

Uzlaşma, Çatışma ve Pazarlık: Türkiye’de “Dindar Olmayan” Bir Yaşam Sürmenin Siyaseti^(*)

Nesibe DEMİR^(**)

Öz

Türkiye gibi İslami değer ve pratiklerin kültürün içine yerleşik olduğu bir toplumda dinden uzak bir yaşam sürmek ya da İslam’dan çıkmak sadece inançla ilgili bir durum değildir. Bu durum ortak bir kültürü paylaşma, aidiyet ve sosyalizasyon süreçleri ile yakından ilgilidir. Özellikle dindar bir aile ve çevrede yetişen bireyler için süreç daha karmaşık, bazen sancılı hale gelmektedir. Bağlamsal özellikler hem son yıllarda Amerika ve Batı ülkelerinde öne sürülen “dindışılık” (nonreligion) kavramsal yaklaşımlarına hem de bireylerin günlük yaşamlarındaki deneyimlerine farklı bir bakış açısını zorunlu kılar. Bu makale “dindar olmayan” bireylerin toplumsal ilişkilerde nasıl bir pozisyon aldıklarını yani “dinden uzak” bir yaşam sürerken kültürel ve toplumsal yapı ile nasıl bir etkileşim yaşadıklarını, TÜBİTAK destekli yedi ilde gerçekleştiren nitel araştırma yöntemlerinin kullanılarak bireylerin deneyimlerinin araştırıldığı çalışma ile analiz etmektedir. Makale bireylerin aile geçmişleri ve içinde bulundukları toplumsal mekânla ilişkisini de göz önünde bulundurarak girdikleri etkileşimleri uzlaşma, çatışma ve pazarlık başlıkları altında toplumsal etkileşim ve gündelik hayat teorik çerçevesinde ele alıp tartışmaktadır. Birçok katılımcı için bu etkileşim türlerinin ikisi, hatta üçü süreç içinde bazen de eş zamanlı olarak bir arada bulunmakla birlikte katılımcıların çoğu daha dindar ve muhafazakâr bir ailede yetiştiği için “gerekli/zorunlu uzlaşma” ya da “duygulanımsal uzlaşma” olarak ifade edilebilecek durumlar daha fazla karşımıza çıkmaktadır ve metinde bu konumlanmalar üzerinde daha fazla durulacaktır. Bütün bu değişken konumlanmalarda istisnalar hariç “saygı” kavramının ön plana çıktığı, bu yüzden derin farklılıklara ve ayrımlara rağmen “saygı” çerçevesinde bir arada yaşamaya çalışmanın temel motivasyon olduğu vurgulanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Dindar Olmama, Duygulanımsal/Gerekli Uzlaşma, Çatışma, Pazarlık, Saygı, Türkiye.

Özgün Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 22.12.2024

Kabul Tarihi: 27.03.2025

^(*) Bu makale 6 Aralık 2024 tarihinde İbn Haldun Üniversitesi’nde düzenlenen Çağdaş Dünyada Lâdini İnançlar, Davranışlar, Aidiyetler ve Ötesini Keşfetmek isimli Konferans’ta sunulan “Uzlaşmalar ve Çatışmalar: Türkiye’de ‘Dindar Olmayan’ Bir Yaşamın Siyaseti” başlıklı sunudan üretilmiştir. Bu çalışma, Türkiye Bilimsel ve Teknolojik Araştırma Kurumu (TÜBİTAK) tarafından 121K876 numaralı “Türkiye’de Lâ-Dini İnançlar ve Pratikler: Değişen Toplumsal Yapıda Din Dışı Arayışlar” projesi ile desteklenmiştir. Projeye verdiği destekten ötürü TÜBİTAK’a teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca makaleyi gözden geçirerek olgunlaşmasına katkı sunan proje yürütücüsü değerli Doç. Dr. Önder Küçükural ve projede araştırmacı olan Doç. Dr.Kurtuluş Cengiz hocalarıma teşekkür ediyorum.

^(**) Doktora Adayı, İbn Haldun Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü.

E-posta: nesibedemir@ibnhaldun.edu.tr

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-4452-5146>



Nesibe Demir, “Uzlaşma, Çatışma ve Pazarlık: Türkiye’de “Dindar Olmayan” Bir Yaşam Sürmenin Siyaseti,”
Üsküdar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, no. 20 (Mayıs 2025): 27-48
DOI: <https://doi.org/10.32739/uskudarsbd.11.20.151>



Bu eser [Creative Commons Atf-GayriTicari-Türetilemez 4.0 Uluslararası Lisansı](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/) ile lisanslanmıştır.

Compromise, Conflict and Bargaining: The Politics of Living a 'Nonreligious' Life in Türkiye (*)

Nesibe DEMİR (**)

Abstract

In a society like Türkiye, where Islamic values and practices are embedded in the culture, living a life far from religion or abandoning Islam is not only a matter of faith. This situation is closely related to sharing a common culture, belonging, and socialization processes. Especially for individuals who grow up in a religious family and environment, the process becomes more complex and sometimes painful. Contextual characteristics necessitate a different perspective both on the nonreligion conceptual approaches put forward in the United States and Western countries in recent years and on the experiences of individuals in their daily lives. This article explores how "nonreligious" individuals position themselves within social relations, in other words, how they interact with the cultural and social structure while living a life "far from religion." A qualitative study was conducted in seven provinces using qualitative research methods supported by TUBİTAK, where the experiences of individuals were investigated. The article examines and discusses the interactions that individuals enter into within the theoretical framework of social interaction and daily life under the titles of compromise, conflict, and bargaining, also taking into account their family background and the relationship with their social space. For many participants, two or even three of these types of interactions coexist during the process, sometimes simultaneously, but since most of the participants grew up in more religious and conservative families, situations that I will call "necessary compromise" or "affective compromise" are more common, and these positions will be discussed more in the article. I claim that in all these variable positions, with some exceptions, the concept of "respect" comes to the fore, and therefore, despite deep differences and divisions, trying to live together within the framework of "respect" is the main motivation.

Keywords: Nonreligion, Affective/Necessary Compromise, Conflict, Bargaining, Respect, Türkiye.

Original Research Article

Submission Date: 22.12.2024

Acceptance Date: 27.03.2025

(*) This article is based on a presentation titled "Compromise and Conflicts: Politics of a 'Non-Religious' Life in Turkey" presented at the Conference titled Exploring Secular Beliefs, Behaviors, Belongings and Beyond in the Contemporary World held at Ibn Haldun University on December 6, 2024. This study was supported by the Scientific and Technological Research Council of Turkey (TÜBİTAK) with the project number 121K876 titled "Secular Beliefs and Practices in Turkey: Non-Religious Quests in a Changing Social Structure." I would like to thank TÜBİTAK for their support of the project. I would also like to thank my professors Assoc. Prof. Önder Küçükural, PhD, who is the project manager, and Assoc. Prof. Kurtuluş Cengiz, PhD, who is the researcher in the project, for reviewing the article and contributing to its maturation. (**) PhD, Res Asst., Istanbul Technical University, Institute of Social Sciences, Political and Social Thoughts Program.

(**) PhD Candidate, Ibn Haldun University, Department of Sociology.

E-mail: nesibedemir@ibnhaldun.edu.tr

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-4452-5146>



Nesibe Demir, "Compromise, Conflict and Bargaining: The Politics of Living a 'Nonreligious' Life in Türkiye,"
Üsküdar University Journal of Social Sciences, no. 20 (May 2025): 27-48
DOI: <https://doi.org/10.32739/uskudarsbd.11.20.151>



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

Giriş

İnsan içine doğduğu toplumun hâkim olan kültür, gelenek, inanç ve değerlerinden bağımsız bir yaşam sürebilir mi ya da nasıl sürebilir? Bu bir boyun eğme, baskılanma ve geri çekilme alanı mıdır yoksa değişim ve dönüşüme yönelik gerilim ve mücadeleyi içeren uzlaşma ve direniş alanı mıdır? Bu makaledeki ana sorunsalın arka planında bu sorular yatmaktadır. Türkiye’de son yıllarda bireylerin İslam’dan uzaklaştığına, ateizm ve deizm gibi din dışı eğilimlerin özellikle gençler arasında önceki dönemlere göre nispeten arttığına dair çalışmalar ve tartışmalar bulunmaktadır.¹ Hatta bu yüzden “endişeli muhafazakarların” her geçen gün arttığı iddia edilmektedir.² Batıda ve Amerika’da yükselen dindışı deneyimleri keşfetmek ve analiz etmek için *irreligion* (dinsizlik) ya da seküler kavramları yerine *nonreligion* (dindışılık) kavramı öne sürülmüş ve artan çalışmalarla bu kavramların artık din sosyolojisinin kurumsallaşmış bir alt dalı haline geldiği belirtilmiştir.³ Peki Türkiye’de bu alan nasıl çalışılmalıdır? Dindışılık Türkiye’de nasıl deneyimlenmektedir ve bireyler sosyo-kültürel alanda nasıl bir konumlanmaya gitmektedirler?

Bu makalede öncelikle *nonreligion* kavramına dair süregelen tartışmalar ve Türkiye bağlamındaki kullanımının sınırlılıkları ele alınıp tartışılacaktır. Sonrasında ise “dindar olmayan”⁴ bireylerin gündelik hayatta takip ettikleri siyasetin izini sürerek, deneyimleri uzlaşma, çatışma ve pazarlık olarak üç başlık altında incelenerek tartışılacaktır.

Nonreligion kavramı ateizm, agnostisizm, kayıtsızlık, dindışı spiritüellik ve sekülerliği içine alan⁵ genel “hâkim” ve “kullanışlı”⁶ bir kavram olarak kabul edilmektedir. Sekülerliğin “artık ve ikincil” bir kategori olarak çalışıldığı, dolayısıyla artık aşırı kullanımının akademik tartışmalarının sıradanlaştığı ve alternatif olarak *nonreligion* kavramının olumlu bir şekilde merkezde ele alınması gerektiği savunulmaktadır.⁷ Bu nedenle, bu son çalışmalar genellikle

¹ Mucahit Bilici, “The Crisis of Religiosity in Turkish Islamism,” *Middle East Report* 288, sayı. 1 (2018): 43–45; E. Kirdiş, “Revisiting Religious Economy Models: The Decline of Religious Engagement among Turkish Youth,” *Political Science Quarterly* 137, no. 1 (1 March 2022): 73–97, <https://doi.org/10.1002/polq.13280>; Merve Kütük-Kuriş, “Moral Ambivalence, Religious Doubt and Non-Belief among Ex-Hijabi Women in Turkey,” *Religions* 12, sayı. 1 (6 January 2021): 33, <https://doi.org/10.3390/rel12010033>.

² Volkan Ertit, *Endişeli Muhafazakârlar Çağı: Dinden Uzaklaşan Türkiye* (Ankara: Orient, 2015).

³ Stephen Bullivant, “Explaining the Rise of ‘Nonreligion Studies’: Subfield Formation and Institutionalization within the Sociology of Religion,” *Social Compass* 67, no. 1 (1 March 2020): 86–102.

⁴ *Nonreligious* kavramının çevirisi makale boyunca “dindar olmayan, dinsiz, dindışı” şeklinde değişken şekilde kullanılacaktır.

⁵ Bullivant, “Explaining the Rise of ‘Nonreligion Studies,’” 88.

⁶ Lois Lee, “Locating Nonreligion, in Mind, Body and Space: New Research Methods for a New Field,” *Annual Review of the Sociology of Religion* 3 (1 January 2012): 135–57, https://doi.org/10.1163/9789047429470_008; Lois Lee, “Secular or Nonreligious? Investigating and Interpreting Generic ‘Not Religious’ Categories and Populations,” *Religion* 44, no. 3 (3 July 2014): 466–82, <https://doi.org/10.1080/0048721X.2014.904035>.

⁷ Stephen Bullivant and Lois Lee, “Interdisciplinary Studies of Non-Religion and Secularity: The State of the Union,” *Journal of Contemporary Religion* 27, no. 1 (January 2012): 19–27, <https://doi.org/10.1080/13537903.2012.642707>.

“dindışılığın” “dinin ötekisi”⁸ olarak negatif değil, kendine özgü bir dünya görüşü veya yaşam tarzı olduğu yönünde pozitif bir bakış açısı olduğunu benimsemektedir.⁹ Dolayısıyla *nonreligion* kavramının kendi dünya görüşü ve değerleri olan daha geniş bir olguya işaret ederken *irreligion* kavramının dini bir bağlılıktan uzak olmayı ya da dini reddetmeyi işaret ettiği ayrımı vurgulanır. Aslında bu yaklaşım dindar olmayan insanların neye inandığını sorgulamaktadır. Bu anlamda büyük soruları açıklamak için “dünya görüşü (*worldview*)”¹⁰ veya dindışı bireyleri daha iyi anlamak için “tahayyüller” (*imaginaries*)¹¹ terimleri ortaya atılmıştır. Örneğin, dünyanın “bozulmuşluğuna (*brokenness*)” bir yanıt olarak deniz kaplumbağalarını kurtarmak, dindar olmayan insanların “tahayyüllerine” odaklanarak “dünyayı onarmanın” bir parçası olarak kabul edilmektedir.¹² Dinsizliği “dinin ötekisi” olarak keşfetmemeye çalışırken, “yaşam döngüsü törenleri” gibi “din benzeri” ritüeller aramak¹³ çelişiktir ve aslında bu durum bize *dindışılığın* dinle ilgili alana içkin olduğunu gösterir.

Bu ilişkisel alana vurgu yapan Quack, Talal Asad’ın dine yaklaşımından ve Bourdieu’nun alan teorisinden yararlanarak “pozitif” ama aynı zamanda ilişkisel bir yaklaşım benimser; bu yaklaşıma göre, din ve dindışı arasında kesin ve evrensel bir ayrım yoktur, ancak ilişkiler vardır ve bu ilişkiler alanlara göre değişir.¹⁴ Quack sekülerizmin dinin düşüşüne yaptığı vurgu yerine, hümanizm, natüralizm ve rasyonaliteyi dinsizliğin “pozitif” yanları olarak içeren ve bunların “dini geleneklerle ayırıcı ilişkilerini” aramaya çalışan bir anlayış önermektedir.¹⁵ Quack ayrıca, dindarlığın ortak ahlak ya da kültürel ve etnik kimlikle ilişkilendirildiği toplumlarda sekülerizme ya da “dindışılığa” pozitif bir şekilde yaklaşmanın zor olduğunu vurgulamaktadır.¹⁶ Bütün bu açıklamalar ve pozitif olduğu iddia edilerek ortaya atılan argümanlar Batı toplumlarında ve özellikle kolektif şekilde hareket ederek belli bir program ya da dini olmayan “ritüeller” benimseyen bireylerin deneyimlerini açıklamak için yerinde olabilir. Fakat Quack’ın da işaret ettiği gibi birey içine doğduğu kültür içinde gömülü olan dini pratik ve söylemlerle bir habitus oluşturmuşsa ve dinden ayrılrsa bile bu pratik ve değerleri bir şekilde uygulamaya/benimsemeye

⁸ Jesse M. Smith and Ryan T. Cragun, “Mapping Religion’s Other: A Review of the Study of Nonreligion and Secularity,” *Journal for the Scientific Study of Religion* 58, no. 2 (2019): 319–35, <https://doi.org/10.1111/jssr.12597>.

⁹ Lee, “Locating Nonreligion, in Mind, Body and Space”; Lee, “Secular or Nonreligious?”; Ann Taves, “What Is Nonreligion? On the Virtues of a Meaning Systems Framework for Studying Nonreligious and Religious Worldviews in the Context of Everyday Life,” *Secularism and Nonreligion* 7, no. 1 (14 November 2018): 9, <https://doi.org/10.5334/snr.104>.

¹⁰ Taves, “What Is Nonreligion?,” 2.

¹¹ Timothy Stacey and Lori G. Beaman, “Introduction,” içinde *Nonreligious Imaginaries of World Repairing*, ed. Lori G. Beaman and Timothy Stacey (Cham: Springer International Publishing, 2021), 1–15, https://doi.org/10.1007/978-3-030-72881-6_1.

¹² Stacey and Beaman, “Introduction,” 5.

¹³ Lee, “Secular or Nonreligious?,” 469.

¹⁴ Johannes Quack, “Outline of a Relational Approach to “Nonreligion,”” *Method & Theory in the Study of Religion* 26, no. 4–5 (28 November 2014): 439–69, <https://doi.org/10.1163/15700682-12341327>.

¹⁵ Quack, “Outline of a Relational Approach,” 447.

¹⁶ Quack, “Outline of a Relational Approach,” 454.

devam ediyorsa, ya da devam etmese bile gerek toplum pratiklerinde gerek kamusal ve siyasal alandaki dinle alakalı sık sık yaşanan tartışmalara bir şekilde muhatap oluyor ve dahil oluyorsa, bu durumda “dindışılığı” nasıl açıklayacağız? Bu (dini) değerler ve söylemler birey kendini “dindışı” olarak tanımlıyorken de kimliğinin “pozitif” bir parçası olamaz mı? Bu sorulara cevap bulmak için Müslüman çoğunluktaki toplumlarda ortaya konan çalışmalara bakmak meselenin daha iyi anlaşılmasını sağlayabilir.

1. Çoğunluğu Müslüman Olan Toplumlarda Dindışılık

Özellikle Arap baharından sonra Arap dünyasında dinden uzaklaşanların sayısının artması “sessiz tsunami” olarak görülmüştür.¹⁷ Schielke Mısır’daki çalışmasında herhangi bir dine bağlı hissetmeyenlerin kendilerini *mulhid/a* (nonbeliever, atheist) ya da *lâ-dîniyya* (nonreligious, dindışı) olarak tanımladıklarını ifade eder ve dinin bireylerin hayatlarından kaybolmadığını, bu ikircikli duruma buldukları çözümün ise din olarak inanmasalar bile İslam’ı ait oldukları kültür olarak görmek olduğunu belirtir.¹⁸ Bu yüzden bireyler İslam’ı ait oldukları bir kültür olarak görmekte ve daha önce yaptıkları pek çok alışkanlığı devam ettirmektedirler. Dolayısıyla bu süreç, “sabit konumlar ve ikili kategorilerle iyi uyuşmayan oldukça karmaşık bir süreçtir”.¹⁹ Bu anlamda, İslam’dan ayrılmak onlar için sadece inançla ilgili değil, aynı zamanda aidiyetle de ilgilidir. Fakat ne olursa olsun çoğunluğun benimsediği dinin dışına çıkmak çoğu zaman ahlaksızlıkla eşdeğer görülmektedir;²⁰ bu yüzden Ortadoğu’da inançsız olan bireylerin birçoğu “gizli hayatlar” sürmektedirler ve başkalarını memnun etmek için Müslümanmış gibi davranmaktadırlar.²¹

Türkiye’de de İslam’ı terk etmek ya da dini reddetmek, çocuklarının dinlerine göre yaşamasını isteyen aileler tarafından genellikle hoş karşılanmamakta ve yaşadıkları ortama ve aile yapısına göre değişmekle birlikte pek çok sosyal mekânda ahlaksızlıkla eş tutulabilmektedir. Dinini reddeden bireyler, inançsızlıklarını açıklamaları durumunda aile, arkadaş çevresi ve daha geniş sosyal bağlarını kaybetme riskiyle karşı karşıya kalmakta; bununla birlikte toplumsal dışlanma ve damgalanma gibi sonuçlarla da karşılaşabilmektedirler.²² Bireyler bu süreçte nasıl bir yol izlemektedir? Aile ve sosyal çevresine karşı nasıl bir pozisyon benimsemekte ve onlarla nasıl bir etkileşim kurmaktadır?

¹⁷ Jack David Eller, “A Quiet Tsunami: Nonreligion and Atheism in the Muslim World,” *Secular Studies* 4, no. 2 (13 October 2022): 117–39, <https://doi.org/10.1163/25892525-bja10032>.

¹⁸ Schielke, “Being a Nonbeliever in a Time of Islamic Revival: Trajectories of Doubt and Certainty in Contemporary Egypt,” 307.

¹⁹ Karin Van Nieuwkerk, ‘Introduction: “Religious Transformation in the Middle East: Spirituality, Religious Doubt, and Non-Religion in the Middle East”’, *Religions* 12, no. 6 (9 June 2021): 5, <https://doi.org/10.3390/rel12060426>.

²⁰ Bu makalenin temel konusu olmamakla birlikte yürütülen saha çalışmasında bu şekilde dinsiz ve ahlaksız eşitlemesi bireyler tarafından dile getirilmiş olup bazı katılımcılar dinin ahlaki ilkeleri düşünüldüğünde kendilerinin “dinsiz” olmasına rağmen ülkedeki birçok Müslümandan daha müslüman olduğunu belirtmiştir.

²¹ Van Nieuwkerk, “Introduction,” 4.

²² Pierre Hecker, “Resistance Through Nonperformance: Atheism and Nonreligion in Turkey,” *Religion and Society* 1, no. aop (2023): 1–14.

Türkiye’de *nonreligion* alanında yapılan çalışmalar oldukça yenidir ve geniş bir alanı kapsayacak şekilde değil, daha çok inançsızlık, ateizm, deizm gibi spesifik alanlara ayrılarak yapılan nicel çalışmalardır.²³ *Nonreligion* kavramının Türkçe’ye dindar olmayış/dinsizlik olarak çevrildiği görülür.²⁴ Kavramsal bir tartışmanın yürütüldüğü diğer bir çalışmada *nonreligion* kavramının karşılığı olarak Cumhuriyet’in ilk yıllarında laik kavramına atıfla kullanılan *lâdini* kavramı tercih edilmiştir.²⁵ Günümüzde Türkiye’de toplumsal yaşamda kullanılan bir kavram olmamasına rağmen *lâdiniliğin* tercih edilmesi muhtemelen alanı tanımlayan ve bireyler tarafından da daha çok kullanılan “dinsizlik” kelimesinin olumsuz çağrışımını engellemeye yönelik kavramsal bir siyasettir. Araştırmacılar *lâdiniliğin* bir şekilde dini alanla ilişkili olduğu ve Türkiye’deki dinin içi/dışı tartışmasının oldukça geçişken olduğu gerçeğine vurgu yaparak Batıdaki ilişkisel yaklaşımları takip ettiklerini belirtmişlerdir.²⁶ Bu makale kavramsal bir tartışmadan ziyade dinden uzak/dinsiz/dindışı bir yaşam süren bireylerin gündelik hayat etkileşimlerini analiz etmeyi amaçlamaktadır. Dolayısıyla kavramsal tartışmaya dair pozisyonumu Türkiye’deki duruma ve alanın kapsamının genişliği hakkında bir bakış sunacak sahadan birkaç alıntıyla ortaya koymak istiyorum.

2. Araştırmanın Yöntemi, Kavramsal ve Kuramsal Konumlanma

Bu makale TÜBİTAK destekli olarak 2021-2024 yılları arasında Türkiye’nin yedi bölgesinin nüfus olarak en kalabalık illerinde (Ankara, İstanbul, İzmir, Antalya, Gaziantep, Van ve Samsun) toplamda 70 yarı yapılandırılmış derinlemesine görüşme, üç odak grup görüşmesi ve hem sosyal medya hem de saha gözlemlerinden oluşan nitel yöntemlerle yürütülen saha çalışmasına dayanmaktadır.²⁷ Bu saha çalışmasında bireylerin gündelik hayattaki deneyimlerinin, bu deneyimlere yükledikleri anlamların ve bu deneyimleri oluşturan unsurların refleksif bir şekilde incelenebilmesini sağlayan yorumlayıcı fenomenolojik desen²⁸ benimsenmiştir. Seçilen illerde cinsiyet, yaş, sınıf açısından demografik çeşitlilik sağlanarak katılımcı dengesi sağlanmaya çalışılmış olup kartopu tekniği ile katılımcılara ulaşılmıştır. Görüşmelerde katılımcıların izni dahilinde ses kaydı alınmış ve ses kayıtları deşifre edilerek nitel araştırma veri analiz programı Atlas.Tİ aracılığıyla deşifreler proje ekibi tarafından belirlenen temalara göre kodlanmıştır.

²³ Kenan Sevinç, Metin Güven, and Tuğba Yeşilyurt, “Dindar ve Spiritüel Olmama (DİSOL) Ölçeğinin Türkçe’ye Uyarlanması,” *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2015): 59–86; Kenan Sevinç and Ali Ulvi Mehmedoğlu, “İnançsızlığa Yönelmede Çevresel ve Entelektüel Faktörlerin Etkisi,” *İnsan ve Toplum* 6, no. 2 (2016): 87–116; Sibel Kandemir, “Lise Öğrencilerinde Din Dışı Yönelim: Bir Ölçek Geliştirme Çalışması,” *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8, no. 2 (2021): 230–56.

²⁴ Sevinç, Güven, ve Yeşilyurt, “Dindar ve Spiritüel Olmama (DİSOL) Ölçeğinin Türkçe’ye Uyarlanması,” 58.

²⁵ Önder Küçükural, Kurtuluş Cengi z, and Mehmet Ali Başak, “Türkiye’de Lâdini (nonreligious) Arayışları Çalışmak: Dinden Uzaklaşma ve Ayrılma Eğilimlerine Dair Kavramsal Bir Çerçeve Önerisi,” *Abant Sosyal Bilimler Dergisi*, 3 February 2023, <https://doi.org/10.11616/asbi.1217040>.

²⁶ Küçükural, Cengi z, ve Başak, “Türkiye’de Lâdini (nonreligious) Arayışları Çalışmak,” 444.

²⁷ Araştırma için 15/09/2021 tarihinde İbn Haldun Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu Başkanlığı tarafından 2021/07-5 karar numarası ile Etik İzin Raporu alınmıştır.

²⁸ John W. Creswell, *Qualitative Inquiry and Research Design: Choosing among Five Approaches* (Sage Publications, 2013).

Bu makalede daha çok “uzlaşma/stratejik manevralar,” “ters düşme/düşmeme” ve “aktif karşıtlık” kodları üzerinden söylem analizi gerçekleştirilmiştir. Araştırma ekibinin farklı dini arka planlardan gelmesi ve farklı dini pozisyonlara sahip olması saha çalışmalarının ve saha üzerine yapılan tartışmaların çok yönlü olarak ele alınıp değerlendirilmesine ve tartışılmasına imkân sağlamıştır. Bu anlamda araştırma süreci her araştırmacının kendi pozisyonunu, bedenini ve öznelliğini de sorguladığı “öz-dönüşümsel”²⁹ bir nitelik kazanmıştır.

Saha çalışmasından elde edilen veriler ışığında araştırma başında tahmin ettiğimiz üzere bireylerin birçoğu dindar/muhafazakâr ya da geleneksel Müslüman olarak tanımladıkları bir aileden geldiklerini ve bayram namazı, cenaze namazı, imam nikahı gibi kültüre yerleşik dini ritüellerin bir kısmını sürdürmeye devam ettiklerini, bir kısmı bundan rahatsızlık duymadıklarını belirtmektedirler. Bu noktada şu anki pozisyonunu “dindar değilim desem de yalan, dindarım desem de yalan” şeklinde ifade eden İzmir’deki katılımcılarımızdan Yeliz’in sözleri oldukça dikkat çekicidir:³⁰

“Ya din benim ... çok erken tanıştığım bir şey olduğu için ve çok ee hemhal olduğum bir şey olduğu için, o benim, nasıl anlatılır, kişiliğimin mi denir, kişiliğimi de çok etkiledi, karakterimi de çok etkiledi, hayata bakışımı da çok etkiledi. Ya o benden tamamen ayırlamayacak bir düzeyde artık. Neremde din var, neremde yok, bilmiyorum yani. Hala düşünürken pek çok referans nokta ayetler oluyor, hadisler oluyor, sünnet oluyor. Çünkü bir yaşam biçimi ve bir düşünce biçimi, bir tavırla alakalıydı öğrendiğim şeyler. O tavır pek değişmedi bende. O yüzden, ama hadi bunu din adına değil, yani bu nasıl anlatılır... hani ateistler bile kültürel Müslümandır ya Türkiye’de.” (İzmir, Yeliz, 44 yaşında).

Bu durum Türkiye’deki durumun Batı’daki ile aynı olmadığını ve Schielke’nin paylaştıklarıyla -bu ikircikli duruma buldukları çözümün ise din olarak inanmasalar bile İslam’ı ait oldukları kültür olarak görmek- benzer olduğunu göstermektedir. Bu anlamda birçok katılımcı dinden ayrıldıklarında ya da kendi tabirleriyle “inançlarını kaybettiklerinde” hayatlarında çok da bir şeyin değişmediğini belirtmektedir. Yeliz konuşmanın devamında öğrendiği şeylerden “işine yarayanları” benimsemeye devam ettiğini belirtmektedir.

Çok dindar bir ailede büyümediğini, İlahi bir düzenin olduğuna inandığını fakat başka bir inancının olmadığını belirten Hasan:

“Gidiyorum. Orada namaz falan. Hatta anneannemin cenaze namazını da kıldım. İnanmasam da saygı gereği kıldım yani. Dinimiz sonuçta öyle bir şey. Benim kimliğimde İslam yazıyor abi? Ben İslam’ı reddetmiyorum ama bir gelenek var, görenek var, ona da uyarım. Bayramlaşırım da. (Ezan okunurken) ‘Aziz Allah’ derim. Biri ölmüş ise ‘Allah rahmet etsin’ derim.

²⁹ Henry Barnard, “Bourdieu and Ethnography: Reflexivity, Politics and Praxis,” *An Introduction to the Work of Pierre Bourdieu* içinde, ed. Richard Harker, Cheleen Mahar, and Chris Wilkes (London: Palgrave Macmillan UK, 1990), 75, https://doi.org/10.1007/978-1-349-21134-0_3.

³⁰ Bu çalışmadaki tüm katılımcıların isimleri anonimleştirilmiştir.

- Hiç rahatsız olduğun oluyor mu?

- Yoo. Ben her mezarlıktan geçince de Fatiha okurum.” (Van, Hasan, 32 yaşında)

Ama Hasan sokakta köpeğine laf edip haram olduğunu söyleyen amcayla tartışmaktadır ve bu şekilde kendisine karışılmasından oldukça rahatsızdır. Ya da babasıyla yıllarca bu dini meseleleri tartıştıklarında ona sürekli karşılık verdiği için artık kendisine karışmadıklarını söylemektedir. Dolayısıyla onun çevresiyle çatışmalar yaşıyor olması kültüre yerleşik gördüğü, çocukluğunda alışageldiği şeyleri yapmasına engel değildir.

Elbette saha oldukça katmanlıdır ve burada tek bir izleğin olmadığını belirtmek gerekir. Aile/akraba ortamında şiddete varan sert tepkilerle karşılaşan, bu yüzden rol yapmak zorunda kalan ya da hükümetin mevcut politikalarına tepkileri yüzünden dini alana yönelik her sembol ve uygulamaya karşı olan ve bu anlamda İslamofobik tavırlar gösterenler de vardır. Örneğin farklı cemaatlere mensup, daha baskıcı bir ailede büyüdüğünü söyleyen Kübra için Türkiye’de “lanet edilecek, sürekli insanın hayatına müdahale olan bir ortam” vardır. Ailesiyle sık sık çatışma yaşayan Kübra Kur’an’dan ayet örnekleri vererek onlara dinin anladıkları ya da uyguladıkları gibi olmadığını anlatmaya çalışmaktadır.

Burada çatışmalar içinde de olsa dindışı/dinden uzak şeklinde bahsettiğimiz insanların sürekli bu tartışmaların içine girdiği, belki girmek zorunda kaldığı görülür. Bu anlamda bireylerin geçmiş deneyimleri dindışı kimliğin inşasında oldukça etkilidir ve kimliğin ayrılmaz bir parçasıdır.³¹ Dolayısıyla *nonreligion* kavramsallaştırmasındaki negatif/pozitif ayrımının muğlak olduğunu, hatta bazı bireyler inanç olarak kurumsal bir dini reddetseler bile dine ait belli değer ve ritüelleri sürdürdükleri için tüm sahayı ve bireyleri “dindışı” ya da “dinsiz” olarak tanımlamak problemli olabilir. Yine çok farklı alt kimlikleri ve kavramsallaştırmaları (ateizm, deizm, kayıtsızlık, spiritüel fakat dindar olmayan, agnostisizm, sekülerizm) içine alan şemsiye bir kavramın yürütülen saha çalışmalarını analiz etmeyi de zorlaştırdığı gözlemlenmektedir.

Her topluma özgü değişen etkileşimler ve ilişkiler varsa, tartışmalı alanda dolaşan ve kendini inşa eden belirli söylemler de var. Cotter’in ifadesiyle “İnsanlar belirli durumlarda birden fazla söylem kullanabilir; belirli bir kültürel bağlamda kendilerine sunulan söylemsel kaynaklara bağlı olarak bir durumu birçok farklı şekilde söyleyebilirler”³² açıklamasına ve onun alana söylemsel yaklaşımına daha yakın buluyorum. Makalenin bundan sonraki kısmında da söylemlerin ortamlara, durumlara göre nasıl değişkenlik gösterebildiğini göstermeye çalışacağım. Söylemsel bir yaklaşım, bireylerin deneyimlerinin tamamen bağlamsal olduğu konusunda daha refleksif olmamızı sağlar; söylemler hem sosyal olarak kurucu hem de sosyal olarak inşa edilendir.³³ Dolayısıyla makale boyunca dindışı/dinden uzak/dindar olmayan ve dinsiz kavramları hem süreci anlatma hem de bireylerin kendi öz-tanımlamalarına bağlı olarak değişken şekilde kullanılacaktır.

³¹ Smith and Cragun, “Mapping Religion’s Other,” 8.

³² Christopher R. Cotter, *The Critical Study of Non-Religion: Discourse, Identification and Locality* (Bloomsbury Publishing, 2020), 32.

³³ Norman Fairclough, Jane Mulderrig, and Ruth Wodak, “Critical Discourse Analysis,” *Discourse Studies: A Multidisciplinary Introduction*, 2011, 358.

Makale başında da belirtildiği üzere Türkiye’de dinden uzak bir yaşam sürdürmek ya da dini reddetmek sadece inançla ilgili bir mesele değildir. Farklı aile ve çevrelerden gelen bireyler olduğu için buna bağlı olarak farklılaşan tutum ve söylemler söz konusudur. Bu alan çok geniş bir yelpazeyi kapsadığı ve bireyler farklı aile geçmişlerine ve çevrelerine sahip oldukları için bulgularımız oldukça çeşitlidir ve bütünsel bir analiz yapmak zorlaşmaktadır. Fakat yine de muhafazakâr/dindar/çok dindar ve baskıcı olan aileden gelenler, çocukluğundan beri oldukça seküler/laik/dinden uzak bir ortamda yetişenler ve siyasi parti veya feminist hareket gibi ideolojik bir kolektif yapı (örgüt) içinde olanların girdikleri etkileşimler ve konumlanmalar farklılaşmaktadır. Buna göre bireyler maruz kaldıkları baskı yüzünden zorunlu olarak, duygusal sebeplerle ya da toplumsal düzlemde gerekli gördükleri için uzlaşarak; bazen kendi özgürlük alanlarını korumak ya da karşı tarafı yanlışlığı konusunda ikna etmek için çatışarak ya da toplumsal bir değişim ve dönüşüm yolunda fedakarlıkla, “sessiz” bir direnişle pazarlık yaparak dinden uzak yaşamının siyasetini izlemektedirler. Bu farklı konumlanmaları anlamak için gündelik hayat teorilerinden faydalanılmıştır. Özellikle Erving Goffman’ın bireylerin bir taraftan toplumsal normlara uygun davranması diğer taraftan bireysel alandaki tutumlarının daha iyi anlaşılmasını sağlayan *dramaturjik* yaklaşımı bu gerilimleri anlamak için faydalı bir merceğe sağlar.³⁴ Onun terimleriyle, bireyler aileleriyle etkileşime girerken “ön sahne” performansları sergilerler ve genellikle beklenen normlara uygun davranış ve ifadeleri benimserler. Ancak bu performanslar gerçek inançlarını yansıtmayabilir ve devam eden bir iç mücadele yaratır. “Sahne arkası” ise, cepheyi bırakıp “dindar olmayan” kimliklerini daha açıktan ifade edebildikleri yerdir, ancak bu aşamalar arasında sürekli geçiş yapmak psikolojik ve duygusal gerginlik yaratabilir. Bu gerginlikleri aşmaya çalışan bireylerin mücadele yolları ise genellikle incelikli ve gündelik hayatın sıradan etkileşimlerinin içine gömülüdür. Michel de Certeau’nun “taktikleri”³⁵, bireylerin karşılaştıkları güç yapıları arasında gezinmek için kullandıkları küçük, yaratıcı eylemler olarak sürecin daha iyi analizine olanak sağlar. Makalenin bundan sonraki kısmında sırasıyla bu farklı siyasetler analiz edilip tartışılacaktır.

3. Duygulanımsal/Gerekli ve Zorunlu Uzlaşmalar: “(Toplum ve Aile ile) Aramızda Zımnî Bir Sözleşme Var”

Araştırma kapsamında katılımcıların çoğu “dindar,” “aşırı dindar,” “muhafazakâr,” “kültürel Müslüman” olarak tanımladıkları bir aile ve çevrede yetiştiğini belirtmiştir. Birçoğu resmi ya da gayri resmi din eğitimi almış, dini ritüelleri hayatlarının belli dönemlerinde yerine getirmiştir. Bu yüzden bireyler dinden uzaklaşma ya da dini reddetme süreçlerinde ailelerini üzmemek ya da çatışmalardan kaçınmak için belli “taktikler” kullanırlar. Burada taktiği De Certeau’nun kullandığı anlamda yani hegemonik olana karşı zayıf olanın eylem biçimleri, “bir durumdan nasıl sıyrılacağını bilmek,” “zekice manevralar”³⁶ olarak kullanıyorum. Taktik aslında bir üretim biçimidir. Bireyler gün içinde kullandıkları her taktikle gündelik olanı üretmeye devam ederler.

³⁴ Erving Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life* (New York: NY: Basic Books, n.d.), 1959.

³⁵ Michel de Certeau, *The Practice of Everyday Life* (Berkeley: U of California P), 1988.

³⁶ Certeau, *The Practice of Everyday Life*, 19.

Aslında birey bunu yeniden üreterek egemen olanın kurallarını içselleştirdiğini ve bunun üzerinden bu taktikleri üretebildiğini gösterir. Bu içselleştirme kesinlikle egemenin kurallarını kabul ettiğini göstermez. Burada esas olan egemen olanın kurallarını yapıyor gibi görünüp fark ettirmeden aslında onları delmektir.

Dindar bir aile yapısında büyüdüğünü, çocukluğunda Kur'an kurslarına gittiğini belirten fakat şu anda kendini deist olarak tanımlayan Antalyalı katılımcılarımızdan Irmak hâlâ dua ettiğini, belli sureleri okuduğunu, gusül abdesti almaya devam ettiğini ve bunların ona huzur verdiğini söylemektedir. Fakat dinle ilgili düşüncelerini ailesinin yanında rahatça konuşmadığını şu sözlerle ifade eder:

"Tartışmak da istemiyorum artık, çünkü annem direk üzülüyor. Ben nasıl evlatlar yetiştirmişim, gavur olmuşlar diyip üzülüyor. O yüzden hiç o konuda ıı şey yapmıyorum ailemin yanında ve İstanbul'a gittiğimde. İstanbul'a gittiğimde mesela kılık kıyafetime de dikkat ediyorum ben. Hani bir şekilde bu benim saygımdan, özellikle dedem – ananem yaşarken daha şeydim. Çünkü yani neden üzeyim, görecekler, üzülecekler, gerek yok. Şu anda da dikkat ediyorum. Çünkü bir mahalle baskısı zaten var. E zaten rahat olmaz annem, babam, dayım. O yüzden dikkat ediyorum ve orada görüşlerimi çok belli etmemeye çalışıyorum." (Antalya, Irmak, 43 yaşında)

Namaz kılmamasına ve başörtüsü takmamasına annesinin çok üzüldüğünü belirten Irmak'ın ailesine olan sevgiden dolayı onları üzmemek istemediği için uzlaşma yolunu seçtiğini görürüz. "Neden üzeyim?" ifadesi onun duygusal bağ zedelememeye yönelik tercih ettiği bir yoldur. Irmak ayrıca Antalyalı olduğu için mesela Ramazan'da etrafında zaten çoğu kişinin oruç tutmadığını, bulunduğu yerde herhangi bir baskı hissetmediğini belirtmiştir. Yani onun için ailesinin yanındaki ortam uzlaşmaya gitmesine neden olurken yaşadığı sosyal çevrede böyle bir sıkıntı yaşamamaktadır.

Yine muhafazakâr (babası daha dindar) bir ailede büyüdüğünü ve çocukken Kur'an kursuna gittiğini belirten, şu anda ise kendini ateist olarak tanımlayan Samsun katılımcılarımızdan Ateş, ailesinin çok baskıcı olmadığını fakat yine de ailesine dinden uzaklaştığını yavaş yavaş açıklayabildiğini, zamanla durumu kabul ettiklerini belirtmiştir. Babasının onu namaza çağırmaya devam ettiğini belirten Ateş sadece gitmeyerek direniş gösterdiğini, fakat toplu olarak yerine getirilen cenaze namazına katılmaya devam ettiğini şu sözlerle açıklar:

"Evet yani bir; uygulama pratiği biliyorum. İki; oradaki diyelim ki o defnedilen insanın inancına saygı olarak görüyorum o uygulamayı. Ben orada hakkımı helal etmesem de ruhuna Fatiha okumasam da ellerimi kulaklarıma götürüp götürmesem de o kişi o şekilde defnediliyor zaten. Ona katılmak oradaki bütünlüğü artırıyor, katılmamak oraya zarar veriyor. Yani kişinin inancına ve maneviyatına o pratikleri orada saygı duyduğum için devam ettiriyorum." (Samsun, Ateş, 29 yaşında).

Bir önceki örnekte sevgiyle bağlantılı olan uzlaşma burada toplumsal saygı ve bütünlük üzerinden bir uzlaşmadır. Ailesi ile olan yakın ilişkide ise yine o duygusal ilişkiye en az zarar verecek şekilde bir taktik benimsediği görülür:

“Açıklamama gerek olmayacağı ya da açıklasam da anlamayacağını kişinin tahlil etmişimdir öncesinden onu artık navigate etmeyi başarmıştım. Ya da anlasam, açıklasam anlayacak ölçüde bir insandır, anlatmışımdır, anlamıştır vs. O kadar büyük sürtüşme yaşadığım, kendimi ifade edemediğim, etmeme konusunda baskılandığım bir ortamda olduğumu, biriyle temasa geçtiğimi hatırlamıyorum. Yani akraba içinde de şöyle... Evet, sizin kendi diyelim ki Ateizminiz o paradigma içinde haliyle yeni ama şöyle yani kendi yaşantımı zora sokmayacağı sürece, çatışmadığı sürece onun pratikleriyle benimki açıklamaya gerek duymuyorsunuz zaten birey olarak. İkincisi şöyle orası o kadar hâkim bir paradigma ki birey olarak sizin varlığınız ya da fikirleriniz zaten hiçbir şeyi değiştiremez oluyor. Don Kişot misali şeylere karşı, yel değirmenlerine karşı savaşıyorsunuz. Öyle olduğunda da zaten savaşımaya değmiyor. Gerçekten Don Kişot olmanız lazım. O yüzden akrabalarımı kendi fikri perspektifime taşımaya uğraşmıyorum. Onların kendi pratiklerini sorgulamıyorum. Onlarinkini değiştirmeye uğraşmıyorum. Onlar benimkine müdahale etmediği ya da benimkiyle kendininkileri karşılaştırmadığı sürece çok dert değil.” (Samsun, Ateş, 29 yaşında)

Bu alıntı önemli bir noktaya dikkat çekmektedir. Birçok katılımcı buna benzer ifadelerde bulunmuştur. “Kavga etmeye ne gerek var? Bir şey değişmeyecek ki!” tarzı ifadeler. “Yel değirmenleri” olarak görmek aslında genel toplum normları içindeki yalnızlığa işaret etmektedir. Bireyin buradaki kriteri ise kendi yaşantısını zora sokmaması, özel alanına müdahale edilmemesidir. Evet birçok katılımcı için de bu temel kriter gibidir. O alan ihlal edilmediği sürece uzlaşma yolunu seçmektedirler. Yakın ilişkileri zedelememek adına bireylerin tartışmalardan bilerek uzak durdukları görülür.

Anne tarafı dindar olsa bile ailesinden değil ama çevresinden dini anlamda bir baskı gördüğünü belirten İzmir katılımcılarımızdan Ali çocukluğunda dindar cemaatlerin içinde bulunduğunu belirtir ve şu anda zor bir durumda kaldığında, ateist olmasına rağmen ağzından “Allah” kelimesi çıktığını, dini terimleri hala kullanmaya devam ettiğini, bunun hem dile yerleşik olması hem de diğer insanlar üzerinde bazı ortamlarda o izlenimi vermesi açısından işine yaradığını söylemektedir.

“Dün cumaydı. İşte çalıştığım iş yerindeki bazı kişiler cuma namazına gidiyordu. Onlar cuma namazından geldikten sonra ben onları Allah kabul etsin de dedim. Hani bu beni ateizmden çıkarmaz diye düşünüyorum. Beni ateizm topluluklarının içinden atmazlar bunu. Varsa eğer böyle bi toplum. Bilmiyorum. Ama hani ama bu o insan inanıyor sonuçta. O insanın bir Allah'ı var. Onun için oraya gitti. Ve benim o kurduğum cümle onu mutlu edecek. Ona duyduğum saygıdan dolayı ki hani onun o namazı kılabilmesi için elinden geleni de yaparım. Elimden bir şey geliyorsa elimden geleni de yaparım. Aynı saygıyı ondan bana da beklerim. Bu yüzden yaparım. Yani ona o inandığı dinde o iyi cümleyi söylerim.” (İzmir, Ali, 34 yaşında)

Vurgulu olan ifade aslında algılanan ateizmin de bir baskı oluşturduğunu gösteriyor. Yani ateist olmasına rağmen bu şekilde davranmasının onda negatif bir algı oluşturmaması gerektiğini vurguluyor. Bunu bir baskıdan dolayı değil istediği için, karşıdakinin değerlerine önem verdiğinden yaptığını belirtiyor. Saygının merkezde olması önemlidir ve katılımcımız

bir taraftan karşıdan da saygı görmek için bunu yaptığını söylemektedir. Bu aslında toplumsal etkileşim teorilerindeki mübadelenin örneklerindendir. Georg Simmel her etkileşimin bir mübadele olduğunu ve her şeyi ekonomik gören insanın belli faydalar elde etmek için fedakarlıkta bulunması gerektiğini belirtir.³⁷ “Hayatımız şeylerin nesnelliği tarafından belirleniyor gözükse de aslında onlara yön veren duygularımızdır”³⁸ der aynı zamanda. Yani mübadelede bireyler duygusal da olsa bir kazanç elde etmek için müzakere sürecine girerler.³⁹

Ankara odak grubu katılımcılarımızdan birisi de yine tanıdığı birinin cenazesine katılmasının, dua etmesinin ateist kimliğiyle çelişen şeyler olmadığını, bu pratiklerin insanları birbirine yakınlaştırdığını, “zımni bir şekilde de olsa dayanışmanın olduğunu” söylemektedir. Kendi kimliğini, düşüncelerini ailesine açıklama konusunda ise daha çekimser bir tutum sergilediğini şu sözlerle ifade eder:

“Şu şekilde. Ben inanmıyorum, hiçbir zaman böyle açıkça konuşmadım. Şöyle diyebilirim, aramızda zımni bir sözleşme var, burada ikisi de benim inanmadığının farkında. Ben babamla hep onu tartışırız. İşte kardeşim etkilenmesin diye ‘tövbe estağfurullah şöyle şeyler söyleme’ diyor, gidiyorlar. Ama aramızda öyle bir zımni bir, sözleşme var diyebiliyorum şöyle, hani lisede sigara içersiniz, aileniz çok üzerinize gelmek istemez, görmezden gelir hani. Yani ateistim desem, çok hoş karşılamazlar bir tepki unsuru olabilir. Ama inanmadığımı Biliyorlar. Yani. Ama üzerime gelmiyorlar.” (Ankara Odak Grup Görüşmesi, OD).

Zımni sözleşme ne demektir? Sessizce sürdürülen bir direniş, kırıp dökmeden ilişkilerin devam ettirilmesi şeklinde anlaşıyor. Birey kimliğini çok açık etmeyerek ailesinin üzerine gelip, gergin bir ortam yaşanmasının önüne geçecek şekilde bir taktik uyguluyor. Bu bir boyun eğme ya da zorunlu bir geri çekilme olarak da değerlendirilebilir belki fakat dayanışma, bir arada yaşamanın önemine vurgusu nedeniyle sevgi bağlarının zedelenmemesine yönelik bir çaba ve mücadele olarak görüyorum aynı zamanda. Bu tarz örnekleri Demet Lüküslü özellikle 1980 sonrası dönemde gençlerin sisteme ya da çoğunluk kurallarına uyum sağlamaları ve direnişin azalmasını François Dubet’in “gerekli kurgular” açıklamasından yola çıkarak “yaşama sanatı” şeklinde “gerekli konformizm”⁴⁰ olarak açıklamaktadır. Bu durum insanların gerçekten inanmasalar da kurallara uyarken aslında isyan etmeden belli taktiklerle onları nasıl deldiklerine işaret etmektedir. Birincisinde (gerekli kurgular) daha çok kayıtsız bir durum vardır, ikincisinde ise güçlü bir rahatsızlığı saklama vardır. Yukarıdaki örneklerde güçlü bir rahatsızlıktan ziyade yakın ilişkiler, duygusal bağlar, anne-babanın yıllarca inandıkları değerler ön plana çıkar ve bu değerleri reddetmenin ebeveynlerde duygusal yıkıma neden olma endişesi vardır. Dolayısıyla buradaki konumlanmaların “gerekli uzlaşma” olarak nitelendirilebileceğini düşünmekteyim.

³⁷ Georg Simmel, *On Individuality and Social Forms*, Edited by Donald N. Levine’ (Chicago: University of Chicago Press, 1971), 43–46.

³⁸ Simmel, *On Individuality and Social Forms*, 47.

³⁹ Jonathan H. Turner, *A Theory of Social Interaction* (Stanford University Press, 1988), 42.

⁴⁰ Demet Lüküslü, “Necessary Conformism: An Art of Living for Young People in Turkey,” *New Perspectives on Turkey* 48 (2013): 91.

Gerekli derken bireyler aslında bu taktikleri bir arada yaşamak, yakın bağları zedelememek, sonrasında ise ailelerinin kendilerine çok fazla karışmasının önüne geçmek için gerekli görmektedir. “Zımnî bir sözleşme” olması iki tarafın da zamanla fikirleri, pratikleri değiştirme anlamında birbirini rahat bırakması, istedikleri saygının gösterilmesine zemin hazırlaması açısından tek taraflı bir boyun eğme, onlara uyum sağlama olarak görülmemelidir. Çünkü bazı katılımcılar “bütün hayatının başka bir şeye inanarak geçirdiğini bilmek bir insan için çok acı” diyerek anne babanın da dini inanç ve pratiklerinin yanlışlığına, onları da değiştirmeye yönelik açıklamalara girdiklerinden bahseder ve onların da “bana karışma” şeklinde tepki verdiğini şu sözlerle ifade eder:

“Bu arada korkunç doğru bir şey söylüyor: Bana karışma. Ben bu yaştan sonra kadını nasıl değiştireceğim? Değiştirsem ne olacak? Evet. Bütün hayatının başka bir şeye inanarak geçirdiğini bilmek bir insan için çok acı. O yüzden kardeşim sen namazını kıl, orucunu tut benim rakıma da karışma.” (İzmir, Arif, 46 yaşında)

Bazıları için ise bu uzlaşma gerekli değil belli çatışmalar ve aşırı baskılar sonucu oluşan zorunlu uzlaşmadır. Yani inanmadığını söyleyen ve buna yönelik o süreçte deneyimlediği dövme yaptıрма, başörtüsünü çıkarma gibi durumlar sonrası gördüğü fiziksel şiddet, psikolojik şiddet sonrası bireyler mecburen etrafına uyum sağlamak zorunda kalmaktadır. Dindar bir ailede büyüdüğünü belirten katılımcımız buna benzer bir durumu şu sözlerle ifade ediyordu:

“Sürdü ya 1-2 yıl kabullenmemiz sürdü. İşte babam hakkımı helal etmem. Sen ucube misin? Vesaire dediği dönemler olmuştu. Yani bayağı sıkıntı yaşandı. İşte her dövme yaptırdığımda bana kızılıyordu. Ben gıcık olup bir daha yapıyordum. Hani inadına yapıyordum. Bir de inatçı bir çocuğum. Her zaman da öyleydin. Çok kolay bir çocuk değildim yani. O yüzden ama yani bir şekilde geçmiş olması çok güzel bir şey. Çünkü hani bir tık damarı vardır ya. Biz onu attırdık ailemle. Hani birbirimizin ayarlarını öğrendik. Bazı konuları konuşmayarak mesela bir şeyler atıyoruz.” (İzmir, Ayça, 22 yaşında)

Dolayısıyla bu şekilde baskı ve karşılıklı zıtlaşmalar sonucu oluşan bir uzlaşma söz konusudur. Bu anlamda başka bir katılımcımızın yaşadığı süreci, şiddeti ve sonunda nasıl “inanıyorum” demek zorunda kaldığını görürüz:

“Peder annemle haber göndermiş. Şu bilmem ne yaptığının çocuğu, eğer bundan sonra benim evimde namaz kılmayacaksa evimden çektir olsun gitsin, gibisinden bir şey. Yani sürekli bu tarz şeyleri yaşıyordum, ama kafam yani Çıldırıldım, geçtim karşısında dedim. Böyle böyle seninle oturup konuşmamız lazım. Öyle yapmamam lazımmış. Dedim kılısam da bir şey ifade edemeyecek. Benden o zamana kadar. Hiç düşünmediğim, öngöremediğim bir sosyolojik vaziyetle karşı karşıya geldim. Nihayetinde benim ailem Türk toplumunun en az şöyle bir %20-%30’luk bir kesiminin bir karşılığı gibi. Ben zannediyordum ki hani, hiç olmazsa yani ağır bir tepki verebilirler vesaire, anlayabilirler diye düşünüyordum. Yani anlayış gösterebilirler değil. Ne olduğunu anlayabilirler. Fakat anladım ki sahip oldukları görgü, idrak yeteneği, yetisi bunu kavrayabilmelerine kâfi değil. Yani onlara, yani iman öyle bir şey ki bilirsiniz, yani iman etmek yalnızca inanmak

demek değildir, aynı zamanda inanmak da direktmeyi gerektiren bir şeymiş ve bunun bir sonraki aşamasını gördüm. Öyle bir inanmışlar ki evlatlarının inanmayışını reddedecek bir hale, mesele evrilmiş. Yani ben kendimin inanmadığımı onlara inandıramadım. Tabi çok ağır, işte evin içerisinde sportif faaliyetler [şiddet gördüğünü ima ediyor], daha sonra biraz dışarıda kaldım. İnşaatta falan çalışmak zorunda kaldım. Yani ve halen daha benim Müslüman olduğumu düşünüyorlar yani.”

-Şu an aranız nasıl peki?

- Limoni. Yani ciddi bir güven problemleri var. Ben baktım, yani olmayacak, bunlar bazı şeyleri Anlayabilecek gibi değiller. Dedim ki tamam. Ya öyle olsun. Tamam, ben hani sizin dediğiniz gibi olsun, “inanıyorum” demek durumunda kaldım. O an durumu kurtarabilmek için. Bir Gusül abdesti aldım. Ondan sonra bir yatsı namazı kıldık. Şu anda o ev içerisinde barınabilmek için, bu tarz aşağılayıcı bir tavra maruz kaldım.”

Buradaki örnekte “mış gibi davranmak” zorunda bırakılan birey ailesiyle yaşayabilmek için zorunlu bir uzlaşmaya gitmektedir. Çünkü istemediği, ciddi rahatsızlık duyduğu bir şeye maruz kalmaktadır. Bu şekilde davranmak zorunda kalan katılımcılar “ikiyüzlü gibi hissettiklerini” ya da “rol yaptıklarını” ifade etmişlerdir. Bu durum özellikle toplumsal normlara uymak durumunda kalan bireylerin başkaları tarafından nasıl algılandığını kontrol etmeye veya etkilemeye yönelik bilinçli bir çaba ile karakterize edilen “ön sahne” performanslarına işaret eder. Goffman, ön sahnedeki performansların sosyal roller ve beklentilerle tutarlı olacak şekilde tasarlanmak zorunda kaldığını belirtmektedir.⁴¹

4. Zorunlu Çatışmalar ve İslamofobik Tutumlar

Katılımcıların bir kısmında ve aynı katılımcılarda da bazen karşı çıkma, çatışma ve hatta nefret boyutuna ulaşan konumlanmalar söz konusudur. Yukarıdaki “gerekli/zorunlu ve duygulanımsal” uzlaşmalar yerini “zorunlu çatışmaya” bırakmaktadır. Çünkü birey o çatışmayla bir şeylerin değişeceğine inanmaktadır. Genelleme yapmak doğru olmasa da daha seküler, laik, solcu ya da geleneksel Müslüman olarak tanımladıkları aile ve çevreden gelen bireylerin bu anlamda bu grupta daha fazla yer aldığı söylenebilir. Çünkü onların özellikle aile, yakın çevre ve arkadaş grubunda kaybedeceği yani yukarıdaki örneklerde olduğu gibi uzlaşma için gerekli gördüğü çok fazla durum, yakın duygusal bağlar yoktur. Onlar kendilerini daha özgürce ifade etmekte, aile içinde ciddi tepkilerle karşılaşmamakta, sosyal çevrelerinde fikirlerini açıklamaktan ve tartışmaya girmekten daha az çekinmekte ve kültürel olarak yerleşik ritüellere katılma zorunluluğunu daha az hissetmektedirler. Bu anlamda direniş ve çatışmalar daha çok karşımıza çıkmaktadır. Ancak çevreleri dindarsa ve kendi deyimleriyle bir “mahalle baskısı” varsa yine saygı duyarak, tartışmalara kayıtsız kalarak ya da kimliklerini gizleyerek müzakere yolunu seçtikleri görülür. Ateist olan ve ailesinin dinden uzak olduğunu, çocukluğunda dini bir ortamda büyümediğini belirten Samsun katılımcılarımızdan Ela şöyle söyler:

⁴¹ Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life*, 22–23.

“Böyle 40’lı 50’li yaşlarında bir abi vardı bizim yazlık tarafında komşumuz. Ben ona söyledim hani konu geçince bir anda ben çok inanmıyorum zaten falan dedim. Bunu çok insana söyleme kızım dedi bana. Ben de söylesem, sen rahatsız olduysan sana söylemem abi dedim yani. Bir daha konuşmayız bu konuyu dedim yani.

-Şey hissetmiyorsun o zaman yani biri sorarsa çekinmiyorsun.

-Söylerim, çekinmedim hiçbir zaman. Ben lisede kavga ediyordum.” (Samsun, Ela, 29 yaşında)

Dolayısıyla Ela görüşlerini söylemekten çekinmediğini, saçma bulduğu şeyleri insanlarla tartıştığını ifade etmektedir. Yine eğer eşi ya da onun ailesi imam nikahı isterse bunu istemeyeceğini, insanlar ne der düşüncesinde hareket etmeyeceğini ifade etmektedir.

Yine ailesinin de sosyalist (babası), inançsız olduğunu belirten Antalya katılımcılarımızdan Gülden on yıldır evli olmadan sürdürdüğü ilişkisinden dolayı çevresindeki bazı komşularının onunla ilişkisini kestiğini, bu anlamda Sünni Müslüman ve ataerkil çoğunluğun onun için dezavantaj olduğunu belirtmektedir. “Tercih ettiğimiz şeyin ee bazı sonuçları oluyor. Bunu tabii ki göze alarak yapıyorsunuz her şeyi. Ben tabii ki bütün bunları karşı olabilecek şeyleri göze alarak böyle yaşamayı tercih ediyorum” diyen Gülden elinde bira şişeleriyle apartmana girince dindar bir kadının “O poşetin içindekiler bira mı?” diye sorduğunu ve buna sinirlendiğini, tepkisini şu şekilde aktarmaktadır:

“Evet evet kadındı. Ve dindar, muhafazakâr bir kadın, biri o. Bir diğer erkek yöneticiye ertesi günü gittim, dedim ki, dün dedim Hanım’la böyle böyle bir şeyler yaşadık. Ee ben yaşına hürmeten cevap vermedim ama bir dahakine terslerim, onu ilgilendirmez dedim. Ee hani çok da samimi değilim terslemek de istemedim, yaşça benden büyük. Saygısızlık yapmak istemedim ama bir daha böyle soru sorarsa ters cevap veririm. Hoş olmaz, dedim.” (Antalya, Gülden, 50 yaşında)

Antalyalı katılımcılarımızdan deizme yakın olduğunu ifade eden Günhan annesi inançlı olsa da babasının dini bir yaşamı olmadığını, “aydın” biri olduğunu (laik/demokrat Atatürkçü anlamında) belirtir ve dini konularda rahatça konuşabildiğini şöyle ifade eder:

“Aileme de söylüyorum. Anne babama. Belki bu kadar çok ayrıntılı değil ama ben diyorum yani işte öldüğümü zannediyorum. Merak etme orada çürüyüp gidicez bundan ibaret. Ben öteki dünya öbür dünyaya bırakıyor bazı şeyleri mesela, bazı kızgınlıklarının öteki dünyada adaletin bulacağını düşünüyor. Öyle diyeyim. Öyle düşünme hiç boşuna üzülmeye diyorum. Şey bu dünyada yani çözümünü bulmaya çalış. Çünkü öteki dünyada çürüyeceğiz gideceğiz diyorum. Günaha girme diyor bana. Ha hah (gülüyor). Yıllardır bu böyle gidiyor.” (Antalya, Günhan, 52 yaşında)

Günhan ailesine ve çevresine düşüncelerini rahatça ifade ettiğini, toplumda bu anlamdaki kendini oldukça iyi hissettiğini belirtmektedir. Bazen çatışmaya girmekten çekinmediğini hatta mevcut hükümetten rahatsızlığından dolayı bunu diğer dindarlara da yansıtabildiğini ifade etmektedir.

Mesela başörtüsü konusunda artık siyasallaştığını düşündüğü için başörtülülerin onu rahatsız ettiğini, onlara zavallı gözüyle baktığını, nefret duygularının da oluştuğunu ve onlarla günlük hayatta tartıştığını, hatta onlara karşı daha az hoşgörülü olduğunu ifade etmektedir. Bunun nadir olduğunu ve aslında başörtülülere karşı olduğundan değil de daha çok devletin siyasallaştırması yüzünden böyle davrandığını vurgulamaktadır. Bireysel yaşamında ise aslında örneğin bazı dini pratikleri (ölünün arkasından dua etme, Kur'an ayetleri okuma) "yıllardır oturmuşluğun verdiği bi rahatlama yöntemi" olarak yapmaya devam ettiğini ifade etmektedir.

"İzmir laiki/Müslümanı" olarak tanımladığı bir ailede büyüdüğünü ve birçok dini eser okuduğunu ifade eden İzmir katılımcılarımızdan Fazıl, ramazan davulcusunun "yok edilmesi gereken bir gerilik olduğunu" ve ramazanda herkesin önünde yemek yemekten imtina etmediğini şu sözlerle belirtir:

"Ben yiyip içerim ama hani bu ne böyle gavur mu bu herif diye de bakarlar. Hala oluyor. Benim kendi meslek çevremde özellikle. Ama iş dışında yok yani yaşadığım hiçbir yerde o bakışları atabilecek ya da homurdanabilecek bir çevreyle ilişkim olmadı açıkçası. Tanımadığım anlamına gelmiyor çevreyi. Sadece yaşamadım bu çevrelerde. İnternetteyse beni şu rahatsız ediyor, her Ramazan'da olur ya millet yediğini paylaşır, bazıları da bunları İslam'ın kutsal ayına saygısızlıkla suçlar... Ramazan'a inat atılan yeme içme fotoğrafları. Şey gibi mesela, geçen seneki o Kadir Gecesi özel fotoğrafı. Onun aynısını ben atmıştım ama tabii ki yüzüm görünmediği için sanırım viral olmadı. (Gülüyorlar) O tarz dürtmeleri çok hoş buluyorum. Ve samimi bir Müslümanın o dürtmeleri orucun bir parçası olarak görmesi gerektiğine inanıyorum. Dolayısıyla o dürtmelere, çok terbiyesizce olanları da var, ama o dürtmelere karşı verilen tepkiler beni rahatsız ediyor... Öyle olunca laf atıyorum, laf sokuyorum. Mesela geçen yıl onlinedan tanıştığım bir arkadaşım, yine bir kişi bu sefer sanırım Müslüman bile olmayan bir kişi bu arkadaşımın Ramazan'da paylaştığı içki videosuna tepki göstermişti. Müslüman memleketteyiz, yapma bu kadar diye. Bu arkadaşım "müslüman çıldırtma" challenge'ı öyle bir şey başlatmıştı. Ramazan'da her gün bir kadeh bir şey koyup Şerefe! diye kaldırıp post paylaşıyorduk." (İzmir, Fazıl, 37 yaşında)

Bu şekilde girdiği çatışma ve dindar kesimi rahatsız edecek durumları Fazıl "kendimce bir kişilik, bir cephe açıyorum" şeklinde özetlemektedir. Rahat olduğu ortamlarda bu şekilde tepkiler ortaya koyan Fazıl da mesela inançsız olduğunu ailesine "düş kırıklığına uğramasınlar" diye söylememiştir. Aslında bu tür çatışma ve gerginlikler toplumsal düzlemde düşündüğümüzde "tahammül edilmez insanlarla bile birlikte yaşamayı mümkün hale getirdiği için" olumlu olarak değerlendirilebilir.⁴² Simmel bu durumun ilişkilere canlılık getirdiğini şöyle ifade eder:

Zorbalığa, keyfilığe, aksiliğe, pervasızlığa isyan etme gücümüz ve hakkımız bile olmasaydı, karakterleriyle bize böyle acı veren insanlarla herhangi bir ilişki kurmaya katlanamazdık. Ümitsiz adımlar atmaya mecbur kalırdık — ve bunlar da ilişkiyi gerçekten bitirirlerdi ama "çatışma" yaratmazlardı belki. Sadece baskı, itirazla karşılaşmadığında ve sakince sineye çekildiğinde genelde arttığı için değil (gerçi burada bu şart değildir), aynı zamanda tıpkı

⁴² Simmel, *On Individuality and Social Forms*, 75.

farklı psikolojik koşullarda aşağılanma ve sabrın yaptığı gibi baskının bize bir iç tatmin, oyalanma imkânı, rahatlık vermesinden dolayı da. İtirazımız, bütünüyle koşullarımızın kurbanı olmadığımızı hissettirir bize. Gücümüzü bilinçli olarak kanıtlamamızı sağlar ve ne pahasına olursa olsun geri çekileceğimiz koşullara hayatiyet ve karşılıklılığı da ancak bu şekilde kazandırır. İtiraz gözle görülür bir başarı kazanmadığında, dışa çıkmayıp sadece üstü kapalı kaldığında bile bu amacı gerçekleştirir. Pratikte pek bir sonucu olmasa bile yine de (hatta bazen ilişkinin her iki tarafı için de) bir iç denge kazanılmasını sağlayabilir, teskin edici bir etki uygulayabilir, sanal bir güç hissi üretebilir ve bu sayede dışarıdan bakan gözlemcinin genelde nasıl olup da devam ettiğine şaşıtıcı ilişkileri kurtarabilir.⁴³

Bu ilginç bir tartışmadır aslında. Katılımcılarımızın birçoğu dinle ilgili meseleleri **çok** da umursamadığını ifade ederken bile konu din eğitimi geldiğinde, hükümetin politikalarına geldiğinde soruyu geçiştirmemiş, kayıtsız kalmayıp fikirlerini beyan etmiştir. En son örnekteki Fazıl da örneğin Türkiye'deki birçok dini alandaki ilahiyatçıları takip edip dinlediğini, tartışmaları yakından takip ettiğini ifade etmektedir. Bu da toplumsal ya da siyasi düzlemdeki tartışmaların bir şekilde içine çekildiklerini, onlardan uzak kalamadıklarını gösterir.

5. Büyük Resimde Dönüşüm Fikri: Pazarlık ve Fedakârlık

Yukarıdaki bölümlerde aile ve çevresi ile bir şekilde uzlaşmaya gidilen ya da karşıtlık ya da nefret içeren konumlanmaları ele alıp tartıştım. Bunların dışında bazı katılımcılarımız için mesele daha büyük çerçevede ele alınıp değerlendirilmelidir. Onlar için olay sadece kişisel alan açmak, bir şekilde toplumsal yapıyla bağları korumaktan öte toplumsal bir değişim ve dönüşüm için önemlidir. Kolektif bir şekilde daha fazla özgürlük kazanmak ya da gelecekte daha fazla kazanım elde etmek için fedakârlık yapılması gerekmektedir ve bunun için bazı taktiklere başvurulur. Başka bir deyişle, kültürel bir pazarlık söz konusudur. Deniz Kandiyoti kadınların ataerkillikle olan mücadelesini ve bazı dayatmaları kabul ederek başka kazanımlar elde etmek ya da sahip oldukları birtakım güçleri koruma anlamında pazarlık kavramını açıklamıştır.⁴⁴ Dindar olmayan bireyler de kültüre yerleşik olan dini ritüel ya da söylemlere uyarak ya da görmezden gelerek bir pazarlık yapmaktadırlar.

Babasının solcu/ateist, dinden uzak olduğunu, annesinin ise daha inançlı olduğunu belirten Van katılımcılarımızdan Zeliha kendisinin de çocukluktan itibaren ateist olduğunu ve feminist hareketin içinde olduğunu belirtiyor. Kendi ailesiyle ilgili meselelerde mesela çocuğuna okulda dini müzik (ilahî) dinletildiği için okuldan alarak tepki gösterdiğini fakat toplumsal alanlarda bir pazarlık yaptığını şu sözlerle açıklıyor:

“Mesela ben, kendim için söyleyeyim, dindar değilim ama köyde bayrama gittiğimizde bir büyüğüm geldiğinde gidiyorum “Bayramın kutlu olsun.” diyorum, elini öpüyorum. Niye? Daha başka alanlarda özgür olmak için. Onun o istediğini yapıyorum, onun gönlünü hoş ediyorum. Bir yandan da kendi hayatımı yaşıyorum. Anlatabildim mi? Maalesef bir yere

⁴³ Georg Simmel, *Bireysellik ve Kültür* (İstanbul: Metis Yayıncılık, 2009), 91–92.

⁴⁴ Deniz Kandiyoti, “Bargaining with Patriarchy,” *Gender & Society* 2, no. 3 (September 1988): 274–90, <https://doi.org/10.1177/089124388002003004>.

gittiğimde işte herkes el-Fatiha okuyor, ben de açıyorum elimi onlar gibi davranıyorum ama başka şeyler söylüyorum...bu da işte ortama uyum sağlamak. Ortama uyum sağlıyorum. (Gülerek) Zaten, ben başı açık gidiyorum. Başımı örtmüyorum taziye. O bir isyan zaten.” (Van, Zeliha, 47 yaşında)

Zeliha sahip olduğu birtakım özgürlük alanlarını koruma adına ortaya uyum sağladığını anlatmaktadır. Konuşmanın devamında yine kendisine saygı gösterilmesi için Ramazan'da oruç tutanlara saygı göstermek zorunda olduğunu ifade etmektedir. İlk bölümde tartıştığımız duygulanımsal ya da gerekli uzlaşmadan öte bir durum vardır bu siyasette. Çünkü aile ya da toplumla kurduğu duygusal bağdan ya da ait olma hissinden ziyade kendine özgürlük alanı açmak temel motivasyon olmaktadır. Zeliha diğer taraftan hasta biri için kullanılan “Rabbim şifa versin” tarzı dini ifadelerle bile karşı olduğunu bazen dindarlara karşı iğrenme hissi oluştuğunu belirtiyor. Yine evlenirken eşinin ailesi istemesine rağmen dini nikah yaptırmadığını, çocuğuna gittiği okulda dini içerikli derslerden dolayı okuldan aldığını, hatta mümkünse başörtüsüz öğretmen istediğini belirtmektedir. Yani çatışmaları sürekli yaşamaktadır ve aktif karşıtlıklarını ortaya koymaktadır.

Ailesinde dini bir atmosfer olmadığını belirten İstanbul katılımcılarımızdan Osman, genç yaşlardan itibaren örgütlü bir şekilde hareket ettiğini söylüyor ve kendini sosyalist ateist olarak tanımlıyor. Toplumsal olarak bazı değişim ve dönüşümlerin yaşanması için de fedakârlık yapılması gerektiğini vurguluyor:

“Teması nasıl sağlaman lazım, kendinden fedakârlık ederek, sivrilmeden yani. Bir adım, geri adım atacaksın, fikrini söyleyeceksin, karşı taraf sana bir adım gelebilirsin, fedakârlık yapmak gerekiyor yani.” (İstanbul, Osman, 39 yaşında)

Dini nikahla ilgili sorulan soruya da şu şekilde cevap verir Osman:

“Yani şey dedim anlattım ya hani kişinin örgütlenme sürecinde fedakârlık yapıyordum ben yani, orada da seviyorsan fedakârlık yapman gerekir. Bu hani gerçekten sen inançsızlığın konusunda kendinden eminsen zaten bunun bir şeyi yok zaten, kendinden şüphe duyacak bir şeyin yok. Yaparsın gider, tamam senin dediğin de oldu, ben de senin dediğini yaptım, mutlu musun, mutluyum, ben de mutluyum, kazan-kazan durumu yani. [gülüşmeler] Fedakarlık yapmadan olmuyor bazı şeyler.” (İstanbul, Osman, 39 yaşında)

Buradaki örneklerde bireyler sadece kendileri için bir kazanç/karşılık bekledikleri için değil içinde bulundukları ideolojik grubun da uzun dönemde kazanç elde etmesine yönelik tavırlarda ve söylemlerde bulunmaktadırlar. O yüzden fedakârlık ve yine saygı öne çıkan kavramlardır.

Sonuç ve Tartışma

Bu çalışma Türkiye’de “dindar olmayan/dinden uzak” bireylerin hayat hikayelerine ve toplum içinde aldıkları pozisyon ve etkileşimlere odaklandığı için literatüre önemli bir katkı sunmaktadır. Türkiye’de kültürle iç içe geçmiş olan dini ritüel, pratik ve söylemler bireylerin bir şekilde hayatına değmektedir. Kimisi zaten dindar ailede büyüdüğü ve çocukluktan itibaren

dini telkinlere maruz kaldığı için dinden ayrılma sürecinde daha çok kendilerini saklama ve Müslümanmış gibi görünme taktiklerine başvurmak zorunda kalmaktadır. Kimileri için bu normaldir ve sevdikleri, saygı duydukları aile ve arkadaşlarıyla ilişkilerinin zedelenmemesi adına onlarla uzlaşmayı gerekli görmektedirler. Daha seküler ya da dini yaşamdan uzak bir aileye doğan bireyler için süreç daha az sancılı gözükmemektedir fakat onlar da toplumsal ritüellerde bazen tepkilerini gösterebilirler de çoğu zaman saygı duyarak, uyum sağlayarak, eğer örgütlü bir faaliyet içindelerse ileride daha fazla kazanım elde etme amaçlı fedakarlıklarda bulunacak şekilde bir pozisyon almaktadırlar. Görülmektedir ki Quack'ın belirttiği gibi, “din ve dinsizlik arasındaki ilişkiyi neyin oluşturduğu her zaman belirli bir uzam-zamansal ortama bağlıdır.”⁴⁵ Bu nedenle politikaları, belirli söylemlerin ve güç ilişkilerinin dolaşımında olduğu toplumsal alana göre değişir. Aynı birey kendini çok rahat hissettiği arkadaş ortamında dini meselelerle ya da dindarlarla ilgili dalga geçip, oldukça karşıt argüman oluşturabilirken baskı altında hissettiği ya da kendisinin hiç anlaşılamayacağını düşündüğü aile/akraba ortamında sessiz kalabilmekte hatta istemediği pratikleri yaparak “ikiyüzlü” bir şekilde davranabilmektedir. Yani dinden uzak bir yaşam “kararsız” ve “durumsal” olarak karşımıza çıkar.⁴⁶ Bourdieu, sosyal mekânı farklı pozisyonlara sahip bireylerin karşılaştığı bir “ilişkiler sistemi” olarak görmüş, çok ya da az hâkim olan ve hâkim olunan sosyal konumların olduğu bir sosyal hiyerarşi olarak hayal etmiştir.⁴⁷ Bu anlamda aslında Türkiye’de ateist ya da dinsiz olmak da bazı ortamlarda baskın olan söylem ya da eylemlere dönüşebilmektedir.

Ne olursa olsun uzlaşma, çatışma ya da pazarlık bütün bu etkileşim biçimlerinde ve konumlanmalarda saygı kavramı ön plana çıkmaktadır. Dolayısıyla bireylerin karşılıklı saygıya dayalı bir toplumda bir arada yaşamaya yönelik bu tür taktik ve siyaseti izlediklerini iddia ediyorum. Oldukça baskıcı bir aile ve çevrede yetişen bazı bireyler günlük hayattaki etkileşimlerinde oldukça tepkisel davranıp çatışmalara girseler de görüşmelerin çoğunda kültürel olarak toplumda yerleşik kabul ettikleri birçok uygulamaya saygı duymaları gerektiğini düşündükleri ve bu nedenle uzlaşmanın yollarını aradıkları görülmektedir. Bu anlamda saygı, aile sevgisi ve kendine/grubuna özgür bir alan yaratma bu uzlaşmanın ve çatışmaların öne çıkan motivasyonlarıdır.

Lori Beaman'ın “Sadece başarısızlıklar belgelenir ve incelenirse bilim, sosyal yaşamın olumlu modellerinin oluşturulmasına nasıl katkıda bulunabilir?” sorusunu ve önerdiği “derin eşitlik” kavramını oldukça önemli buluyorum.⁴⁸ Onun önerdiği eşitlik gündelik etkileşimlerde saklıdır ve tanımdan ziyade bir süreç işaret eder. Eşitliği gündelik hayatın bir kazanımı olarak yeniden tanımlar ve “agonistik saygı, benzerliğin tanınması ve eş zamanlı olarak farklılığın kabulü, topluluk

⁴⁵ Quack, “Outline of a Relational Approach to “Nonreligion,”” 450.

⁴⁶ Johannes Quack and Mascha Schulz, “Who Counts as “None”?: Ambivalent, Embodied, and Situational Modes of Nonreligiosity in Contemporary South Asia,” *Religion and Society* 1, no. aop (2023): 1–14.

⁴⁷ Pierre Bourdieu, “Social Space and Symbolic Power,” *Sociological Theory* 7, no. 1 (1989): 16, <https://doi.org/10.2307/202060>.

⁴⁸ Lori G. Beaman, ‘Deep Equality as an Alternative to Accommodation and Tolerance’, *Nordic Journal of Religion and Society* 27, no. 2 (10 February 2017): 89–111, <https://doi.org/10.18261/ISSN1890-7008-2014-02-01>.

yaratma ve komşuluk yoluyla izlenebilir” der.⁴⁹ Beaman, farklı toplumlarda derin eşitliğin saygı, sevgi, affetme ve gündelik ilişkilerde yanlış anlamaları görmezden gelmeyi içeren bir süreç olduğunu belirtmektedir.⁵⁰ Onun altını çizdiği, kişinin kendi inançlarını dayatmaya çalışmadığı ilişkilerde daha sık bulabileceğimiz ideal bir eşitlik anlayışı olabilir. Ancak Türkiye’deki örneklerdeki bu uzlaşmacı ve hatta aktif karşıtlık ve çatışmaları da bu “derin eşitlik” sürecinin bir parçası olarak değerlendirebileceğimizi düşünüyorum. Eşitlik kavramı burada çok daha ideal bir olguya gönderme yapıyor gözükeceği için hatta ben sürece “derin uzlaşma” demenin daha doğru olabileceğini düşünüyorum. Ya da katılımcımızın belirttiği gibi birey ve toplum arasındaki “zımni sözleşme.” Öyle görünüyor ki Türkiye’deki derin anlaşmazlıkların en aza indirilmesi adına her kesim tarafından talep edilen budur; tahakkümün ve baskının olmadığı, herkesin birbirine saygıyla yaklaştığı bir zeminde yaşamak. Bu anlamda farklı grupların saygıya yaklaşımları, “saygı adına” yaptıkları nelerdir? Saygısızlığın sınırları nerede başlamaktadır? Bu sorular ışığında saygıya dair söylemlerin daha derin tartışılacağı araştırmaların yapılması önemlidir.

KAYNAKÇA

- Barnard, Henry. “Bourdieu and Ethnography: Reflexivity, Politics and Praxis,” içinde *An Introduction to the Work of Pierre Bourdieu*, Editörler: Richard Harker, Cheleen Mahar, and Chris Wilkes, 58–85. London: Palgrave Macmillan UK, 1990. https://doi.org/10.1007/978-1-349-21134-0_3.
- Beaman, Lori G. “Deep Equality as an Alternative to Accommodation and Tolerance.” *Nordic Journal of Religion & Society* 27, sayı. 2 (November 2014): 89–111. <https://doi.org/10.18261/issn1890-7008-2014-02-01>.
- Bilici, Mucahit. “The Crisis of Religiosity in Turkish Islamism.” *Middle East Report* 288, sayı. 1 (2018): 43–45.
- Bourdieu, Pierre. “Social Space and Symbolic Power.” *Sociological Theory* 7, sayı. 1 (1989): 14–25. <https://doi.org/10.2307/202060>.
- Bullivant, Stephen. “Explaining the Rise of “Nonreligion Studies”: Subfield Formation and Institutionalization within the Sociology of Religion.” *Social Compass* 67. 1 (1 March 2020): 86–102. <https://doi.org/10.1177/0037768619894815>.
- , Stephen, and Lois Lee. ‘Interdisciplinary Studies of Non-Religion and Secularity: The State of the Union.’ *Journal of Contemporary Religion* 27, sayı. 1 (January 2012): 19–27. <https://doi.org/10.1080/13537903.2012.642707>.
- Certeau, Michel de. *The Practice of Everyday Life*. Berkeley: U of California P, 1988.
- Cotter, Christopher R. *The Critical Study of Non-Religion: Discourse, Identification and Locality*. Bloomsbury Publishing, 2020.
- Creswell, John W. *Qualitative Inquiry and Research Design: Choosing Among Five Approaches*. Sage Publications, 2013.
- Eller, Jack David. “A Quiet Tsunami: Nonreligion and Atheism in the Muslim World.” *Secular Studies* 4, sayı. 2 (13 October 2022): 117–39. <https://doi.org/10.1163/25892525-bja10032>.

⁴⁹ Beaman, 96.

⁵⁰ Beaman, 104.

- Ertit, Volkan. *Endişeli Muhafazakârlar Çağı: Dinden Uzaklaşan Türkiye*. Ankara: Orient, 2015.
- Fairclough, Norman, Jane Mulderrig, and Ruth Wodak. "Critical Discourse Analysis." *Discourse Studies: A Multidisciplinary Introduction*, 2011, 357–78.
- Hecker, Pierre. "Resistance Through Nonperformance: Atheism and Nonreligion in Turkey." *Religion and Society* 1, no. aop (2023): 1–14.
- Kandemir, Sibel. "Lise Öğrencilerinde Din Dışı Yönelim: Bir Ölçek Geliştirme Çalışması." *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8, no. 2 (2021): 230–56.
- Kandiyoti, Deniz. "Bargaining with Patriarchy." *Gender & Society* 2, no. 3 (September 1988): 274–90. <https://doi.org/10.1177/089124388002003004>.
- Kirdiş, E. "Revisiting Religious Economy Models: The Decline of Religious Engagement among Turkish Youth." *Political Science Quarterly* 137, no. 1 (1 March 2022): 73–97. <https://doi.org/10.1002/polq.13280>.
- Küçükural, Önder, Kurtuluş Cengiz, and Mehmet Ali Başak. "Türkiye’de Lâdinî (Nonreligious) Arayışları Çalışmak: Dinden Uzaklaşma ve Ayrılma Eğilimlerine Dair Kavramsal Bir Çerçeve Önerisi." *Abant Sosyal Bilimler Dergisi* 23, no. 1 (2023): 437–51.
- Kütük-Kuriş, Merve. "Moral Ambivalence, Religious Doubt and Non-Belief among Ex-Hijabi Women in Turkey." *Religions* 12, sayı: 1 (6 January 2021): 33. <https://doi.org/10.3390/rel12010033>.
- Lee, Lois. "Locating Nonreligion, in Mind, Body and Space: New Research Methods for a New Field." *Annual Review of the Sociology of Religion* 3 (1 January 2012): 135–57. https://doi.org/10.1163/9789047429470_008.
- . "Secular or Nonreligious? Investigating and Interpreting Generic "Not Religious" Categories and Populations." *Religion* 44, sayı: 3 (3 July 2014): 466–82. <https://doi.org/10.1080/0048721X.2014.904035>.
- Lüküslü, Demet. "Necessary Conformism: An Art of Living for Young People in Turkey." *New Perspectives on Turkey* 48 (2013): 79–100.
- Quack, Johannes. "Outline of a Relational Approach to "Nonreligion". *Method & Theory in the Study of Religion* 26, sayı: 4–5 (28 November 2014): 439–69. <https://doi.org/10.1163/15700682-12341327>.
- Quack, Johannes, and Mascha Schulz. "Who Counts as "None"?: Ambivalent, Embodied, and Situational Modes of Nonreligiosity in Contemporary South Asia." *Religion and Society* 1, aop (2023): 1–14.
- Schielke, Samuli. "Being a Nonbeliever in a Time of Islamic Revival: Trajectories of Doubt and Certainty in Contemporary Egypt." *International Journal of Middle East Studies* 44, sayı: 02 (2012): 301–20. <https://doi.org/10.1017/S0020743812000062>.
- Sevinç, Kenan, Metin Güven, and Tuğba Yeşilyurt. "Dindar ve Spiritüel Olmama (DİSOL) Ölçeğinin Türkçe’ye Uyarlanması." *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2015): 59–86.
- . "İnançsızlığa Yönelmede Çevresel ve Entelektüel Faktörlerin Etkisi." *İnsan ve Toplum* 6, sayı: 2 (2016): 87–116.
- Simmel, Georg. *Bireysellik ve Kültür*. İstanbul: Metis Yayıncılık, 2009.
- . "On Individuality and Social Forms, Edited by Donald N. Levine." Chicago: University of Chicago Press, 1971.
- Smith, Jesse M., and Ryan T. Cragun. "Mapping Religion’s Other: A Review of the Study of Nonreligion and Secularity." *Journal for the Scientific Study of Religion* 58, 2 (2019): 319–35. <https://doi.org/10.1111/jssr.12597>.

- Stacey, Timothy, and Lori G. Beaman. "Introduction." *Nonreligious Imaginaries of World Repairing* içinde, edited by Lori G. Beaman and Timothy Stacey, 1–15. Cham: Springer International Publishing, 2021. https://doi.org/10.1007/978-3-030-72881-6_1.
- Taves, Ann. "What Is Nonreligion? On the Virtues of a Meaning Systems Framework for Studying Nonreligious and Religious Worldviews in the Context of Everyday Life." *Secularism and Nonreligion* 7, 1 (14 November 2018): 9. <https://doi.org/10.5334/snr.104>.
- Turner, Jonathan H. *A Theory of Social Interaction*. Stanford University Press, 1988.
- Van Nieuwkerk, Karin. "Introduction: "Religious Transformation in the Middle East: Spirituality, Religious Doubt, and Non-Religion in the Middle East". *Religions* 12, 6 (9 June 2021): 426. <https://doi.org/10.3390/rel12060426>.