyu açınca (gülüyor)” (Esra, Bilgisayar Mühendisi, 23)

Konuşulacak konular, duyguların dışavurumu, kendisini ifade etmek kişinin nefes almasını sağlamaktadır. Muhatapların vereceği destek, inanç ve din konusunda kendi fikirlerini söylemeleri de kişilerin kendi fikirlerini geliştirmelerinde yardımcı olabilir. Düşüncelerin karmaşıklaştığı, birbirine dolaştığı ve bulanıklaşmaya başladığı bir dönemde konuşmak, düşünceleri berraklaştırabilir. Ancak Esra dindar arkadaşlarıyla bu tarz konuları konuşamamıştır. Bu konuları rahatça konuşabildiği tek arkadaşı da kendisiyle benzer bir süreçten geçmiştir:

“Ben de sonuçta bu yolun başında muhafazakar bir kişiydim, haliyle kurduğum arkadaş çevresi de muhafazakar bir arkadaş çevresiydi ve o insanlara gidip bu konuları açınca çok da bir karşılık alamamış oldum gibi oldu. Bir tane arkadaşımla özellikle her şeyi konuşuyorduk. Çünkü o da zamanında benzeri bir süreçten geçmiş daha önce. (...) Bir tek onunla en sık konuşuyorduk. İki üç günde bir konuşup ağlıyorduk okulda (gülüyor)” (Esra, Bilgisayar Mühendisi, 23)

Ağlamak da duygunun dışavurumunu sağlayan bir davranış olarak karşımıza çıkmaktadır. Karşıdaki kişinin benzer bir süreçten geçmiş olması karşısındakinin duygularını anlamasını kolaylaştırmıştır. Arkadaşı ise kendi sürecini Esra'nın deyişiyle “çok dinsiz biri” olarak bitirmiştir. Sorgulama sürecinde kendini oldukça yalnız hissettiğini belirten Esra yeniden sosyalleşmesinin kendi gibi insanlarla tanışmasıyla başladığını söylemiştir:

“Okulda bir Ateizm Kulübü kurulma girişimi oldu. Sanki birkaç insan Esra'nın dertlerine çare olalım felan diye toplanıp bu kulübü kurmuşlar gibi bir şey oldu. Onlarla takılmaya başladıktan sonra biraz daha normal hayatıma dönmüştüm. Çünkü onlarla sürekli böyle şeyler konuşuyorduk ve o zaman kadar sadece bir arkadaşım vardı böyle şeyler konuşabildiğim. Bir anda yüz kişiyle falan böyle şeyler konuşabilir olunca hem yeni fikirler tanımış oldum hem de hayata geri dönmüş gibi bir şey oldum.” (Esra, Bilgisayar Mühendisi, 23)

Kişinin kendisi gibi insanları bulması ve yalnız olmadığını fark etmesi onun normalleşme ve yeniden sosyalleşme sürecinde önemli bir rol oynamaktadır.

Türkiye’de azınlık olan ateistlerin kulüp kurması birbirlerini tanımalarını ve paylaşım yapmalarını kolaylaştırmıştır.

Biriyle duygu ve düşüncelerini paylaşma ihtiyacı iki katılımcıda erkek arkadaş tarafından karşılanmıştır. Şeyma şu anki eşiyle tanışana kadar dinî sorgulamalarını hep kendi içerisinde yaşamıştır. Eşi ile tanışmasını “dinden kaçan dinden kaçanı gözünden tanır” cümlesiyle anlatmaktadır. Eşiyle tanışması ve eşinin de benzer bir süreçten geçiyor olmasıyla soruları beraber sorup beraber cevap aramışlardır.

Kardelen için ise eşinin düşünceleri ve sorduğu sorular onu düşünmeye itmiş, başka sorular sormasına neden olmuştur:

“Şu an eşim olan kişi (başörtüsümü çıkarmamda) çok etkili oldu. Hiçbir şekilde ‘Sen başörtünü aç, öyle daha güzelsin’ gibi öyle bir ‘Açılmalısın, istersen yapabilirsin’ böyle bir teşvikten ziyade onun hayata, dine bakış açısı beni etkiledi yani. Yalan söyleyemem bu konuda. Sorgulamalarım onunla da arttı. Ve onunla bir sohbetimiz esnasında şöyle bir şey söyledi, mesela içki neden haram gibi bir şey üzerine konuşuyorduk. Ben de bu konuyu konuşurken daha sadece bir yıl öncesinde, insanların zihnini şey yapıyor bilmem ne falan hâlâ içimdeki mü’minin sesini susturamıyorum ve o da ‘Ben evimde içiyorum ve kimseye zarar vermiyorum’ dedi ve bu bana çok mantıklı geldi ama kendime bile itiraf edemedim. Gerçekten çok mantıklı kimseye zarar vermiyor o zaman niye haram olsun gibi.” (Kardelen, Yüksek Lisans Öğrencisi, 25)

Entelektüel düşüncelerin getirdiği inanç krizleri yalnız atlatılması zor süreçlerdir. Düşüncenin beraberinde getirdiği kaybolmuşluk ve sıkışmışlık hissi kişide duygusal bir çöküşe sebebiyet verebilmektedir. İnsanların duygu ve düşüncelerini paylaştıkları yakınları duygusal olarak destek olurken entelektüel olarak da fikirlerin ortaya çıkması, soruların başka soruları getirmesi, düşüncelerin çeşitlenmesi ve insanın kendisine bir yol çizmesi anlamında etkili olabilmektedir.

İnanç sorgulaması sürecinde başörtüsünü çıkarmak daha çok bir adım gibi değerlendirilebilir. İnanç sorgulanmasının inançsızlıkla sonuçlanması bu katılımcılar için başörtüsü çıkarmanın ana nedenidir. Aynı zamanda başörtüsü, sorgulama süreci içerisinde de artık taşınmak istemeyen bir nesne haline gelebilmektedir.

3. 3. 2. Başörtüsü ve Temsiliyet

Kamusal alanda gerçekleşen her eylem bireyin bir oyuncu olarak belli bir performans sergilediği anlamına gelmektedir (Goffman, 2014, s. 29). Kişi, sosyal mekanda kendi performansını düzenleyebildiği, değiştirebildiği, seyrciyi denetleyebildiği kişisel bir vitrine sahiptir. Ancak bazı durumlarda kişi, kendi denetiminin dışında olan belli işaret ya da işaret sistemleriyle vitrine çıkmaktadır ve bu, kendisinden belli performansların

ve tutumların beklendiği toplumsal bir vitrine çıktığı anlamına gelmektedir. Toplumsal vitrinin oluşmasını sağlayan işaretler belli bir mesleğe ait olabildiği gibi ırk, etnisite, din gibi ayırıcı başka nitelikleri de içerebilmektedir.

Kamusal alanda insan ve eylem çeşitliliğin çok geniş olması nedeniyle sözden önce görsel olan iletilmekte ve anlam kazanmaktadır. Vitrinde taşınan bu işaretleyiciler “bedende cisimleşmiş malumatları” içerir (Göle, 2017, s. 105-106) ve seyirciye gönderilen bir kod niteliğini taşır. Kıyafet, “kişilerin benlik temsilleri”nin (s. 100) önemli bir parçası olarak sahnede kendine yer edinir. Ancak hiçbir zaman kıyafet sahnede nötr bir şekilde var olmaz. Her zaman bir iletişim kodu, anlam ve değer taşıyıcısı olarak grup kimliğinin, ekonomik durumun, siyasî gücün, cinsiyetin ya da bir dinin “sosyal alanının belirteci”dir (El Guindi, 1999, s. 66; Calefato, 2004, s. 3). Dinî işaretleyici olan kıyafetler, aynı zamanda dinî topluluk tarafından kutsanmış sembollerdir. Kutsal semboller, dinî ve duygusal normlar üzerinden bir etkileşim kurmaya ve grup üyelerinin kimliği benimsemesine imkan tanırken grup kimliğinin devamlılığını sağlamaktadır (Riis ve Woodhead, 2010, s. 103; Douglas, 2003, s. 57). “Fert açısından ise kimlik, başkalarının onu ortak bir dünyaya yerleştirerek algılamaları ile belirlenir” (Coşkun, 2003, s. 12).

Calefato’nun “Giysi bizim ikinci derimizdir” (2004, s. 16) cümlesine en çok uyan giysi, belki de kişinin her gün kamusal alana çıkarken onu bir işaretleyici olarak üzerinde taşıması nedeniyle başörtüsüdür. “Tesettür, bedene yazılan dini bir semboldür; kişisel olarak taşınır ama aynı zamanda sosyal bilgileri başkalarına da iletir” (Göle, 2003, s. 816). Aynı zamanda başörtüsü, onu kullanan kişiden bağımsız dinî bir referansa sahiptir⁶. Başörtülü kadın kamusal alana çıktığı anda, herhangi bir eylemde bulunmadığında dahi İslam’ı performe eder vaziyettedir.

Başörtülü kadın, müslüman kimliğiyle toplumda bulunurken kendisini müslüman olmayan “öteki”nden ayıştırmaktadır. Katılımcı Aylin için örtünme motivasyonlarından biri de kimliğinin dışarıdan görünür olmasıdır: “İnsanlar benim müslüman olduğumu bilmeli” (Lisans Öğrencisi, 21). İngiltere’deki kadınlar da ötekinden ayrışmalarından, müslümanların onları tanıyıp selam vermesinden, müslüman olmayanların ise kendilerinin müslüman olduğunu anlayıp davranışlarını

⁶ Riis ve Woodhead kutsal imgenin kendi kendini referans verdiğiinden bahsetmektedir. Kutsal bir ikon, onu üretenden bağımsız olarak mucizeyi performe etmektedir (2010, s. 96). Başörtüsü de ikon gibi onu kullananın bağımsız ayeti ve emri göstermektedir.

buna göre belirlemelerinden dolayı memnuniyet duymaktadırlar (Hopkins ve Greenwood, 2013, s. 441, 444). Bazı ülkelerde ötekinin başörtüsüne yaklaşımında bir farklılık oluşmasına rağmen bunun her ortamda ve kültürde gerçekleşmediği de Yaren'in Letonya seyahatinde görülmektedir:

“Orada hiçbir şeyi temsil etmiyorsun. Hiçbir şeyi. Çünkü bazen anlamıyorlar bile senin neden yaptığını. Anlayanlar da ‘Hım müslüman’ bu kadar. Ama hiçbir nedenin yok seni orada tutundurabilecek. Atıyorum İngiltere’de olan kapalı arkadaşlarım diyorlar ki ‘Seni ayırıştırabiliyor bu durum.’ Mesela şey demişti bir tane arkadaşım: ‘Ben orada neden kapalı olduğumu tekrar anladım. Çünkü oradaki insanlar benim müslüman olduğumu fark ediyorlardı. Ona göre davranıyorlardı.’ Çünkü İngiltere’deki müslümanlık durumu daha net, daha anlaşılabilir; oruç, Ramazan her şey daha fark edilebilir bir boyutta. Orada bir öteki-neden var ama bulunduğum yerde o öteki-neden de yok. Karşımdaki insan ‘Hı müslüman ona böyle davranalım. Hı o müslüman alkolü şuradan alalım’ felan yok yani. Ben sözlü beyan etmek zorundaydım alkol kullanmadığımı ve domuz eti kullanmadığımı. Çünkü ‘Neden kullanabilirsin de’ o derece yok temsiliyet yani (gülüyor) o derece farkında değiller ne olup ne bittiğinin.” (Yaren, Çalışmıyor, 24)

Başörtüsünün müslüman kimliği taşıyıcısı olması ve ötekinden ayırıştırıcı bir fonksiyona sahip olması kişilerin örtünmesinde ve örtülü kalmasında bir motivasyon kaynağı olarak görülebilirken Letonya’da, İngiltere’nin ve Türkiye’nin aksine başörtüsünün işaretleyiciliği, ötekinin davranışını daha az etkilemekte ya da etkilememektedir. Başörtüsünün temsiliyet gücü ve toplumdaki yansımaları, coğrafyaya ve bağlama göre değişebilir özelliktedir. Bununla birlikte başörtüsü takmasının nedenini sorgulayan Yaren için Letonya tecrübesi, başörtüsünün işlevsizleştiği sonucuna varmasına neden olmuştur. Çünkü İslam’ı temsiliyet gücü Letonya’da İngiltere ve Türkiye’nin aksine oldukça zayıftır.

3. 3. 2. 1. Kamusal Tutum ve Davranışlar

Kendisini Müslüman olarak işaretleyen başörtülü kadın, yalnızca İslam’ın değil Müslüman topluluğun da temsilcisi konumundadır. Başörtüsü ve anlam kişinin bedeninden ayrılabilir değildir, bu nedenle başörtüsü sadece kendini şekillendirme değil aynı zamanda pratiği anlamlandırma durumudur (Jouili, 2009). Pratiği anlamlandırma da Müslüman kimliğin diğer taşıyıcıları olan Müslümanlar tarafından denetlenmektedir. Çünkü kimlik, kolektif eylemleri organize etmek ve meşrulaştırmak için grup üyelerinden aynılık beklemektedir (Brubaker ve Cooper, 2000, s. 5-10). Anlamın doğru sunulabilmesi için tutum ve görünüş arasında tam bir uyum olmalı ve bu şekilde Müslümanlık çerçevesi tutarlı bir şekilde oluşturulmalıdır. Bu sebeple

başörtülü kadınlar kendi kendisinin seyircisi olup kendi performanslarını her an izlemekte ve denetlemektedirler. Başörtülü kadınlar, insanların zihninde İslam hakkında olumsuz yargıların oluşmaması için herhangi bir eylemlerinden önce iki kez düşünme eğilimi göstermekte; bu nedenle de performanslarının da kimliklerinin de daha fazla farkında olmaktadır (Hopkins ve Greenwood, 2013, s. 444). Türkiye’de başörtüsü, İslam’ın temsilcisi olmasının yanında, toplum tarafından homojen olması beklenen başörtülü kadın grubunun da temsilcisidir. Herhangi bir bağları bulunmamasına rağmen tüm başörtülülerin “bir” kabul edilmesi Yaren’in hayatının şekillenmesinde rol oynamaktadır:

“Şu kapalı kıza bak napıyor durumu beni çok rahatsız eden bir şey ve bunu genelleştirmeleri beni çok rahatsız ediyor. Ben kendimim ve ben bir şey yaptığımda kendim olarak, Yaren olarak bir şey yapıyorum. Bir kapalı kız grubu olarak biz bunu yapmıyoruz. Ben Yaren olarak başörtümü omuzlarımdan aşağı sarkıtmıyorum. Ama bu demek değil ki ‘Kapalı kızlar işte böyle’. Değil. Ama bütün bir kolektif olarak görülüyorsun toplumda. Bunu kabul etmesen de bu kolektifin bir parçasısın. Bu kolektife bir zarar gelmesini istemiyorsun. Çünkü sevdiğin insanlar var ve bu insanların bir genellemeye maruz bırakılmalarını istemiyorsun. Oradaki amaç, o kolektifi korumak. O yüzden de kendine dikkat ediyorsun. O kolektife zarar gelmesin, bu yüzden de hafif de olsa kendine bir çeki düzen veriyorsun. Bu yüzden de şey oluyor, Allah’ı düşünmeye vaktin bile yok senin. Çünkü yapmak istiyorsun bir şeyleri kendini frenliyorsun, o kadar çok kendinle meşgulsun ki. O örtü o kadar çok seni kendinle meşgul ediyor ki. Çünkü bir şeyler var ruhunda ve onları bastırıyorsun. (...) Sürekli kafanda korumak zorunda olduğun kavramlar, kalıplar var ve onları korumaya çalışıyorsun insanlardan o kolektif adına zarar gelmemesi adına.” (Yaren, Çalışmıyor, 24)

Yaren bahsettiği başörtülü kolektifiyle kendisini özdeşleştirmiştir. Başörtülü topluluğuna zarar gelmemesi için kendi davranışlarını kontrol etmekte, bazı duygularını bastırmakta ve bazı isteklerinden vazgeçmektedir. Yaren’in kendini denetlemesinin nedeni Allah’a karşı olan sorumluluğunun önüne geçerek temsil ettiği grubun diğer üyelerinin göreceği muhtemel zarardan kaçınmasıdır. Başörtüsüne uygun davranışlar İslam’ı yaşamak değil, grup temsiliyetinin devamlılığını ve tutarlılığını sağlamak adına olmaya başlamıştır. Büşra da bu durumu doğrulamaktadır:

“Çoğunlukla bu sorumlulukların eklenmesinin nedeni bence şey değil, ben başımı kapatıyorsam bu yönlerden de sevap alayım değil, (...) başörtünün temsilcisi haline geliyorum diyebilirim. (...) Benim başörtüm bütün toplumun konusu haline geliyor. Bütün toplumu ilgilendiren bir hale geliyor. Toplumun derdi haline geliyorum. Belli bir noktadan sonra ben kendim için başörtüsü takmış olmuyorum ya da kendim için başörtüsü takarken yaptığım şeyler kendim için olmuyor ya da yapmadığım şeyler kendim için olmuyor. Çünkü

toplum bunu gerektiriyor. Başörtüsü takan insanlardan beklentiler var çünkü.”
(Büşra, Yüksek Lisans Öğrencisi, 24)

İslam’ı yaşamak için ya da grubu korumak için beden kontrolü ve davranışın denetlenmesi kişinin kendi insiyatifinde olabilmekle birlikte, topluluğun üyeleri de kendilerine zarar gelmemesi adına zaman zaman onları uyarmakta ve eylemlerini yeniden düzenlemelerini salık vermektedirler. Aynı zamanda diğer başörtülüler de birbirlerine görünmez bir iple bağlı olduklarının, aralarından birinin bir davranışı yapmasının kendilerini de zor durumda bırakabileceğinin farkındadırlar. Başörtülü bir kadının başka bir başörtülü kadına bu nedenle tepki gösterdiği de görülebilmektedir:

“(Üniversitede) bir gün biri Darwin hakkında laf etmişti başörtülü bir arkadaş derste. Diğer başörtülü arkadaşlar bir çıldırdı, bir çıldırdı. ‘Sen niye bunu takarken bunu söyleyebiliyorsun? Sen öyle dedin diye şimdi hepimiz hakkında böyle şeyler diyecekler. Sen o başörtüsünü çıkar ondan sonra Darwin’e itiraz et!’” (Şeyma, Psikolog, 29)

Dindarların çoğunluğunda Adem ve Havva’nın yaratılışını reddetmek anlamına geldiği düşüncesiyle Darwin’e ve evrim teorisine karşı çıkma eğilimi bulunmaktadır. Öte yandan Evrim Teorisi modern biyolojinin temelini oluşturmaktadır ve bilim camiasında kabul gören bir teoridir. Bilim ve dinin karşı karşıya geldiği noktada, üniversite ortamında bir başörtülünün Darwin’e itiraz etmesi, bütün başörtülülerin “bilim-karşıtı” gibi algılanmasına neden olabileceği için diğer başörtülülerde endişe oluşturmuştur. Burada dikkat çeken farklı bağlamlarda, ortamdaki hâkim algıya göre endişelerin değişebilir olmasıdır. Müslümanların çoğunlukta ve baskın söylemi şekillendirdiği bir mekânda Darwin’in Evrim Teorisini savunmak İslam çizgisinin dışında olduğu için sapkınlık olarak kabul edilmeyebilirdi.

Müslümanların ortamda nasıl algılanacakları endişesinin dışında başörtülü kadının hayatına, söylediklerine ve davranışlarına karışabilme İslam’ın kendisine de dayandırılabilir. Çeşitli ayet ve hadislerle dayandırılarak çıkarılan “İyiliği emredip kötülükten vazgeçirmeye çalışma yönündeki faaliyetler için kullanılan dinî, ahlâkî ve hukukî tabir” olan “emir bi’l-ma’rûf nehiy ani’l-münker” Müslümanın toplumsal görevi olarak görülmektedir (Çağrı, “İslam Ansiklopedisi”). Aynı zamanda Müslümanın, Müslümanın hatasını düzeltmesi için uyarması da dinî bir emir olarak kabul edilmektedir. Bu, başörtüsü takarak dinini görsel olarak beyan eden Müslüman kadının tüm eylemlerini diğerlerinin müdahalesine açık hale getirmektedir. Feyza hayatına müdahalenin sınırları hakkında şunu söylemektedir:

“En basitinden, başörtülü bir kızın şarkı söyleyememesinden insanların onun bütün eylemleri hakkında yorum yapabilme haddini kendinde görmesi ya da haddini bile değil sorumluluğunu görmesine kadar bir spekturumdan bahsediyorum aslında. Müdahalenin aşırı meşru bir pozisyonda kalmış olmak. Yani bir çizgi çekmek istediğinde insanların ‘Bir dakika dur o çizgiyi çekemezsin çünkü sen zaten şunu deklare etmiş oluyorsun ‘Birbirlerinizin velisi olun, birbirilerinizi uyarın’ spektrumunun içine girdiğini deklare etmiş oluyorsun, dolayısıyla burada burası benim çizgim ve buradan içeri giremezsiniz’i meşru bir şekilde söyleyemezsin.” (Feyza, Yüksek Lisans Öğrencisi, 25)

İyiliği emredip kötülükten sakındırmak ibadetleri hatırlatmayı da içermektedir. Ancak bu durum bireyin İslam’ın emirlerine uymaya teşvik niteliğinden eleştirmeye doğru gitmektedir. Çünkü yetişkin olan ve ne yapıp ne yapmaması gerektiğini bilen, dinî bilgisi birçok davranışın iyiliğini ve kötülüğünü ölçmeye yetebilen biri için uyarılar uygunsuz değerlendirilmektedir. Bu nedenle hatırlatma niteliği taşıyan söylemler, çoğunlukla kişinin karar verme kabiliyetinin olmadığı gibi bir izlenim bırakabilmektedir. Bu yaklaşımların Müslüman kardeşi uyarma amaçlı olmasından dolayı iyi niyet taşıması beklenmektedir. Ancak yetişkin dünyasında uyarıların yaratacağı rahatsızlığın hesap edilebilir olması, başörtülü kadının da uyarıların performanslarının samimiyetini sorgulamaya itebilmektedir. O ana dek başörtülü kadın sahnede uyarı ile birlikte diğer kişi de bir performansa sahip olmaktadır. Seyircinin de sahneye çıkması başörtülü kadına seyircinin performansının samimiyetini ve içtenliğini sorgulama hakkı vermektedir:

“Güya beş kere daha sorarlarsa ben altıncı sefer namaza gideceğim, aksine onu bana sorduklarında ben gideceğim varsa da gitmiyordum. Dolayısıyla bu bir iyi niyet olamaz bence ya da ben üniversitede son sene bone takmıyordum şalımın altına ve bunu da şeyden yapmadım, saçımın yarısı görünsün bilmem ne falan. Rahat etmiyordum saçımı da iyice kısa kestirdim ve toplamama bile gerek kalmıyordu başörtüsünün altında. Mesela ‘Saçın görünüyor’ ya okey ben bunun farkındayım, bone yok ve bu ister istemez kayıyor ve ben bunu düzeltiyorum arada ya da ‘Boynun gözükmüyor’ (...) Mesela dönmüşüm dönerken haliyle boynum görünmüş, zaten kafamı tekrar çevirdiğimde orası otomatikmen kapanacak yani ben bunu bilerek açmıyorum. Bana şey çok garip geliyordu, onu nasıl bir saniyede fark ediyorsun ve otomatik olarak bir şey söylüyorsun. Çünkü o söyleyene kadar ben dönüyorum ve düzeliyor. Boynun görünüyor, saçın görünüyor, namaza gitmiyor musun? Bunlar beni artık çok bunaltmaya başlamıştı. (...) Ben zaten buna dikkat ediyorum ya da edip etmemek bu saatten sonra beni bağlar. Ama hiçbir zaman bu bireyselliğin, aklıma hakaretmiş gibi geliyordu ya. Daha sonra buna bu yüzden bu kadar sinirlendiğimi anladım. Ben 20 yaşındayım bir şeyleri düşünebiliyorum. Her insan kadar aklını kullanabilen bir kadını. Dolayısıyla bana bunun söylenmesi, bu şey gibi küçük çocuklar hani sırtı açılır ama fark etmez, dört yaşındadır ve onu kapatabilecek yetiye sahip değildir, dolayısıyla bu benim

aklıma hakaretmiş gibi geliyordu her şeyden önce ve bu beni inanılmaz rahatsız ediyordu.” (Melike, Araştırma Görevlisi, 28)

İbadetleri yapmak nasıl yapılması gereken olarak belirlenmişse yapılmaması gerekenler listesinde de belli davranışlar bulunmaktadır. Bunlar zaman zaman kişilerin karakterleriyle ve yetiştirilme tarzlarıyla ilişkili ya da düşünmeden gerçekleşen doğal davranışları da olabilmektedir:

“Ben çok enerjik, her yere girip çıkan, çok gülen, çok konuşan, sesini yükselten, sürekli yüksek sesle konuşan bir tiptim. Bunların hiçbiri de makbul değildi, hele de başörtülüysen. Böyle bir boyutu vardı. İkincisi çok feminen yetiştirilmedik, öyle söyleyeyim. Bunun kapalılıkla alakası yok, öyle denk geldi. Annem de bugün hala çok feminen bir tip değildir. Bizi de böyle daha sade, hiç süslü püslü kızlar olmadık.” (Tuğçe, İletişim Danışmanı, 28)

“Şöyle bir muhabbet var ya, kadın kahkaha atmaz dışarıda falan. Ben de çok gülmeyi seven bir insanım yani (gülüyor) çok da gülerim. Erkek cinsiyetindeki arkadaşlarımla vakit geçirmekten de aşırı zevk alırım. Onların yanında da çok gülerim. Mesela onun yanında sesli bir şekilde gülünce dikkat çekiyor. Tabii ki kim sesli şekilde gülerse dikkat çeker ama başında başörtüsü olan bir insan kahkaha attığı zaman şey oluyor yani ‘Aaa’ (şaşırmış gibi yapıyor) falan. Şimdi gülsen en fazla mal derler yani. Kimse benim dinî inancımla bunu bağdaştırmaya çalışmaz. Böyle bir durum da vardı. Bu beklentiler olmadığı için de belki özgüvenim daha da arttı.” (Kardelen, Yüksek Lisans Öğrencisi, 25)

Gülmenin ve kahkaha atmanın olağan akışta bir anda verilen tepki olması, gülme tarzının genellikle kişilikle ilişkili olması nedeniyle bunlar esasen kontrol edilmesi en zor davranışlardır. Bu davranışlar kişinin inancıyla ilişki kurulmasıyla çok daha büyük bir bağlama oturtulmaktadır. Başörtülü kadının yargılanma durumundan kaçamaması başka bir katılımcı tarafından da ifade edilmiştir:

“Başörtülüysen Müslümansındır. Birileri seni nasıl taktığınla ya da nasıl bağladığın üzerinden Müslümanlığın hakkında birtakım eleştirilerde bulunur, seni tekfir edebilir, kafir ilan edebilir ama en nihayetinde az önce bahsettiğimiz imajdan sıyrılmamış oluyorsun. Yine de senin Müslümanlığını eleştirmiş oluyolar.” (Aylin, Lisans Öğrencisi, 21)

Namaz kılmamak, bacak bacak üstüne atmak, gülmek, müzik yapmak, sesli konuşmak, oje sürmek, makyaj yapmak, erkeklerle samimi olmak, sigara içmek, alkol kullanmak, isyankâr olmak gibi davranışlar başörtüsü sembolüne uygun davranışlar olarak değerlendirilmemektedir. Davranışların dışında artı olarak başörtülü kadının bulunmaması gereken mekânlar bulunmaktadır. Konser ortamı; kadın erkeğin beraber olması, beraber dans etmesi nedeniyle birtakım Müslümanlar tarafından girilmesi uygunsuz bulunmuştur. Üniversitede olacak konser hakkında Müslüman kadınların bulunduğu, haftalık sohbetlerin yapıldığı bir kulüpte konser hoş karşılanmamıştır:

“Bunun bir tartışması döndü Whatsapp grubunda. ‘Ne demek erkekli kızlı şeyler dans etmeler.’ Ne yapayım ya, eğlenmeyelim mi, oturalım mı konserde, tabii ki dans edeceğim kocaman bir odeon yani, kocaman sahne, kim kime kim duma (gülüyor) yani bunlar hep şeydi. Ama böyle demedim tabii ki o zaman. Sanırım haklılar dedim, konsere gitmedim, uygun değil diye düşündüm.” (Asya, Yüksek Lisans Öğrencisi, 25)

Whatsapp grubundaki konuşma Asya’yı o an ikna etmiştir ve daha önce yapmayı planladığı bir etkinlikten vazgeçmesine neden olmuştur. Alkollü ortamlar da başörtülü kadınların bulunmaması gereken mekanlardan biridir. Bir katılımcı zaman zaman alkollü ortamda bulunması gerektiğini söylemiştir. Başka bir katılımcı da alkollü mekân olarak arkadaşının doğum gününe gitmiştir:

“Birçok arkadaşım vardı, atıyorum birinin doğum günü kutlamasına gideceğim içiyorum içmiyorum, o zaman içmiyordum ve benim için öyle bir anlamı yoktu. Ama bir şekilde orada kendimi şey olarak rahatsız hissediyordum, o bakışlardan rahatsız oluyordum, geçerken insanların bizim masamıza bakmasından rahatsız oluyordum çünkü bu benim için hiç önemli bir şey değilken bir anda sanki dünya üzerinde hiç olmayan bir şey varmış orada gibi oluyor.” (Melike, Araştırma Görevlisi, 28)

Başörtülü kadının alkol kullanmasa dahi orada bulunması sadece Müslümanlar için değil aynı zamanda seküler insanlar için de başörtülü kadını “tuhaf” yapmaktadır. Yakın zamanda bir başörtülünün alkollü bir mekâna alınmaması bu tartışmaları yeniden gündeme getirmiştir. İlahiyatçı Mehmet Ali Büyükkara da Twitter’da bunu desteklediğini belirtmiştir (2022). 2019 yılında Edis konserinden çıkarak alkollü bir restorana giden başörtülü kadınlara, oyuncu Deniz Çakır “Bu türbanlıların burada ne işi var, Atatürkçüyüm ben, Atatürk var, Arabistan’a gidin, İran’a gidin, türbanlıları buraya nasıl alıyorsunuz, burası Türkiye” diye tepki göstermiştir. İsmail Kılıçarslan da Yenişafak’taki köşe yazısında başörtülü kadınların orada bulunmasını bir sekülerleşme göstergesi olarak okumuştur: “Edis konserinden çıkan başörtülü kızlar, Türkiye’nin toplumsal mozaiğinin daha uzun süre böyle kalacağını, hatta sekülerleşme bakımından Deniz Çakır’ın ve benzerlerinin tam da arzu ettiği yöne doğru ilerleyeceğinin bir göstergesidir. Endişeye mahal yoktur.” (2019). Başörtülü kadınların konsere gitmesini ve alkollü mekanda bulunmalarını yargılamadığını belirten Kılıçarslan sosyolojik bir okuma yaptığını söylemektedir. Bu ifade aslında konsere gitmek ve alkollü mekânda olmanın İslam’a uygun olmadığı tezini içermektedir. Bu nedenle başörtülü kadınlar tam da yapmak istedikleriyle yapmaları gerekenler arasında dururken İslam’dan uzaklaşma ya da uzaklaşmama, İslam’ın içinde olma ya da olmama konusunda kendi içlerinde de sürekli sallanmaktadırlar.

Görünür olmanın getirdiği, insanların sürekli senin hangi alanda durduğunu sorgulaması katılımcıları Müslüman topluluğundan uzaklaşmaya itmiştir. Katılımcı Tuğçe ise bu uzaklaşmanın altında büyük bir öfke yatmaktadır:

“Ne kadar ayırışabilirsem o kadar iyi ve bir yerde başörtüsünü çıkarınca çözüldü yani, çok güzel ayırıştım. Çok işe yaradı gerçekten. Orada anladılar, bu kızla uğraşmayalım bu kız zaten başkaymış, zaten böyle oldu falan, o mahalleden çıktım yani. (...) hâlâ da (o mahalleden) nefret ediyorum.” (Tuğçe, İletişim Danışmanı, 28)

İçsel çatışmayı sonlandırmak ve gri alanda durmaktan kurtulmak başörtüsünü çıkararak kendini Müslüman topluluktan ayırmak yargılanmama sonucunu da beraberinde getirmiştir. Başörtüsünü çıkaran kadın artık herkes gibidir; sıradan ve görünmez.

3. 3. 2. 2. Siyasî Sembol

Başörtüsü dinî temsiliyetin ve kimlik göstergesi olmasının dışında ideolojik bir mahiyete de sahiptir. Modernleşmeyi temel alan ve uygar medeniyetler seviyesine ulaşmayı amaçlayan Cumhuriyet projesi tarafından “geleneksel zihniyet yapıları, örf, adet ve hiç kuşkusuz din, modernleşme karşıtı söylemlerin kaynağı olarak görülmele kalmaz, aynı zamanda da reddedilir” (Subaşı, 2004, s. 206). Medenî ve aydın, modern yaşam tarzını benimseyen anlamına gelirken başörtüsü kırsallıkla, geleneksellikle, geri kalmışlıkla özdeşleşmiştir (Göle, 2011, s.132). Türk modernleşmesi bu medenî-geri kalmış ve modern-geleneksel karşıtlığı üzerine kurulmuştur. Norton’a göre (1997) kıyafet, Türkiye’de belli bir dinî ve siyasî duruşu temsil ettiği için “Türkler insanları sadece görünüşlerine göre yargılayabilirler” (akt. El Guinfi, 1999, s. 130). Başörtülü kadınların eğitimsiz olduğu varsayımı özellikle seküler kesim arasında bugün hâlâ devam eden baskın bir anlayıştır (O’Neil, 2008, s. 109). Bu durum katılımcıların kişisel deneyimlerinde de ortaya çıkmaktadır:

“Gelen eleştiriler, ne bileyim sorular, şunlar, bunlar, o şey bakışı ‘Abi Bilkent’i kazandı sonra başını kapatıyor’ falan, anladın mı? Seni o kapasitede görmeme ya da birazcık farklı, birazcık daha açık görüşlü bir şey söylediğinde ‘Oha gerçekten böyle mi düşünüyorsun’ falan ‘Çok şaşırıdım.’ Neyini şaşırıyorsun abi? Bunların hepsi artık ciddi manada yük olarak gelmeye başladı. Oturdum mesele geçen gün düşündüm. Muhtemelen ben şey sorusunu sürekli alıyordum ‘Neden kapalımsın? Neden başörtülüsün? Neden tesettürlüsün?’ Ya bi’ salın beni diyesim falan geliyordu. Onu da diyemiyorsun. Çünkü o zaman şey diye düşünüyorlar, ‘Ya bilgisizmiş aslında’ falan.” (Asya, Yüksek Lisans Öğrencisi, 25)

Türkiye’de prestijli bir okul olan Bilkent Üniversitesi’ni kazanmak, başörtülü birinden beklenmeyecek başarı göstergesi olarak değerlendirilmiştir. Aynı zamanda eğer Bilkent Üniversitesi’ni kazanabilecek kadar bilgili ve başarılı ise neden hâlâ başörtüsü örtebiliyor düşüncesi de hâkim görünmektedir.

Prestijli bir kurumda bulunmak, oraya layık olup olmama sorusunu beraberinde getirmektedir. Bunun dışında Türkiye’deki kutuplaşma nedeniyle bazı yazarlar seküler olarak bazıları İslamcı olarak işaretlenmiştir. Her cenahın kendi yazarlarını okuması beklenmektedir. Yaren’in seküler yazarları okuması bazı insanlarda şaşkınlık yaratmaktadır:

“Ahmet Altan okuyunca ‘Ahmet Altan mı okuyorsun? Gerçekten mi?’ Yani ne alaka? Örtülüsün ve Emine Şenlikoğlu okumak zorundasın sanırım (gülüşmeler). Yani başka bir alternatif yok. Sürekli ‘Aaa biliyor musun sen onu’ tavırlarında, bir de şirin şirin. Aramızdaki fark ne 21. yüzyılda? Senin erişebildiğin ve benim erişemediğim ne var (gülerek)? Ve bu çok yorucu bir şey.” (Yaren, Çalışmıyor, 24)

O’Neil’in araştırmasındaki (2008) başörtülü kadınlar da üniversitede okuduğunu öğrenen insanların onlara karşı davranışlarının olumlu yönde değiştiğini gözlemlediklerini belirtmişlerdir (s. 109). Bu durum o kadınların kendilerini “kanıtlama ihtiyacı” duymalarına sebep olmuştur. Bu çalışmada da kadınlar başörtülü oldukları için daha iyi olma sorumluluğu hissetmektedirler. Yüksek Lisans yaptığı üniversitede lisans öğrencilerinin derslerine de giren Melike:

“Ben tek başörtülü asistan değildim orada ama çok azdık yani. Dolayısıyla o şeyden gerilmiştim sanki daha iyi bir asistan olmam lazım. Daha iyi İngilizce konuşuyor olmam lazım gibi bir şey olmuştu. Bir önceki akşam çalışmamışım, kötü bir ders anlatacağımdır ama bu, ben başörtülüyüm ve zaten yetersizim gibi bir algı olmasın diye daha çok çalışıyordum mesela ya da daha iyi İngilizce konuşmaya çalışıyordum.” (Melike, Araştırma Görevlisi, 28)

Bazı durumlarda ise kendini kanıtlama ihtiyacı yerini kişiyi sessizleşmeye bırakmaktadır. Kendi düşüncelerini ifade etmesine başörtüsünün engel olduğunu düşünen Aylin, başörtüsünün kendisinin önüne geçtiğini düşünmüştür:

“Belki orada söyleyebileceğim şey değerli sayılabilecek bir şeydi fakat ben başörtülü olduğum için bunu söyleyememişim ve eğer bu süreç ilerleyen zamanlarda da böyle devam edecekse ve benden hep bir şeyleri alıp götürecekse bir manası olmadığı kanaatine varmışım en nihayetinde. Siyasî bir şey getirmekten bile beni alıkoyduğunu hatırlıyorum mesela. Çünkü o başörtüsünün ister istemez insanlarda oluşturduğu imaja da dahildim ben başörtülü olmam hasebiyle. O yüzden bunun sıkıntı teşkil edeceğini düşünüyordum.” (Aylin, Lisans Öğrencisi, 21)

Başörtülü olmak cahil olmakla ya da gericilikle eşleştirildiği için kadınların hayatlarını sınırlandırmakta, kendilerini ifade ederken ya daha iyisi olmaya kendilerini zorlamalarına ya da sessizleşmelerine yol açmıştır. Bunun nedeni, başörtüsünün katılımcıların kişisel vitrin sunma imkanını yok ederek benlik temsillerini sınırlamasıdır.

1980’li yıllarda ise İslamcı hareket modernizm projesinin karşısında, onun gözden düşürdüğü, cahillik ve gericiilik atfettiği damgaları benimseyerek onları bir onur nişanesi haline getirmiştir (Göle, 2003). Bu aşamada başörtüsü de “İslam’ın bayrağı” olarak siyasî arenaya, genellikle erkek siyasetçiler tarafından sokulmuştur (Akboğa, 2020). Millî Nizam Partisi ile başlayan süreçte İslamcılıkla başörtüsü eşleştirilmiştir. Günümüzde ise o çizgiden gelen ancak siyaseten kendini Milli Görüşten ayıran Adalet ve Kalkınma Partisi, siyasette başörtüsünün savunucusu olarak değerlendirilmektedir. Çarkoğlu’nun 2006’da yaptığı araştırmada AKP’ye oy verenlerin başörtülü, CHP’ye oy verenlerin başörtüsüzler olduğu görülmüştür (2009, s. 466). Ancak siyasetten bahseden katılımcıların hiçbiri kendisini AKP ile özdeşleştirmemiş hatta AKP’nin bir göstergesi olmaktan hoşnut olmadıklarını belirtmişlerdir:

“Temsiliyet durumu beni rahatsız ediyor. Bunu fark ettikten sonra bir şeyleri daha fark edilir kılmaya başlıyorsun. Mesela, insanlarla konuşuyorsun ve başörtülüsün ve tabii ki de AK Partiye oy veriyorsun. Çünkü sen bunu temsil ediyorsun. Sen merkez sağı temsil ediyorsun başörtülüysen eğer. O öyle değil (gülüyor)” (Yaren, Çalışmıyor, 24)

Başörtüsünün AKP’yi temsil ediyor görünmesinin yanında buna AKP-başörtüsü-cahillik üçlemesi de eşlik etmektedir.

“Gerici imajı çizdiğimi düşünebiliyordum onlar için. Çünkü onlar çok daha aydın tırnak içinde, çok daha ileriden konuşurlarken ben orada başörtülülüğümle aslında onların kafasında belki de AK Partili kişi imajına ya da iktidar yanlısı kişi imajına diyeyim daha genelleştirerek görünebiliyordum.” (Aylin, Lisans Öğrencisi, 21)

Katılımcı Kardelen AKP’yi desteklemediğini, hatta ona siyaseten muhalif olduğunu göstermek zorunda hissetmiştir:

“Kendi kendime de çok düşündüğüm bir şey bu, ‘İnsanlar benim hakkımda böyle mi düşünüyor acaba’ falan. Mesela birileri siyaset hakkında konuşurken, diyelim AKP’yi gömüyorlar, içimden hep ‘Acaba benim rahatsız olduğumu düşünüyorlar mıdır’ diye düşünürdüm. O yüzden içimde hep ‘Ben de gömecek bir cümle söyleyeyim’ de hani ‘Ben de sizdenim aslında’ gibi ‘Ben de mantıklı düşünebiliyorum’ falan gibi bir şey söylemek istiyordum içimden.” (Kardelen, Yüksek Lisans Öğrencisi, 25)

Dinin siyasette kullanılması olgusuna tereddütle yaklaşan Asya ise Ankara’da üniversite öğrenimine devam ettiği dönemde dinin kullanıldığına yakından gözlemlene imkanı bulduğunu ifade etmektedir:

“Ya dinin siyasete alet adılması mevzusu var ya, ben bunu hep şey diye düşünüyordum, çok da gerçek mi emin değilim ya, ama ben bunu Ankara’da gerçekten gerçek olduğunu net bir şekilde gördüm. Öylesine, normalde olmadığı şekilde olup da cumaya gidenler, bir şekilde buldukları toplumun community’nin (topluluğun) aslında gerekliliklerini yerine getirmek adına başörtüsü takmaya başlayanlar ve bunun bu şekilde olması gerektiğini idretmeleri. Yani bu communitydeysen (topluluktaysan) böyle olmalısın anladın mı? Çok da farklılıklara okey değilim. Bunlar benim çok ciddi manada gözüme batan şeyler oldu. (...) Partilerin aslında dini ne kadar kullanabildiklerini görüyorsun falan. Bunların da çok etkisi oldu. Yani hükümetin ve şu anki konjonktürün de etkisi olduğuna emin olabilirsiniz.” (Asya, Yüksek Lisans Öğrencisi, 25)

Göle’nin bahsettiği seküler ve İslam arasındaki gerilim her ne kadar devam etse de toplumsal tahayyülde başörtüsünün oturmuş bir yeri vardır ki bu da iktidar yanlısı olmakla eşdeğerdir. Başörtüsü de Müslümanlığın göstergesi olmaktan çıkıp İslamcılığın performansı haline gelmiştir (Göle, 2003, s. 104). 20-30 yaş aralığındaki başörtüsünü çıkaran genç kadınlar, başörtüsünün toplumsal tahayyülde AKP ile birleştirilmesinden dolayı cahil ve gerici yaftasından kurtulamamaktadır. Başörtüsünü çıkaran katılımcılar birey olarak algılanmayıp siyasî bir görüşle eşleştirilmekten, bilgisiz ve cahil olarak görülmekten, dinin ve başörtüsünün siyasette kullanılmasından oldukça rahatsız görünmektedirler. Kısaca katılımcılar İslam cemaatinin ve başörtülü grubunun bir temsilcisi olarak değerlendirilmekten, bir siyasî partiyle eşleştirilmekten de memnun değiller.

3. 3. 2. 3. Yanlış Sunum

Seyirci, sahnelenen performanstaki işaretlerin doğru kullanıldığına ve oyuncunun içten olduğuna dair bir inançla performansı izlemeye başlar (Goffman, 2018, s. 65). Yanlış sunum ise genellikle kişilerin ellerinde olmadan seyircide bir tereddüt yaratan, kişinin sahnedeki performansını sarsan birtakım hadiselerin meydana gelmesiyle ortaya çıkar. Herhangi bir hadisenin meydana gelmediği yanlış sunum örneklerinde işaretin anlamı konusunda oyuncu ile seyircinin hemfikir olmadığı görülebilir. Aylin başörtüsünün bir “dindarlık” göstergesi olduğu konusunda seyirciyle hemfikirken dindarlık tanımının içeriğini farklı bir şekilde doldurmaktadır:

“O insanların kafasındaki dindar kişi ben değilim. Yani ben dindar olduğumu söyleyebilirim ama onların anladığı biçimde bir dindarlık gütmüyordum. Çok

farklı bir İslam anlayışım vardı ve aksi takdirde, başörtülülüğümü sürdürdüğüm müddetçe, her defasında kendime bu şerhi düşmek zorunda kaldığımı düşünüyordum mesela o zamanlar. Çünkü tam dediğim yerden evet dindar imajına sahip olmakta da çok da büyük bir problemim yoktu ama onların kafasındaki dindarlıkla benim kafamdaki dindarlık bir olmadığı için sürekli bunun çelişkisini yaşıyordum. O insan beni böyle görüyor ama ben bu değilim gibi bir düşünce kafamda belirliyordu. O yüzden başörtümü çıkarma sebeplerimden biri de buydu hakikaten.” (Aylin, Lisans Öğrencisi, 21)

Performansın her seferinde yanlış anlaşılıyor olması Aylin’in her seferinde açıklama yapmasını gerektirmiştir. Başörtüsünün çıkarılması, Aylin’i olmadığı bir dindarlık tanımından kurtarıırken, eylemlerini insanlara yanlış sunma ihtimalini düşürmüştür.

Performansta görünüş ve tutum konusunda seyirciyle hemfikir olan Melike ise tutumu ve görünüşü arasında bir uyum olmadığını düşünmektedir. Başörtülü kadının performansının gerçekliğinin tamamlanması için başörtüsünün diğer ibadetlerle birleşmesi gerektiği düşüncesini paylaşmaktadır. Bu çelişkinin ise gelecekte kendisine en yakın olacak ve bu çelişkiye en çok maruz kalacak insan olan çocuğuna yaşatmak istememektedir:

“Pratik etmenin benim için önemli olmadığı, böyle bir kimlikle kendimi var etmediğim, aslında bu çok ikiyüzlüce de bir şey bir yandan, ben namaz kılmıyorum ama dışarıda beni gören birisi Müslüman olduğumu, dindar olduğumu falan düşünüyor. Bu çok ikiyüzlüce bir şey ve ben çocuk yapmadan önce bunu halledeceğim dedim ve ortada bir sene sonra evleniyorum ve çocuk yapma gibi bir ihtimal yoktu, daha böyle geleceğe yönelik. (...) Bir çocuk yetiştirirken önce kendimi çok daha sağlam bir zeminde duran, inandığı gibi yaşayan, yaşadığı gibi inanan bir kadın olmam gerektiğini düşündüm. Sonra başörtümü çıkardım.” (Melike, Araştırma Görevlisi, 28)

Yanlış sunum yaptığını düşünen en farklı örnek ise Candan’dır. Onun yanlış sunumunun nedeni aslında başörtüsünün Müslüman olarak ayırıştırıcı bir nitelik taşımasını beklemesinden kaynaklanmaktadır. Kudüs’te Ağlama Duvarı’na gittiğindeki gözlemleri ise başörtüsünün her zaman ayırıcı olmadığı yönündedir:

“Ben de orada oturup saatlerce onları gözlemledim. Gözlemlerken şöyle bir şey gördüm, ben Fatih’te büyüdüm İstanbul’dayken. Oradaki giyim tarzının ve oradaki kadın erkek ilişkilerinin, aynı İsmailağadaki kadın-erkek ilişkileri ve giyim tarzıyla aynı olduğunu gördüm ve ben orada öteki olmak isterdim. Yani kadınlarla oturuyorum ve kadınlar beni kendilerinden zannediyorlar çünkü aynı şekilde giyiniyoruz. Ama ben orada öteki olmak istiyorum çünkü onların işgalci olduklarını düşünüyorum ve onlara karşıyım, ama onlar beni kendilerinden, o aidiyet beni çok rahatsız etti. O zamana kadar daha sert bir kıyafetim vardı. Oradan döndükten sonra dindarlığın farklı dinlere ait olmakla olmadığını, kafa yapısıyla ilgili olduğunu ve bunun tüm dinlerde aynı olduğunu, hatta bir de Kıyamet Kilisesi var. Kıyamet Kilisesinde bir sürü rahibeler falan var. Rahibelerin o giydikleri simgeler olmasa onların da aynı

bizim şekilde giyindiklerini gördüm. O zaman dedim bu üç dinin ortak bir noktası var, yani o kitle hep aynı şeyi yapıyor, hep aynı şeye inanıyor. O zaman ne farkımız var? Herkes de Allah'a inandığını söylüyor. Buradaki aynılık beni çok rahatsız etti. Dinin o kısmından, daha kalıpla ilgili kısmından kendimi ayırmaya çalıştım. Biraz onu genişletmeye çalıştım. Belli renkler giyiyorsam daha farklı renkler, daha zıt renkler giymeye başladım. Yeter ki, ben o bakış açısına ait değilim, ben o bakış açısını taşımak istemiyorum.” (Candan, Psikolog, 39)

Kudüs ziyareti Candan için dönüştürücü olmuştur. Tesettürün aslında yalnızca İslam'a has olmadığını görmek, İslam'ı tanımladığını düşündüğümüz birçok ayırıcı davranışın üç semavî dinde de olması, kendisini işgalci olarak gördüğü Yahudilerden ayırmaya yetmemesi başörtüsünün İslam'ı temsiliyet ettiği kabulünü sarsmıştır. Bu nedenle Kudüs'ten döndükten sonra kendisini onlardan ayırmak için giyim tarzını değiştirmiştir. Bunu takip eden birkaç yıl içerisinde başörtüsüne yaklaşımında da değişiklikler görülmüştür.

Performansın gerçekçi olması için öncelikle performe edenin buna inanması gereklidir. Sonrasında üzerinde taşıdığı işaret ve tutum arasındaki uyum seyirciyi inandıracaktır. Melike başörtüsüyle kendi tutumu arasında zıtlığı “iki yüzlülük” olarak tanımlarken aslında kendini yanlış sunduğuna işaret etmektedir. Aylin'in karşısındakilerle işaret konusunda yaşadığı anlaşmazlık, Candan'da ise başka bir toplumda başörtüsü işaretinin aslında İslam'ı temsil etmemesi yanlış sunumun ortaya çıkmasına neden olmuştur.

3. 3. 2. 4. Bir Bedende İki Kişi

Bazı durumlarda kişiler, toplumda genel kanı olarak kabul edilen yapılması ve yapılmaması gerekenler listesini içselleştirmektedirler. Bu içselleştirme sonucunda toplulukla kişi arasında bir bütünlüğün olması, her birinin aynı gerçekliği devam ettirip pekiştirmesi beklenmektedir. Ancak farklı dünya görüşleriyle karşılaşma, kendi karakterini içinde bulunduğu topluluğun dünya görüşünden bağımsız değerlendirebilme ve yapabileceği eylemler skalasındaki genişleme, içlerinde bir çatışma meydana getirmiştir. Çatışma, benliklerinde iki farklı kişiliğin olduğu ya da görünüşleriyle karakterlerinin uyuşmadığını hissetmelerine sebep olmuştur. Dicle'nin içindeki çatışma, başörtüsünün gerektirdiklerini yapmamaktan bir adım ileri giderek hem davranış hem de görüntü olarak kendisine yabancılaşmaya ulaşmıştır:

“Ben kendimi hayal ettiğim zaman, hani insan bazen yarın şunu giyeyim diye bir ortamda hayal ettiği zaman ben kendimi hiç tesettürlü hayal etmiyordum. Hiç. Mesela yürürken gölgemi tesettürlü gördüğümde yadırgamaya

başlamıştım. Kendime o kadar yakıştırmıyordum tesettürü. Karakterimle uyuşmuyordu. Hatta şunu söylüyordum, dediğim gibi tesettüre girdiğim zaman aşırı girdiğim için böyle söylüyordum. ‘Ben aslında böyle bir insan değilim, benim karakterim farklı ama bu tesettürümden dolayı benim karakterim baskılanıyor’ diyordum. Mesela tesettürden dolayı her yerde rahat konuşamıyorum. Farz-ı misal küfür edeceğim tesettürden dolayı edemiyorum” (Dicle, Hemşire, 24)

Yabancılık ve ikilik hissini aslında toplumsal kabulleri zihinsel düzeyde içselleştiren, başörtülü kadının yapması gerekenler noktasında toplumla, zaman zaman olan gel gitlere rağmen, benzer yerlerde duran Asya kendini yeniden tanımlama gereği duymuş, bedeni içerisinde tabiri caizse iki farklı ruh taşıyormuş hissine kapılmıştır:

“Bir yandan dine uygun olmayan hareketlerimden, bahsettim ya, ama bir yandan sen kendi içinde öyle hissetmiyorsun ve başını yastığa koyduğunda ‘Allah’ım ben hangisiyim ya’ diyorsun. Hangisi benim? Gerçek ben hangisi? Sürekli bir onun mücadelesi var. Artık iki ayrı insan varmışçasına hissetmeye başlıyorsun çünkü. Ben en azından onu hissettim. İki ayrı insan varmış hissine maalesef kapıldım. Zaten o hisse kapıldıktan sonra şey oldu birazcık da, ‘Bu artık senin psikolojik olarak çok da iyi bir yönde gitmediğinin işaretçisi’ kısmına geldiğimde şey oldum. Apayrı istekleri varmış gibi o iki insanın. Hayata karşı hırsları farklı, beklentileri farklı. Birbiriyle uyuşmayan iki farklı insan varmış gibi hissediyordum. Açıldıktan sonra bu iki insandan birisi sustu. Hangisi sustu bilmiyorum. Ben şu an o ikiliği hissetmiyorum. Şeyi de bir yandan kabul ettim, o açılırkenki sorgulamalarla birlikte ‘Ya Asya ikisinden birini seçmek zorunda değilsin’i de kabul ettim. Çünkü bence benim için en mantıklı çıkar yol buydu. Akıl sağlığım için de en mantıklı yol buydu. Şeyleri falan da gördüm, bizde sahabenin hayatı anlatılır ya, ne hayatlar abi diyorsun. Onlar cennetlikse sen değilsin. Öyle olmadığını öğrendim sonrasında. Ulan dedim adamların peygamberleri gözlerinin önünde bunları yapıyorlar, ben peygamberimden 1500 sene sonra gelmişim benim yapmam tabii ki de normal (gülüyor). Olanı olduğu gibi kabul etmeye karar verdim kendimle alakalı.” (Asya, Yüksek Lisans Öğrencisi, 25)

Benlikte karşılaşılan ikilik aslında kişilerin yaptıklarıyla, yapmak istedikleriyle dış dünyadaki başörtülünün yapması gerekenler konusunda bir çatışmanın görülmesidir. Kişinin bir türlü dengeyi sağlayamaması uyumsuzluk ortaya çıkmaktadır ve bu kişilerin benliklerini yaralamaktadır. Başörtülüken yapılması ve yapılmaması gereken listesinden dolayı kendilerini suçlama eğilimleri görülmüştür. Ancak başörtüsünü çıkardıktan sonra bu baskı ortadan kalkmıştır. Burada kendilerini kabul edememelerinin nedeni İslam’a atfedilen ideal insan olmanın beklenmesi, insanî hataların kabul edilmemesi ve bireysel farklılıkların topluluk tarafından hoş karşılanmamasıdır. İki katılımcı da başörtülerini çıkardıktan sonra rahatlama yaşamış, çelişkiyi bünyelerinde barındırmaktan kurtulmuşlardır. Asya’nın rahatlamasının başka bir nedeni de kişisel yolculuğunda kendisini zıtlıklarıyla kabul edebilmesi olmuştur.

3. 3. 2. 5. Yük Haline Gelen Başörtüsü

Katılımcıların başörtüsünden ve onun getirdiği ön kabullerden kaçamıyor olmaları, onların her zaman göz önünde olmalarına sebep olmuş, sıradan bir insan gibi hayatlarına devam etmelerini engellemiştir. Bu görünmez olamama, bakışlardan kaçamama hali başörtüsünü bir yük haline getirmiştir.

“Ben bir yere girdiğimde, ben hep karşıya bakarak yürürüm, kendimce konuşmayı çok severim ve girdiğim ortamlarda da sosyal bir tipimdir. O zaman da öyleydim ama hep bir böyle şeyle. Elimde bir şey varmış, elim boş değilmiş gibi. Bir elim hep doluydu, diğeriyle hep bir şeyler yapmaya çalışıyordum. Onu bırakamıyorsun öbür eline alman gerekiyor falan gibi bir ağırlıktı. Şu an öyle bir şey hissetmiyorum.” (Melike, Araştırma Görevlisi, 28)

Başörtüsü tek başına aksesuar gibi kullanılan bir kıyafet olmadığı, yanında getirdiği birçok dinî, toplumsal ve siyasî anlamlara sahip olduğu için katılımcılar yeni girdikleri ortamlarda öncelikle bu ön kabulleri yıkmak için çaba sarf etmekte, sonra kendilerini yeniden inşa etmeye çalışmaktadırlar:

“İnsanlarla tanıştığında, sen o insanla tanıştığında karşıdaki insanla ilgili kafanda hiçbir şey yok. Ama o insanın senin hakkında bir sürü fikirleri var ve sen tanışmaya kendini anlatmaktan değil, belki kendini anlatmak da istemeyebilirsin. Önce o fikirleri şöyle bir alalım onları düzeltelim, şuraya koyalım, ayırıştıralım onları. Şimdi evet kendimden bahsedebilirim, şimdi evet beni tanıyabilirsin. Bununla mücadeleyle başlıyorsun.” (Yaren, Çalışmıyor, 24)

Şeyma başörtüsüz bir kadının bu kadar çok kalıba sahip olmadığını, başörtüsünün toplumda normalleşmediğini düşünmektedir:

“Gerçekten ben hiçbir şekilde başörtüsünün önyargısının bittiğini de düşünmüyorum, insanların bunu çok iyi anladığını da düşünmüyorum. Direk bir yere tanımlı olarak giriyorsun. Mesela Ermeni olmak öyle değil, ismini verdiğin an çıkıyor o (gülüyor). İsmi vermiyorsan çıkmıyor. Tabii ki çok büyük bir olay, daha büyük bir olay çünkü çok küçük bir azınlık. Bu mesele öyle değil belki ama her yere her an taşıyor olması ve etrafımda çok fazla şeyle beraber geliyor, açık kadın için bence o kadar da çok şey bir arada gelmiyor” (Şeyma, Psikolog, 29)

Burada Şeyma, Ermeni olmak ve başörtülü olmayı örnek verirken sonradan ortaya çıktığında damgalanacak bir insanla zaten üzerinde taşıdığı simgeden dolayı damgalanmaktan asla kaçamayan bir insan karşılaştırması yapmaktadır⁷. Birçok

⁷ Goffman'a göre üç damga çeşidi vardır: 1. Sakatlık gibi bedensel damgalar, 2. Görünür olmayan ancak görünür olduğunda itibarsızlaştırılmaya neden olacak damgalar (iradesizlik, sabıkalı, sapkın olma gibi), 3. Etnik, dinî ve ırk üzerinden temellenen damgalar (2014, s. 33).

katılımcı gibi kendisinin de başörtüsü ile gelen bu paket yargılardan çok yorulduğunu belirtmektedir:

“Benim ona (başörtüsüne) yüklediğim anlam aslında gerçekten herkesin buna bu kadar çok anlam yüklüyor olmasının yorgunluğunun temsilcisi haline gelmişti bende. Bakıyorum başka çok bir anlamı yok yani. (...) Ama herkes için ifade ettiği şeyler birikiyor, birikiyor, birikiyor ve ben bunu taşıyamıyorum ve ondan sonra çok rahatsız edici bir nesne haline geldi.” (Şeyma, Psikolog, 29)

Tüm toplumun başörtülü kadın üzerinde söz söyleme hakkını kendinde bulması, başörtüsüyle birleştirilmiş birçok davranışın ve kalıbın olması katılımcılarda yoğun bir yorgunluk ve bıkkınlık hissine neden olmuştur. Bu yüzden Feyza başörtüsünü çıkardığında artık toplum tarafından gözletlenmediğini hissettiği için rahatladığını ifade etmiştir. Başörtülü kadın idealine uymadığını, paketin içinde gelen kalıplara sahip olmadığını belirtse de Asya da başörtüsünü çıkardığında yine aynı rahatlamayı hissetmiştir:

“Başörtülüken de çok başörtülülüğe sığınan bir hayatımın olduğunu söyleyemem. Belki de birçok başörtülünün ya da muhafazakar ailenin şey yapacağı ‘Aaa bak nasıl kapalı bu kız’ diyebileceği kafasında bir kadın olduğum için, çok bir şeyleri kaçırıyormuş gibi hissetmedim aslında. Ama herkes gibi olmanın verdiği özgürlüğü hissediyorsun aslında. İnsanların o bakışlarından, her iki tarafın da bakışlarından, hem olumlu hem olumsuz, hem seküler tarafın hem muhafazakar tarafın bakışlarından uzak bir şekilde hayatını devam ettirebilme düşüncesi de güzel bir düşünce. Senin omuzlarından büyük bir yükü kaldıran bir düşünce bence.” (Asya, Yüksek Lisans Öğrencisi, 25)

Lise döneminde başörtüsünü çıkarmış olan ve başörtülü olma fikri için İrem “O toksik yargının içerisinde olurum endişesi var bende. O yargının içerisinde olmak istemiyorum” (Yazılımcı, 25) demiştir. Bununla birlikte başörtüsü takmasının ancak kendisini dine adadığı zaman gerçekleşebileceğini düşünmektedir:

“Ama şu an benim için, eğer başörtüsü takarsam bu, o yolun, tamamlanmıyor hiçbir zaman yol yani ayağın kayabilir, tökezleyebilirsin ama artık emin olmak, adanmış olmak kendimi demek. (...) Kendimi adarken bunu bir görsel haline getirdiğim için aslında bunu bir adanmışlık olarak düşünüyorum. Yani bütün ibadetleri kendim için yapıyorum. Kapanmayı da kendim için yapıyorum ama artık bunu insanlara duyuruyorum gibi oluyor.” (İrem, Yazılımcı, 25)

İrem başörtüsünü de diğer ibadetler gibi Allah’la kendi arasında görmektedir. Ama İrem için diğer ibadetlerin kamusal alanda performe gerektirmemesi onları daha kolay hale getirmektedir. Başörtüsü örtmek ise görsel bir beyan niteliği taşıdığı için kendini ve eylemlerini eleştirilere açmak, okların hedefi haline gelmeyi yeniden kabul etmektir. Bu nedenle İslam’ın emri olarak kabul ettiği başörtüsünü takmak için kendini adayacak kadar güçlü olması gerektiğini düşünmektedir.

Katılımcıların yaptıkları eylemler nedeniyle toplum tarafından inançlarının sorgulanması, başörtülü oldukları için belli sınırlar içerisinde hareket etmek zorunda bırakılmaları, yapmak istedikleri şeyden vazgeçmek zorunda kalmaları ya da yaptıklarında olumsuz reaksiyonlarla karşılaşmaları, cahil olmadıkları ve belli bir siyasî görüşü temsil etmedikleri konusunda kendilerini açıklamak zorunda kalmaları katılımcılar için başörtüsünü bir yük haline getirmiştir. Bu, bazı görüşmeciler için başörtüsünü çıkarmanın nedeni olurken bazılarında ise başörtüsünü çıkarma sürecinde biriken bir yorgunluk haline gelmiştir. Bu nedenle başörtülerini çıkardıklarında birçok yönden rahatladıklarını hissetmişlerdir.

Bu araştırmadaki katılımcılar açısından bakıldığında, görüşmecilerin başörtüsünü toplumda yeniden anlamlandırmakta aslında başarılı olamadıkları görülmektedir. Bu yeniden anlamlandırma, Müslüman çoğunluklu bir toplum için daha zor olmaktadır çünkü söz konusu İslamî pratik hakkında söz sahibi olan kadın ve erkek sayısı çok fazladır. Başörtülü olarak damgalanmak kişiyi o stigmanın içerisine hapsederek yeniden anlamlandırmayı daha da zorlaştırmaktadır. Katılımcıların çoğunluğu toplumda “Başörtülü şöyle olmalıdır” gibi kalıpların var olduğunu ve bundan yorulduklarını, buna uymadıklarını ifade etmişlerdir. Katılımcılar toplum nezdinde yeniden anlamlandıramadıkları başörtüsünü çıkartarak aslında öznelliklerini başörtüsü simgesinden ayırmış ve kurtarmışlardır.

3. 3. 3. Başörtüsü ve Kadınlık

Kıyafet kişinin toplumda kendini inşa edebilmesinde en etkili araçlardan biridir. Kendisine dair ipuçlarını bedeninde taşıyabilmesine ve konuşmadan kişiliğini dışavurabilmesine imkan tanır. Eller ve yüz haricinde tüm bedenin örtünmesini ve vücut hatlarının belli olmamasını öngören tesettür kişinin görsel olarak kendini ifade etmesini sınırlamaktadır. Tesettürle toplumsallaşan kişi hem bedeninde kutsal taşımakta hem de cinsiyetini işaretlemektedir (Mernissi, 1987, akt. Göle, 2011, s. 127). Bedeninde taşıdığı anlamlar, tesettürlü kişinin kendini nasıl algıladığını da etkilemektedir. Görüşmelerde başörtüsü ve kadınlık arasında bağ kuran katılımcılarda başörtüsünün kadınlık, benlik ve bütünlük algısını etkilediği görülmüştür. Kadınlığının baskılandığını ya da kadınlığının altının çizildiğini düşünmeleri “kendileri gibi hissetmeme”lerine sebep olmuştur. Kadınlık konusu başörtüsünü çıkarmalarında etkili olmuş, çıkardıklarında kendilerini daha rahat hissettiklerini ifade etmişlerdir.

3. 3. 3. 1. Namus, Tehlike ve Korunmak

Kadının başörtüsü örtmesi kendisine haram olan yabancı erkeklerle karşılaşacağı mekanlarda farzdır. Dolayısıyla tesettürün cinsiyetle doğrudan bir ilişkisi bulunmaktadır. “Çekici” olanın kadın bedeni olması, kadın bedeninin kapatılmasıyla toplumsal düzen için cinsellik kontrol altına alınmaktadır (Göle, 2011, s. 126). Örtü geleneksel anlamda iffet ve namus kavramlarıyla eşleştirilmektedir (İlyasoğlu, 2013, s. 131). Örtünme nedeninin sorgulanmasında namus kavramının önemli bir yeri olduğu görülmektedir:

“Kurandan ziyade hep yapılan açıklama bu ya, erkeklere kendimizi göstermemeliyiz çünkü bu şekilde namusumuzu korumalıyız, kendimizi saklamalıyız. O zaman neden erkekler, neden erkeklerin namusunu korumak zorunda mıyım? Bakmasınlar o zaman (gülüyor). Bilmiyorum bana aşırı saçma geliyor. Bir de ülkemizde affedersiniz damacanaya bile tecavüz ediliyor. Çarşaf da giysem, yani benim evden çıkmamam ve bir korumayla dolaşmam gerekiyor, gerçi korumam da bana yan gözle bakabilir bu durumda. Başörtüsü gerçekten koruyucu bir kalkan değil benim erkeklerin namusunu korumak konusunda. Herkesin kendi üstüne düşen görevleri var. Herkesin namusu, dini, cenneti, cehennemi kendi içerisinde bitiyor diye düşünüyorum. Sanırım bu yüzden de Kuran’da okumuş olduğum şeyler beni tatmin etmedi ya da insanların bana ‘Şu yüzden kapalı olmalısın’ dediği şeyler beni tatmin etmedi” (Kardelen, Yüksek Lisans Öğrencisi, 25)

Toplumda örtünen kadının erkeğin bakışından korunacağı ve iki cinsiyetin de namusunu muhafaza edeceği varsayılmaktadır. Erkeğin bakışı üzerinden örtünün nedenselleştirilmesi Göle’ye göre bakma ve görme üzerinden erkeğe ayrıcalık tanımaktadır (2011, s. 176). Ancak İrem aslında erkeğin bakışının da sınırlandırıldığını düşünmektedir:

“Kadın bedeninin bir sınav aracı olduğunu düşünüyorum ama erkekler için değil. Erkekler için kendi içgüdüleri kendi sınavları. Bizim içinse bu güzelliği... Nasıl diyeyim, içten içe bu güzelliği göstermek istiyorsunuz ama buna direnç gösteriyorsunuz. Erkekler de içten içe kadına dokunmak istiyorlar ama kadına dokunmamak için bir direnç gösteriyorlar. Bu aslında kendi testimiz. Kadının bedeni erkek için bir test değil. Erkeğin içgüdüsellliği için bir test bence. (...) Evet biz bir teste tabi tutuluyoruz ama teste tabi tutulan sadece biz değiliz ve bu sebeple başörtüsünün varlığına inanıyorum ve buna saygı duyuyorum.” (İrem, Yazılımcı, 25)

İrem erkeğin cinsel arzu noktasında kadından daha az dirençli olduğunu bu nedenle bakmaması gerektiğini, kadının da bedeninin daha güzel olduğu bu nedenle saklaması gerektiğini düşünmektedir. Erkek ve kadının doğasının farklı olduğu ve bu farkın her ikisi için de farklı bir sınav gerektirdiği fikrine sahiptir. İrem’in açıklaması

cinsiyetlerin farklı yaratıldığı ve bu farklılık nedeniyle farklı emirlere muhatap olmasına dayanmaktadır.

Başörtüsü ve tesettürün amacı genellikle namusun korunması, erkek bakışından gizlenmek ve erkekten korunmak, kadın bedeninin toplumsal düzen için tehlike arz edebileceği düşüncesiyle cazibesinin saklanması gerekmesi olarak açıklanabilmektedir. Secor'un (2002) araştırmasına katılan kadınlar tesettürün kendilerini erkeğin tacizinde koruduğunu düşünmektedir (s. 12). Göle'nin görüşmecileri (2011) ise örtülü kadınlar kendi istekleriyle bedenlerini ve cazibelerini saklayarak cinsel denetlemeyi içselleştirmişlerdir (s. 126-127). Bu çalışmadaki başörtüsünü çıkaran kadınlar, namusun korunması için başörtüsü örtmeyi makul bulmamakta, örtünmenin erkeğin tacizinden saklamadığını düşünmektedirler. Bununla birlikte kadın bedeninin toplum düzenini sarsacağını da düşünmemektedirler. Ancak başörtüsünün kadınsılığı gizlediği fikri genel olarak kabul görmektedir.

3. 3. 3. 2. Kadınsı Hissetmemek

Bazı araştırmalarda kadınların kendilerini başörtülü iken güzel ve kadınsı hissettikleri görülmüştür (O'Neil, 2008, s. 111; Sandıkçı & Ger, 2010, s. 30). Ancak bu çalışmanın katılımcıları başörtülüyken kendilerini daha az kadınsı hissettiklerini belirtmişlerdir. Kadınsı hissetmeme ve kadınsılığın gizlenmesi kişinin kendisini algılamasını olumsuz etkileyebilmektedir. Tesettürle bedenın saklanması emredilmesi ve başörtüsünün kadınsılığı gizlenmesi kişinin kendi cinsiyetini hissetmesine engel olabilmektedir:

“Başörtüsü taktığım zaman o kadar kadınsı hissetmiyorum kendimi. Giydiğim kıyafetler daha ona uygun olmak zorunda, yani daha kadınsı olmak, kadın olmak yani aslında bu, içgüdülerini yaşamak, daha rahat süslenebilmek. Bununla arasında çok büyük bir bağ var. Bağ olmamış olsaydı bizi çok etkilemezdi. Bunun bastırılması çalışılıyor. Kadının doğuştan gelen kadınsılığının bastırılması çalışıldığı için ben buna razı olmuyorum.” (Candan, Psikolog, 39)

Saklamak ve örtünmek ile kadınsılık arasında bağ kurulması başörtüsünü çıkardığında kişilerde daha kadınsı olduğu hissini doğmasına sebep olabilmektedir:

“Kendimi daha kadın gibi hissettim mesela. Kadın gibi hissettim derken, şöyle başörtüsü ya da herhangi o tip bir kıyafet sizin kadınlığınızı gizleyen bir şey. Şimdi burada şey gibi oluyor, kadınlık ne ki neyi gizliyor falan gibi bir şey de konuşulabilir. Kadınlık sadece tenin görünmesi ya da vücut hatlarının belli olması vs. bunlar olmayabilir sadece. Ama bir parça bunlar da var. Atıyorum mesela mini etek giymiş bir kadına baktığınızda, bunu çekicilik anlamında söylemiyorum ama ortada bir şeyin olması, bir bacağı olmasıyla olmaması arasında fark var. Bacağı olmayan bir kadın da çekici olabilir ama nedense, ya

bu yerleşik toplumsal kabullerden ileri gelen bir şey ya da bir şekilde, ben kendimi feminist diye de tanımlayan bir kadını ve bunu söylemek bana çok garip geliyor ama burada bir fark var. Bacağı görünen görünmeyen arasında. Ben şort giydiğimde kendimi daha güzel hissetmiyordum mesela. Daha güzel daha çirkin böyle bir ayrım yoktu ama daha kadınsı hissettiğimi hatırlıyorum ilk başlarda. Şu an öyle gelen bir şey değil.” (Melike, Araştırma Görevlisi, 28)

Başörtüsü kullanmayı bırakmakla gelen daha kadınsı hissetme durumu zamanla azalabilmektedir.

Aynı zamanda ergenlik döneminde ya da daha öncesinde başörtüsü örtmek katılımcıların kendi cinsiyetlerinin farkına varmasını da engelleyebilmektedir. Cinsiyetlerin belirgenleştiği ve bireylerin kendi cinsiyetlerinin farkına vardıkları ergenlik döneminde başörtülü olan katılımcıların kendilerini bir kadın olarak hissetmesinde gecikmeye sebep olabilmektedir. Kadınların nasıl davranması ve nasıl giyinmesi gerektiği hakkında keskin kuralları olan bir cemaate mensup olan Şeyma'nın kendine bakış açısında cemaat etkin bir öge olarak karşımıza çıkmaktadır:

“Ben ergenliğimde cinsiyetli hissetmiyordum pek. Genç bir kız gibi hissetmiyordum. Öyle söyleyeyim. O derece yani. Ama benimkisi biraz fazla galiba. Karakterimle de alakalı bir şey olabilir bu. O kadar, o kadar silikleşmesi gerekiyor ki bu toplumsal hayatta, ama bizim cemaatin örtünme şeklinden bahsediyorum. Bence ana akım şu an o kadar yaşamıyor bunu (...) Bizim bunu tamamen silmemiz gerekiyordu. Benim de tamamen sildiğim bir dönem oldu ve çok çok sinir bozucu bir durum aslında bu. Bir şekilde herkesin beğenilmeye ihtiyacı var.” (Şeyma, Psikolog, 29)

12 yaşında örtünen Yaren de başörtüsünün kadına has özellikleri öğrenememesinde etkili olduğunu düşünmektedir:

“Daha geç kapanmayı tercih etseydim muhtemelen ‘Kapalıyken bunu (kadınlığı) hissedemiyordum mu’u söyleyebilirdim. Ama bunun farkında bile değildim ki! Kendi cinsiyetinin ruh hallerini, dışavurumlarını, kendimde hissettirdiklerini görmeden ben buna (örtünmeye) karar verdim. Verdiğim bir yaş oldu ve bunu yaşayana kadar da bilmiyorsun böyle bir şeyin varlığını. Böyle bir duyguya gelene kadar varlığından haberin yok. O yüzden onu hissettiğimde beni çok etkilemişti.” (Yaren, Çalışmıyor, 24)

Yaren kimsenin kendisini tanımadığı bir ortamda başörtüsünü çıkarmayı denediğinde hissettiği kadınlık duygusu, nedenini bulamadığı dinî bir emri uygulamaktan onu alıkoymuştur.

“Beni yaratan da benim algoritmama ‘Dur’ demiş, ‘Şuna ben kadınsal içgüdüsünü daha baskın yapayım bakalım ne yapacak? Bakalım nasıl mücadele edecek? Bi’ görelim bakalım? Bu iradesini bırakacak mı bakalım?’ (gülüşme) ve tabii ki de tahmin ettiği gibi bence düşündüğü gibi, kendi o baskın olan o dışı duygumu hissetmek beni daha çok etkiledi. Onu bastırmaktansa. Çünkü

onu hissettiğimde ben kendimi daha bir bütün olarak hissediyorum. Daha kendimin farkında, daha hareketlerimin farkında, daha ibadetlerimin farkında olarak hissediyorum. Sanki kapalı olduğum anlar bana hayal alemiymiş gibi geliyor. O kadar hiçbir şeyin farkında değil, o kadar kendi bedeninin farkında değil. Bütün ruhunun bütün bölgelerini hissetmiş gibisin sana verilen, sana verilmiş o kadın ruhunun noktalarını. Daha çok var muhtemelen hissedebileceğim birçok nokta da var. Bir kısımlarını hissetmiş gibisin ve bu, beni bütünleştiren şey. Bilmiyorum. Belki de olması gereken buydu gibi hissediyorum. Bu bir emir farkındayım ama Kuran'ın öyle insanları tektipleştirmek için olduğuna inanmıyorum.” (Yaren, Çalışmıyor, 24)

Yaren Allah tarafından kendisine “kadınsal içgüdü”nün daha fazla verildiğini, bu nedenle başörtüsü kullanmasının onun için daha zor olduğunu düşünmektedir. Yaren'e göre herkesin farklı mizaçlara göre yaratılması ve herkesin zaaflarının farklı noktalarda olması kişilerin hayatlarında imtihan olarak değerlendireceği noktaları da farklılaştırmaktadır. Ona göre Allah yarattığı varlıklara koyduğu zaafı, onları sınadığı şeyleri geçip geçemeyeceklerini bilmektedir. Emirler tek olsa da herkesin emirleri aynı şekilde ve aynı oranda uygulayamayacaklarının bilincinde olan Tanrı zaten insanların tektipleşemeyeceklerini de bilmektedir.

Öte yandan kadınsal içgüdü'nün keşfiyle katılımcının kendisine dair algısı değişmiş, kendisini “daha bütün” hissetmiştir. Başörtüsünü sorgulama sürecinde çıkarmaya karar vermesinin son noktası dışılığını hissetmesi olmuştur. Yaren için kendinin farkında olmak ayrıca ibadetlerine ve Allah'la olan ilişkisine de olumlu bir şekilde yansımıştır.

3. 3. 3. Rahat Hissetmemek

Başörtüsü saçları örtmenin yanı sıra belli bir tesettür kalıbını da beraberinde getirmektedir. Bu nedenle başörtüsü, kişinin kendisini “bütün” ve “rahat” olarak hissetmesini engelleyebilmektedir:

“Yani kendimi bir kalıbın içerisinde değil de sadece Kardelen olarak görebiliyorum şu anda. Önceden, mesela tipim değişiyor sadece soyut bir kalıp falan değil de şunun (başörtüsünün) içinde olmak zorundayım ve sadece yüzüm gözüküyor. Aslında saçlarım da beni çok tanımlayan, güzelleştiren şeyler olduğunu düşünüyorum. İnsanın tipini falan etkileyen şeyler. Sadece saç da değil de başörtüyü taktıktan sonra bütün o kombinler falan. Şu anda o yüzden kendimi daha güzel, daha güzelin ötesinde daha kendim gibi hissediyorum. Aynaya bakınca da. Mesela kapalıyken de evde aynaya baktığım zaman gerçek Kardelen'i görüyor gibiydim, yalın halimle kendimi görüyordum. Dışarı çıkıp aynaya baktığım zaman bir sürü eklenmiş şeyler var. Bu sadece makyaj yapmak değil de beni tanımlayan artık başka bir şey var gibi. Şimdi bu beni çok daha net tanımlıyor, şu halim. Böyle bir bakış açım var. Daha gerçek hissediyorum ve daha özgüvenli hissediyorum bence. Belki

daha güzel hissettiğimden, bilmiyorum. Belki gerçekten daha rahat olduğumdan da bu bana özgüven kazandırmış olabilir. Bir kere daha rahat hareket ediyorum.” (Kardelen, Yüksek Lisans Öğrencisi, 25)

Aynadaki görüntüsünü “gerçek ben” olarak tanımlayan Kardelen için başörtüsü, onun kendisini sosyal hayatta istediği gibi tanımlamasını engelleyen bir nesne haline gelmiştir. Bu nedenle başörtülü ve başörtüsüz olarak kendini ayırmıştır ve başörtülü halini garipsemektedir. Başörtüsünü çıkardığında ise kendini tanımladığı gibi toplumda var olmasının özgüveninde bir artışa neden olduğunu söylemiştir.

3. 3. 3. 4. Saç ve Vücut Dekore Etmek

Saç, Kardelen dışında bazı katılımcılar tarafından da sosyal hayatta tanınmayı ve ayırt edilmeyi sağlayan yüzün bir parçası olarak değerlendirilmiştir. Başörtüsü ve tesettür bedeni ve saçını gizleyerek beden üzerinde yapılacak oynamaları, değişiklikleri ve bedenin kişiliği yansıtacak şekilde yeniden dizaynına sınırlamalar getirmektedir. Ayrıca saçın süslenmesi, kesimle ve boyayla değiştirilebilmesi kişilere kendilerini yeniden tanımlayabilme ve kendilerini dekore etme fırsatı tanımaktadır. Aylin başörtüsünü çıkardıktan sonra giyim tarzını değiştirmese bile saçını ile oynayabilme imkanının onu daha iyi hissettirdiğini belirtmektedir:

“Saçımın gözükmemesi güzel olduğumu hissettiriyordu, aslında oradan çok somut bir şey. Saçımı farklı şekillerde kestirebiliyordum, kahkül kestirebiliyordum. Onun beni daha güzel gösterdiğini düşünüyordum çünkü başörtüsü, onunla da güzelleşebilmen çok mümkünmüş yani çok sonra fark ettim. Ama benim için, saçım görünürken ben daha güzeldim aslında. Doğrudan böyle bir algı üzerinden ilerlemişim. Farklı bir heyecan vermişim. Boyamışım. (...) Giyimimde hiçbir değişiklik olmadığı için yüzümün daha güzel gözüktüğüne inanıyordum o süreçte. Saçım var, saçımı gösterebiliyorum.” (Aylin, Lisans Öğrencisi, 21)

Saçın görünmesi gibi saçın örtülmesi de aslında kişiyi güzel kılabilmek kapasitesine sahiptir. Başörtüsü aynı zamanda kendini dekore etmenin, süslemenin bir parçası olabilmektedir. Başörtüsünün zorunlu olarak kadınlığı kapadığı fikrinin kabul görmesi Aylin’in önceleri başörtüsüyle güzel olmadığını düşünmesine sebep olmuştur. Tuğçe ise bireysel olarak başörtülü kendini daha güzel bulduğunu ifade etmiştir. Şeyma da kendisine şalı çok yakıştırdığını ve siyah şallarını hâlâ sakladığını söylemiştir. Toplum tarafından bu kadar anlama sahip olmasa aksesuar olarak kullanabileceğini belirtmiştir. Buradaki ayırım noktası belki de başörtüsünün ne zaman takılıp takılmayacağını, nasıl bağlanıp bağlanmayacağını, hangi kıyafetlerle birleştirilip birleştirilmeyeceğinin de kişinin insiyatifinde olmasıdır. Ancak başörtüsünün

temsiliyet bölümünde de gördüğümüz gibi birçok anlamının olması ve birtakım beklentileri de beraberinde getirmesi başörtüsünün aksesuar olarak kullanılmasını da engellemektedir.

3. 3. 3. 5. Görünmez Maskülenlik

Tesettür kadını vücut hatlarını gizlerken tesettürlü kişi aynı zamanda toplumda kadın olarak işaretlenmektedir. Başörtüsü sadece kadınların bedeninde taşıdığı bir nesne olduğu için aynı zamanda karakterin ve cinsel kimliğin “maskülen” yanını da saklayabilmektedir. Deniz, başörtüsünün yalnızca kadınların kullandığı bir kıyafet olması nedeniyle kadınlıkla ilişkili olduğunu düşünmektedir:

“Çünkü kadınlar yapıyor bunu. Kadınlar takıyor. Kadınsılaştıran bir şey. Mesela az önce bahsettim ya, ben maskülenim ve başımı açtığımda maskülenliğim tik, tamamlandı. Ama başörtülüyken maskülen bir tarzım vardı sadece. Ama bir yandan kadını bir unsuru barındırıyordum vücudumda. O yüzden kadınsal bir şey, kadını bir şey. (...) Başörtülüyken maskülenlik tam onaylanmıyor bence. Maskülen bir tarzın olabiliyor. Bilmiyorum bunlar biraz karışık konular ama başörtülüyken kadınsındır maskülen bir tarzın vardır, başörtüsü takıyorsundur. Ama başın açıkken kimse sende kadını bir öge bulamayabilir. Mesela bende çoğu kişi feminen bir öge bulamıyor. Ama başörtülüyken feminen bir öge bulabiliyorlardı ya da hangi cins olduğumu anlıyorlardı çünkü başörtü takıyordum. Şu an hangi cins olduğumu anlamayan bir sürü insan var mesela.” (Deniz, Metin Yazarı, 23)

Deniz başörtülüyken de maskülen bir giyim stilinin olduğunu ancak bunun sadece bir tarz olarak anlaşıldığını söylemektedir. Başörtüsünü çıkardığında kısa saçlarıyla maskülenliğinin tamamlandığını ve dışarıdan bakıldığında cinsiyetinin anlaşılmadığını belirtmiştir. Ayrıca cinsel yöneliminin⁸ farklı olduğunu belirten Deniz için dışarıdan cinsiyetinin belirgin olmaması onu mutlu etmektedir.

Başörtüsünü sadece kadınların kullanması onu kadına has bir kıyafet olarak işaretlenmesine neden olmaktadır. Şeyma'nın dediği gibi başörtülüyken “Çok kadını olmayacaksın ama erkeğe de benzemeyeceksin” (Psikolog, 29). Başörtüsünün çıkarılmasıyla giyilecek kıyafetlerdeki sınırların ortadan kalkması feminenliklerini ya da maskülenliklerini yansıtmada katılımcılara alan açmıştır.

3. 4. Başörtüsü ve Din

Din ve Tanrı'nın varlığı konusundaki tereddütler ve inançsızlık başörtüsünü çıkarmakla doğrudan ilişkilidir. İncanın bulunmadığı bir noktada başörtüsü örtmek

⁸ Katılımcının rahat bir ortama sahip olmaması ve konunun hassas olması nedeniyle bu konuda daha ayrıntılı konuşulmamıştır.

için hiçbir sebep kalmamaktadır. Ancak başörtüsünü çıkarmasına rağmen inanmaya devam eden kadınların dinle, Tanrı'yla ve pratiklerle ilişkisi merak konusu olmaktadır. Başörtüsünün çıkarılması bir ibadetin artık yerine getirilmemesi anlamına gelir ancak bu, kadınların dinden uzaklaştığı anlamına da gelir mi? Başörtüsünü üzerinde taşımak istememenin sebebi bir önceki bölümde görüldüğü gibi sadece din kaynaklı olmamaktadır. Bu nedenle başörtüsünü çıkaran kadınların otomatik olarak dinden uzaklaştığını varsaymak doğru değildir. Bu bölüm başörtüsü çıkarmanın katılımcıların dinle ilişkilerinde bir etkisi olup olmadığına odaklanacaktır. Ayrıca dine bakış açısı, Tanrı'yla ilişki, pratiklerin uygulanması ya da uygulanmaması zaman içerisinde başörtüden bağımsız şekillenebilmektedir. Bu nedenle bölümlerde başörtülüken ve başörtüsünü çıkardıktan sonra ilişki şeklinde bir karşılaştırma yapılmayacaktır. Eğer başörtüsü çıkardıktan sonra pratiklerde artma ya da azalma varsa belirtilecektir. Önemli gördüğümüz nokta daha çok şu anki ilişkileridir. Şu anki ilişkileri üzerinden araştırmacıların bireysel sekülerleşme özellikleri olan dinde özelleşme, bireysel din, inanç brikolajı gibi özellikler de incelenecektir. Katılımcıların dinî yaklaşımlarının İslamiyete uygun olup olmadığı ise bu araştırmanın konusu değildir.

3. 4. 1. Tanrı'yla İlişki Kurma

Katılımcıların dördü Tanrı'nın varlığını sorgulamıştır. Bu sorgulamanın sonucunda ateist ve agnostik olan iki kişi için örtünmenin bir nedeni kalmamıştır. Bir katılımcı ise başörtüsü çıkarma sürecinde inançsızken şu an müslüman olduğunu ifade etmektedir. Yalnızca bir Tanrı'nın varlığına inanan ya da hem Tanrı'nın varlığına hem de ahirete inanan deist katılımcıların yaklaşımları kendilerinin hâlâ bir süreçte oldukları yönündedir. Deizm ulaşılan son noktadan ziyade sorgulama sürecinde bir evre olarak görülmektedir. Diğer katılımcıların dinle ve Tanrı'yla kurdukları bağ ise alt başlıklarda incelenmektedir.

3. 4. 1. 1. Tanrı'nın Varlığına İnanç

Tanrı'nın varlığının eşitsizlik, adaletsizlik ve kötülük sorunu üzerinden sorgulandığına değinmiştik. Sorulan sorular ve aranan cevaplar genellikle akla yatkınlığa göre değerlendirilmiştir. Deist olan Mine ise Tanrı'nın varlığına inanmak için rasyonel cevaplara ihtiyaç olmadığını bunun bir inanç olduğu sonucuna ulaşmıştır:

“Yurtdışında sürekli bana sorulan ‘Şunu neden yapıyorsun, bunu neden yapıyorsun’lara karşı rasyonel açıklama yapmam gerektiği için kendim de o rasyonel açıklamayı bekledim bir yerden. Ama hiçbir yerde bulamadım ve öyle bir şeyin olmadığına kanaat getirdim. Ve şunu fark ettim; bu aslında inanç

dediğimiz şeyin rasyonel bir şeye dayanmasına gerek yok. Yoksa iki artı iki dört eder gibi ispatlanabilir, elle tutulabilir, somut bir şey olurdu herhalde bu rasyonel çerçevenin içine girebilmesi için. Orayı birazcık daha geçip evet Allah var (dedim).” (Mine, Lisans Öğrencisi, 21)

Lise döneminde bu sonucuna ulaşmış olan Mine şu an hâlâ Tanrı’ya inanmaya devam etmektedir. İnançın inanç olması için onun kanıtlanamıyor olması Mine için makul görünmektedir. Büşra ise Tanrı’nın varlığı konusunda mantıklı birçok açıklamanın yapılabileceğini ama Tanrı’ya inanmanın bizim elimizde olmadığını düşünmektedir:

“Mesela şu an beni bir şeye ikna etmek için, herhangi bir şeye, bir sürü yol deniyorlar. Ben de ikna olmak için çaba sarf ediyorum. Ben bunu böyle kabul edeyim gibisinden. Ama insan beyninde bir şey var, o klik noktasına ben karar vermiyorum. Ne kadar çok ikna olma çabası gösterirsem ya da bir şeyin normallğine ne kadar çaba gösterirsem onu normal olarak kabul etmek çok daha kolaylaşıyor. Eyvallah ama o klik noktasına biz karar vermiyoruz aslında. Bir şekilde beynimizin çalışmasıyla ilgili olan bir şey sanırım. Sosyal olarak dışarıdan aldığımız inputlar (girdiler), bizi ikna çabaları, kendimizi ikna çabalarımız falan toplanıyor ama o klik noktası. (...) Aslında evet inanç da böyle bir şey. Çünkü insanın herhangi bir şeye inanması için mantıklı, mantıksız bir sürü delil göster. Bazı insana (duraksıyor) yetmiyor.” (Büşra, Yüksek Lisans Öğrencisi, 24)

Bu iki katılımcı için rasyonel cevaplar aramak, soruları cevaplamak için araştırmalar yapmak insanın inanması için yeterli olmayabilir. Mine inancın rasyonel bir cevabı olmadığı, bu nedenle bunun inanç olduğu kanaatindedir. Felsefe mezunu Büşra’ya göre ise Tanrı’nın varlığı ya da yokluğu konusunda tutarlı birçok açıklama mümkündür. Ancak insan beyni çok daha komplike çalışmaktadır ve ikna olmak bir “klik noktası” bulunmaktadır. Büşra’ya göre, bu klik noktası insanın yaşadığı deneyimler, hayatı boyunca aldığı veriler, insan psikolojisi ve belki de genler gibi birçok parametreye sahiptir. Bu nedenle inanmak bir noktadan sonra insanın tercihi olmaktan çıkmaktadır.

3. 4. 1. 2. Tanrı Tasavvurunu Yansıtmak

Katılımcıların Tanrı imgesi onların Tanrı’yla kurdukları ilişkiyi de etkilemektedir. Bir önceki bölümde “inanç krizi” başlığı altında adaletsiz ve zalim Tanrı imgesinin dinden kopmada önemli bir rol oynadığını görmüştük. İnanan katılımcılar için ise Allah çok daha olumlu özelliklere sahiptir ve katılımcılar Allah’ın bu sıfatları üzerinden onunla ilişki kurmaktadırlar. Tanrı’ya karşı olumsuz nitelendirmeler ve duygular bu katılımcıların eylemlerinde harekete geçirici bir role sahip görünmemektedir. Yaren Allah’ı hiçbir zaman korku duygusu üzerinden anlamlandırmadığını, dinî eylemlerinde de korkunun bir motivasyon kaynağı olmadığını belirtmektedir:

“(Çocukluk arkadaşı) demişti bana ‘Herkesin kendi Allah’ı var’ diye. Sonra aradan bayağı zaman geçmişti, küçük dayım bana birisinin sözünün söylemişti, kim hatırlamıyorum ama, ‘Öldüğümüzde herkes kendi Allah’ıyla karşılaşır.’ Benim Allah’ım kim? Nasıl biri? Korku bende yaramıyorsa o zaman merhametli biri. Ben Allah’ın merhametine çok inanan bir insanım. Adaletine ve merhametine. Bu iki nokta içimde çok oturan ve sirâyet eden bir nokta. İbadetlerim anlamında, mesela açıldığımda güneşi hissetmek, havayı hissetmek, onu daha çok anlamama sebep oluyordu. (Kendi) üniversitesinde bir yurtlar girişi var. Yurtlar girişi de ağaçlar, ağaçlardan bir koridor. Ben erken geliyordum okula, güneş doğmuş, ışıklar aralardan vuruyor ağaçlardan, saçıma vuruyor böyle tatlı bir rüzgar. Yani onu hissettiğimde o kadar şükrediyordum ki ‘Allahım şükürler olsun ne kadar güzel bir his bu.’ Bunu hissetmek, onun yarattığı her şeyi hissetmek. Bütün vücudumda. Bu bana çok güzel geliyordu. Bu yüzden de açılmış olmamın beni ondan uzaklaştırdığına inanmıyorum.” (Yaren, Çalışmıyor, 24)

Herkesin Tanrı tasavvurunun farklı olduğuna inanan Yaren, Allah’ı adil ve merhametli sıfatlarıyla anmaktadır. Adil ve merhametli olan Tanrı, Yaren’in emre uymamasına ve başörtüsünü çıkarmasına rağmen onu anlayacak ve ona merhamet edecektir. Dış dünyada Tanrı’nın yarattıklarını hissedip onu andığı ve şükredebildiği için başörtüsünü çıkarmak ondan uzaklaşmasına sebep olmamıştır. Hatta başörtüsüz şekilde doğayla kendini daha bütün hissedebiliyor olması yaratılanı daha anlamlı bulmasını sağlamıştır. Aylin ise;

“(Tanrı’yı) hep güvenebileceğim bir yer olarak görüyorum, çok sık dua ederim, günün herhangi bir saatinde. Çok sık dua ederim çünkü beni işittiğini, duyduğunu... Tanrı benim için çok sağlam bir güven kaynağı aslında. Hiçbir zaman hiçbir yere gitmeyeceğini bildiğim... Yani çok soyut ama bir yandan da hep orada olduğunu bildiğim bir şey. Hep de böyleydi. Dedim ya İslam’la ilgili sorularım varken bile Tanrı’nın hep hep orada olduğuna emindim yani.” (Aylin, Lisans Öğrencisi, 21)

Güven kaynağı, sığınacak liman, hata da yapsa onu hep anlayacak bir Tanrı imgesi, Tanrı’yla yakınlığın kurulmasında etkili olmaktadır. Tanrı’nın var olduğunu bilmek hayatta kişiyi daha güçlü kılabilir. Ayrıca hayatındaki kaygıların azalmasında ve tevekkül edilmesinde de rol oynamaktadır. Tanrı’yla ilişki kurmada ibadetlerin yanında dua etmek, yaratılana bakarak şükretmek ve onu anmak da bireysel iletişim yolu olarak karşımıza çıkmaktadır.

3. 4. 1. 3. Tanrı’ya Yakınlık

Toplumda başörtülü kadına karşı olan beklentiler, katılımcıların başörtüsüne yoğun bir şekilde odaklanmasına ve gündelik hayattaki eylemlerini denetlemelerine neden olmuştur. Ancak kontrol ediliyor olma ve sürekli kendini anlatma çabası dini, Tanrı’yı ve dinî ibadetleri görece ikinci plana itebilmektedir. Başörtülü bir kadın olarak

toplumun beklentilerini karşılamaya çabalamak Yaren'in diğer ibadetleri önemsememesine neden olmuştur:

“Yanlış bir şey yapmamalıyım. Zihnim sürekli bununla meşgul. Evden çıkarken sürekli kendini kontrol ediyorsun, aman şu olmasın bu olmasın. Bileğinden bir tık üstü bir pantolon giydiğinde ‘Aman kapalı kıza bak bileği görünüyor’ ‘Kapalı kıza bak başörtüsünü nasıl bağlamış’ ‘Kapalı kıza bak makyaj yapmış’ ‘Kapalı kıza bak sigara içiyor’ bir sürü bir sürü şey. Ve sürekli kendini bu yüzden frenlemelisin. Kontrol etmelisin. Yani insanların genelleştirmesine izin vermemelisin yaptığın herhangi bir hareketi çünkü ‘temsil’ ediyorsun. Ve dikkat ediyorsun haliyle. Ve şeysin de bazı şeyleri yapmakta özgürmüşsün gibi tolere ediyorsun kendini, çünkü çok büyük bir şey yaptığına inandığın için. Şöyle Allah seni tolere ediyor her şeyde. O yüzden çok da düşünmüyorsun bazı şeyleri.” (Yaren, Çalışmıyor, 24)

Takılan başörtüsünün sürekli konuşuluyor ve eleştiriliyor olması ve uyulması gereken beklentiler, kişide onaylanmadığı hissiyatının oluşmasına da sebep olabilmektedir. Candan annesinin yaklaşımlarından bahsetmiş, daha öncesinde başörtülü bir kadın olarak kabullenilme ihtiyacının daha fazla olduğunu belirtmiştir:

“Onlara istedikleri kişiyi sunmam, beklentilerini karşılamam, ‘Benim kızım böyle giyiniyor’ derdi annem; hep öyle derdi ‘Ben sizi İmam Hatipe gönderdim, İmam Hatipe gönderdiysem benim kızım böyle giyinmeli, o dar şeyi giyme, bunu giyme’ (...) Önceden daha fazla çaba sarf ederken kabullenilmekle ilgili zaman içerisinde bu kabul edilme ihtiyacım kalmadı. Belki bu, şimdi konuşurken düşünüyorum, belki o Allah’la ilişkim daha dışsal şeylerden kopunca daha içkin bir hale geldiği için de olabilir. Kimseye bunu açıklamak, ispatlamak zorunda değilim. Önceden belki daha azdı, bunu bir şekilde kendim ispatlamaya çalışıyordum ya da destek alma ihtiyacı duyuyordum.” (Candan, Psikolog, 39)

Başörtüsü örtmemek ise toplumun bakışlarının kişinin bedeninden ve eylemlerinden uzaklaşmasını sağlamıştır. Başörtülü olmanın yarattığı kaygılarla kendini sürekli denetim altında tutmak kişinin üzerinde büyük bir baskı oluşturmuştur. Bu baskının kalkması ise bir anlamda Tanrı’yla ilişki kurmada toplumun aradan çekilmesi ve sadece Tanrı’yı muhatap alabilmeyi getirmiştir:

“Şunu manevî olarak çok hissettiğimi biliyorum. Müdahaleye kapalı olmak Allah’la ilişkide bir şeyleri o kadar sahici kıldı ve o kadar tatmin etti ki! (...) Hakikaten herhangi bir eylem yaptığımda o eylemi ne için yaptığımı daha berrak bir şekilde görebildiğim bir pozisyona geldim ve bu, bence örtünün kendisiyle alakalı bir şey değil. Tamamen toplumun onu nasıl algıladığıyla alakalı bir şey.” (Feyza, Yüksek Lisans Öğrencisi, 25)

Başörtüsünün oluşturduğu gözetlenme hali ortadan kalkmıştır. Öte yandan İslam’da Allah’ın her şeyi her an görebildiğine inanılmaktadır. Ancak Feyza Allah’ın kendisini görüyor olmasının onda bir rahatsızlık uyandırmadığını belirtmektedir: “Tabii ki de

onun tarafından gözleneceğim. Yani şah damarımda yakın, zaten o anlayacak beni en iyi şu anda” (Yüksek Lisans Öğrencisi,25). İnsanların baskılarının kalkmış olması, katılımcıların Tanrı’yla ilişkilerinin derinleşmesine ve bireyselleşmesine sebep olmuştur. Tanrı ve kendisinin olduğu görünmez ve özgür bir iletişim alanı oluşturma imkanına erişmişlerdir.

3. 4. 1. 4. Tanrı’ya Güven ve Anksiyete

Bir Tanrı’nın varlığı ve her şeye hâkim olduğu düşüncesi insanlara güven verebilmektedir. Tanrı’ya güven, kaygı hissinin azalmasına neden olabilmektedir. Bazı katılımcılar, kendilerine Tanrı’ya yakın hissettiklerinde anksiyete seviyesinin düştüğünü belirtmişlerdir. İrem maneviyat yolunun inişli çıkışlı olduğunu, zaman zaman zayıflarken zaman zaman yoğunlaşabildiğini düşünmektedir:

“Maneviyatım yükseldikçe benim kaba insanlara karşı, kaba insanlar demeyeyim de insanlar sana kabalık yaptığında etkilenme seviyem o kadar azaldı. Çünkü bir sığınma mekanizmasını sağladı bana. O beni bir noktaya getirmişti aslında psikolojik olarak. Son 1-1,5 senedir de anksiyete problemim var mesela. O yüzden şu anda o seviyeden çok uzak olduğumu söyleyebilirim çünkü imanım güçlendikçe bu tarz durumlara karşı olan tutumum değişiyor. Değişiyor derken, kendi içimde bunu çok büyütüyorum, doğru bir düzeyde durabiliyorum, stresli bir durumu daha iyi yönetebiliyorum. Çünkü benden daha büyük bir varlığa inandığım için ve onun her şeyi yoluna koyabileceğini düşündüğüm için aslında kendim bu motivasyonu bulup onları eyleyebilme yetisinde oluyorum. (...) Yani ben şunu fark etmişim o zaman, evet ben ne zaman maneviyatımı güçlendiriyorum, imanımı güçlendiriyorum o zaman bu durumlardan etkilenmem o kadar azalıyor.” (İrem, Yazılımcı, 25)

Başörtüsünü çıkarmadan önce kendisini toplumun gözetlediğini hisseden Feyza başörtüsünü çıkarmasıyla Tanrı’yla ilişkisinin daha sahici olduğunu belirtmişti. Tanrı’yla ilişkisinin değişmesi onun anksiyetesinin de azalmasına sebep olmuştur:

“Eskiye göre anksiyetemin azalması ve bu güvenle alakalı olabilir. O tevekkül, geleceğe bir şeyleri bırakırkenki, Allah’a güven meselesinde daha çok, kader mevzuu üzerinde bir teslimiyet hissettim. Kendini biraz daha rüzgara bırakırsın ya, onun rahatlığını daha çok hissettim diyebilirim.” (Feyza, Yüksek Lisans Öğrencisi, 25)

Feyza’nın Tanrı’yla ilişkisindeki yakınlık Tanrı’ya teslimiyeti de beraberinde getirmiştir. Tanrı’ya duyulan güven, geleceğe yönelik endişelerin azalmasında ve kontrolün kendisinde olamayacağını kabul etmesinde etkili olmuştur. İrem de Tanrı’yla ilişkisinin güçlendiği zamanlarda olumsuz davranış ve olaylardan etkilenme seviyesinin düştüğünü belirtmektedir. Anksiyetenin düşmesi ve olumlu Tanrı imajı arasında bir bağ görülmektedir.

3. 4. 2. Dinî Yaklaşımlar

Katılımcıların dinî yaklaşımları dini nasıl yaşadıkları hakkında da bize ipucu verir. Bazı katılımcıların dinî yaklaşımı ana akım ortodoks sunnî İslam anlayışıyla paralellik gösterirken bazılarının görüşleri farklılaşmıştır. Farklı yaklaşımlar ve anlayışlar dini pratik etmelerine ve Tanrı'yla kurdukları ilişkiye yansımaktadır.

3. 4. 2. 1. Geleneksel Din Eleştirisi

Katılımcıların bazıları toplumda yaşanan dinin içerisine birçok kültürel öge girdiğini bu nedenle de gerçek dinin yaşanmadığını düşünmektedirler. Geleneksel din eleştirisinde kadın ve başörtüsü en çok verilen örnektir. Başörtüsünün çok sık örnek verilmesi, araştırma konusunun başörtüsüne yoğunlaşmasından kaynaklanmış olabilir. Candan, İslam'daki kadın algısının Musevîlikten geldiğini, aslında İslam'ın kadına özgürlük alanı tanıdığını belirtmektedir:

“Kadının geçmişteki yeri ve bugünkü yeri arasında bariz bir fark var. O kültürden kaynaklanan bir şey, dinden kaynaklanan bir şey değil ve dinimizde kadının çok arka planda, geri planda görülmesinin İsrailiyyat olduğunu anladıktan sonra, Yani bu Tevrat'ta var ve bizim dinimize geçmiş kadının geri planda olması. o aydınlanmayı yaşadktan sonra bizim dinimizin kadın anlayışını yaşamaya çalışıyorum aslında.” (Candan, Psikolog, 39)

Deniz de İslam'ın kadına özgürlük tanıdığını, kadını ikincilleştirmede dayanılan kaynakların sahil olmadığını ve insanlara doğrunun anlatılması gerektiğini düşünmektedir:

“Mesela insanlar hadislere bakar, ben hadislerin çoğuna inanmıyorum. Çoğu yozlaşmış benim gözümde. Çoğu yalan, uydurma vs. Bu hadislere bakarak kadının hükümdar olması yasak deniyor, bu yalan öyle bir şey yok ya da ne bileyim kadının yanında nikahı düşmeyen biriyle belli bir kilometre üzerinde gidemez deniyor. Külliyyen yalan, ya da kadının şahitliği konusunda, iki kadın bir erkeğe eşittir. Bu konularda ben insanlara ‘Hayır öyle değil, asla öyle değil bak şuralarda şöyle şöyle bir durum var’ ya da ne bileyim, sürekli bu konularda insanlara doğru kaynakları göstererek korumam gerekiyor mesela.” (Deniz, Metin Yazarı, 23)

Bazı katılımcılar modern yaşama uygun bir şekilde dini yorumlamaları, geleneksel din ile gerçek din ayrımı yapmalarına sebep olmuştur. Candan'a göre, toplumlar ve kültürler birbirleriyle etkileşime girmiş ve Müslümanlar da Tevrat'ta olan bazı anlayışları kabul etmişlerdir. Deniz de kadını kısıtlayan anlayışların bazı hadislere ve ayetlere dayandırıldığını ancak bu ayetlerin yanlış anlaşıldığını düşünmektedir. Bununla birlikte hadislerin zaman içerisinde değiştirilmiş olabileceğini düşünmektedir. Geleneksel din içerisine konumlayabileceğimiz kadın konusundaki bu

anlayışlar, Müslüman kadınların hayatlarını zorlaştırmaktadır ve onları dini revize etmeye ya da var olanların gerçekliğini sorgulamaya itmiştir.

3. 4. 2. 2. Kamusal Din ve Bireysel Din

Bireysel ve kamusal din tartışmaları sekülerleşme teorilerinde geniş bir literatürü oluşturmaktadır. Bazı katılımcıların mülakatlarındaki ifadelerden hareketle kamusal din ve bireysel din kavramsallaştırılmasına ulaşılabilmektedir. Ancak İslam'ı salt kamusal din olarak görmek İslam'ın bireysel yönünü reddetmek, bireysel din olarak görmek de kamusal yanını reddetmek anlamına gelmemektedir. Sadece zihinlerde İslam'ın kamusal yanının mı bireysel yanının mı ağır bastığını göstermektedir. İslam kavramını “mücadele” üzerinden şekillendirmiş olan Aylin için İslam kamusal bir dindir:

“K: (İslam'da) temele attığım şeyler, bir haksızlık gördüğünde buna karşı durman, ses çıkarman gerektiği, ölçülü davranman gerektiği birçok zaman. burada ahlaklılığı kastetmiyorum kesinlikle, daha maddi düzeyde bir ölçülülük.”

“A: Maddi düzeyde derken?”

“K: Atıyorum para biriktirmemek. Çevrende bir yoksullukla mücadele eden, çok böyle kaba taslak söylüyorum, aç yatan biri varsa ona yardımcı olmak, doğrudan aynî yardımda bulunmak. (...) Hakikaten dünyaya yayabileceğin iyi şeylere, elinden ne geliyorsa, senin için, senin doğru olarak kabul ettiğin şeyleri harekete geçerek somutlaştırmak düşüncesi aslında. Yani benim için temelde olan şeyler bunlar sanırım. Yani bugün Türkiye siyasetinin de içinde bulunduğu durumu düşündüğünde, (...) bunlar olup bitiyorken buraya dair bir şey söylememek mesela beni zaman zaman dinden çıkarırmış gibi bile hissediyorum, yani bireysel bir motivasyon olarak değil de bunun direk toplumsal olanla bağdaşmasını istiyorum ve istememden ziyade bunun doğrudan öyle olduğunu düşünüyorum. Yani din benim için çok toplumsal bir şey ve bunu hep kamusal alanda, sokakta yaşamayı tercih ediyorum.” (Aylin, Lisans Öğrencisi, 21)

Aylin için çevresine kayıtsız kalmak İslam'a uygun değildir. Müslüman kötülüğü değiştirmek için çaba sarf etmelidir. Aylin'e göre, din sadece bireysel olarak yaşanabilecek bir hayatı öngörmemektedir; toplumun ve sistemin düzelmesi için çaba sarf etmek her bireyin üzerine bir vazifedir. Bu ilke Aylin'in din anlayışına o kadar sirayet etmektedir ki, sessiz kalmanın dinden çıkarmaya yaklaştırdığı hissine kapılmaktadır. Bununla birlikte Aylin için namaz, oruç, başörtüsü gibi emirler bireyseldir.

Candan ise bireysel dine vurgu yapmaktadır. Bir dönem bir grupla yaptıkları tasavvuf okumaları onun dine bakış açısını etkilemiştir:

“Tasavvuf kültürüne de kendimi çok yakın hissettiğim için, çok da sevdiğim için benim iç dünyamda o devam eder. Kendi okumalarım devam eder, benim hep tasavvufa yakın olan bir yanım vardır. Daha sonra bu daha spiritüelliğe daha ruhsallığa evrildi, yeni çağa yakın bir spiritüelliğe evrildi. (...) Belki tasavvufun şöyle bir katkısı olmuş olabilir, İmam Hatipte almış olduğumuz ya da aileden almış olduğumuz o geleneksel kalıpları aşmamı sağladı aslında. Olayın kabuktan çok özle ilgili olduğunu, insanın kendi iç dünyasındaki Allah’la ilişkine, kendinle onun özel bir ilişkisi olduğunu, bunu dışarıdaki insanlara göstermek zorunda olmadığını. (...) Bence öyle bir katkısı var. Çünkü bu görüşe, bu okumalara, bu düşüncelere girmemiş olsaydım belki bu konuda daha dar bir biçimde cenneti kazanmak için yapmamız gereken şeyler gibi bakabilirdim ama şu anda öyle bakmıyorum. Çünkü bu kalıpların ötesinde bir din anlayışım var.” (Candan, Psikolog, 39)

Candan’ın hayatında tasavvuf, dinin toplumda gösterilmesi gerektiğini, dinin özünün daha önemli olduğunu ve Tanrı’yla içsel iletişimin öncelikli olduğunu düşünmesine sebep olmuştur. Ayrıca katılımcı tasavvuf ile Yeni Çağ Spiritüelliği arasında bir bağ kurmuştur. Türkiye’deki Yeni Çağ Spiritüelliğinde yaşanan dinin yüzeysel olduğu düşüncesi ve tasavvufun referans gösterilmesi sık rastlanan yaklaşımlardır (Cengiz, Küçükural ve Gür, 2022). Araştırmacılara göre tasavvuftaki tevhid ilkesi Yani Çağ Spiritüelliğine kolayca adapte edilebilmektedir.

Aylin’in dine olan yaklaşımında dinin kamusal yanına vurgu yapıldığını görmekteyiz. Casanova, *Public Religions*’ta (1994) dinin özelleşmek zorunda olmadığını dinin kamusal tartışmalara katılabileceğini, diğer alt-sistemleri etkileyebileceğini öne sürmektedir. Aylin’in anlayışında da din kamusal hayatı etkileyen ve yönlendirmesi gereken bir öğretiye sahiptir. Aylin dinî yaklaşımını, örgütlü bir organizasyona katılarak hayatına yansıtmaktadır. Bu organizasyon, kamusal tartışmalara ve protestolara katılmaktadır. Aylin ve üyesi olduğu organizasyon Casanova’yı haklı kılmaktadır. Ancak Dobbelaere, organizasyonel sekülerleşmenin de mümkün olduğuna dikkat çekmiştir. Aylin’in katıldığı organizasyonun ne kadar dinî ne kadar seküler olduğunu incelemek bu araştırmanın konusu olmamakla birlikte bu ihtimalin akılda tutulması gerektiğini düşünmekteyiz.

3. 4. 2. 3. Hayata Yayılan Din

Bazı katılımcılar için din; hayatın bütününe yayılmış, açıkça emredilen ibadetlerden ibaret olmayan, şükretmeyi, anmayı ve sığınmayı de içerecek şekilde genişletilmiştir. Görüşmelerde Allah’ı anmaktan, onu düşünmekten, şükretmekten sık sık bahsedilmiştir ve bunlar da ibadet olarak değerlendirilmiştir. Dinin kamusal alanda yaşanması anlayışı da İslam’ın hayatla bütünleştiği düşüncesinin kabulü olarak

değerlendirilebilir. Böylece gündelik hayattaki her eyleme dinî bir anlam yüklemek mümkün hale gelmektedir. Tuğçe'nin hayata yayılmış din anlayışı için verdiği örnekler ise diğer katılımcılara oranla daha ayrıntılıdır.

“İş, hayatımın büyük bir bölümünü alıyor ve dinî konuları işle alakalı şeylere atfediyorum. Mesela diyorum ki ‘Bu da benim dünyada var olmak için alınımın teri’ falan diyorum ve ona bir kutsiyet kendi kendime atfediyorum yani. Kendi kendime (gülüyor) bunu böyle hiç ifade etmiyorum yani de, o zaman başörtülü dönemdeyken de öyleydi. Mesela çok kitap okuyorum haliyle ben doğru yoldayım, asıl din budur çok okuyacaksın, okuyacaksın. ‘Kılıçla savaşılmaz kalemle savaşılır’ gibi falan. Aynı kafa şu anda da devam ediyor.” (Tuğçe, İletişim Danışmanı, 28)

Gündelik hayatta yaptığı eylemleri dine göre değerlendiren Tuğçe için çalışmak “alın teri”, okumak “cihad”dır. Aynı zamanda günaha girmede verdiği örnek de bu anlayışıyla paralellik göstermektedir:

“Mesela plastik şişeden su içmek haramdır diye düşünüyordum. (Yurtta) Her Allahın günü plastik bardak gidiyordu orada sebilden. Ben her su içtiğimde, yine günah içtik diye atıyordum o bardağı (gülüşmeler). İşte bende o günah-sevap, iyi-kötü çok kavramlarla düşünmekten oluyor ya da bir şekilde oturmamış kafamda o. (...) Kim plastik bardaktan su içmeye haram der? Millet oturarak su içmesi gerektiğini, besmele çekmesi gerektiğini, üç yudumda su içmesi gerektiğini düşünüyor ama bana öyle gelmiyor yani.” (Tuğçe, İletişim Danışmanı, 28)

Katılımcılar, namaz ve oruç gibi ibadetlerin dışında hayatlarındaki davranışları sevap ve günah olarak değerlendirmişlerdir. Kötülüğe sessiz kalmak, Allah'ı gündelik hayatta hatırlamak, helal para kazanmak ibadet olarak görülmüştür. Dinin hayatın geneline yayılması, bireylerin kutsalı gündelik hayata dahil etmesi anlamına gelmektedir. Ancak yapılan ibadetler genellikle bireysel düzeyde, kişilerin zihinlerinde ve kalplerinde kalmaktadır. Bahsedilen ibadetlerin birçoğu kamusal alanda görünmezdir. Bu nedenle bu yaklaşımların dinin özel alanda kalması olarak okunmaya müsaittir.

3. 4. 3. Başörtüsüne Yaklaşımlar

Başörtüsünün dindeki hükmü insanlar tarafından modern dönemlerde tartışılmaya başlamıştır. İnsanların eğitim seviyesinin artması dinî bilgiye ulaşmayı kolaylaştırmıştır. Aktarılan dini olduğu gibi kabul etmeme, İslamî bilginin “demokratikleşmesine” sebep olmuştur (Göle, 2003, s. 814). Katılımcıların hepsinin üniversite mezunu olması ya da hali hazırda üniversite okumaya devam ediyor olması farklı dinî görüşler geliştirmelerine sebep olmuştur. Başörtüsünün hükmü de kişilere göre değişkenlik göstermektedir. Başörtüsü hakkındaki farklı görüşler bazı

katılımcıların başörtüsünü çıkarmasında etkili olmuştur. Alternatif bazı görüşler ise başörtüsünü çıkarma sürecinde bir rol oynamamıştır.

Başörtüsü; onun tarih içerisinde nasıl uygulandığı, hangi olaylar üzerine ayetin indiği ve başörtüsünün işlevinin ne olduğu üzerinden yorumlanmıştır.

“Tesettür geçmiş zamanlarda daha çok ihtiyaçtı. Mesela hâlâ bir Arap ülkesinde yaşasak bir ihtiyaç çünkü bir korunma kalkanı. Ama şu anki dönemde bu o kadar yoğun bir ihtiyaç değil. Ben o yüzden onun kültüre bağlı değiştirilebilecek şekilde bırakılmış o ayet, muhkem bir ayet değil, müteşabih bir ayet⁹. Bunun şartlara göre, duruma göre, yani o zaman bir şehirden başka bir şehire yolculuk yapmak zorunda olan bir kadın olsam tabii ki her tarafımı örtmem gerekir, korunmam gerekir eşkıyalardan, zararlı insanlardan. Bu şekilde giyinmem. Ama şu anda böyle bir tehlike yokken tek başıma bir kadın olarak bütün dünyayı gezebilecek bir durumdayken, bir gün içerisinde dünyanın öbür ucuna gidebiliyorken bu değişebilir ve zamanın ruhu diye de bir şey var yani. Zamanın ruhuna göre giyinmemiz gerekiyor. Bunların hepsini içeriyor yani. Yorumlamaya başladığımızda belki çok katmanlı yorumlar getirilebilir. O yüzden geçmiştekilerin yorumladıkları değil, tamamen kendim yorumlamam gerekiyor diye düşünüyorum. Tıpkı kendi kıyafetimi seçmem bana bırakıldığı gibi. Onu irade edebiliyorsam, oradaki yorumu da kendim seçebilirim.” (Candan, Psikolog, 39)

Candan dinde birçok konuyu geçmişteki âlimlerin düşüncelerden bağımsız bir şekilde değerlendirebileceğini, yani kendi yorumunu kendi yapabileceğini düşünmektedir. Burada başörtüsünün işlevinden yola çıkarak günümüzde bu işlevin kalmadığını ifade etmektedir. Arap coğrafyasında hâlâ başörtüsünün koruyucu olabileceğini düşünse de ona göre bizim toplumumuzda bu bir ihtiyaç olmaktan çıkmıştır. Aylin ise başörtüsünün Kuran’ın ilk indiği zamandaki işlevinin “statü” olduğunu düşünmektedir:

“En şey okumalardan biri bunun bir statü göstergesi olduğu. Yani tarihsel bir okumayla yaklaştığımızda o zamanlarda kadınları köle kadınlardan ayrı olarak değerlendirmeleri için, farklı bir statüde olduklarını göstermek için başörtüsünün farz kılındığını okumuştum daha öncesinde. Şu an biraz o noktadayım sanırım. (...) Dinî boyutta da dediğim gibi bu sonuçta her koyunun kendi bacağından asılacağı düşüncesine de dayanarak bir noktada isteyen başörtüsü örtebilir istemeyen örtmeyebilir noktasındayım. Dolayısıyla bunun farzîyetini birçok zaman tartışmaktan kaçınıyorum.” (Aylin, Lisans Öğrencisi, 21)

⁹ İslam Ansiklopedisi’ne göre müteşabih " Mâna yönünden birden fazla ihtimal taşıdığı için anlaşılmasında güçlük bulunan lafız veya ifade" (Yavuz), muhkem "Başka bir ihtimal taşımayan açık mânalı âyet ve hadislerle fıkıh usulünde açıklık bakımından en üst düzeydeki lafız türü için kullanılan bir terim"dir (Başoğlu).

İslam'a inanan Aylin başörtüsü örtüp örtmemenin Allah'la bireyin arasında olduğunu düşünmektedir. Birçok katılımcı da görüşmelerin belli yerlerinde bunu bireysel bir ibadet olarak gördüklerini belirtmişlerdir. Bu noktada başörtüsü, bireyin topluma karşı bir görevi değil sadece Allah'a karşı bir sorumluluğu olarak algılanmaktadır. Ayrıca başörtüsünün zamana ve mekana göre değişebilir bir hükmü olduğu düşüncesi tarihsel ve kültürel bir okumayı beraberinde getirmiştir. İşlevselci bir okuma yapıldığında ise döneme ve topluma göre işlevin değişebilir olması başörtüsünü de daha esnek bir ibadet haline getirmektedir. Bu anlayış başörtüsüne ihtiyaç kalmadığında hükmün kalktığı düşüncesini de beraberinde getirebilmektedir. Ayrıca Aylin başörtüsünün genel anlamda dinî temsil işlevini yerine getirmediğini çünkü başörtülü kadının imanının hâlâ sorgulandığını belirtmektedir. Ancak 8 Mart Yürüyüşünde başörtüsünü takmayı tercih etmiş, seküler feministlerin çoğunlukta olduğu yürüyüşte başörtüsünün temsil işlevinin olduğunu düşünmüştür. Farklı mekânlarda farklı işlevleri yerine getirebiliyor olması başörtüsünü her zaman takılması zorunlu olan bir kıyafet olmaktan çıkarmıştır. Tarihsel bir okuma yapan Feyza başörtüsünün daha esnek bir hükmünün olduğunu düşünmektedir. Ayrıca Feyza başörtüsünü tesettürden ayırmaktadır:

“Tesettür mevzuuyla alakalı düşündüğüm, başörtüsünün ontolojik şeyi değil de tesettürün ontolojisi gibi bakmaya başladım. Tesettürün ontolojisi olarak da net, değişmeyen, statik şeylerle belli değil de zamana ve mekana göre uygun ya da uygunsuz olan şeylere dönüştü benim için. Tabii bunda da sadece Allah'la kurduğum ilişki değil metinle kurduğum ilişki ya da tarihsellikle kurduğum ilişki ya da toplumların neyi nasıl anladıklarıyla ilgili kurduğum ilişki bunu çok şekillendirdi. Bu sosyal bilimlerle çok alakalı bir şey tabii ki. Sosyal bilimlerden dinin çok bağımsız olamayacağıyla şekillendi aslında tesettürle ilgili düşüncem de. Bu sadece tesettürle ilgili de değil fikhî olan bütün şeylerle ilgili bu konuda değiştiği için başörtüsü ve tesettür de onlardan birisi şu anda ontolojik olarak ona bakışım anın vacibi vardır ya, bazı anlarda bazı şeyleri yapman çok uygunsuz olur ama mesela bir yerde kısa kollu bir şeyle dururken o asla dikkat çekici olmazken bazı durumlarda bileğinin görünmesinin çok şuh olduğu bir şeye de dönüşebiliyor ya, o geçişkenlik biraz daha ön plana çıktı benim için.” (Feyza, Yüksek Lisans Öğrencisi, 25)

Feyza, başörtüsünden bağımsız olarak tesettürün her zaman ve her yerde geçerli olduğunu ancak bunun biraz da o toplumun ve kültürün normlarına göre değişebilir sınırlara sahip olduğunu düşünmektedir. Tesettürün amacının da daha çok cinsiyetler arası ilişkide “dikkati dağıtmamak” olduğu kanaatindedir. Ona göre tesettür bedeninin objeleşmesini engellemeye yöneliktir. Yaren de tesettürü benzer bir şekilde anlamdurmaktadır:

“Örtü dediğimiz nokta, tesettür dediğimiz nokta, bu arada ben artık... Kelimeyi hatırlamaya çalışacağım, he ‘teşhir’. Teşhirden bahsetmiyorum. Çünkü bende ayırım bu şekilde. O yüzden şu an bu şekilde bakıyorum duruma. Teşhir böyle frikikler, popondan bir karış aşağı etekler, derin göğüs dekolteleri. Bunlara da bu arada karşı değilim. Benim umrumda olan bir şey değil. Ama benim teşhir etme kavramım bu. Diğeri de teşhir etmeme durumu.” (Yaren, Çalışmıyor, 24)

Yaren ve Feyza tesettürü başörtüsünden daha geniş bir kavram olarak ele almaktadır. Tesettürü bedenın teşhir edilmemesi, objeleştirilmemesi ve gösteriş nesnesi olarak sunulmaması üzerinden anlamlandırmaktadırlar. İki örnekte de tesettürün bedenın örtülmesi üzerinden değil, bedenın açılarak nesneleştirilmemesi üzerinden anlaşıldığı görülmektedir.

Başörtüsü, tesettürün bir parçası olarak, dinî bir emir olarak kabul edildiğinde bazı katılımcıları başörtüsüz bir imanın “tam” olamayacağı düşüncesine götürebilmektedir. Bu nedenle iki kez başörtüsü takıp iki kez başörtüsünü çıkaran Dicle maneviyatının yükseldiği dönemlerde yaptığı ilk şeyin başörtüsü örtünmek olduğunu söylemiştir. İrem de daha öncesinde başörtüsüz dinin yaşanamayacağı düşüncesine sahip olduğunu belirtmektedir:

“Başörtüsü olmadan da insanlar dinini yaşayabilir, buna inanıyorum. Ama başörtüsünün genel olarak anlamı bu. Çünkü ben o yaş grubundayken (ergenlik) şöyle düşünüyordum: Başörtüsü olmadan ben dinimi tam olarak yaşayamam. Ama ben başörtüsü olmadan da dinimi yaşayabilirim, başörtüsü olmadan da inançlı olabilirim.” (İrem, Yazılımcı 25)

İrem’in başörtüsüsüz dindar olunamayacağı düşüncesi zamanla değişmiştir. Aylin için de başörtüsü, takan kişinin dindarlık seviyesi hakkında topluma bir ipucu vermemektedir:

“Örtülü olmak ya da olmamak ne Müslümanlığa dair yaklaşımında ne İslam’a dair bir şey söylemeyecek seviyedeysen insanlar hala bunu harıl harıl tartışabiliyordu. Bense doğrudan şunu söylüyordum ‘Hayır bu sadece bir detay.’ Hâlâ daha söylüyorum, bu bir teferruat aslında. Senin dinden devşirip de hayatına koyabileceğin belli başlı ilkeler var ve sen bunları göz ardı ederek bu detaylara takılıyorsun ve sürekli orayla ilgilenmeye başlıyorsun gibi bir şeydi.” (Aylin, Lisans Öğrencisi, 21)

Aylin İslam’daki ilkelerin hayata geçirilmesinin başörtüsü takmaktan daha önemli olduğunu düşünmektedir. Başka bir katılımcı ise varoluşsal sorunlara sahip olduğu için başörtüsünü daha alt bir soru(n) olarak görmektedir. Bununla beraber İslam’da birçok başka bir emir olduğunu, başörtüsünü bu kadar odak noktası haline getirmenin makul olmadığını düşünmektedir:

“(Başörtüsü) bireysel bir şey. İnsanın kendi karar vermesi gereken bir şey. Allah’la arasında olan bir şey. Başkalarının kapanıp kapanmaması beni kesinlikle alakadar etmiyor. Ama aynı zamanda dünyada bu kadar yapılmaması gereken şey varken, Tanrı’nın beni yargılayabileceği o kadar konu varken yani bence başörtüsü bayağı aşağıda kalıyor. Ben sanırım artık buna inandığım için ekstra gereksiz buluyorum başörtüsünü.” (Büşra, Yüksek Lisans Öğrencisi, 24)

Başörtüsü inançlı katılımcılar için dinin sadece bir parçasını oluşturmaktadır. Din daha bütüncüdür ve başka birçok emir varken başörtüsüne bu kadar odaklanmak anlamsız görülmektedir. Başörtüsünün farz olduğunu düşünen katılımcılar olduğu gibi, örtünme ayetini tarihsel ve kültürel okumaya tabi tutarak farklı yorumlamalar yapma eğilimiyle de karşılaşılmaktadır.

3. 4. 4. Dinî Pratikler

Başörtüsünü çıkararak kadınların ibadet bağlamında dini pratik edip etmemeleri onların sekülerleşip sekülerleşmedikleri konusunda çıkarım yapmamızı sağlayabilmektedir. Dört katılımcının ibadetlerinde (namaz ve oruç) başörtüsünü çıkarmayla ilişki kurulabilecek bir değişim gözlenmemektedir. Üç katılımcıda başörtüsünü çıkarmakla dinden uzaklaşma ve ibadetleri yerine getirmeme durumu paralellik göstermektedir. Beş katılımcı ise İslam inancını yitirdiği için ibadetlerini yerine getirmemektedir. Üç katılımcı ise başörtüsünü çıkardıktan sonra ibadetlerinde daha hassas olduklarını belirtmişlerdir. İbadetlerdeki düşüş her zaman başörtüsünü çıkarmakla ilişkili olmamaktadır. İbadetleri uygulamak da Tanrı’yla ilişki de zaman içerisinde artabilir ya da azalabilir. İbadetle ve Tanrı’yla ilişkileri, kişilerin deneyimlerine, psikolojik durumlarına ve fikirlerine göre değişebilmektedir. Bununla birlikte başörtüsünü çıkarmakla ibadetlerinde daha hassas davranmanın başörtüsünü çıkarmakla doğrudan ilişkili olduğu söylenebilmektedir.

3. 4. 4. 1. İbadetlerde Azalma

Bireylerin genellikle hayatlarının belli bir bölümünde çok daha dindar oldukları, namazlarını kılmaya özen gösterdikleri görülmüştür. İslamî kimliği benimseme ve yoğun dindarlığın ergenlik döneminde daha yüksek olduğu görülmüştür. Bazıları başörtüsünü çıkarmadan, örtünmeme fikri henüz akıllarında yokken namaz kılmayı bırakmış ya da aksatmaya başlamışlardır. Bazıları ise başörtüsünü çıkardıktan sonra namaz kılmayı bırakmışlardır.

Başörtülüken namaz kılmayı önemseyen ama hayatının hiçbir döneminde düzenli namaz kılmadığını belirten Melike şu an namaz kılmamaktır. Başörtülüken hayatının düzenini namaz kılmak için bozmadığını belirtmektedir.

“Mesela ben sınavdan beş dakika erken çıkıp namaza gitmem ya da ne bileyim ders namaza denk geliyor, öncesinde kılayım sonrasında kılayım. Kılabiliyorsam, elverişli bir ortam varsa, abdest almak çok zor değilse falan o an, okey kılıyordum yani. Namazın önemli olduğunu da düşünüyordum aslında, günü hem bölmek açısından, daha doğrusu bunu güne ayarlamak açısından, bir şeye inanıyorsan bu sadece, okey ben inanıyorum gibi bir şey değildi benim için. Dolayısıyla inandığına dair bir şey yapman gerekiyor ve bunu en somut şekilde yapabileceğim namazdı, yani başörtüsü benim için öyle bir şey değildi. O zaman da, başörtülüken de. Namazın mesela önemli olduğunu düşünüyordum. Ama şey kadar önemli, yapabildiğimde ve bunu istediğimde. Onun dışında herhangi bir zahmete girdiğimi hatırlamıyorum namaz konusunda. Sonra nasıl bıraktım? Zaten çok düzenli kılmadığım için böyle yavaş yavaş kendiliğinden gitmiş oldu.” (Melike, Araştırma Görevlisi, 28)

Melike oruç tutmayı da zor gelmesi nedeniyle bıraktığını söylemektedir. Şu an ahirete ve Allah’a inandığını belirten Kardelen başörtüsünü çıkardıktan sonra ilk namaz kılmayı sonra da oruç tutmayı bırakmıştır. O da namazın gündelik hayatını zorlaştırdığını düşünmektedir:

“...namaz kılmak bazen bir şeylerin bozulmasına sebep oluyor. Bozulmak değil de, günlük bir rutinim var, ben namaza göre ayarlıyorum. Öyle olunca mesela başka bir programım var, o programımda bir sıkıntıya sebep oluyordu bu falan gibi. Ama namazı da düzgün kılmıyorum baktığım zaman. Hareketleri yapıyorum, ne hissediyorum gerçekten? Hızlı hızlı kılayım hadi çıkayım falan gibi bir şey. Hep de namazı zamanında kılmaya çok özen gösteren bir insanımdır. Sabah namazına hep kalkarım. Hatta galiba sabah namazına kalkmamakla başladı. Çünkü sabah namazına kalktıktan sonra uyuyamamaya başladım bazen. Bunun gibi bazı problemler yaratıyordu. Tabiki üstesinden gelmek için uğraşsam belki gelirdim ama canım istemedi açıkçası. Böyle bir insanî yönü de var. Zaten anlamlı bir şey yapmıyorum, o zaman hiç yapmayayım diye kılmayı bıraktım.” (Kardelen, Yüksek Lisans Öğrencisi, 25)

Feyza oruç tutmaya devam etmektedir ancak gününü namaza programlamamaktadır:

“K: Beş vakit kılmayı bıraktıktan sonra mıydı başörtüsünü açma tam tersi miydi onu hatırlayamıyorum. Hangisinin daha önce ya da daha sonra olduğunu hatırlayamıyorum ama şu an günlük yaşamımı daha seküler pratize etme durumum var. Çok net.

A: Bunu biraz açar mısın?

K: Namaz vakitlerine göre bir gün düzeni değil de işin olduğu ve olmadığı, yapman gereken diğer dünyevî işlerin olup olmadığına göre gün saatlerimin bölündüğü bir şey. Bir de canımın isteyip istemediğine göre.” (Feyza, Yüksek Lisans Öğrencisi, 25)

Katılımcıların gününü artık kutsala göre düzenlemiyor olmaları, Feyza'nın da dediği gibi gündelik hayatlarını sekülerleştirmiştir. Namaza göre hayatı programlamak kutsalı dünyevî hayatın üzerinde konumlandırmak anlamına gelmektedir. Hayatın namaza göre planlanmaması, dünyevî koşullara göre namazın gündelik hayata eklenmesi veya namazın bırakılması, kutsalın hayattan dışlanması belli bir sekülerleşme seviyesini beraberinde getirmektedir. Bu katılımcılar için başörtüsünü çıkarmak diğer ibadetlerin de azalmasıyla paralel bir şekilde ilerlediği için sekülerleşme göstergesi olarak okunabilir.

3. 4. 4. 2. İbadetlerde Artma

Bazı katılımcılar ise başörtüsünü çıkardıktan sonra hem ibadetlerini daha düzenli uygulamaya başladıklarını hem de Tanrı'yla ilişkilerinin yakınlaştığını belirtmektedir. İnancı ve dini anlamlandırma noktasında teorik kısmının kuvvetli olduğunu düşünen Asya teorik kısımda da sorunları olduğunu fark etmiştir. Öncesinde dini, ibadetler üzerinden anlamlandırıldığını düşünen Asya başörtüsünü çıkardıktan sonra hem pratiklerine daha çok dikkat etmeye başlamış hem de teorik kısmını kuvvetlendirmek için meal okumaya başlamıştır:

“İnanç konusunda bir sorunum yok diyorum. Eyvallah. Ama dini çok fazla ibadetler üzerinden anladığımı fark ettim. Ve namaza dönmemin sebebi de namaza da tek başıma dönmedim. Bir anda meal falan okumaya başladım. Bir süredir onlara da ara verdiğimi fark ettim. Yeniden dönüşümün sebebi de, birazcık toparlamak istiyorum. Bu açılma bir kopuş olsun istemiyorum. Bu bir yandan vicdanımı rahatlatma gibi bir şey de değil çünkü zaten oruç tutuyorum. Vicdanımı rahatlatırsam oradan rahatlatırım. Eksiklerimi biraz daha gidermek istiyorum sanırım ben.” (Asya, Yüksek Lisans Öğrencisi, 25)

Asya için dinin teorik kısmını, inanç esaslarını anlamak ve dinî emirleri anlamlandırmak oluşturmaktadır. Asya, başörtüsünü çıkardıktan sonra dinden uzaklaşmak istemediği için hayatına namaz kılmayı ve meal okumayı eklemiştir. Böylece hayatının kutsaldan uzaklaşmasını engellemek istemiştir. Bu, Asya'nın başörtüsünü, dine bağlayan bir nesne olarak gördüğü anlamına gelmektedir.

Yaren ise başörtüsüyle birlikte tüm ibadetlerin amacını sorguladığını ve sorgulama sonucunda ibadetlerin onun için daha anlamlı hale geldiğini belirtmiştir. İbadetlerin daha anlamlı olması uygulamada da bir artışa sebep olmuştur.

“Mesela namaz kılmak, Kuran okumak. Sen kapalısın bunlar tolere edilebilir gibi geliyordu bana. Ben zaten çok büyük bir şey yapıyorum, Kuran'ı da okurum yani. Ayet taşıyorum. Var ya öyle bir kavram ayet taşıyorsun (gülüyor). Namazı da kılıyorsun işte tamam kılaarsın, kılarırsın ama açıldığında

yukarıda seni yaratan birini kırmışsın ya, incitmişsin. Onun hoşuna gidebilecek, onunla daha çok konuşmaya ihtiyaç duyuyorsun belki kırdığın için. Bende genel olarak, en geniş noktada, ben sadece başörtüsünü sorgulamadım. Bütün ibadetlerimi sorguladım ve bütün ibadetlerim ayrı ayrı noktalarda kendince anlam buluyordu. (...) Namaz kılmak bana şey geliyor, gün içerisinde kendimi kaybettiğim anlarda, günün temposunda kaybettiğim anlarda bi' durmamı sağlıyor bana. Durup sakinleşmemi, onu anmamı sağladığı için bana çok anlamlı geliyor. Bu anlam bulmuştu ya da Kuran okumak.” (Yaren, Çalışmıyor, 24)

Başörtüsünün bir emir olduğunu kabul eden Yaren, örtünmemesinin Tanrı'yı “kırabileceğini” düşünmektedir. Örtülüken zor olan bir emre uyduğu için diğer ibadetlerini aksatabildiğini söylemektedir. Ancak örtünmeyi bıraktığında diğer ibadetlerini yerine getirmekte hassaslaşmıştır. Başka bir katılımcı da ibadetlerinin artmış olabileceğini “çünkü bir yerden kısıyorsun bir yere ağırlık veriyorsun” sözleriyle açıklamaktadır.

Başörtüsünü farklı nedenlerden çıkarmış olan katılımcılar, diğer ibadetlerinde daha hassas olarak emre uymamalarını Allah nezdinde “telafi” etmeye çalışmaktadırlar. Ayrıca katılımcılar namaza ayrı bir önem vermektedirler. Allah'ı anmada, şükretmede, sığınmada namazın etkili bir iletişim aracı olduğunu düşünmektedirler. İbadetlerinde azalma olduğunu belirten Feyza ve Melike de namazın hayatı kutsala göre düzenlemeye neden olması sebebiyle dinde önemli bir yere sahip olduğunu düşünmektedir. Katılımcılar namaz kılmamaları ile dinden uzaklaşma ve sekülerleşme arasında bağ kurmaktadırlar.

3. 4. 4. 3. Dinî Pratiklerin Özelleşmesi

Dinin bireysel yönünün üstünde durulmasının yanında ibadetlerin de bireysel yönleri zaman zaman vurgulanmaktadır. Candan ibadetlerin diğer Müslümanlarla birlikte yapılması durumunda bile asıl amacının insanı geliştirmek olduğunu düşünmektedir:

“İnsanın gelişimi için, insanın tekâmülü için çok gerekli görüyorum. Yapmaya da çalışıyorum elimden geldiği kadar. Zaten o pratiklerin toplumsal tarafından çok bireysel olduğunu düşünüyorum. Yani toplumsal tarafı belki topluca namaz kılmak, o güzel bir şeydir; topluca Ramazan'da oruç tutmak ama oruç bundan ibaret değil çünkü peygamberimizin hayatında bundan ibaret olmamış. Pazartesi Perşembeleri tutmuş, kimseyi zorlamamış, ayın 13, 14, 15'inde tutmuş. Yani o, kendi gelişimi için onu kullanmış ben de o kısımdayım yani. Daha psikolojik gelişim, ruhsal gelişimdeki nasıl bir amacı olduğunu anlamak yani onun özünü anlamak, bizi nasıl bir noktaya götürmeye çalışıyor diye.” (Candan, Psikolog, 39)

Tuğçe ise ibadetleri çok kutsal görmekte bu nedenle gündelik hayatta özensizce yapılmaması gerektiğini, onlara özel vakit ayrılması gerektiğini düşünmektedir.

Ayrıca ibadet formlarında birtakım değişiklikler yapabilmektedir. İbadetlerin anlamlandırılmadığı kısımlarını önemsememekte, his olarak bağ kurabildiği kısımlara odaklanmaktadır:

“Bu arada namazı, yere secde edip, seccade serip dua etme şeyini keşke daha fazla yapsam, öyle de bir şey oluyor, gün içinde buna ihtiyaç hissettiğim oluyor ama burada da evde bunu yapan, evi biriyle paylaşıyorum falan, yalnız kalmam lazım, kimsenin bunu görmediği bir anda yapmam lazım. Çünkü olmuyor yani ‘Aa bu da böyle namaz kılıyor’ hani şey vardır ya, akşam yemeğe oturulacaktır ben bir namaz kılıp geliyorum diyen, akşam bir yere gidilecektir, ‘Ay bir cami bulayım da namaz kılalım’ diyen, günlük hayatın içerisine bu pratikleri sokuşturan, bunu da bir şekilde rahat rahat yapan insanlardan hiçbir zaman olmadım. Şimdi de hâlâ devam ediyorum, birinin olduğu bir yerde bir şeyi pratik etmek istemem. (...) Biraz özel bir şey gibi, o dini pratik, herkesle beraber o gündelik hayatın içine serpiştirilecek bir şey gibi gelmiyor. Rahat hissetmiyorum yani.” (Tuğçe, İletişim Danışmanı, 28)

İbadetlerin bir anlamda hayattan dışlanması onları daha da kutsal kabul etmeyi beraberinde getirmiştir. İbadete özel alan ve zaman ayrılması ibadeti yerine getirmeyi zorlaştırmaktadır. İbadetlerin kutsallaştırılması cemaatle birlikte yapılan ibadetlerin daha az önemli görülmesine sebep olabilmektedir. Ayrıca ibadetlerin görünmezleştirilmesi, dinin toplumsal alandan ayrılmasına ve dinî pratiklerin özelleşmesine sebep olmaktadır.

3. 4. 5. Günah Algısı

Dinî emirlerin dışına çıkmak da her zaman başörtüsünü çıkarmakla birlikte artmamaktadır. Ancak başörtüsünü çıkarmak, toplum tarafından gözetlenmiyor ve yargılanmıyor olmak, hataların tüm Müslümanlara ve başörtülülere aksetmeyecek olması günah işlemeyi kolaylaştırabilmektedir. Bazı katılımcılar, başörtülüken de “başörtüye sığınan bir hayatı olmadığı”nı belirtmiştir (Asya, Yüksek Lisans Öğrencisi, 25). Bireysel olarak dinî yasaklara uyup uymamalarının dışında günaha yaklaşımları da dine yaklaşımlarının bir parçası olarak karşımıza çıkmaktadır.

3. 4. 5. 1. Günahı Sorgulamak

İki katılımcı dinde var olan günahların nedenlerini sorgulamıştır. Yasaklara karşı rasyonel nedenler bulmaya çalışan Melike örneklerini içki ve zina üzerinden vermektedir:

“İçki konusunda şeyden emin değilim, dinî açıdan nasıl bir şeyi var ya da sadece mesela bu sağlık meselesi mi sağlığına bedenine zarar veriyor olmak ya da sadece sarhoş olmak, böyle yorumlar da var. Bu ister böyle olsun, bu yasaksa çok net bir biçimde yasaksa. (...) Sigara da sonuçta sağlığıma zararlı ve bunu bilerek içiyorum. İçki de eğer günahsa bunu da bilerek yapıyorum.

Cinsellik konusunda şeye katılmıyorum, zina meselesinde... Daha doğrusu şöyle düşünüyorum, bu arada hiçbir araştırmam bilgim yok, sadece çok temel İslamî şey üzerinden konuşuyorum. Bir kere dönemsel olarak ele alınması gerektiğini düşünüyorum, okey evrensellik iddiası Kuran'ın, bunları kabul ediyorum. Ama bir şekilde bu toplumsal bir şey gibi ya anayasa gibi, toplumsal bir düzenleyici işlevi var dolayısıyla soyadı meselesi, çocuğun kimin çocuğu olduğu meselesi falan filan. Bu bağlamlarda düşünüldüğünde, yani orada bir karışıklık, toplumsal düzeni bozacak bir önleyici kuralmış gibi geliyor bana, dolayısıyla da evlilik dışı ilişkinin zina olup olmadığı konusunda emin değilim. Daha doğrusu bunu bir imzanın meşru yapıyor olduğunu düşünmüyorum. Sonuçta o zaman resmî nikah diye bir şey yok ve bunun olayı meşru olması. Bir ilişkinin meşru olması ve meşruiyet de duyurmakla, saklamamakla alakalı bir şey dolayısıyla ben bugün babama desem ki 'Baba bu benim erkek arkadaşım' duyuruyorum ya sonuçta. Topladım bütün aileyi mesela, yemek yiyoruz, bu meşru bir şey artık işte. (...) Zina olmadığını düşünüyorum. Dolayısıyla içkide olduğu gibi kafam karışık değil bu konuda. Bunu olumsuzlamak için söylemiyorum da tek gecelik ilişkilerde her gün bir başkasıyla yatıp kalkıyor olmak da benim söylediğim anlamda okey olmayabilir çünkü meşruiyetse mesele orada bir sıkıntı oluyor. Ama bu tamamen benim içsel tutarlılığımla alakalı bir şey. Yoksa böyle bir inancı olmayan birisi için zaten tek gecelik ilişkiyle uzun süreli ilişkinin bir farkı olmuyor. Bu şey demek değil, farkı olduğu halde bunu yapmayacağım çünkü bu günah demiyorum. Galiba benim için herhangi bir bağlayıcılığı yok bütün bunların şu an." (Melike, Araştırma Görevlisi, 28)

Melike içkinin yasak olmasının nedeni konusunda net bir yargıya sahip değildir. Sağlığa zararı ya da sarhoş olmamak üzerinden yasağı anlamlandırmaya çalışmaktadır. Günah olduğu netse de bunu bilerek ve isteyerek yaptığını, yaptığının ve zararının farkında olduğunu belirtmektedir. Düzenli namaz kıldığını belirten başka bir katılımcı, reglken alkollü içki tükettiğini belirtmektedir. Ancak onun için şuuru kaybetmemek büyük bir öneme sahiptir. Bu nedenle namaz kılacağı zamanlarda alkol kullanmamaktadır.

Melike zina yasağını ise toplumun düzenini bozmamak ve soyun belli olması üzerinden anlamlandırmaktadır. Nikaha meşruiyet kazandıran şeyin herkese duyuruluyor olması olduğunu ve herkese duyurulan bir ilişkinin zina sayılmayabileceğini düşünmektedir. Katılımcı Tuğçe ise erkek arkadaşıyla evlilik öncesi cinsel ilişkisi olduğunu ve kendini günaha girmiş gibi hissetmediğini belirtmektedir. Tuğçe, zinayı tek eşlilik ve sadakat üzerinden değerlendirmektedir. Onun için ise ilişkiyi meşru yapan bu iki noktadır.

İçki sağlığa zararlı ya da bilincin kaybolmaması gerektiği üzerinden anlamlandırılmaya çalışılmaktadır. Evlilik öncesi ilişki meşruiyet, tek eşlilik ve sadakat üzerinden değerlendirilmektedir. Ayrıca katılımcılar günahları toplumsal

düzeni bozacak günahlar ile yalnızca bireyin kendisine zararı dokunacak günahlar arasında bir ayrıma gitmişlerdir.

3. 4. 5. 2. Kamusal Günah ve Bireysel Günah

İslam hem toplumsal yaşamı düzenleyen hem de bireylerin hayatlarını şekillendiren bir dindir. Bu nedenle İslam gündelik hayata dair birçok emre sahiptir. Katılımcılardan Yaren için başörtüsü zor ibadet olması nedeniyle başörtülü kişinin dedikodu gibi bazı günahlarda daha az hassas olabilmesine neden olmaktadır. Başka katılımcılar da dindar görünen ve insanları eleştiren müslümanların da günah işlediğini söylemişlerdir:

“Bir insan, çarşafı olsun, uzun sakallı şalvarlı olsun günah işliyor. Mesela en basitinden hepimiz dedikodu yapıyoruz. Ki dedikodu da aslında Allah’a vereceğimiz bir hesap değil, kula vereceğimiz bir hesap olduğu için benim için en büyük günahlardan biri. Yalan söylemek, kul hakkına girmek. Bunu herkes yapıyor. Benim yaptığım da bu günahlardan biri. Eğer onlar bütün dindar görünümüne rağmen öyle yaşıyorlarsa ve bunun hesabını Allah’a ve kula verecekler ise ben de aynı şekilde. Ben hesabımı, günahımı Allah’a ödeyeceğim. Her koyun zaten kendi bacağından asılır. Allah’a hesap vereceğim, kula hesap vermeyeceğim ve bunu göze alıyorum bu kadar basit. Ve ben bunu mesela kul hakkına girmekten çok çekinirim, çok sakınırım çünkü Allah’la olmayacak hesabım kulla olacak. Hal böyle olunca da böyle bir motivasyon noktam var. Ben Allah’a hesabımı vereceğim, o yüzden istediğim gibi yaşıyorum.” (Deniz, Metin Yazarı, 23)

Kul hakkı, dedikodu yapmak, haram yemek gibi kavramlar katılımcılar tarafından vurgulanan günahlardır. Bu günahlar konusunda özellikle dikkatli olduklarını, olmaya çalıştıklarını belirtmişlerdir. Aylin bu günahları büyük günah olarak tanımlamaktadır:

“Büyük günahlar olarak görebileceğim şeyler doğrudan evrensel ilkeler doğrultusunda, yalan söylemenin mesela ciddi bir günah olduğunu düşünüyorum. Özellikle de büyük sonuçlar doğurabilecek yalanların ya da işinin hakkını vermemek mesela, alın teri kurumadan parasını teslim etmemek zaman zaman, bunun gerçek bir günah olduğunu düşünüyorum. Sanırım gerçekten öyle büyük bir günah olarak nitelendirebileceğim, benim yapabileceğim bir şey yok. Kendi bireysel hayatımdaki dinin yansımalarını, düzenleyici olarak dinin, çok büyük yaptırımlara sahip olacağını düşünmüyorum. Belki çok içselleştirilmiş birtakım meseleler, ki bunu da somutlayamıyorum, örnek veremiyorum mesela bunun üzerine. Bir mesele vardır ve bunu çok içselleştirmişsindir, bu artık senin için doğrudan Tanrı’yla münasebet haline geldiğin bir şey haline gelmiştir ve bunun hesabını vereceğini düşünüyorsundur. Bu belki büyük bir günah olabilir. Bu da senin kendine çizdiğin ya da kendine koyduğun dünya içerisinde gerçekleşir. (...) Mesela şu anki durumda, dedin ya şu an bir iktidar konumunda olmadığın için böyle bir günah işleyemezsin ama çanak tuttuğun zaman bu günahın bir parçası haline gelirsin gibi bir yerden yaklaşıyorum aslında genel bir şekilde

söyleyecek olursak. Dolayısıyla o bireysel değerlendirilebileceğin ya da bugün fıkihta adı geçen, ne bileyim zinadır, alkoldür, odur, budur, bunların insanların bahsettiği gibi sonsuz bir cehennem azabına çarptırarak nitelikte günahlar olduğunu düşünmüyorum açıkçası.” (Aylin, Lisans Öğrencisi, 21)

Aylin için büyük günahlar toplumsal düzene zarar verecek, insanları aldatacak, insanları hem maddî hem manevî yönlerde zor durumda bırakacak davranışları içermektedir. Toplumda yüksek bir statüye sahip olan birinin birçok insanı aynı anda aldatabilme ve zarara uğratabilme olanağı olduğu için yüksek statü grubundakilerin işlediği günahların büyük günahlar olması muhtemeldir. Aylin’e göre sıradan insan o günahları işleyemese de ortak olması, desteklemesi ya da sessiz kalması da büyük günahlardan sayılabilmektedir. Bununla birlikte Aylin için bireysel günahlardan büyük günaha tekabül edebilecek olanlar, kişinin kendi dünyasında Tanrı’yla ilişkisini zedelemesine neden olabilecek davranışlar olabilir. Yaren de günahlar konusunda benzer bir yaklaşıma sahiptir:

“Haramlar var ve benim anladığım kadarıyla en şiddetli olanlar kamusal düzene zarar veren boyutta olanlar. Bir insanın hakkını yediğinde sen onu kamusal anlamda, yani ortak alan içerisinde sen ötekine zarar veriyorsun demek. Ya duygusal anlamda, manevî anlamda ya da maddî anlamda zarar veriyorsun. Onun hakkını yiyorsun. Sıradasın mesela öndekinin sırasına geçiyorsun. Ama belki arkadakinin acil bir şeyi var belki çok önemli bir işi var ama onun hakkına giriyorsun. Bu kamusal anlamda bir zarar oluyor. Bir de bireysel zararlar var ve ben kamusal zararın bireysel zarardan daha baskın olduğuna, ceza karşılığında da çok şiddetli yani ‘Bana kul hakkıyla gelmeyin’ diyor, ‘Her türlü günahla gelin kul hakkıyla gemeyin’ ya da mesela ‘Bir insanın arkasından çok kötü konuşmak kardeş eti yemek gibidir’ diyor. Ya da fitne. Fitne sokucu olmak ne kadar kötü Kuran’da! Çok dehşetli bir şey olarak anlatılıyor. Bunlar daha şiddetli ama daha bireysel günahlar daha tavsiye niteliğinde, ‘Yapmazsanız sizde hayır vardır’ şeklinde.” (Yaren, Çalışmıyor, 24)

Kul hakkı yemenin dindeki vurgusu kişilerin günaha bakışlarını derinden etkilemiş görünmektedir. Toplumdaki barış ve huzuru bozan, gündelik hayatta çok küçük olarak görülebilecek davranışlar bile katılımcılar için çok önemlidir. Alkol, zina ya da ibadetleri yapmamak daha bireysel değerlendirilmekte, Allah katında daha affedilebilir görünmektedir. Kul hakkı yemenin ahirette kula hesap vermek anlamına gelmesi ve kulun affetmeyeceği düşüncesi bundan kaçınmada ve hassasiyet sahibi olmada önemli bir yere sahiptir. Katılımcıların Tanrı hakkındaki olumlu yargıları, bireysel hayatı ilgilendiren günahların daha küçük görünmesine sebep olmaktadır. Allah’ın güvenilir, merhametli ve affeden olması bireysel günahlara rağmen Allah’a yakın hissetmeyi kolaylaştırmaktadır.

Bununla birlikte toplumda zina ve alkolün günahı çok göze çarpmaktadır. Ancak kul hakkı yemek, dedikodu yapmak daha görünmezdir. Her an herkesin farkında olmadan yapabileceği davranışlardır. Bu davranışlara karşı hassasiyete sahip olan katılımcıların özellikle dindar insanların bu davranışlarını fark etmede daha duyarlı oldukları söylenebilir.

4. SONUÇ

Araştırmada başörtüsünü çıkaran kadınların deneyimlerine, bu kararı nasıl verdiklerine, deneyimlerini nasıl anlamlandırdıklarına odaklanılmıştır. Başörtüsü çıkarmaya karar vermek aynı zamanda bir süreci de içermektedir. Başörtüsü çıkarma deneyimi, geçmişten yaşanan tecrübelerden yola çıkılarak anlamlandırılmaktadır. Başörtüsü ve dine dair bilgilerin edinilmesi birincil sosyalleşme mekânı olan ailede gerçekleşmektedir. Katılımcıların ikisinin 18, on üçünün de 18 yaşının altında örtündüğü düşünüldüğünde sürecin çocukluk döneminde başladığı görülmektedir.

Dinî aktarım öncelikle birincil sosyalleşme mekânı olan ailede gerçekleşmektedir. Katılımcıların ailelerinin yönlendirmesiyle gidilen farklı dinî gruplarda ve kurumlarda ailelerin aktardığı din pekiştirilerek katılımcılarda ailenin dünya görüşüne uygun bir dünya görüşü inşa edilmeye çalışılmıştır. Örtünme kararının verilmesinde ailenin ve çevrenin etkili olduğu görülmektedir. Ailedeki kadınların rol model olarak alınması, babanın sevgisini kazanma isteği, bulûğ çağına girilmesiyle aile baskının oluşması ailenin etkili durumlar olarak karşımıza çıkmaktadır. İkincil sosyalleşme mekanlarında aktarılan dinî bilgi ve arkadaşlara uyum sağlama isteği de çevrenin etkisini göstermektedir. Bireysel dinî okumalarla aktarılan dinin desteklenmesi de başörtüsü örtünmeye karar vermenin bir nedeni olabilmektedir. Katılımcıların örtünmesi, ailenin dünya görüşüyle uyumlu olması nedeniyle aileler tarafından onaylanmıştır.

Başörtüsünü çıkarmada birçok neden karşımıza çıkmaktadır. Nedenler arasında çıkan ana temaları inançsızlık, başörtüsünün toplumdaki temsiliyet işlevi ve başörtüsünün kadınlıkla ilişkisi oluşturmaktadır. İslam'ın emirlerini sorgulayan birçok katılımcı olmasına rağmen sadece beşi doğrudan İslam'ı ve Tanrı'nın varlığını sorgulamıştır. İncanın yitimi örtünmenin nedenlerini ortadan kaldırmıştır. Artık İslam'a inanmayan katılımcıların biri ateist, biri agnostik, ikisi deist olmuşlardır. Deist olanlardan bir tanesi hâlâ ahirete inandığını, ancak Allah'ın insanı niyetlerine göre değerlendireceğini düşünmektedir. Bu durum, sekülerleşmenin sadece inançsızlıkla sonuçlanmayacağını, Davie'nin bahsettiği gibi (2007) farklı inançların da ortaya

çıkabileceğini göstermektedir. Ayrıca deizm, sorgulama sürecinin bir parçası olarak değerlendirilmeye açıktır. Deist katılımcılar, İslam'ı sorgulamaya devam ettiklerini belirtmişlerdir.

Başörtüsünü çıkarmada karşımıza çıkan ikinci neden başörtüsünün belli bir dini, ideolojiyi ya da düşünceyi temsil ettiği kabulüdür. Katılımcılara göre Müslüman camia, başörtülü kadından mükemmel Müslüman temsili beklemektedir. Bu nedenle katılımcılar kendilerini sürekli denetim altında hissetmektedirler. Bazı katılımcılar ise kendi yanlışlarının başörtülü kadınların tümüne nispet edileceğini düşünerek kendi kendilerini denetlemeye başlamışlardır. Kamusal alanda performanslarının sürekli eleştirilme ihtimalinin bilincinde olmaları, üzerlerinde büyük bir yük hissetmelerine, bu yükü başörtüsünün varlığına atfedilmelerine neden olmuştur. Türkiye modernleşmesinin cahil-medenî karşıtlığı üzerine kurulmuş olması, katılımcıların ifadelerinden yola çıkılarak bu algının seküler insanlar tarafından hâlâ benimsendiğini göstermiştir. Cahil damgasını yıkmak için ekstra çaba sarf etmek zorunda kaldıklarını belirtmişlerdir. Ayrıca başörtüsünün İslamcılıkla ve Adalet ve Kalkınma Partisiyle eşleştirilmiş olması da onları rahatsız etmektedir. Temsiliyet görevinin üzerlerinde yarattığı baskı başörtüsünü çıkarmalarının bir sebebi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Başörtüsünün tesettürle birleşerek tüm bedeni kapatmayı gerektirmesi katılımcıların başörtüsü, kadınlık ve kadınsılık arasında bir bağ kurmalarına sebep olmuştur. Başörtüsü takmanın amacı olarak gösterilen namusu korumak, erkek tacizinden korunmak ve toplum düzenini bozmamak katılımcılar için makûl görünmemektedir. Kadın bedeninin tehlike olmadığını, erkeğin bakışlarını kontrol etmesi gerektiği düşüncesi hâkim bakış açısıdır. Bedenin örtülmesi katılımcıların kendilerini daha az kadınsı hissetmelerine neden olmuştur. Bir katılımcı ise cinsel yöneliminin farklı olduğunu belirtmiş, kendi maskülenliğini başörtülüken yansıtamadığını söylemiştir. Başörtüsünün vücut hatlarını saklaması nedeniyle kadınsılığı görünmez kıldığı düşünülmektedir. Başörtüsünün sadece kadınlar tarafından kullanılması da toplumda kadınlığı işaretleyen bir kıyafet olarak yorumlanmasına sebep olmuştur.

Başörtüsünü çıkaran kadınların dinle olan ilişkileri, dinî tutum ve davranışları üçüncü başlık altında incelenmiştir. Tanrı ile kurulan ilişkide katılımcıların Tanrı tasavvuru büyük bir önem kazanmaktadır. İslam inancını kaybeden tüm katılımcıların olumsuz

Tanrı imajına sahip oldukları görülmüştür. Tanrı'ya olumlu sıfatlar¹⁰ atfedilmesi katılımcıların Tanrı'yla daha yakın bir bağ kurmalarına sebep olmuştur. Başörtüsünün temsiliyetinden ve toplumun denetimden kurtulan katılımcılar, Tanrı'yla ilişkilerinin derinleştiğini belirtmişlerdir. Başörtüsünün kullanıldığı dönemde dinî pratiklerin her zaman Allah'a olan görev bilinciyle yapılmadığı, toplumun kişinin Allah'la arasına girdiği görülmüştür. Başörtüsünü çıkardıktan sonra dinî pratiklerinde daha hassas olan katılımcılar, başörtüsünü çıkarmalarını Allah katında telafi etmeye çalışmaktadırlar.

Başörtüsünü çıkarmak, katılımcıların toplum içerisinde Müslüman olarak damgalanmamaları sonucunu beraberinde getirmiştir. Müslüman topluluğunu temsil etmemek, sorumluluğun yalnızca Allah'a karşı olması bir rahatlama hissini oluşmasına sebep olmuştur. Ammerman'ın (2014) bahsettiği taşınan sembollerle ve etkileşimlerde gündelik hayatta yaşanan din, katılımcıların sosyal hayatına minimum seviyede taşınmaktadır. Katılımcıların dinî bir sembol üzerinden etkileşime girmekten rahatsızlık duydukları görülmüştür.

Birçok ibadeti bireysel olarak algılayan katılımcılar, dinî bir sembol olan başörtüsünü çıkardıktan sonra inançlarını ve ibadetlerini özel alana taşımışlardır. İbadetin Allah'la birey arasında olduğu algısı ibadetlerin özelleşmesine neden olmuştur. Namaz ve oruç gibi ibadetlerin yanında Allah'a dua etmek de bir ibadet olarak sıklıkla zikredilmiştir. Dua, belki de en görünmez ve bireysel olan ibadettir. Herhangi bir zamanının ve bir formunun olmaması onu mahrem bir ibadet yapmaktadır. Duaya olan bu vurgu ibadetin ne derece mahremleştiğine dair ipucu vermektedir.

Başörtüsünü çıkardıktan sonra katılımcılarda günahların bireyselleştiği de görülmektedir. İbadet etmemek, evlilik dışı cinsel ilişkiye girmek, alkol kullanmak gibi bazı günahlar bireysel ve küçük günahlar olarak değerlendirilmiştir. Hak yemek, yalan söylemek, dedikodu yapmak gibi günahlar ise kamusal ve büyük günah olarak görülmektedir. Başörtülü kadın olarak yargılanma ihtimalinin düşmesi günah işlemeyi kolaylaştırmış olsa da tüm katılımcıların başörtüsünü çıkardıktan sonra bireysel günahları daha sık işlediklerini söylemek mümkün değildir. Ancak başörtüsünü çıkardıktan sonra Müslüman topluluğundan ayrışan katılımcıların günahlar ve ibadetler arasında keyfi brikolaj (Luckmann, 1979) yaptıkları söylenebilir. Luckmann'ın "keyfi brikolaj"ı ve Dobbelaere'nın (2004) "alakarttan seçilen özgün

¹⁰ Katılımcıların bahsettiği olumsuz sıfatlar adaletsiz, zalim, yargılayan, yakan; olumlu sıfatlar adil, merhametli, güven kaynağı olarak özetlenebilir.

menü”sü farklı inanç ve pratiklerin birleştirilerek kişisel bir inanç sistemi oluşturulması anlamına gelmektedir. Hâlâ Müslüman olduğunu belirten katılımcıların ise piyasadaki inançlar arasında seçim yaparak özgün bir din ortaya çıkardıkları söylenemez. Katılımcılar dinin içerisinde kalarak ibadetler ve günahlar arasından tercihler yaparak kendilerine ait bir yaşam tarzı oluşturmuşlardır. Katılımcıların özgün bir inanç sistemi değil, bir yaşam stili oluşturdukları görülmektedir. Toplumun denetiminden kurtulmaları bu brikolajın oluşturulmasını kolaylaştırmaktadır.

Pratiklerin harmanlanması noktasında ise bir katılımcının kendisini Müslüman olarak tanımladığı ancak ruhsal gelişimi için dinî ibadetlerinin dışında meditasyon yaptığını ve Yeni Çağ Spiritüelliğiyle tasavvuf algısını birleştirdiğini söylemiştir. Farklı inanç ve pratiklerin brikolajına yalnızca bir katılımcıda rastlanmıştır. Dini kamusalda yaşanan ve dini “mücadele” üzerinden anlamlandırıldığını belirten tek katılımcı da zihninde diğer katılımcılar gibi bireysel ibadet ve bireysel günah ayırımına sahiptir. Ancak hangi ibadetleri cemaatle yaptığı konusunda herhangi bir bilgi edinilememiştir.

İslam’da kurumsallaşmış resmî din modelinin (Luckmann, 2016) bulunmaması, aidiyetsiz inanç ve kilisesiz inanç gibi kavramların Müslüman toplumlarına uygulanmasını zorlaştırmaktadır. Başörtüsü ile kilise arasında ikisinin de bağlayıcılığının olması üzerinden bir analogi kurulmaya çalışılabilir. Ancak başörtüsünün kişinin tüm sosyal hayatını ve tüm gündelik etkileşimlerini etkiliyor olması benzerlik kurulmasını zorlaştırmaktadır. Ancak sekülerleşme teorilerinde geliştirilen keyfi brikolaj, alakart menü gibi bazı kavramların kullanılmasında bir sorun görünmemiştir.

Keyfi brikolajın yapılmasının ve alakart menünün oluşturulmasının bazı modern koşullarla ilişkili olduğu görülmüştür. Katılımcıların eğitim seviyesinin artmasıyla dinî bilgilere ulaşmaları kolaylaşmıştır. Böylece aileden aktarılan dinin birebir benimsenmediğini, alternatif görüşlerin ortaya çıktığı görülmektedir. Ayrıca üniversite ortamında farklı dünya görüşleriyle karşılaşılması ve çoğulculuk (Berger, 1993) kendi inançlarını yeniden sorgulamalarına neden olabilmıştır. Sosyalleşme ortamlarının genişlemesi, kendilerine benzer olan insanlarla arkadaşlık kurmalarını ve entelektüel görüşlerinin gelişmesinde rol oynamıştır. Üçüncü olarak modern zamanda değişen koşullar ve kabuller aktarılan dinin bugün yaşanmasını zorlaştırabilmektedir. Müslüman olan katılımcılar dini modern zamanda daha yaşanabilir bir hale getirmek için kadın konusundaki hükümleri yeniden yorumlama yoluna gitmişler, Kuran’ı

tarihsel ve kültürel olarak okumayı önermişlerdir. Bu değişimlerin bir sekülerleşme olmadığı, dinin modern çağda değiştığı, her dönemin koşullarına göre yaşanan dinin zaten değiştığı iddia edilebilir. Bu iddianın karşılaşılabilecek en güçlü argüman olduğu söylenebilir. Ancak bireyselleşme, çoğulculuşma, bilgiye ulaşımın kolaylığı gibi birtakım faktörlerin de modern zamana has olduğunu kabul edilmelidir. Bireyselleşme, çoğulculuşma ve alternatif görüşler Müslüman topluluktan ayrışmaya, ibadetlerin ve günahların bireyselleşmesine neden olmuş, İslam'ın cemaati birleştirme ilkesinin sarsmıştır. Bu araştırmada İslam'ın ilkelerinden herhangi birinin uygulanmaması sekülerleşme olarak kabul edilmektedir. Ayrıca Martin (2005) gibi sekülerleşmenin doğrusal ve evrimsel bir sürece sahip olmadığı düşünölmektedir. Aynı şekilde bir toplumda aynı dönemde hem sekülerleşen hem desekülerleşen topluluklar ve insanlar görölebilir. Bu araştırmada başörtüsünü çıkaran kadınlar örnelemi seçilmiş, katılımcıların görüşmelerinden yola çıkılarak dinin nasıl deneyimlendiğine odaklanmıştır. Toplumdaki hakim meylin ne olduğu bu araştırmanın odak noktasının dışındadır.

KAYNAKLAR

- Amman, M., T. (2010, Nisan). Türkiye'de ailenin açık ve örtük sekülerleşmesinin sosyolojik analizi. *Aile ve Eğitim, Tartışmalı İlmî Toplantı, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Konferans Salonu, İstanbul*, s. 41-70.
- Ammerman, N., T. (2014). Finding religion in everyday life. *Sociology of Religion* 2014, 75:2, s. 189-207. doi:10.1093/socrel/sru013
- Asad, T. (2020). *Sekülerliğin Biçimleri*. (Ferit Burak Aydar, Çev.). İstanbul: Metis.
- Bardakoğlu, A. (t.y.). Bulûğ. *İslam Ansiklopedisi*. Erişim Adresi: <https://islamansiklopedisi.org.tr/bulug>
- Başoğlu, T. (t.y.). Muhkem. *İslam Ansiklopedisi*. Erişim Adresi: <https://islamansiklopedisi.org.tr/muhkem>
- Berg, B., L. ve Lune, H. (2019). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. (Asım Arı Çev). Konya: Eğitim Yayınevi.
- Berger, P. (1993). *Dinin Sosyal Gerçekliği*. (Ali Coşkun, Çev.). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Berlinerblau, J. 2017. .Political secularism. *The Oxford Handbook of Secularism* içinde. Phil Zuckerman and John R. Shook (Eds).
- Brown, M., D. (2008). Islam and the concept of secular. *Indian Journal of Politics and International Relations, 2008, Vol.1, No. 1*, s. 43-55.
- Brubaker, R., Cooper, F. (2000). Beyond "identity". *Theory and Society, 29:1-47*. Kluwer Academic Publishers: Netherlands.
- Bruce, S. (2006). Secularization and the impotence of individualized religion. *The Hedgehog Review, Spring and summer*, 35-45.
- Büyükkara, M., A. [@malibuyukkara] (2022, Mart, 5). işletmecisi alkollü mekanına başörtülüymü almamış. iyi yapmış. destekliyorum. [Tweet] <https://twitter.com/malibuyukkara/status/1500027504421130258>
- Calefato, P. (2004). *The Clothed Body*. (Lisa Adams, Çev). Berg Publishers: Oxford.
- Casanova, J. (1994). *Public Religions in Modern World*. The University of Chicago Press: Chicago.
- Casanova, J. (2011). Secular, secularism, secularization. *Rethinking Secularism* içinde. Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer, Jonathan VanAntwerpen (Eds.). Oxford University Press: New York, 2011, s. 54-74.
- Casanova, J. (2014). Sekülerleşmeyi yeniden düşünmek: evrensel bir karşılaştırma. (Selman Yılmaz Çev.), *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi (ISSN: 2147-0626) Vol. 3*, s. 220-236. No. 2. DOI: 10.7596/taksad.v3i2.358
- Cebeci, B. (2018). "Başörtüsü Mücadelesinin Değişen Yolculuğu" Erişim Adresi: <https://m.bianet.org/bianet/toplumsal-cinsiyet/193792-basortusu-mucadelesinin-degisen-yolculugu>
- Cengiz, K.; Küçükural, Ö. ve Gür, Ö. (2022). *Türkiye'de Spiritüel Arayışlar: Deizm, Yoga, Budizm, Meditasyon, Reiki vb.* İstanbul: İletişim Yayınları.

- Collins, R. (2010). *The micro-sociology of religion: religious practices, collective and individual (ARDA Guiding Paper Series)*. State College, PA: The Association of Religion Data Archives at The Pennsylvania State University, from <https://www.thearda.com/rrh/papers/guidingpapers.asp>.
- Coşkun, A. (2003). Din ve kimlik. *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (2003/1), ss. 5-23
- Creswell, J., W. (2013). *Nitel Araştırma Yöntemleri*. (Mesut Bütün ve Selçuk Beşir Demir, Çev). Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Çağrıncı, M. (t.y.). Emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker. *İslam Ansiklopedisi*. Erişim Adresi: <https://islamansiklopedisi.org.tr/emir-bil-maruf-nehiy-anil-munker>
- Çarkoğlu, A. (2009). Women's choices of heas cover in Turkey: an emprical assessment. *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East, Volume 29, Number 3*, ss. 450-467.
- Davie, G. (1997). Believing without belonging: a framework for religious transmission. *Recherches sociologiques* 1997/3, ss. 17-37.
- Davie, G. (2005). Din sosyolojisinde yeni yaklaşımlar: batılı bir bakış. (Mehmet Akgül ve İhsan Çapcıoğlu Çev.). *AÜİFS XLVI, Sayı 1*, ss. 201-214.
- Davie, G. (2005). Din sosyolojisine yeni yaklaşımlar. *AÜİFS XLVI, 2005, sayı 1*, (Mehmet Akgül, İhsan Çapcıoğlu, Çev), ss. 201-214
- Davie, G. (2007). *The Sociology of Religion*. SAGE Publication Ltd.
- Dobbelaere, K. (2004). *Secularization: An Analysis at Three Levels*. P. I. E. Peter Lang Publish.
- Dobbelaere, K. (2017). Testing secularization theory in comparative perspective. *Nordic Journal of Religion and Society*, 20, s. 137-147. DOI:[10.18261/ISSN1890-7008-2007-02-01](https://doi.org/10.18261/ISSN1890-7008-2007-02-01)
- Dobbelaere, K. (2017). Testing secularization theory in comparative perspective. *Nordic Journal of Religion and Society*. 20. 137-147. [10.18261/ISSN1890-7008-2007-02-01](https://doi.org/10.18261/ISSN1890-7008-2007-02-01).
- Dobbelaere, K. (2018). Sekülerleşme kavramı: bütüncül bir perspektife doğru. (Cemal ÖZEL, Çev.) *Journal of Islamic Research* 2018;29(3):667-82
- Dobbelaere, K. (2018). Sekülerleşme kavramı: bütüncül bir perspektife doğru. (Cemal Özel, Çev.). *Journal of Islamic Research*, 29(3), s. 667-82.
- Doğan, S. (2012). Sokağı büyülemek: gündelik hayatın seküler temelleri üzerine bir soruşturma. *İnsan & Toplum*, 2 (4), 83-117. DOI: <http://dx.doi.org/10.12658/human.society.2.4.M0052>
- Douglas, M. (2004). *Natural Symbols: Explorations In Cosmology*. Imprint of Taylor&Francis Group: E-book. <https://doi.org/10.4324/9780203426623>
- El Guindi, F. (1999). *Veil: Modesty, Privacy and Resistance*. Berg Publisher.
- Eller, D. (2017). Varieties of secular experience. *The Oxford Handbook of Secularism* içinde.

- Eller, D. (2017). Varieties of secular experience. *The Oxford Handbook of Secularism*. Phil Zuckerman ve John R. Shook (Eds). Online Publication: Oxford University Press. DOI: 10.1093/oxfordhb/9780199988457.013.31
- Ertit, V. (2020). *Sekülerleşme Teorisi*. İstanbul: Liberte Yayınları.
- Giddens, A. (2016). *Kapitalizm ve Modern Sosyal Teori*. (Ümit Tatlıcan, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Goffman, E. (2014). *Damga: Örselenmiş Kimliğin İdare Edilişi Üzerine Notlar*. (Levent Ünsaldı, Şerife Geniş ve Suphi Nejat Ağırnaslı, Çev.). Ankara: Heretik.
- Goffman, E. (2018). *Gündelik Hayatta Benliğin Sunumu*. (Barış Cezar, Çev.) İstanbul: Metis.
- Gorski, P. S. (2000). Historicizing the secularization debate: church, state, and society in late medieval and early modern europe, ca. 1300 to 1700. *American Sociological Review*, 65(1), 138–167. <https://doi.org/10.2307/2657295>
- Göle, N. (2003). The voluntary adoption of ıslamic stigma symbols, *Social Research: An International Quarterly, Volume 70, Number 3, Fall 2003*, ss. 809-828.
- Göle, N. (2011). *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme*. İstanbul: Metis.
- Göle, N. (2017). *Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar*. İstanbul: Metis.
- Heelas, P. (1996). *The New Age Movement: The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*. Blackwell Publishers
- Hennik, M. & Kaiser, B., N. (2022). Sample sizes for saturation in qualitative research: a systematic review of empirical tests. *Social Science & Medicine, Sayı: 292, 114423*, s. 1-10. <https://doi.org/10.1016/j.socscimed.2021.114523>
- Hervieu-Léger, D. (2000). *Religion as a Chain of Memory*. (Simon Lee, Çev.). Rutgers University Press.
- Hopkins, N., Greenwood, R., M. (2013). Hijab, visibility and the performance of identity. *European Journal of Social Psychology, Eur. J. Soc. Psychol.* 43, ss. 438–447. Published online 2 July 2013 in Wiley Online Library (wileyonlinelibrary.com). DOI: 10.1002/ejsp.1955
- İlyasoğlu, A. (2013). *Örtülü Kimlik: İslamcı Kadın Kimliğinin Oluşum Öğeleri*. İstanbul: Metis.
- Jackson, S., A. (2018). Islamic Secular. *The American Journal of Islamic Social Sciences*, 34:2, s. 1-38. DOI:10.35632/AJISS.V34I2.184
- Jameison, A., K. (1998). *A Churchless Faith Faith Outside The Evangelical Pentecostal / Charismatic Church Of New Zealand*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). New Zealand: University of Canterbury.
- Kartarı, A. (2017). Nitel düşünce ve etnografi: etnografik bir yöntem düşünsel bir yaklaşım. *Hacettepe Üniversitesi İletişim Fakültesi Kültürel Çalışmalar Dergisi*, 4(1), s. 207-220. <https://doi.org/10.17572/mj2017.1.207220>
- Kaya, C., İ. (2019). Türkiye’de kadınların başörtüsü mücadelesinden, başörtüsüyle mücadelesine görünür olma çabası ve pratikleri. *International Journal of So-cial and Humanities Sciences (IJSHS)*, 3(2), s. 61-84.

- Kılıçarslan, İ. (2019, Ocak, 22). Herkesin Hayatına Kimse Karışamaz! Erişim Adresi: <https://www.yenisafak.com/yazarlar/ismailkilicarslan/herkesin-hayatina-kimse-karisamaz-2049001>
- Koca, S. (2020). *The Changing Dynamics Of The Headscarf Question In Turkey: The Women's Struggle To Take Off The Headscarf*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Sabancı Üniversitesi.
- Koç, M. (2006). Din psikolojisi açısından ergenlik döneminde dinî inanç. *Diyanet İlmî Dergi*, 42 ., Sayı: 3, s. 7-32.
- Kosmin, B. A. (t.y.). Contemporary secularity and secularism. *Secularism and Secularity: Contemporary International Perspectives* içinde. (s. 1-13) Ed Barry A. Kosmin ve Ariela Keysar (Ed.)
- Kramer, G. (2013). Modern but not secular: Arab Middle East. *International Sociology*, 28(6), s. 629-644
- Luckmann, T. (1979). The Structural Conditions of Religious Consciousness in Modern Societies. *Japanese Journal of Religious Studies* 6, s. 121-137.
- Luckmann, T. (2016). *Görünmeyen Din*. (Ali Coşkun, Fuat Aydın ve Osman Coşkun, Çev.). İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Martin, D. (2005). *On Secularization: Towards a Revised General Theory*. Ashgate Publisher.
- O'Neil, M., L. (2008). Being seen: headscarves and the contestation of public space in Turkey, *European Journal of Women's Studies*, Vol15/2, s.101-115.
- Olgun, Gökçe Mine. (2007). *Bireysel Tercih Olarak Örtünme ve Açılma*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul Bilgi Üniversitesi.
- O'Neil, M., L. (2008). Being seen: headscarves and the contestation of public space in Turkey. *European Journal Of Women's Studies*, vol15/2, s. 101-115 DOI: 10.1177/1350506807088069
- Özbolat, A. Ve Evyapar, M., E. (2019, Mayıs). Sekülerleşerek özneleşen başörtülü kadınlar: yalnız yürümeyeceksin platformu örneği. 2. *Uluslararası Mersin Sempozyumu, Mersin*.
- Quack, J. (2017). Identifying (with) the secular: description and genealogy. *The Oxford Handbook of Secularism* içinde. Phil Zuckerman and John R. Shook (Eds.). Online Publication Date: Jan 2017 DOI: 10.1093/oxfordhb/9780199988457.013.2
- Quack, J. (2017). Identifying (with) the secular: description and genealogy. *The Oxford Handbook of Secularism*. Phil Zuckerman and John R. Shook (Eds). Online Publication Date: Jan 2017 DOI: 10.1093/oxfordhb/9780199988457.013.2
- Reyes, V. (2018). Three models of transparency in ethnographic research: Naming places, naming people, and sharing data. *Ethnography*, 19(2), s. 204–226. <https://doi.org/10.1177/1466138117733754>
- Riis, O., Woodheas, L. (2010). *A Sociology of Religious Emotion*. Oxford University Press.

- Saeed, A. (2017). Islam, state neutrality secularism. *The Oxford Handbook of Secularism* içinde. Phil Zuckerman ve John R. Shook (Ed.). Oxford University Press.
- Sağırılı, M. N. (2020). *Başörtü Giymeyi Bırakan Üniversite Mezunu ve Çalışan Kadınlar Üzerine Nitel Bir Araştırma*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Marmara Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Sandıkçı, Ö.; Ger, G. (June 2010). Veiling in style: how does a stigmatized practice become fashionable? *Journal of Consumer Research*, Vol .37, No.1, ss.15-36. Oxford University Press.
- Secor, A., J. (2002). The veil and urban space in Istanbul: women's dress, mobility and ıslamic knowledge. *Gender, Place and Culture*, Vol. 9, No. 1, pp. 5–22. DOI 10.1080/ 09663690120115010
- Shestopalets, D. (2017). İslam'ın sekülerleşmesi: kapsamlı bir analize doğru. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)*, 17 (1), s. 455-479 . DOI: 10.30627/cuilah.326650
- Stark, R., & Iannaccone, L. R. (1994). A Supply-Side Reinterpretation of the "Secularization" of Europe. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 33(3), 230. doi:10.2307/1386688
- Stepan, A. (2011). Multiple secularisms of modern democratic and non-democratic regimes. *Rethinking Secularism* içinde. Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer ve Jonathan VanAntwerpen (Ed.).
- Subaşı, N. (2004). Müslüman modernleşmesi üzerine. *İslamiyat* 7, Sayı 4, s. 205-216.
- Taşabat, M. (2021). Kötülük ve Kötülük Sorunu Üzerine Kısa Bir Bakış. *Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. 6 (1), 41-55.
- Taylor, C. (2011). Western secularity. *Rethinking Secularism* içinde. Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer, Jonathan VanAntwerpen (Eds.). Oxford University Press: New York, 2011, s. 31-51
- Taylor, C. (2014). *Seküler Çağ*. (Dost Körpe, Çev.) İstanbul: İş Bankası Yayınları.
- Taylor, C. (2016). Can secularism travel? *Beyond The Secular West* içinde. Akeel Bilgrami (Ed) (s.1-27). Columbia University Press
- Tekindal, M. & Uğuz Arsu, Ş. (2020). Nitel araştırma yöntemi olarak fenomenolojik yaklaşımın kapsamı ve sürecine yönelik bir derleme. *Ufku Ötesi Bilim Dergisi*, 20 (1), s. 153-182.
- Türkiye'de başörtüsü yasağı: Nasıl başladı, nasıl çözüldü? (30 Aralık 2013). Erişim Adresi: <http://www.aljazeera.com.tr/dosya/turkiyede-basortusu-yasagi-nasil-basladi-nasil-cozuldu>
- Warner, R. (2010). *Secularization and Its Contents*. Continuum.
- Wohlrab-Sahr, M.; Burchardt, M. 2012. Multiple secularities forward a cultural sociology of secular modernities. *Comparative Sociology* 11 (2012) ss. 875-909, Koninklijke Brill NV, Leiden, 2012.
- Yavuz, Y., Ş. (t. y.). Müteşabih. *İslam Ansiklopedisi*. Erişim Adresi: <https://islamansiklopedisi.org.tr/mutesabih>

Yinger, J. M. (1969). A structural examination of religion. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 8(1), s. 88–99. <https://doi.org/10.2307/1385257>



EKLER

EK A: Onam Formu

EK B: Mülakat Soruları





T.C.

MİMAR SİNAN GÜZEL SANATLAR ÜNİVERSİTESİ

Etik Kurulu

BİLGİLENDİRİLMİŞ GÖNÜLLÜ ONAM FORMU

Sizi Hatice Sözeri tarafından yürütülen “Başörtüsü ve Sekülerleşme Tartışmaları: Başörtüsünü Çıkaran Kadınlar” başlıklı araştırmaya davet ediyoruz. Bu araştırmanın amacı başörtüsünü çıkarma eyleminin motivasyonunu ve birey için anlamını incelemek, durumun sekülerleşme göstergesi olup olmadığını tartışmaktır. Araştırmada sizden tahminen 1,5 saat ayırmanız istenmektedir. Araştırmaya sizin dışınızda tahminen 10 kişi katılacaktır. Bu çalışmaya katılmak tamamen gönüllülük esasına dayanmaktadır. Görüşme kayıt altına alınacaktır. Çalışmanın amacına ulaşması için sizden beklenen, bütün soruları eksiksiz, kimsenin baskısı veya telkini altında olmadan, size en uygun gelen cevapları içtenlikle verecek şekilde cevaplamanızdır. Bu formu okuyup onaylamanız, araştırmaya katılmayı kabul ettiğiniz anlamına gelecektir. Ancak, çalışmaya katılmama veya katıldıktan sonra herhangi bir anda çalışmayı bırakma hakkına da sahipsiniz. Bu çalışmadan elde edilecek bilgiler tamamen araştırma amacı ile kullanılacak olup kişisel bilgileriniz gizli tutulacaktır; ancak verileriniz yayın amacı ile kullanılabilir. Eğer araştırmanın amacı ile ilgili verilen bu bilgiler dışında şimdi veya sonra daha fazla bilgiye ihtiyaç duyarsanız araştırmacıya şimdi sorabilir veya haticessozeri@gmail.com e-posta adresi ve 05395573677 numaralı telefondan ulaşabilirsiniz. Araştırma tamamlandığında genel/size özel sonuçların sizinle paylaşılmasını istiyorsanız lütfen araştırmacıya iletiniz.

Araştırmacının adı ve soyadı	İmza

Yukarıda yer alan ve araştırmadan önce katılımcıya verilmesi gereken bilgileri okudum ve katılmam istenen çalışmanın kapsamını ve amacını, gönüllü olarak üzerime düşen sorumlulukları anladım. Çalışma hakkında yazılı ve sözlü açıklama aşağıda adı belirtilen araştırmacı/araştırmacılar tarafından yapıldı. Bana, çalışmanın

muhtemel riskleri ve faydaları sözlü olarak da anlatıldı. Kişisel bilgilerimin özenle korunacağı konusunda yeterli güven verildi.

Görüşmenin ses / video şeklinde kaydedilmesini kabul ediyorum.

Bu koşullarda söz konusu araştırmaya kendi isteğimle, hiçbir baskı ve telkin olmaksızın katılmayı kabul ediyorum.

Katılımcının adı ve soyadı	Tarih	İmza



EK B: Mülakat Soruları

1. Demografik Bilgiler
 - Yaşınız
 - Eğitim Durumunuz
 - Mesleğiniz
2. Kendinizden bahseder misiniz?
3. Ailenizden bahseder misiniz?
4. Nasıl bir dinî eğitim aldınız?
5. Yaşadığınız süreci anlatır mısınız? Nasıl bu karara vardınız?
6. Kaç yaşında örtündünüz?
7. Nasıl bir dinî eğitim aldınız?
8. Nasıl bir sorgulama süreci yaşadınız?
9. Çevreniz nasıl tepki verdi? Çevrenizi değiştirdiniz mi?
10. Başörtüsünün kadınlıkla ve kadınsılıkla nasıl bir ilişkisi olduğunu düşünüyorsunuz?
11. Başörtüsü sizin için ne anlama geliyordu? Değişti mi?
12. Tanrı ile nasıl bir ilişkiniz var? Başörtüsünü çıkardıktan sonra ilişkiniz değişti mi?
13. Başörtüsünü çıkardıktan sonra ibadet etme sıklığınız değişti mi?
14. Günahlara bakış açınız nedir?