MİMAR SİNAN GÜZEL SANATLAR ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TÜRKİYE'DE DİNDAR OLMAMA HALLERİ ve BEDENSEL TEZAHÜRLERİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Berfin ATLI

Sosyoloji Anabilim Dalı

Genel Sosyoloji ve Metodoloji Programı

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Begüm Özden FIRAT

EKİM 2023

Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Lisansüstü Tez Yazım Kılavuzuna uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmasında;

- Tez içindeki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Görsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel etik kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Başkalarının eserinden yararlanılması durumunda ilgili eserlere bilimsel normalara uygun olarak atıfta bulunduğumu,
- Atıfta bulunduğum eserlerin tümünü kaynak olarak gösterdiğimi,
- Kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı; ücret karşılığı başka kişilere yazdırmadığımı, uygulamalarımı yaptırmadığımı,
- Bu tezin herhangi bir bölümünü bu üniversite veya başka bir üniversitede başka bir tez çalışması olarak sunmadığımı beyan ederim.

İstanbul, 2023

ÖZET

Türkiye'deki yedi farklı şehirden elde edilen ampirik verilerden yararlanan bu çalışma, Türkiye'de dinsizliğin bedensel görünümlerini incelemekte ve "seküler beden" kavramsallaştırmasını irdelemektedir. Özellikle sosyal, kişisel ve politik dinamiklerin Türkiye'de dinsizliği nasıl şekillendirdiği üzerinde durulmakta, katılımcıların kendi bedenlerini nasıl inşa ettiği ve hem dindar hem de dindar olmayan bedenleri nasıl algıladığı farklı hatlar ve bulgular üzerinden incelenmektedir. Ayrıca çalışma, bu bedenlerin kendilerini toplumsal yapı içerisinde nasıl belirgin ve görünür kıldığına da odaklanmaktadır.

Anahtar Sözcükler: Din, Dinsizlik, Dindar Olmama, Seküler Beden, Din-Dışı Beden, Muhafazakâr, Laik.

ABSTRACT

Drawing on empirical data from seven different cities in Turkey, this study examines the bodily manifestations of irreligion in Turkey and explores the conceptualization of the "secular body". In particular, it focuses on how social, personal and political dynamics shape irreligiosity in Turkey and examines how participants construct their own bodies and how they perceive both religious and non-religious bodies through different contours and findings. The study also focuses on how these bodies make themselves distinct and visible within the social structure.

Keywords: Religion, Irreligion, Non-religion, Secular Body, Non-religious Body, Conservative, Secular.

ÖNSÖZ

Bu çalışmanın süresi kapsamında, dünya genelinde ve Türkiye'de din-dışı arayışların arttığını ve sekülerleşmenin ivme kazandığını, dinden kopuşun tezahürlerinin daha görünür olduğunu söyleyen araştırmacılar ile dinin ivme kazandığını, muhafazakarlaşmanın yayıldığını ve bunun da toplumsal hareketleri şekillendirdiğini savunan araştırmacılar arasında bir ikilik kendisini hissettirdi. Bu çalışma, ikisinin de etkisiyle yazıldı. Aynı zamanda son üç yıla yayılan seçim öncesi atmosfere, seçim sürecine ve sonrasına da tanıklık etti. Ülkenin politik iklimi, ittifak arayışlarını arttırdığı gibi, ittifak başarısızlıklarını da gizlemedi ve hem "muhafazakâr" olarak tanımlanan kesimleri, hem de "seküler" olarak atanan grupları kendi içerisinde kapalı homojen odaklara itti. Seçim sonuçlarını inceleyen araştırmacılar, ülkenin adeta ikiye bölündüğünü ve bu yarığın temelinde dinin olduğunu (elbette başka birçok değişkeni de ekleyerek) belirttiler.

Elbette çalışma boyunca tüm bu argümanları takip ettim. Diğer taraftan, bu argümanlardan saparak bedeni inanmama fenomenin merkezine yerleştirdim ve söz konusu yarığı çevreleyen bedenlerin verdiği ipuçları ve mesaj aktarımlarını aynı ölçüde değerli buldum. Sadece sokaklara, meclis kürsülerine veya toplumsal uzama değil; evlere, odalara, duygulara mercek tutmaya çalıştım. Seçim zaferinin ardından kendinden geçerek kutlama yapan din adamları, ertesi gün nefislerine uydukları için bedenlerini azarlıyorlardı. Arzu ve şehvet dolu gözlerle ülkenin cumhurbaşkanına bakan ve bedenlerini zapt edemeyen, dans eden başörtülü kadınlar bu çalışmada yer alan dindar bedene dair bulguları yerle bir ettiler. Kazandıkları takdirde sokağın ortasında sevişeceklerini, çırılçıplak soyunacaklarını söyleyen laikler; kendi zamanlarının gelmesini kederle beklemeye devam ettiler. Tüm bunlar, çalışmamın bagajındaki imgelerden bazılarıdır ve çalışmamı tamamlanmamış bir çalışma olmaya mahkûm eden de bu bedensel tezahürlerdir.

İçindekiler

ÖZET ..... **Vİİ**

ABSTRACT ..... **İX**

ÖNSÖZ ..... **Xİ**

GİRİŞ **1**

1. KAVRAMSAL VE TEORİK ÇERÇEVE **13**

1.1. Beden ve Temsil 14
1.2. Din ve Beden: Temsil Meselesinde Bir Boşluk 22
1.3. Dinden Çıkış: Ayrılma Deneyimleri ve Hayalet Bedenler 26
1.4. Denetlenen Bedenler 29

2. TÜRKİYE MANZARALARI: DÖNÜŞÜMLER VE ÖRNEKLER **35**

2.1. İstatiki Karmaşanın Ardından 35
2.2. Türkiye'deki Çalışmalar ve Kavramların Dansı 38
2.3. Zorunlu Kapalılık Stratejileri ve "Laik Bedenler" 43
2.4. Türkiye'nin Siyasal Dönüşümüne Bir Bakış 52

3. BULGULAR **59**

3.1. Anlatıcıların Geldiği Arka Plan / Demografik Bilgiler 60
3.2 Patikalar: "Dindar Dediğin..." 64
3.3 Patikalar: "Seküler Beden? Yok Öyle Bir Şey!" 72
3.4 Patikalar: "Evden Gitmek..." 80
3.5 Patikalar: "Arzu" 88
3.6 Patikalar: "En Eski Savaş" 95
3.7 Patikalar: "Kaynar Kazan Duası" 100

4. SONUÇ YERİNE **107**

KAYNAKÇA **112**

ÖZGEÇMİŞ **119**

Şekil 1.0.1 "Sene 2001 Olmalı." 17
Şekil 1.0.2 "1992 Tıp Fakültesi." 18
Şekil 1.0.3 "Kendimi Bildiğimden Beri AKP Var." 18
Şekil 1.0.4 "O Zamanlar AKP Diye Bir Şey Yoktu." 19
Şekil 1.0.5: "Hayat Güzel." 19
Şekil 1.0.6 "Hem Okuyor Hem Çalışıyorum." 20
Şekil 1.0.7"Yeni Mezunuz, Yarınlardan Korkmuyoruz." 20
Şekil 3.1.1 "Kendini nasıl tanımlıyorsun?" 62

GİRİŞ

İnanmanın üzerine düşünmeye neden hevesli olalım ki. Bunu bilir gibiyizdir. Organiktir, bedenimizin içinde ve dışındadır, gözeneklerimizdedir. İnanmanın hayatımızı nasıl şekillendirdiği, bizi nasıl kurduğu üzerine düşünmeye başladığımızda bir şeyler bozulur. Memnuniyetsizlik, eksiklik, şüphe duyarız. Düşünme girişimlerimiz bir tür dirençle karşılaşır. Düşünmeye eşlik eden bir kayıp hissi belirir. Bir şeyi kaybediyor gibi hissederiz, elimizden kayıp gidiyor gibi. Çoğumuz bunu belli belirsiz hisseder, bu kopuşu, dökülmeyi. Bedenimiz kopuşun düğümlendiği ve tepkisellik kazandığı bir arenaya dönüşür. Bu çalışmanın anlatıcılarından biri olan Burcu, söz konusu kopuşu anlatırken kederliydi:

> Ben müslüman değildim. Ben kendimi müslüman olarak tanımlamıyordum. Kendimi biraz deist olarak tanımlıyordum. Allaha inanıyordum ama herhangi bir dini ritüele inanmıyordum. Baş örtüsü takmakta artık ağır geliyor. İnanın sizde taksanız fark edersiniz şu güneşli havada bir baş örtüsü takmak… Sürekli terliyorsunuz rahatsız oluyorsunuz. Ya ben lisede hiçbir zaman voleybol oynayamadım. Hiç koşamadım. Hiç eğlenemedim. Hiç gerçekten bedenimi kullanarak eğlence yaşamadım. Çünkü o çok ağır bir yük. Eğer buna da bir motivasyonunuz yoksa çok zor oluyor devam ettirmek. İşte öyle bir motivasyon ile başörtüsünü çıkarmaya karar verdim çünkü inanmıyordum.
>
> (…)
>
> Çünkü şöyle bir şey var. İnsanın bunu yapması için kendinde bir güç bulması lazım. Ben hayatımın en ağır süreçlerinden birisini başörtüsünü çıkarırken yaşadım. Çok zordu. O gücü kendimde de o zamanlar ben kendimi feminist olarak tanımlıyordum. Bir feministin başörtüsü takması çok mantıklı gelmiyordu bana. Bende orada başörtüsünü değil feminist olması tercih ettim. Şaka maka bir yana ben o zamanlar feministtim. Çok az da olabilir ama ben feministim ve o güçle ben bu başörtüsünü çıkaracağım dedim. Çünkü ben aileme baş kaldıracaktım ve çok sağlam baş kaldırıştı. Okuldan

> edilebilirdim. Bütün sosyal hayatım kesilebilirdi. Çünkü bu tehditlere maruz kaldım. Daha önce bunu söylediğimde. *(Burcu, Kadın, 21, Van).*

Yine bir başka anlatıcı olan Alev ise kopuşla beraber hayatına dolan renkleri dağınık çocukluk fragmanları birlikte açıklıyordu:

> Yani çarşaf giydim ama 12 13 yaşındaki bir çocuk karşıdan karşıya geçerken zıplaya zıplaya geçmek istiyor ama şey var işte sen bir Müslüman kadını temsil ediyorsun düşüncesi var, onun ağırlığı, evet vakur olmalı bir Müslüman kadın. Çarşafın ağırlığı bir yıl boyunca çok ağır geldi, sonra rica minnet, babam pek istemedi çıkarmamı çünkü giydim bir kere dedi sonra dediler ki Alev çok küçük ilerleyen yaşlarda yine kendi tercihi ile giyecektir. Çıkardım, uzun yıllar da bol pardesü falan giydim yani. 2005 sonrası daha çok renklenmeye başladı hayat, tunikler bol pantolonlar falan. Renkler doldu hayatıma. *(Alev, Kadın, 43, İstanbul).*

Çalışmam, Burcu ve Alev gibi dinden farklı düzeylerde kopuş yaşayan (birinde kayıp hissinin diğerinde ise renklerin baskın geldiği) insanların, tüm bu risklere rağmen (okuldan edinme, sosyal statüsünü kaybetme, aileyi yitirme, daha kırılgan zeminlere transfer olma) bedenleriyle feragat ettiği şeylerle ilgili. Neye rağmen ve ne için sorularının peşinden giderek, onların bedenlerinde neler olduğu ile ilgili. Aynı zamanda, başka bedenlere bakışlarında neyin nasıl değiştiği ile ilgili. Bunlar ve Burcu ile Alev'in anlatısında değinmediği diğer nedenlerden dolayı, bedeni inanmama fenomeninin odağına yerleştirmeyi uygun gördüm. Sadece kopuşa dair okunaklı bir araç olduğundan değil, aynı zamanda bedenlerimizin dünyaya açıklığından, yaralanabilirliğinden ve başkalarının yaralanabilirliğini tanımaya imkân vermesinden. Ancak bu çok zor bir hamleydi. Çünkü her şey, her hikâye bedene temas ediyor gibi görünüyordu: doğmak, ölmek, yemek yemek, sevişmek, arzulamak, kaçmak, kovalamak, karşı çıkmak, itaat etmek, duygu hissetmek, düşünmek yani her şey bedenle ilgili olabilirdi ve bu yüzden de un ufak dağılabilirdi anlatmayı denediklerim. Bedende kalmanın zorluklarının yanında, avantajları da vardı: dile getirilemez olanı

dile getirmenin imkânı örneğin. Bazen söylenemeyeni gösterir ve sergiler beden. Bilişsel süzgeçlerden geçmeyen tortuları (olduğu gibi görünenleri) bakışlarımıza musallat eder.

İkinci olarak çalışmam, dinsizlik ile kuramsal yaklaşımlar arasındaki ilişkiyi ele alıyor. Özellikle Türkiye'deki literatürdeki boşluklara değiniyorum ve meselenin şimdiye dek nasıl ele alındığından söz ediyorum. Aynı zamanda din-dışı arayışlara dair yapılandırılan literatür zenginliğinin Batı odaklı oluşuna vurgu yapıyor ve Türkiye'deki toplumsal dinamiklerin ayrışan özelliklerini düşünmeye çalışıyorum. Literatürden kopmamak adına "secular body" kavramsallaştırmasına hem sadık kalıyor hem de kavramı kullanmaya devam ederek işaret ettiği dinamikleri delik deşik ediyor ve dolayısıyla kavramın kendisini de hırpalıyorum.

Çalışmamın üçüncü derdi, belki de her gün çeşitli formlarından herkesin müzdarip olduğu toplumsal yapıdaki kutuplaşmaya ve bundan kişisel olarak neden bu denli etkileniyor olmama bir anlam atfetmektir. Çalışma ekibimden neden uzak düştüğümü, yalnız ve "azaltılmış" hissettiğimi, başörtülü ekip arkadaşlarıma neden artık sadece feminist yoldaşlık üzerinden duygusal yatırım yapacak hale geldiğimi anlamak istememdir. Otobüste giderken Suriyeli göçmenlerin ve Arap turistlerin bedenleri üzerinden yapılan günlük, rutin ırkçı tartışmalarla eskiden olduğu gibi mücadele edemiyor oluşumla ilgili bu çalışma, mücadeleci bedenlerin küçülüp ufaldığı ve mücadele alanlarından tasfiye edilmesi hakkında. Bunun yanı sıra neden bu tezi yazmak istemediğimi anlamak, danışmanlarımla birlikte yol yürümeyi bilinç dışı düzeyde reddetmemin sebeplerini bulmak, tez yazma süreçlerine ve sosyolojiyi icra etme biçimlerimize eleştirel bir bakış geliştirmek bazı dertlerim arasında.

Son olarak, belki de en önemli ve vurgulanması gereken şey bu çalışmanın içeriksel ve metodolojik olarak bir "yanılma" hikayesi olmasıdır. Tüm bu süreçte, önce "Seküler ve dindar beden nedir ve kimlerin bedenidir?" sorusunu sormuş, bir ikilik üretmiş, katılımcıların bu bedenleri tarif etmelerini istemiş, bu yüzden de bir kodlama

programı kullanarak bu soruya cevap niteliğindeki kodların altına yerleştirdiğim cevapların niteliğine, sayısına, tekrar eden şemalarına bakarak aceleci bir bakışla *"Türkiye'de din daha kuşatıcı hale geldiğinden, seküler beden yoktur ve tanımlanamaz,"* demiştim. Hatta daha ileri bir adım atarak, bunun yalnızca Türkiye'nin 21 yıldır politik dönüşümünden kaynaklandığını ve 21 yıldır iktidar partisi olan Adalet ve Kalkınma Partisi'nin muhafazakâr-demokrat çizgisinin dönüşmesi ile beraber seküler imajların ve beden tahayyüllerinin bulanıklaştığını, dindar bedenlerin ise çok daha rahat tanımlandığını söylemiştim. Bu tamamen yanlış değildi ancak tek sebep olamayacak kadar da yetersizdi. Elbette politik iklim çalışmanın katılımcıları tarafından sık sık vurgulanmıştı ancak ev, aile, arzu, gençlik, çocukluk, ölüm, hayatın anlamı gibi kendisini dayatan başka "mahrem" meseleler de vardı. Danışmanlarım bu yanılgıma şerhlerini düşmeselerdi ve uyarmasalardı, söz konusu formda tamamlanabilirdi bu tez. Çalışmam "Ne? Kim? Hangisi?" gibi soruların peşine düşmeyi bırakmamı ve "Nasıl?" sorusunun peşinden gidişimi anlatan bir "rotayı başka yöne kırma" hikayesi aynı zamanda. Biz öğrenciler için bu rota kırma süreci hiç de kolay değildir. Nitekim araştırma sorumu "Türkiye'de seküler ve dindar beden nedir ve kimlerin bedenleridir?*"* sorusundan şuna çevirmek zorunda hissettim: *"Türkiye'de dindar olmama halleri bedende nasıl karşılık buluyor? "Seküler beden" nasıl bir beden Türkiye'deki insanlar için? Dinden kopuşun bedensel tezahürleri nasıl form kazanıyor anlatılarında? Anlatıcılar kendi bedenlerini ve dindar bedenleri nasıl algılıyor ve dahası dinden koparken kendi bedenlerini ve başka bedenlere dair tahayyüllerini nasıl adım adım inşa ediyorlar?"*

Bunun anlamı sadece kodlamalara, tanımlara ya da tariflere değil, hikâyelere odaklanmaktı. Bütün katılımcıların tek tek yaşam öykülerine bakmak, arka planlarını bilmek, anlatılarının derinliklerine sızmaktı. Kendi sesimi, niyetimi, arzumu kısmak (ama tamamen silmemek, kendi hikayeme de yer açmak) ve onların seslerine daha çok kulak vermekti. Tüm bunları yaptığımda ve 60 görüşmeye beden hattında kalarak baktığımda 6 adet patika oluştu. Bu patikalar, hikayelerin bir bütün olarak (kodlamalardan azade) derinlemesine okunması ve analiz edilmesi sonucunda

kendisini en çok tekrar eden izleklere işaret ediyor. Her patikada, o patikada kristalleşen ve o patikanın en iyi temsilcisi olabileceğini düşündüğüm mülakatlardan birini ya da birkaçını derinleştiriyor ve mülakattan hareketle patikanın genel fotoğrafını çekmeye çalışıyorum. Beşinci patika olan *En Eski Savaş* diğer patikalardan hem içerik hem de metodolojik olarak farklılaşarak Ateizm Derneği'nin düzenlediği kampta geçirdiğimiz günlerden ve katılımcı gözlem notlarımızdan bir fragman sunuyor. Beş patikada izlenen anlatı analizi *(narrative analysis)* metodu, altıncı ve son patika olan *Kaynar Kazan Duası*'nda kendi dinden kopuş sürecimin hikayesi ve süreçteki bedensel izleklerle buluşarak otoetnografi ile son buluyor. Dolayısıyla tez boyu bu yanılma ve rotayı değiştirme hikayesi takip edilirken başlangıçta hangi adımların atıldığı, sonra nasıl değiştirildiği, nihayetinde ise rota değişikliğinin çalışmayı hangi noktaya götürdüğü unutulmamalıdır. Patikaların sonucunda görünen o ki Türkiye'de dinden kopuş fenomeni ve bedensel tezahürleri bir tecrübe alanıdır. Bu çalışmada gösterilen bu çok katmanlı ve karmaşık sürecin bir manzarası, bir kesitidir ve tam da bu nedenle (kendine özgün dinamikleri ve zenginliği sebebiyle) genelleştirmelere ve keskin ve tek bir sonuca elverişli değildir. Türkiye'de inanmamak, dinden kopmak, dindar olmamak ve bedensel tezahürleri, tanım *(description)* değil, hikayedir *(narrative)* ve katmanlı, karmaşık, çeşitlenen faillikleri içeren tecrübi bir alandır.

Çalışmamı üç bölüm etrafında tasarladım. Birinci bölüm genel hatlarıyla kuramsal tartışmalara eğiliyor ve burada çeşitli odaklarla (beden ve temsil, beden ve din, farklı dinden kopuş hallerinde bedenler, bedenin denetlenmesi, ölüm ve beden gibi) yararlanabileceğim güncel metinlerle buluşuyorum. Genellikle bu bölümde dünyadaki literatür hatlarında dolaşıyorum. Hem bedenin kendisiyle hem de seküler beden kavramsallaştırmasıyla bağlantılı okumalardan, bu tezin derdi ile doğrudan ilişkili olduklarını düşündüğüm okumaları döküyorum aslında. Ardından ikinci bölümde çalışmamın Türkiye bağlamında karşılık bulduğu yerlere, kavramları nasıl kullandığıma, tarihsel süreçlerden parçalara odaklanan hızlı bir bakışı takip ediyorum. Amacım katılımcıların anlatılarında hissedilen politik iklime dair birkaç ipucu

bırakmak (ama oraya sıkışmamak), bu meseleye dair Türkiye'de yapılan çalışmalara bakmak ve aslında hangi kavramla ne kastettiğime açıklık getirmek burada. Üçüncü bölümde ise sahadan süzdüğüm bulguları yukarıda biraz açmaya çalıştığım gibi patikalara bölerek tartışmamı derinleştirmeyi deniyorum. Tüm bunlara geçmeden evvel, çalışmamı mümkün kılan yapısal koşullardan ve çalışmanın evi olan Tübitak destekli projemizin hikayesinden söz etmem gerekiyor.

Ön Çalışmalar ve Bir Projenin Doğuş Hikayesi

Çalışmamın saha verilerinin ve saha çalışmasının kolektif bir aklın ürünü olduğunu belirtmem gerekir. Bu tez, Türkiye Bilimsel ve Teknolojik Araştırma Kurumu (TÜBİTAK) tarafından 1001 Programı kapsamında desteklenen ve Dr. Öğr. Üyesi Önder Küçükural tarafından yürütülen 121K876 kodlu *"Türkiye'de Lâdinî İnançlar ve Pratikler: Değişen Toplumsal Yapıda Din Dışı Arayışlar"* isimli araştırma projesinin bir ürünü aynı zamanda. Söz konusu proje, bir araştırma ekibi kurarak çalışmalarına 2021'de başladı. Bu proje aslında söz konusu ekibin kemik kadrosundaki bir dizi araştırmacının (Önder Küçükural, Kurtuluş Cengiz) 2008'den beri din sosyolojisi alanında yürüttüğü alan araştırmalarının üçüncü halkasını oluşturuyor. Önce 2008 ve 2011 yılları arasında *"Türkiye'de Toplumsal Yapı ve Din"* adlı araştırma aracılığı ile geleneksel-konvansiyonel dindarlığa odaklanmış ve dini inancın bazı sosyal gerilimlerine kafa yormuş, ardından 2018'de başlayıp 2020'de bitirdikleri "*Türkiye'de Spiritüel Arayışlar"* adlı yine TÜBİTAK destekli proje ile Adalet ve Kalkınma Partisi'nin yıllara yayılan tek başına iktidarında dahi sekülerleşmenin devam ettiğini ve spiritüel arayışların da en çok bu dönemde ortaya çıkıp yaygınlaştığını göstermişlerdi. Üçüncü halka olan *"Türkiye'de Lâdinî İnançlar ve Pratikler: Değişen Toplumsal Yapıda Din Dışı Arayışlar"* projesi, benim de dahil olduğum ekibi yarattı. Genellikle kadın ağırlıklı ve heterojen bir inanç skalasına sahip olan bu ekip, (çalışmamla ilgili olacak şekilde) araştırma boyunca birbirine çok şey öğretti, zıtlıklar yaşadı, çatıştı, uzlaştı ve ülkedeki kutuplaşmanın etkisini çoğu zaman hissetti.

Proje önerisi ile ilgili literatür çalışması yapılırken *nonreligion* konusunda dikkat çekici araştırmacılardan biri olan Prof. Dr. Lori Beaman ile iletişime geçilmiş ve çevrimiçi toplantılar yapılmış. Halihazırda Kanada Ottawa Üniversitesinde öğretim üyesi ve aynı zamanda Kanada Dini Çeşitlilik ve Toplumsal Değişme Araştırmaları Kürsüsü Başkanı (Canada Research Chair in Religious Diversity and Social Change) olan Prof. Beaman, bu görüşmede araştırmacılara 7 yıl sürecek bir araştırmaya başladıklarını ifade etmiş: "The Nonreligion in a Complex Future/NCF" (Karmaşık Bir Gelecekte Dinsizlik). Kanada'yı merkeze alan bu projenin Avustralya, Kuzey ülkeleri (İsveç, Norveç, Finlandiya, Danimarka) ABD, Büyük Britanya ve Latin Amerika'yı (Brezilya, Arjantin) kapsadığını ve tüm bu ülkelerde farklı ekipler tarafından yürütülen çalışmaların ve toplanan verilerin düzenli aralıklarla paylaşıldığını aktarmış. Bu noktada bizim projemizin araştırmacıları benzer bir çalışmayı Türkiye'de yapmayı düşündüklerini ve TÜBİTAK'a başvuracaklarını ifade ettiklerinde bir iş birliği doğmuş ve danışmanlar arasına Prof. Beaman da eklenmiş.

Dolayısıyla tezimin dayandığı araştırmanın yöntemi (her ne kadar ben bazı yönleriyle bu yöntemden kopsam da) aslında bu projeye dayanıyor. Tezimin devamında anlatacağım her şeyin oluşmasında bu projenin önemli katkıları var. Proje kapsamında kesintisiz bir literatür taramasının olduğunu söylemek abartı olmaz örneğin. Kesintisiz, çünkü hala bu literatürü keşfetmeye devam ediyoruz. Yaklaşık 2 sene boyunca en temel metinlerden başlayarak, en güncel metinlerle buluşmaya çalıştık. Her hafta 2 kez aldığımız rutin toplantılardan biri okuma çemberleriydi ve çeşitlenen kuramsal pozisyonları içerisine alıyordu. Ekip içinde sırasıyla söz konusu literatürden ikişer makale seçerek çembere taşıyor ve konuk araştırmacıları çembere davet ederek metinler üzerinde uzun uzadıya tartışmalar gerçekleştiriyorduk. Söz konusu okuma çemberleri haftalık raporlaşıyor, aylık birbirimize yaptığımız sunumlara yansıyor, yayın çalışmalarının iskeletini oluşturuyordu. Böylece Türkiye ve dünya literatüründeki çalışmaları birbirleri ile kıyaslıyor ve yerli literatürdeki boşlukları saptamaya çalışıyorduk. Bununla beraber *Araştırmacının Mutfağı* ismini verdiğimiz bir dizi kapasite geliştirme eğitimleri düzenleyerek, Zotero ve Atlas Ti gibi

çeşitli programlardan uygun gördüklerimizi öğrenmeye çalışıyor, metodolojik makalelerin ve nicel-nitel yöntemlerin aktarımını gerçekleştirmeye uğraşıyorduk. Okuma çemberlerimiz büyüdü ve dünyanın çeşitli yerlerinden öğrencilerin ve araştırmacıların durak noktası haline geldi, hiç tanımadığımız insanların da bu buluşmalara katılmasına vesile oldu. Mısır, İran, Kanada, Almanya, Afrika, Latin Amerika gibi çeşitli ülkelerden katılımcılarla farklı düzeylerde tartışmalar yapmaya devam ettik. Güncel sempozyum, konferans, panellere hep beraber katıldık ve takip ettik, kimi zaman bizler de sunumlar gerçekleştirdik. Proje kapsamında gerçekleştirilen bu ön çalışmaların yanında ve çevrimiçi toplantıların yanı sıra, ayda bir veya iki kez fiziksel olarak yüz yüze gelmeye çalıştık. Tüm bu karşılaşmalar (dindar ve ateist araştırmacılar olarak bizlerin birlikte çalışma pratiği örneğin) ve yaptığımız sohbetler, gerilimlerimiz, tartışmalarımız tezimin oluşmasında bana ilham kaynağı oldu. Seneler sonra her birimiz proje çerçevesinde birer konu seçmeye ve çalışmamızı o konuda tamamlamaya karar verdik. Bedende kalmak istememin temel nedenlerini hatırlamaya çalıştığımda, aslında bu karşılaşmalar aklıma geliyor. Piercingli, dövmeli, renkli saçlı, başörtülü, alevi, sünni, inançsız, sosyalist, feminist, anti-feminist, anti-komünist gibi pek çok farklılığa sıkışmış ve buna rağmen bir arada çalışmayı deneyen topluluğumuz aklıma geliyor. Sadece çalışma masalarını değil, örneğin iftar sofralarımızı, denize girdiğimiz plajları, bazılarımızın köpek olduğu için hiç oturmadan ayakta beklediği ama bazılarımızın uzanarak sigara tüttürdüğü ormanları da hatırlıyorum.

Katılımcı Gözlemler

Yarı yapılandırılmış derinlemesine görüşme yapmaya uygun kişilerin kartopu örneklem tekniğiyle tespit edilmesi gerektiğine inanıyorduk ve bunun için katılımcı gözlemler kritik bir önem arz ediyordu. Araştırma konumuzun öznelerini kendi doğal ortamları içerisinde gözlemlemeye ve anlamaya, keşfetmeye oldukça ihtiyaç duyduğumuz bir noktadaydık. Bu bazı ateist derneklerin buluşmalarına ve sosyal ortamlarına dahil olmaktan tutalım da onlarla beraber doğa yürüyüşleri yapmaya,

çeşitli platformlarda beraber yer almaya ve bazı ritüellere ortak olmaya uzanan geniş ve karmaşık bir yelpazeye uzanıyordu. Katılımcı gözlemlerin sağlayacağı iç görüyü ve oryantasyonu bir sonraki aşamada gerçekleşecek olan derinlemesine görüşmeler, odak gruplar ve anket çalışmaları için yol gösterici buluyorduk. "Bir grup insanın günlük yaşam rutinlerinin ve kültürlerinin açık ve örtük yönlerini öğrenmenin bir yolu olarak araştırmacının bu insanların günlük faaliyetlerinde, ritüellerinde, etkileşimlerinde ve olaylarında yer aldığı bir yöntem" (Boccagni, & Schrooten, 2019: 247) olarak tanımlanan katılımcı gözlemler, aslında kayıt dışı ve organik veriyi yığıyor ve gündelik hayatın banal biçimlerine odaklanmamızı sağlıyordu.

Ne var ki Türkiye'de katılımcı gözlem yapabileceğimiz sosyal alanlar oldukça örtük ve sınırlıydı çünkü özneler bunu rahatlıkla ifade edemiyor ve yaşayamıyordu. Sosyalleşme biçimlerine dahil olacak kadar güven ilişkisi geliştirmek de ekibin her üyesi için mümkün olamıyordu. Bunda ekibimizden bazı araştırmacıların başörtülü olmasından tutalım da öznelerin temkinli yaklaşımları ve konu üzerine konuşmaktan çekinmeleri gibi çeşitli değişkenler etkiliydi. Yine de kısmi bile olsa öznelerle kamp yaptık, doğa yürüyüşlerine çıktık, bisiklet gruplarına dahil olduk, denizin üzerinde ve yıldızların altında evren hakkında konuştuk, ateş başında hayatı sorguladık. Anlam dünyalarına, geçirdikleri zamana, gündelik pratiklerine dair ortak bir deneyim ve duygulanım dünyası inşa etmeye çalıştık.

Türkiye'de dindar olmama hallerine bakarken, öznelerin kendilerini ve hayatlarını zaman zaman otosansüre maruz bıraktığını görebiliyorduk. Sadece fiziki mekanlarda katılımcı gözlem yapmamız mümkün değildi. Çeşitli personalar üreterek sosyal medyada kendi mekanlarını yaratan kitlelere ulaşmaya çalıştık. Twitter ve Facebook gibi mecralarda oluşturulan sohbet odalarına, kapalı gruplara, anonim profillere, canlı yayın tartışmalarına dahil olduk. Geliştirilen dile, kullanılan sansür biçimlerine, gizli ve kapalı kimlik olarak yaşama tarzlarına ve en önemlisi gündelik hayattan farklılaşan pratiklerine ve söylemlerine mercek tuttuk.

Yarı Yapılandırılmış Derinlemesine Görüşmeler

Nihayetinde Türkiye'nin yedi bölgesinin en büyük illerinde (Ankara, İstanbul, İzmir, Antalya, Antep, Van, Samsun) yaş ortalamasını gözeterek, kadın ve erkekler (yer yer queerler) olabildiğince eşit tutma niyetiyle (bunu başarabildiğimiz söylenemez), kültürel ve sınıfsal farklılıkların dağılımında temkinli davranarak, 18 yaşını geçmiş 10'ar kişi ile toplam 70 adet yarı yapılandırılmış derinlemesine görüşme planladık. Ancak bu kişilere ulaşmak kolay değildi. Hedef kitlemize tek bir dernek, oluşum ya da platform üzerinden ulaşmak mümkün değildi. Dinlediğimiz hikayelerde de kendisini hissettiren bu durum, kişilerin kamu memuru olmalarıyla, aile evinde yaşamalarıyla ya da örneğin taşrada ve görece daha feodal şehirlerde yaşam sürmeleriyle daha da pekişiyordu. Dindar olmayan insanlar, bu kimliklerini gizleyerek devlet memuru olarak çalışabiliyorlardı. Bu nedenle anonimleştirmede özellikle hassas davrandığımızı ifade etmek gerekir. Bizleri kartopu örneklem yöntemine iten en büyük etkenlerin başında da bunlar geliyor. Referans ve anahtar kişilerle ulaşmamıza rağmen sahada güven ilişkisini tesis etmek bu anlamda kolay değildi.

Aynı zamanda kişilerin zihninde kavramların kullanımına dair belirli ve netleşmiş bir kavrayış yok gibiydi. Başlangıçta bunu kavramsal bir karmaşa olarak okumaya eğilimliydim. Ama sonra, karmaşanın biz araştırmacılarda olduğunu fark ettim, meseleyi tanımlamaya, kategorilendirmeye ve isim koymaya girişince karmaşa kaçınılmaz oluyordu. Bu noktada daha çok beyanı esas aldığımızı ancak beyanla uyuşmayan ve çelişkili sayılabilecek anlatıları da önemli birer veri olarak yorumladığımızı eklemek gerekir. Kendilerini var olan kavramlarla tanımlamayanları, "Ben sadece benim," diyenleri de içine alan bu küme; dinsiz, deist, agnostik, ateist, dine mesafeli gibi kavramlara başvuranları da içine aldı. Görüşme yapılan ilin dinamikleri ve Türkiye'deki politik iklim görüşmelerde etkisini hissettirdi. Kişisel yaşamlarının arka planları, örneğin dindar bir ailede

büyüyüp büyümedikleri, sınıfsal durumları, ırksal, cinsiyet kimliği ve cinsel yönelime dayalı hiyerarşilere maruz kalıp kalmadıkları, başörtüsünü sonradan açıp açmadıkları, yaş ve kuşak gibi pek çok değişkene dikkat edildi ve değişkenler gözetilerek mümkün olduğunca farklı kesimlerle görüşmeye dikkat edildi. Cinsiyet kimliği ve şehirlerde eşit bir dağılım gözetsek de örneklemin olabildiğince heterojen yapıda kalmasına da özen gösterdik.

Mülakat formunu oluştururken ekip üyelerine belirli ölçüde özerklik tanındı ve ilgi duydukları çalışma alanlarına dair merak ettikleri noktalara vurgu yapan sorular eklemeleri istendi. Form, kişinin demografik bilgilerinin ardından dinden uzaklaşma hikayesine ve çocukluk yıllarına odaklanarak başlıyor ve ardından kendine özgü inancının/inançsızlığının sınırlarının çizildiği, bunu tanımladığı bölüme geçiyor. Burada dindar olmama halini betimlerken kullandığı kavramlara dikkat ediliyor. Sonraki bölümlemeler ise kişinin ölüm, doğa-ekoloji, çoğunluğu Müslüman olan bir ülkede yaşamanın anlamı, eğitim, sosyal medya, beden, başörtüsü, Z kuşağı, dinin geleceği ve siyaset üzerine düşüncelerini aktarmasına yönelik yapılandırıldı. Burada çocukluk, aile, dinden kopuş hikayesi, başörtüsü-örtünme, toplumsal alanla ters düşme-düşmeme, gündelik hayatta başvurduğu diplomasi, şüphe gibi ana temalar göze çarptı. Ortalama 2 saat ile 6 saate uzanan bu derinlemesine görüşmelere genellikle en az iki kişi katıldık. Bir kişi gözlemci notlarını alırken ve bedensel-jest ve mimik analizlerini toparlamaya çalışırken, diğeri aktif dinleme ve soruları sürdürme gayretindeydi. Katılımcılarla kurulan ilişkinin samimiyeti, inşa edilen güven ortamı görüşmelerin kalitesinde belirleyici oldu ve her görüşme sonrası oluşturduğumuz tabloda verimliliği puanlandı. Görüşmeler sırasında güven telkin etmek için aktif dinleme yapıldı, kimi zaman araştırmacılar kendi hayatından anekdotlar sundu, söz kesmeden katılımcının zor ve travmatik konuları da paylaşabileceği bir ortam kurmaya ve alan açmaya özen gösterildi. Ses kayıtları, TÜBİTAK'tan sağlanan bütçe ile çözümlendi, güvenli şekilde anonimleştirildi, kişisel veriler hassas bir şekilde korundu ve ATLAS Tİ programında kodlamaları yapıldı.

Araştırma Sorusu ve Mülakat Soruları

Bu tezin araştırma sorusu*, "Türkiye'de nonreligion kategorisine girebilecek deistler, agnostikler, spiritüeller, ateistler, kayıtsızlar ve kavram sahiplenmeyenler kendi bedenlerini ve dindar bedenleri nasıl inşa ediyor ve algılıyor? Dinden kopuş yaşamış insanların seküler ve dindar beden tahayyülleri nasıl?"* şeklinde özetlenebilir. Ancak başlangıçta soru bir "Nasıl?" sorusu değil, "Ne?" sorusuydu ve şöyle yapılandırılmıştı: *"Türkiye'de seküler ve dindar beden ne demektir ve kimlerin bedenleridir? Ne olarak tanımlanıyor bu bedenler? Ne tarif ediliyor?"* Araştırma sorumun ilk haline (Ne? Kim?) cevap verebilmek için kullanışlı olabileceğini düşündüğüm mülakat soruları ise aslında literatürde sıklıkla zikredilen dinden azade-din dışı bedenin (literatürdeki ismi ile *seküler bedenin*) okunaklı olup olmadığına, bundan ne anlaşıldığına, aynı zamanda dindar bir bedenden ne anlaşıldığına yönelikti. Fakat bir yandan da bedene kimliğin taşıyıcısı olarak işlevsel bir rol biçip biçmediklerini, dinsel pratiklerin (namaz, oruç, gusül abdesti gibi) ve dindar bedenlerin onlarda ne çağrıştırdığını, bedenlerin denetlenme biçimlerinden (kürtaj, ötenazi hakkındaki etik tartışmalar) ne anladıklarını da merak ediyordum. Ancak bu tez çalışmasında bu soruların çoğu işlemedi ve merak ettiğim cevapların çoğunu kişilerin anlatılarına derinlemesine bakarak elde edebildim. Mülakat formunda yer alan ve pek de işe yaramayan bu sorular şunlardı:

- Sizce bir insanın kim olduğunu ya da nasıl biri olduğunu bedenine bakarak anlayabilir miyiz? Bedende ne gibi ipuçları görüyorsunuz?
- Dindar beden deyince aklınıza nasıl bir görünüş geliyor, tarif eder misiniz? (Sesi, kokusu, giysilerin biçimi, renkleri, vücudun özellikleri vs.)
- Ardından: Peki sizce dindar olmayan bir bedenin görünüşü nasıl? Tarifi nasıl olur? (Sesi, kokusu, giysilerin biçimi, renkleri, vücudun özellikleri vs.)
- Sizce ben bu bağlamda nasıl görünüyorum? Tarif eder misiniz? (Bu soruyu farklı görüşmeleri yapan ekip arkadaşlarımın da kendileri için sorduğunu eklemek gerekir.)

Burada amacım ikilik kurmak değil, çok temel bir şeyi öğrenmeye çalışmaktı. İlerleyen bölümlerde yer alacak bazı araştırmacıların savunduğu gibi seküler bedenin izleklerinin tamamen kayıp olup olmadığını görmek, dindar bedenlerin daha tanımlanır olup olmadığını bilmek istiyordum. Dahası, Türkiye'deki dinamiklerin bu algı ve tutumlara nasıl etki ettiğini görmeye ihtiyacım vardı. İlginç olan şu ki bu soruları soranlar başörtülü ekip arkadaşlarım olduğunda çerçeveden taşan cevaplar alıyorduk. Bazen dövmeli-piercingli-bir ölçüde seküler atanan bedenim ile başörtülü olduğu için dindar olarak atanan ekip arkadaşımın bedeni yan yana sahayı dönüştürüyordu. Biz farklı görünüşteki kadınlar olarak aynı soruları sorarken, görüşülen kişilerin değişen bakışlarının yükünü paylaşıyorduk. Bazen de sessiz kalmama rağmen ve soruyu sormayı başörtülü ekip arkadaşıma bırakmışken, cevaplar benim gözlerime bakılarak ve bana hitap edilerek veriliyor ve diğer araştırmacının bedeni hayaletleşiyordu.

1. KAVRAMSAL ve TEORİK ÇERÇEVE

Dünya genelinde din dışı arayışların Kuzey Amerika, Avrupa ve Kanada'da yoğun yükseliş yaşaması ve dünyanın inanç yelpazesinde dördüncü büyük kategori olarak *nonreligion* kavramının ve dindar olmayan insanların yerini kabul ettirmesi, konuya ilişkin araştırmaları disiplinler arası düzlemde arttırdı. Öyle ki artık *nonreligion çalışmaları*ndan söz edebiliyoruz. "Çağdaş literatürde *nonreligion* kavramı tek bir fenomenden ziyade dine karşı kayıtsızlık (*indifference*), din yokmuş gibi yaşamak (*ignorance*), dine karşı aktif tavır takınmak (*active oppositions*), ateizm (*atheism*), deizm, dine uzak spiritüellik (*spiritual but not-religious*), bilinemezcilik (*agnostisizm*), inançsızlık (*disbelief, unbelief*), irtidat (*apostasy*) gibi bir çok kavramı altında birleştiren "dini olmayan" birçok farklı duruşa verilen genel bir isim, bir tür şemsiye kavramdır" (Lee 2012b:139; akt. Küçükural vd, 2023: 4).

Bu mesele ile ilgilenen araştırmacıların çalışma alanlarını, tartışmaların ise ara başlıklarını sınıflandırmak gerekirse: din-dışı terminolojik tartışmalar (Lee 2015; Quack 2014); dindar olmama hallerinin sosyolojik ve sosyal sebeplerini önceleyen araştırmalar (Zuckerman ve ark. 2016; Zuckerman 2012; Pasquale 2010; Manning 2015; Clarke ve Macdonald 2017; McCaffree 2017; Gärtner ve ark.2003); meseleyi "ölçmeye" ve verileştirmeye dayalı yaklaşımlar (Day 2011; Woodhead 2016, 2017; Wallis 2014; Wohlrab-Sahr ve Kaden 2014; Cragun ve diğerleri 2015; Kosmin ve diğerleri 2009; Beyer 2015; Lee 2012); inançsızlığa tarihsel olarak yaklaşan analizler (Marks 2017; Block 2016; Schmidt 2016); dindar olmama hallerinin niteliklerine bakan, onları betimlemeye çalışan kimlik tartışmaları (Madge ve ark.2014; Sjöborg 2015; Voas 2007; Voas ve Chaves 2016; Quack ve Schuh 2017; Hassall ve Bushfield 2014; Wilkins-Laflamme 2016; Thiessen 2015; Stolz ve ark. 2016) ve dindar olmamanın sonuçlarına bakan kimi analizler (Smith 2007; Shults ve ark.2018; Price ve Launay 2018; Hemming ve Madge 2018; Galen 2012; Caldwell-Harris ve ark. 2011).

Bu bölümde ağırlıklı olarak Avrupa odaklı farklı kuramsal pozisyonlar ve tartışma hatları üzerinden yapılan literatür taramasının çıktıları yer alıyor. Beden ve Temsil, Din ve Beden: Temsil Meselesinde Bir Boşluk, Dinden Çıkış: Ayrılma Deneyimleri ve Denetlenen Bedenler olarak bölümlendi. Aslında bu başlıklarla, tezimin başka hangi odaklarla çalışılabileceğini göstermeye ve söz konusu çalışmalardaki bulgularla Türkiye'deki dinamiklerin hem ayrışan hem de paralel görülebilecek yanlarını aramaya çalışıyorum.

1.1. Beden ve Temsil

Bakışlarımızın izlediği toplumsal rotada ve alışkın olduğumuz seyirliklerde daha çok bedensel temsillere odaklanırız. Bakan ve bakılan, bakışın sahibi ve bakılırlığa indirgenen, seyirlik olan ve seyreden gibi ikili pozisyonların devamlı bozulduğu bir bakış trafiği, bedenlerimiz arasında akseder. Sanki biçim, beden, görünüş, yapı, yani

algılanabilir ve duyumsanabilir olan her şey; bakışımızın ardındakileri belirler. Bedensel temsillere sahiden de duyarlıyızdır. Ne var ki hangi bedensel temsillerin ne tür gerçeklikler ürettiğini kavramak, bizler için her zaman kolay olmaz. Çünkü temsil, karmaşık bir iştir ve özellikle 'fark'ı konu aldığında, duyguları, tutumları ve hisleri de sürece dahil eder (Hall, 2017: 294) ve elbette güç ilişkilerini de.

Güç ilişkilerinin farkı gözetmesi ve farklar üzerinden düzenlenmesi (din ve inanç, cinsiyet, etnisite, ırk, cinsellik, sınıf farkı gibi), farkın temsil tartışmalarındaki kritik önemi üzerine düşünmeyi gerektirir. Stuart Hall (2017), (Saussure'den hareketle) farkın temelde anlamın bağlantısallığı için önemli olduğunu söyler: Farklar üzerinden tanımlar, tanımlanır, farklar üzerinden diyalog kurarız. Seküler olmanın anlamını; verili bir sekülerlik durumu var olduğundan değil, kendimizi seküler-olmayan ile karşılaştırabileceğimiz için biliriz örneğin. Fark, taşıdığı mesaj ile bir karşılaştırma üzerinden temsil edilir ve anlam bu noktadan şekillenir ancak Hall, bunun indirgemeci bir düşünme pozisyonu olduğunu da kabul eder.

Pek çok farkçı temsil gibi farkçı bedensel temsiller de *tekrar* ile dolaşıma girer ve çeşitli temsil stratejileri ile *(zıtlıklar üretme, klişeleştirme, doğallaştırma, abartma, ima gibi*) kalıcılaşırlar. Özellikle klişeleştirme, "farkı indirger, özselleştirir, doğallaştırır, sabitler" ve bunun yanında "sınırları sabitler ve ait olmayan her şeyi dışarıda bırakır" (2017: 333). Çalışmam devam ediyorken ve Türkiye'de 2023 milletvekilliği ve cumhurbaşkanlığı seçimleri tamamlanmışken; kutuplaşan toplumsal yapı, kapsayıcı bir dil kullanmayı ve kapsayıcı bir politika üretmeyi siyasi liderler için daha çok zorlaştırdı. Dahası bu kutuplaşma, iktidarın ürettiği ve 20 senede dönüştürüp yeni formlarını dolaşıma soktuğu dindarlık biçimleri ve karşısında konumlanan dindar olmama biçimlerini (dolayısıyla temsillerini) oldukça görünür kıldı. Muhafazakâr ve seküler imgeler, imajlar, temsiller birbirleri ile farkları üzerinden "savaştılar." Seçimi kaybetmiş görece demokrat-seküler kesim, kaybın yasını tutmak için sosyal medyada geçmişteki bedensel temsillerini ve imajlarını yad etti örneğin. Aşağıdaki fotoğraflarla eski seküler temsilleri yeni bir uzama taşıyan, seçim kaybının yasını tutan, bunu

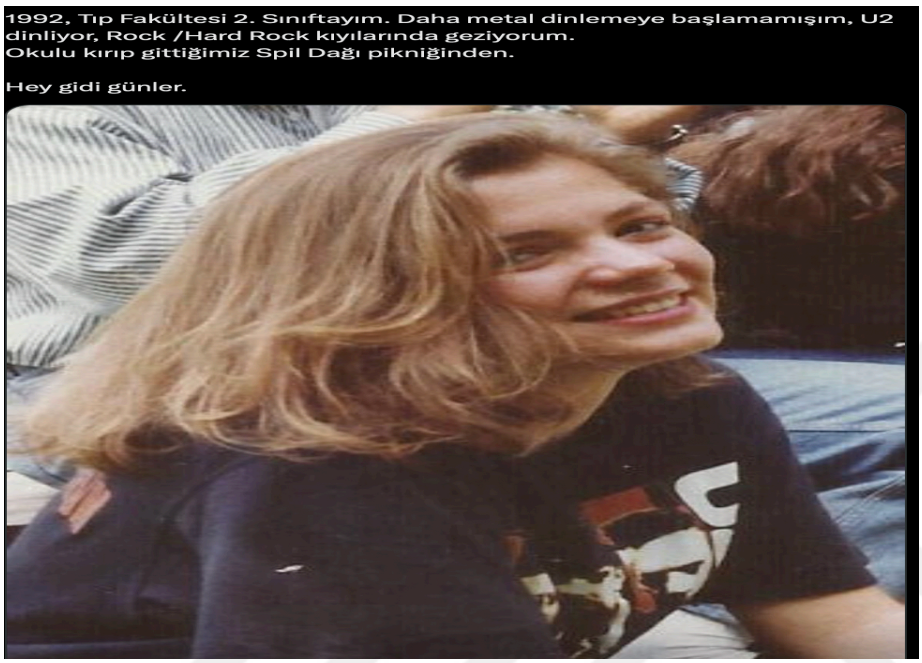
yaparken "farkçı" düzenekler kuran, "artık olmayanı" ve hatta "ötekide olmayanı" temsil ederek düzeneği pekiştiren bir sosyal medya akımından fragmanlar getiriyorum. Akımı başlatan direktif aslında şuydu: *"AKP iktidara gelmeden önceki bir fotoğrafınızı atın."* Hem yeniden gönderilere hem de altındaki yanıtlara birkaç günde yüzlerce fotoğraf, fotoğraflara eşlik eden cümleler, cümlelerin kurduğu anlatı evrenleri ve temsiller depolanmıştı. Bu temsil evreni niyetlenildiği gibi "pürüzsüz" değildi, muhafazakâr kesimlerden de insanlar fotoğraflarını atıyorlardı, örneğin başörtüsü ile okula girmeye çalışan genç kadınlara üniversite önünde müdahale edildiği anların da fotoğrafları sızmıştı fakat azınlıktaydı. İnsanlar bunu elbette ilk kez yapmıyorlardı ancak bu kez geçmişin nostaljisi her zamankinden daha sıcak, daha kucaklayıcıydı ve üstelik seküler beden dediğimiz şeyi bu temsillerde aramak çok mümkündü[1]:

Şekil 1.2 *"AKP İktidara Gelmeden Önceki Bir Fotoğrafınızı Atın."*

[1] https://twitter.com/RVidinlioglu/status/1663172148234539008 (Erişim Tarihi: 03.06.2023)

Şekil 1.0.1 *"Sene 2001 Olmalı."*

Şekil 1.4 *"96-99 Arasında Dünyanın En Mutlu Ergenlik Yılları..."*

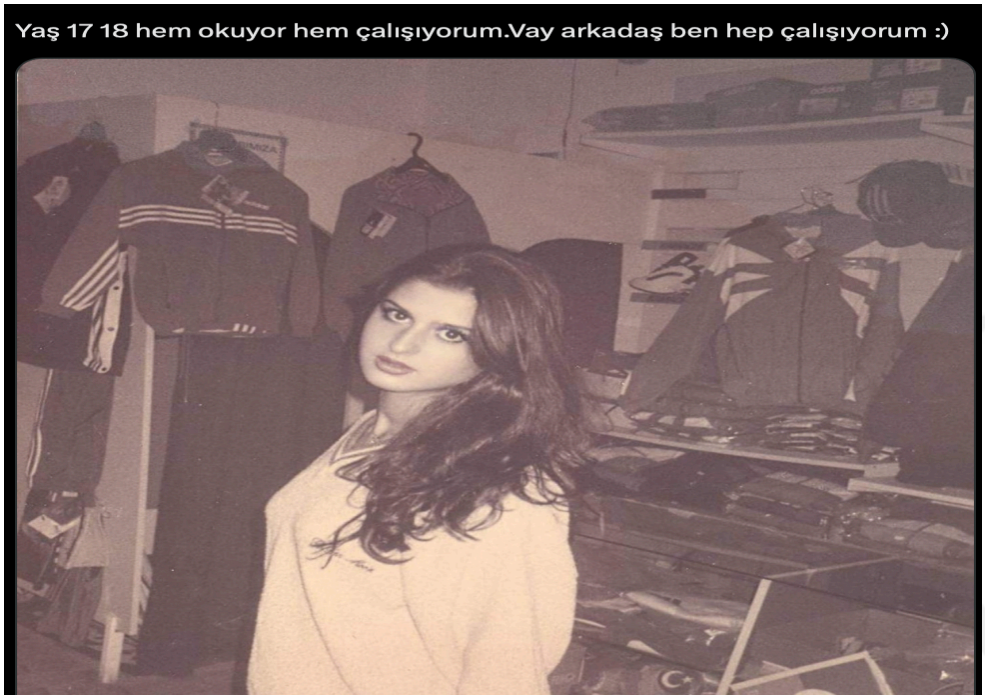


Şekil 1.0.2 *"1992 Tıp Fakültesi."*

Şekil 1.0.3 *"Kendimi Bildiğimden Beri AKP Var."*

Şekil 1.0.4 *"O Zamanlar AKP Diye Bir Şey Yoktu."*

Şekil 1.0.5*: "Hayat Güzel."*



Şekil 1.0.6 *"Hem Okuyor Hem Çalışıyorum."*

Şekil 1.0.7*"Yeni Mezunuz, Yarınlardan Korkmuyoruz."*

Buraya sayısız fotoğraf gelebilir. Fotoğraflardaki her imaj, tarz, görünümün "ötekide olmayan" bir farkı tesis ettiği açık olsa da daha çok kadınların okullar, kafeler, barlardaki fotoğraflarını dolaşıma sokması, bir tür kaygıyı da ifade eder: 2010'lardan itibaren AKP'nin görece demokrat sınırlarının zayıflaması ile inşa edilen ve son 5 senede mükemmelleştirilip devlet politikası haline getirilen kimi toplumsal cinsiyet karşıtı hamlelerden duyulan endişeyi. Bu imajlarda kaba bir tasnifle milli bayramlarda kutlama yapan, alkol tüketen ve genellikle anti-muhafazakâr formlarda beden süslemeye başvuran (dövmeli, açık saçlı, protest tarzda giyinen) gençlerin, kalabalık kadın ve erkek arkadaş gruplarının, kampüslerdeki sıradan manzaralardan öğrencilerin, okul müsamerelerindeki mikrofonlu çocukların bedenleri yer alıyor ve bunlar pekala seküler beden temsillerinin nostaljisi olarak ele alınabilir. Aynı zamanda bu bedensel temsiller AKP iktidarı ile ilişkilendirilerek açıklanıyor. Buradaki farkçı temsillerin dolaşıma sokulması sadece basit bir geçmiş nostaljisi değil. Aynı zamanda başkasında olmayanı, ötekide olmayanı vurgulamaya, işaretlemeye ve farkı tesis ederken, tutunulan özelliklerin kalıcılaşmasına, öteki ile sınırı belirginleştirmeye de yarıyor. Bedenlerimiz, imajlarımız farkçı temsilleri icra etmenin en pratik ve işlevsel araçlarından biri demeye çalışıyorum ve beden biraz da bu yüzden önemli.

Temsil, fark ve güç arasındaki ilişkinin bir diğer kilit unsuru, Hall için klişeleştirmedir. Uygarlığa aç bir "Doğu" imajı, erkeğin aşkına veya ilgisine muhtaç çocuksu bir kadın bedeni gibi pek çok klişe, farkın temsil edilme stratejilerine kaynak oluşturur. Klişeleştirmenin de işletildiği zeminlerden belki de en yaygın olanı bedenlerimizdir. Örneğin "büyük siyah penis fantazisi", beyazların sıklıkla siyah bedenlere dair kurdukları fantezilerden sadece biriydi ve bu fantezi sadece "beyaz kadınlık" ile değil, "medeniyetin" kendisi ile ilgili de pek çok korkuyu ifşa etmekteydi (2017: 338). Öyle ki siyah bedenler, bu gibi pek çok klişe arasında bölünen bedenler demekti aynı zamanda. Hottentot Venüsü, bu anlamda Stuart Hall'un önemsediği örneklerden biri olarak karşımıza çıkar. Sarah Baartman'ın bedensel özellikleri ile Batıda yarattığı anatomik şok ve kaygı, Avrupa'nın alışılmamış bedenle imtihanına dönüşmüştür

adeta: Kimi kentlerde sirk gösterilerinde sergilendi, pek çok kez tacize ve baskıya uğradı, müzelerde gösterildi ve öldükten sonra dahi bedeni parçalara ayrılarak teşhir edilmeye devam etti. Stuart Hall için Saartje Baartman'ın bedeni sadece farkın tesis edilmesiyle değil, pek çok temsil stratejisinin beraber işletilmesiyle de ayrılmaktaydı: Klişeleştirme, fetişizm, doğallaştırma, indirgeme, fantezi…

> [..] Başkası olmanın patolojik formu olarak temsil edildi. [...] Vücudu, mutlak 'diğeri' oluşuna ve dolayısıyla ırklar arasında inkâr edilemez bir fark olduğuna canlı kanıt (gerçek) sağladığından, bir metin gibi 'okunuyordu'. Dahası, bir dizi kutuplaştırılmış, ikili karşıtlıklar yoluyla temsil edilerek ve gözlemlenerek 'tanındı'. İlkeldi, uygar değildi.

Temsil ve temsil düzenekleri üzerine düşünmek, özellikle kültürel çalışmaların, göstergebilimin sunduğu imkânlar dahilinde; bedenlerimize yaklaşma biçimimize dair önemli ipuçları verir. Ancak temsil meselesine skala gibi bakan ve daha çok içeriğe odaklanan bir bakış açısı; bir noktadan sonra bedensel temsilleri deşifre etmekle yetinme tehlikesini de doğurabilir. Yalnızca bedensel temsilleri deşifre etmeye, bu temsillerin nerelerde öbeklendiğine ve kimlerin bedenlerinin aslında hiç temsil edilmediğine odaklanan bir bakış bu çalışma için yeterli değildi bu nedenle temsil çalışmalardan bir yönüyle koptum. Fakat Silverman'ın deyimiyle "ideallik pelerininin" (Silverman: 2006: 66) kimlere verildiği, kimlerin hangi imajlar için "biçilmiş kaftan olduğu" ve hangi bedenlerin hangi anlamsal kategorilerle kuşatıldığını düşünmekten yine de vazgeçemedim.

1.2. Din ve Beden: Temsil Meselesinde Bir Boşluk

Nadia Fadil'ın, *"Not-/Unveiling as An Ethical Practice" (2011)* adlı makalesinde incelediği bedenler, temsillerden koptuğum noktayı berraklaştıran bir çalışma ve kuşatılmış kategorilerle boğuşan örtünmeyi reddetmiş kadınlara dair önemli bir temsil boşluğundan söz ediyor. Fadil, bu çalışması ile Belçika'da yaptığı ve tamamı Belçika-Mağrip göçmeni ve sivil toplumda aktif olan on yedi erkek ve kırk sekiz kadınla

birlikte 65 görüşmeden oluşan bir sahanın bulgularını paylaşıyor, dindarlık-sekülerlik araştırmalarında yaslandığımız kimi temsil kodlarını ve alışkanlıklarını inceliyor ve nihayetinde tesettürsüz Müslüman kadınların karmaşık failliğini keşfetmeye davet ediyor. Bu bölümde biraz da şunu hatırlatmak istiyorum: Avrupa bağlamında daha çok Müslümanların Müslüman olma pratikleri merak konusu oluyor, bununla birlikte Müslüman olarak yaptıkları "irrasyonel" davranışlar ya da Müslümanların birbirlerine uyguladıkları baskıcı görünen ve böyle analiz edilen bazı pratikler Avrupa'daki akademik çalışmaların ilgisini çekiyor. Ne var ki Müslümanların dinden uzaklaşması ya o kadar ilgi çekici bulunmuyor ya da lineer, ilerlemeci ve aydınlanmacı bir perspektifin içerisinde bir tür "sekülerleşme" öyküsü olarak ele alınıyor. Nadia Fadil'a göre de islami örtünme (tesettür) uygulaması son on yılda büyük miktarda bilimsel ilgi kazanırken, örtünmemeyi seçen Müslüman kadınlara daha az bilimsel ilgi gösterildi. Genel olarak Müslüman dindarlığı ve özel olarak örtünme uygulaması incelenirken, başörtüsü bir asimilasyon vakası, uysallık, baskı, sekülerizme zorunlu bir uyum ve adaptasyon süreci olarak ele alındı. Bu durum, inanma meselesini tesettür gibi ortodoks Müslüman davranışlarıyla sınırladı ve diğer (dindar) davranış biçimlerini keşfedilmemiş bıraktı. Dahası yalnızca 'seküler yaşam biçimlerine' uymayan uygulamaların araştırma nesnesine dönüştürüldüğü bir durumla sonuçlandı. (Fadil: 2011: 85).

Fadil, bu noktada buraya taşıdığım çalışması ile tesettürsüz dindar kadınların örtünmeme pratiklerinin temsil edilmediğini savunur. Ona göre, aslında başörtüsü takmamanın ardındaki çeşitli motivasyonları araştırmayı başaramayarak ve başörtüsünü güçlü muhaliflere atfederek, başörtüsü takmamayı tercih eden kadınların failliğinin karmaşıklığı sadece atlanmakla kalmaz, aynı zamanda başörtüsünü Batı Avrupa'da çağdaş başörtüsü muhalefetlerini milliyetçi politikaların devamına indirgeme riskini taşır (2011: 90). Hatta biraz daha özenle bakarsak, bu konumlanma Avrupa'daki ultra milliyetçi ve islamofobik ajandaya katkı yapma riskini de barındırıyor. Nadia Fadil'in çalışmasında görüştüğü kadınlardan Zeina, Zehra ve Huriye, kendi çalışmam için önemli bulduğum bazı şeyler söylüyorlar. Zehra, kendi

açılma sürecinden bahsederken “Benim için İslam, örtünme ve örtünmeme meselesinden çok daha büyük bir şeydir,” der ve “Tanınmak, sevilmek ve ait olmak için ödenecek bedel bu mu?” diye sorar. Bu ifadeler üzerinde duran Fadil’a göre “Zehra örtünmeyerek, kendi deyimiyle, ritüel uygulamalardan 'daha fazlasını' içeren bir İslam arzusunu dile getirir. Ancak örtünmeme sadece onun bu uygulamaya ilişkin alışılmışın dışında bakış açısını yansıtmakla kalmaz, aynı zamanda burada bir kimlik pratiği, Müslüman cemaat içindeki baskın beklentilere karşı çıktığı bir uygulama olarak da ortaya çıkar” (2011: 98). Huriye ise açıldığı anı şöyle tarif eder:

> Yürürken dua ettiğim bir gündü. Çok sıcaktı ve birçok örtülü kız gördüm. Kocaları, şortlu. Kendi kendime dedim ki: 'Bu ne? Bütün bu çelişkiler de ne?’ Sonra örtündüğüm için kimsenin benimle konuşmayacağını anladım. Ve o insanlarla aynı hizada hissetmiyordum. Böylece sokaklarda dolaşırken istihare namazı kıldım ve Neuve Sokağı'nın ortasında peçemi çıkardım (2011: 100).

Huriye’nin eklediği bir diğer önemli nokta, açıldıktan sonra kendi bedeniyle yeniden ilişki kurmak zorunda oluşudur:

> Kendimi bir beden olarak değil, bir akıl olarak onaylamak istedim. Bir beden olmak istemedim. Biliyor musun, peçemi çıkardığımda kendimi tamamen ihmal ettim. Peçemi çıkarmayı gerçekten çok kötü deneyimledim, çünkü onu giyerken gerçekten iyi hissettim” (2011: 101).

Nadia Fadil’in, Huriye’nin hikayesinde vurguladığı şey, başörtüsü veya peçeyi çıkarmanın, seküler normatifliğin sıklıkla varsaydığı gibi çoğu zaman 'özgürleştirici' bir uygulama olarak deneyimlenmediğidir. Huriye için bunun anlamı, kendisi üzerine uzun ve zorlu bir çalışma yapması demektir ve bedenlenmiş mizacı ve çevresi ile ilişki kurmanın yeni bir yolunu bulmasıdır (2011: 101) Örtülü bir kadınken, vücudunun

cinsel olarak nesneleştirilmesinden uzun süre korunduğunu hissetmiştir. Ve açıldığında bedeninde ilk hissettiği şey ferahlama değil, kaygı, endişe gibi duygulardır. Bu duyguların sonucunda bedenini ihmal etme eğilimi göstermiştir. Son olarak Fadil'ın görüştüğü kadınlardan Zeina'ya kulak vermekte fayda var. Kendisi peçe takmasının nedenini şöyle ifade ediyor:

> Sonunda, benim için bu bir itaat eylemi. Dürüst olmak gerekirse, bana soran Tanrı olmasaydı, neden bunu yapayım ki? Ben (kendim) onu takma zahmetine girmezdim. Bu doğru. Tarzımı değiştirmezdim, yani: değişmezdim" (2011: 95)

Fadil'a göre bu ifade önemlidir çünkü bizlere bir kişinin failliğinin (yalnızca) kişinin 'arzularını' takip ederek icra edilmediğini anlatır. Yukarıdaki alıntıda Zeina, tesettürden alabileceği diğer 'zevk'leri bile reddeder ve onu sadece dini işlevselliğine indirger: bir itaat eylemi (2011: 95).

Nadia Fadil'in çalışması "doğal, normal, verili" bedenin örtüsüz bedenler olarak kavrandığına dair de bizlere önemli bir tartışma hattı açar ve bu yüzden üzerinde düşünmeye değerdir. Bu kavrayışla hareket ettiğimizde, aslında örtü bizim için seküler alanın bozulmasından başka bir anlama gelmeyecektir. Söz konusu kadınlar, odağımızı bedene kaydırdığımızda sandığımızdan daha karmaşık faillikler ve inanma ve inanmama biçimleri ile karşılaşacağımızı hissettirir. Zeina, arzu ve beden ilişkisini, Huriye açılmanın duygusal emek boyutunu, Zehra ise bir topluluğa / cemaate karşıtlık olarak örtünmemeyi açıklamaya çalışır. Fadil'in makalesinde buraya taşımadığımız başka kadınlar ve farklı örtünmeme biçimleri ve motivasyonları da mevcuttur. Bu tezin sahasında da insanlara dindar veya dindar olmayan bir beden dendiğinde kafalarında canlanan görüntüler, biçimler sorulduğunda, ardından kendilerinin nasıl göründüğü, araştırmacılar olarak bizlerin nasıl göründüğü gibi sorular eklendiğinde kişiler görüntülerden, seslerden, renklerden, genellikle kadın olan bedenlerden ve sıklıkla

örtünme meselesinden bahsetmişler ve Fadil'in işaret ettiği boşluğa (dindarın sadece örtülü olarak tanımlanması) işaret etmişlerdir. İslam'ın hassas doğasına rağmen hem Orta Doğu'da hem de Batı'daki Müslüman topluluklar arasında giderek artan sayıda inanmayan kişi sesini yükseltiyor. Ancak bu görece yeni gelişmeler pek incelenmemiş ve sosyal bilimlerde kendisine temsili mümkün bir yer açamamıştır (istisnalar hariç: Cottee 2015; Schielke 2012, 2013; Whitaker 2015). Sahiden de Müslümanlar denildiğinde daha çok köktenci, aşırı formların temsil edildiği, örneğin Kuran yakmaya ya da karikatürleştirmeye karşı tekbir getiren, peçe giyen ya da dini duyarlılığına saldırıldığında kontrolden çıkan ve saldırganlaşan temsillerle donatıldık. Oysa Avrupada'da Müslümanları bunun dışında temsillerle hatırlamak mümkündü: kafası karışık, din değiştiren, çelişkili, göçmen, kararsız vs. Dolayısıyla bu dikkatsizlik, yalnızca ateizm ve inançsızlık çalışmalarına yönelik genel dikkat eksikliği ile değil, aynı zamanda İslam'ın katı, silinemez kişisel ve siyasi bir güç olarak algılanmasıyla da ilişkilendirilmeli. Keza yukarıda gördüğümüz gibi Müslüman toplumların incelenmesi de Müslümanların hayatlarındaki en önemli faktör olarak dinin aşırı vurgulanmasından muzdariptir (Bowen: 2012).

1.3. Dinden Çıkış: Ayrılma Deneyimleri ve Hayalet Bedenler

Maria Vliek, *"(Re)Negotiating embodiment when moving out of Islam An empirical inquiry into 'A Secular Body'"* (2021) çalışmasında islamdan ayrılma deneyimlerine ve müzakereye sokulan kimi bedensel pratiklere odaklanır. Bu çalışmanın buraya taşımamın temel nedeni, aslında bu tezin sahasında da Vliek'in işaret ettiği gibi "seküler beden" inşasının ikircikli bir yanı olduğunu görmemdir: dinden ayrılma deneyimin çok boyutlu yapısından ve hiç de kolay olmayan süreçlere, müzakerelere gebe olmasından söz ediyorum… Vliek dinden kopuşu anlarken bedenin nasıl kullanışlı olduğunu da bana hatırlatan araştırmacılardandır. Kullanışlıdır çünkü hem içinde yer alınan grubun aidiyet duygularını korumak ve bariyerlerini çizmek için kullanılabilir hem de dışarıda kalan ötekiyi tanımlamak ve sınırlandırmak için. Vliek'a

göre “Dini ve seküler sınırlar hem seküler hem de dini açıdan tartışılmaya devam ederken, uyumsuz veya en azından temelde farklı olarak adlandırılan genellikle bedensel praksis ve davranış olur: başörtüsü veya peçe takmak, tüketim yasakları, alkol ve domuz eti, mini eteğe karşı mütevazı elbise, cinsel ahlaktaki farklılıklar, sünnetle ilgili tartışmalar veya hijyen geleneği” (2021: 159). 22'si Hollanda'da ve 22'si İngiltere'de olmak üzere 44 kişiyle görüşen Vliek, (içselleştirilmiş) söylemlerin belirli bir bedenin nasıl görünmesi veya nasıl davranması gerektiğine dair belirli beklentiler doğurduğunu fark eder. Dini ve seküler alanlar arasında seyahat edenler kendi bedensel davranış setlerini oluşturmak için bu beklentileri kişiselleştirilmiş yollarla (yeniden) müzakere ederler (2021: 160).

Vliek tarafından görüşülen kişiler, inançsızlıklarını çevreleriyle paylaştıklarında yoldan çıkmış olarak görüldüklerinden ve böyle kavrandıklarından bahsederler fakat bu *yoldan çıkma* hali, kadın ve erkekler için farklı biçimlerde deneyimlenmiştir. Erkekler görüşme esnasında, artık inanmadıklarını söyledikleri zaman algılanan 'dinden dönme' eylemine yoğunlaşırken, kadınlar için (kontrol), yani kadınlığın ve dişiliğin birdenbire cisimleşmesi önemli olur. Bedenin hem dini hem de seküler olarak nasıl görünmesi veya davranması 'gerektiğine' ilişkin beklentilerin cinsiyetçi yönleri bulunmaktadır. Vliek’ın çalışmasının bir diğer önemli noktası da seküler bedensel değişim performansının her zaman istenmediğini ve kolaylıkla mümkün olmadığını göstermesidir. Anlatıcılardan Tarık, İslam’dan kopuşu bir Matrix filmine uyanmaya benzetir ve artık hiçbir şey tanıdık değildir:

> Uyandığım yer Matrix filmi gibi… Bana öğretilen tüm ahlak kuralları, tüm kurallar, 'Ah, artık gerçek değiller…' Bir ateist olarak rahat olduğum zamanlarda bile kendimi yaparken bulduğum şeyler olurdu. 'Oh, bir dakika, bunu sadece İslami bir kural olduğu için yapıyorum, yapmak zorunda değilim (2021: 168).

Hala cuma namazına gitmeye devam eden Harun ise bunda bir sorun görmediğini ifade eder çünkü inançsızlığını namaz kılmayarak yerine getirmek yerine, bu olayı samimiyetsiz bir performans olarak nitelendirir zira ona göre performatif bir eylem

samimi olmadığında, inancın yerine getirilmesi olarak sayılmaz ve bu nedenle sorunlu değildir (2021: 168). Maya, ilk cinsel deneyiminde Allah ve cehennem korkusunu üzerinden atmakta zorlanır, Amina, evlilik öncesi seks yapmama fikriyle yaşadığı mücadeleyi, “Bu olmayacak [gülüyor]. Ama uzun süre omzumda oturan ve 'ne yapıyorsun?' diyen biriyle mücadele ettim,” diyerek anlatır (2021: 172. Diğer görüşmelerde de "Bekaret, bu saf şeydir", “Alkol içtiğim zaman hala kendimi kötü hissediyorum," ve "Artık Müslüman olmasam bile helal olmayanı yemem," gibi ifadelere rastlamıştır Maria Vliek.

Bu çalışma, bu görüşmeler sonucunda pek çok önemli noktaya vurgu yapar. Vliek için bunlardan ilki, seküler yapı denildiğinde anlaşılan şeyin dindar bedenlenme biçimlerinin ve ritüellerinin bütünüyle tasfiyesi olmasıdır ki bu sıkıntılıdır. İnanma bırakılsa da bedenler eski davranışları unutamayabilir ve icralarına devam edebilir, dini inançlara bağlı olan uygulamaları durduramayabilir. Tezimin sahasında da Vliek’ın bu saptamasını doğrulayan bulgular mevcut. İnsanlar, Vliek’ın sahasında da benim sahamda da din dışı bir yaşam benimsemeye çalışırken pek çok sıkıntı yaşamışlardı. Diğer önemli nokta ise hem dini hem de dünyevi eğilimlerle karşı karşıya kalındığında ve inançlar değiştiğinde ve hem kendisi hem de başkaları tarafından yerine getirilmesi beklendiğinde, bu eğilimleri (yeniden) müzakere etme süreçleri başlar (2021: 173). Söz konusu müzakere süreci başkaları ile olduğu kadar insanın kendi içinde de devam eden bir süreçtir. Vliek’ın görüştüğü kişilerin sekülerlikten ne anladıkları ise yine akılda tutulmalıdır zira onlara göre “Seküler bir yapı, batı özgürlüğüne ve İslami baskıya ikna olmak, cinsel olarak aktif olmak, İslam ve inançsızlık hakkında açıkça konuşmak, pub kültürüne katılarak sekülerlik yapmak veya İslam’a karşı konuşan bir sosyal medya kahramanı olmak,” anlamına gelmektedir ve bunu çoğu zaman arzulamazlar (2021: 173). Maya’nın bir noktada Maria Vliek’a söylediği şeyi ise yine kendi çalışmam ve bu literatüre bakış açım için önemli buluyorum: “Varsın ya da yoksun' şeklinde ikili bir görüş var ve bunun değişmesi gerekiyor" (2021: 174).

Dünyanın baskıladığı bedenler, kendilerini tahakküm mekanizmalarının içindeki kimi boşluklara kusarlar. Çünkü "Tahakküme maruz kalanlar için mesele hiçbir zaman tahakküm mekanizmalarının farkına varmak olmamıştır; mesele, tahakkümden başka bir şeye adanacak bir beden edinebilmektedir" (Rancière 2015: 39). Bakışımızı, görme biçimimizi belirleyen ve hali hazırda egemen olan kimi temsil düzeneklerinin dışına çıkma imkanını taşıyan bedensel ufuklardan söz edilebilir mi? Normatif çerçevenin dışına atılanları, cinsiyet ya da cinsellik üzerinden ikili kategorilere sığamayanları, tuhafları, kötüleri, çarpıkları, arzu edilmeyenleri, atıkları, delileri, sapkınları, budalaları, sakatları, yoldan çıkanları, göçebeleri, çerçeveden taşanları, şeytanları, inançsızları, dine kayıtsızları, bulanık bağı olanları hangi bedenlerde, nasıl ve neye benzer vücutlarda arayacağız?

1.4. Denetlenen Bedenler

Foucault'nun öncü çalışmalarından sonra beden, aynı zamanda biyopolitik bir mesele olarak kavranmaya başlandı ve bundan da söz etmem gerektiğini hissediyorum, iktidarların gözeneklerimizde nasıl yaşadığını hatırlatmak için en azından. Foucault'un çalışmalarının özgünlüğü, yalnızca biyopolitikayı iktidar ilişkileri ile birlikte düşünmenin zorunluluğundan ve biyopolitikanın odağının beden olduğundan, iktidarın ise bu bedende görünürlük kazanmasından bahsetmiş olması değildi kuşkusuz. Aynı zamanda, biyopolitik araçların sadece biyolojiyi değil, bir topluluğu da parçalamaya ve denetlemeye yaradığını öğrendik. Bedene doğrudan ya da dolaylı olarak uygulanan her yaptırımın iktidarın kontrol gücünü arttırdığını ifade eden Foucault, yaptırımlarla kuşatılmış bedenin artık biyopolitik bir beden olduğunu ve onun, iktidara tabii olduğu kadar ona karşı direnme gücünü de içinde taşıdığını söyler (Foucault, 2014). Günümüzde ırkçılık, halk sağlığı, doğum ve ölüm oranları, toplama kamplarındaki sistematik öldürme, ikamet, demografik sorunlar ve bunların denetlenmesi, bilim alanındaki yenilikler gibi biyopolitik meselelere her geçen gün

yenileri ekleniyor. Örneğin kürtaj, göçmenler hakkında alınan kararlar, küresel salgın hastalıklar, çevre sorunları, nükleer silahlar, organ nakilleri vs… Tüm bu denetleme biçimlerinin bedensel tezahürleri artık çok daha tanımsız ancak cinsellik için Foucault'nun, ‘’uygarlaşma süreci’’ için Elias’ın yaptığı gibi dinden kopuşun da bedenler üzerindeki izleri takip edilebilir. Bunun için Lois Lee ve Charles Hirschkind’ten yararlanacağım.

Bu çalışma, dindar olmama ve inanmama biçimlerinden birini tanımaya ve kavramaya yönelik bir gayreti ifade ediyor: Dindar olmayan (seküler) bedenleri / bedenlenme biçimlerini ve dinsel olmayan kimi temsilleri. Lois Lee, *Out of the Shadows* (2015) isimli makalesinde dindarlık ve sekülerlik arasında inşa edilen önemli bir düalistik farka işaret eder. Ona göre dinsel rasyonalist kültürlerdeki kökler ne olursa olsun, genellikle söylemlerde dinin kendisi duygu, ritüeller ve toplum temelli olarak görülür ve bunlarla ilişkilendirilir. Ancak entelektüel yetenekler, titizlik ve şüphecilik; inançsızlık ve seküler yaşamla ilişkilendirilir. Lee için bu yeni düalizmde “Tam da bu nedenle dinsizlik zihinde, din ise bedende ifade bulunur." Ancak bu düalizme eleştirel yaklaşan Lee; Charles Hirschkind’in Talal Asad’tan hareketle aktardığı bir uyarıyı akılda tutarak yola çıkar: “Batıda seküler/dünyevi olana daha yakın olduğumuz için, seküler olanı çoğu zaman gölgelerde ve gölgeler aracılığıyla arama eğiliminde oluyoruz, bu da banal/gündelik olanda saklı kalmış olan din-dışı formların arayışını zorunlu kılıyor aslında.” Bu uyarı kendi çalışmam için de pek çok açıdan önemli. Öncelikle bedenlerin iri ve görkemli dini sembollerden arındırılarak sekülerleşmediğini anlatması bakımından önemli. Odaklanmamız gereken yer *Banality (sıradanlık)* olmalı. Belki de o kadar seküler alana tabi ve onun tarafından kuşatılmış olduğumuza iknayızdır ki bayağı bedenlerimizdeki seküler izler artık bizler için gizli, görünmez ve hayaletimsi kalmıştır. Hirschkind’in dediği gibi olabilir: “*Seküler, içinde yüzdüğümüz sudur”* (2011: 2).

Ne var ki söz konusu Türkiye olduğunda bu kuramsal pozisyona temkinli yaklaşmak da gerekebilir. Türkiye’de sekülerlik sahiden bu denli yaygın ve kuşatıcı mıdır? Dindar

bedenler daha fazla mı görünür haldedir veya daha mı okunaklıdır? Kamusal alanda dini sembollerin yaygınlığı, bürolardaki nazar dualarından tutalım da şirket girişlerine asılan besmele levhalara bakılarak bu durum anlaşılabilir mi? Veya en seküler ve solcu siyasi figürlerin dahi siyasi pratiklerine ve söylemlerine içkin hale getirdikleri dini retorik akla getirilebilir mi? Asad'ın uyarısı söz konusu Türkiye olduğunda ikircikli bir analize ihtiyaç duyulduğuna işaret edebilir. İkinci olarak da yokluğun peşine düşmemiz gerektiğini hatırlattığı için bu uyarıyı bu çalışma için akılda tutmak önemlidir. Seküler bedenleri kavrayabilmek için ne olmadıklarını daha iyi kavramak gerekir. İnsanların sosyal ve kültürel konumlarını canlandırmak için bedeni kullanmalarının en açık yolu, giydikleri şeyler olarak ifade bulur. Bedenin giysilerde ve diğer donanımlarda sunulması, belki de simgesel ifadelerimizin en mahrem ve en güçlüsüdür (Lee: 2015). Twitter'da son dönemlerde yaygınlaşan #10YearsChallenge hareketi, genellikle başörtüsünü açan kadınların, aitmiş gibi göründükleri bir gruptan (dindar-muhafazakâr) çıkışlarının kutlamaları veya ilanları ile doludur. Ancak aynı zamanda artık başka bir gruba (ait olduklarını gösterebilmek için de bedenlerini yeniden kurma biçimleri (dövme-renkli saç-hızma-piercing) fark edilir. Ancak sadece bu kurulma biçimlerine odaklanmak yeterli gelmeyebilir. Bu noktada seküler beden, daha çok ne olmadığı ile beraber düşünülmelidir: her kombinasyonda farkı yeniden tesis eder. Seküler kimlikler, tam tersiymiş gibi görünse de bazı bağlamlarda çok okunaklıdır, bazı bağlamlarda ise görünür ve okunaklı değillerdir.

Lee için dinsizliğin ifade edilebileceği bir başka yol da bedenin disipline edilip edilememesi ile ilişkilidir: yani en küçük ve önemsiz gibi görünen fiziksel tepkilerde. Yapmış olduğu araştırmada, birçok kişi belirli bedensel uygulamaları din-dışı veya seküler olarak tanımlıyor. Örneğin dua sözlerini olduğu gibi tekrarlarken zorlanan bir kişi, şarkı söylemeyi sevdiği için ilahilere eşlik edebiliyor. Veya bazıları, Hıristiyan duasında başını eğmeye karşı güçlü ve fiziksel bir direnç duygusunu tarif etmeye çalışıyor. Bir kadın, dini törenlere katılmaktan ve dinlemekten çekinmediğini ancak bu türden bedensel katılımları zor ve garip bulduğunu ifade ediyor (2015: 10).

Charles Hirschkind “Is There a Secular Body?” makalesi ise bu anlamda daha ilginç bir sorgulama girişiminde bulunur ve dindar olmayan bedenlerin mevcudiyetine dair sorulan soruların cevaplarının net ve kolay olamayacağı kabulü ile başlar. Hirschkind, bu makalede Talal Asad (Sekülerliğin Biçimleri) ve siyaset teorisyeni William Connolly'nin (Why I am not Secularist?) çığır açan araştırmalarından haberdar olarak, seküler olanı, modernite dediğimiz şeyin önemli bir boyutunu oluşturan kurumların, fikirlerin ve duygusal yönelimlerin bir takımyıldızı olarak, dinsellikle çelişmeyen bir noktada kullanır (Hirschkind: 2011). Bu bağlamda hem dini hem de dini olmayan tanımlayıcı bilgi ve uygulama biçimlerini içinde barındıran bir kavramdır sekülerlik. Seküler bir bedenin ne olduğunu Asad ve Connolly’nin düşüncelerinde aramayı tercih eder. Ancak son kertede bu soruya bir yanıt bulamaz ve sorunun yanlış değil fakat erken bir soru olduğunu ifade eder.

Hirschkind’e göre seküler bir bedenin ne olduğu muamma olarak kalırken dindar duyular, dindar bedenlenme (*embodiment)* biçimleri ve yetenekler genellikle daha çok tanımlanmış ve görünür haldedir. Dini bedensel, duyusal ve duygusal tekniklere dair daha çok şey biliriz fakat “seküler bir özneyi belirli bir somutlaşmış eğilimler kümesi açısından karakterize etmeye çalıştığımız her seferde, seküler olanın ne anlama geldiğine dair bir duyguyu yitiririz” (Hirschkind: 2011). Ona göre örneğin "Çok dindar bir hayat yaşıyor" ifadesi bize hayatın şekli hakkında bir fikir verirken, "Çok seküler bir hayat yaşıyor" ifadesi kişinin ibadet uygulamalarına girmemesi dışında bize daha az şey söylemektedir (Hirschkind: 2011). Her şeye rağmen seküler tarih, seküler zaman veya seküler edebiyat, hatta seküler acı üzerine konuştuğumuzda yolumuzu biliyor gibi olduğumuzu ifade eden Hirschkind, seküler bir beden hakkında konuşma veya teorileştirme girişimlerimizin bir tür direnişle karşılaştığını söyler. Seküler bedenle ilgili olarak sorular sorarken zorlanırız, çünkü seküler duygu-duygulanım-bedenlenme-duyular ve somut pratiklere bakıldığında sekülerliğin bir kimlik değil, ilişkisel dinamiklerden oluştuğunu fark ederiz.

Jacob Copeman ve Johannes Quack'ın 2017'de yayınlanan Being Godless kitabının içerisinde yer alan "Godless People and Dead Bodies: Materiality and the Morality of Atheist Materialism" bölümü, dindar olmayan bedenlere dair ufuk açıcı bir başka çalışma olarak dikkate değerdir. Copeman ve Quack, insanların öldükten sonra bedenlerine ne olacağı meselesini ve bu konudaki talepleri dinsizliğin örnek biçimi olarak kavramaktadırlar. Bu son arzuların sadece ölümden sonra bedene ve zihne ne olduğuna dair kavramlara dayanmadığını vurgularken, aynı zamanda dini, manevi ve dini olmayan kültürel bağlamlarda nasıl şekillendiğini de merak etmektedirler. Bu gibi kültürel bağlamlar, insanların bedenlerine dair belirli ve çoğu zaman güçlü duygulara sahip olabileceği anlamına gelir onlar için (Copeman ve Quack: 2017). Temelde Hindistan alt kıtasındaki ateist aktivistlere odaklanarak, organ bağışının nasıl ve neden böylesine yoğun bir öneme sahip bir eylem haline geldiğini ele almakla beraber, organ bağışının pratik, ahlaki ve maddi süreçlerini de incelemişlerdir.

Hindistan'daki ateist aktivistler ölüm ve ölme alanında, 'faydalı' olarak bağışlanan organların karşısında bağışlanmamış kadavrayı bir yanılsama ve yıkım alanı olarak, kaynak israfı olarak görür. Yoğun dini cenaze ritüellerinin gerçekleşmesine verilen önemin temelinde, insanların ölen kişinin ruhunun kendi yolunu izleyememesinden, atalar alemine ulaşamadan bir hayalet olarak yaşayanlara musallat olmasından duydukları kolektif korku ve kaygı yatar. Hindistan'daki inanan halka göre cenaze ritüelleri gerçekleşmezse, ailenin kötü ruhlar tarafından tehdit ve saldırı altında kalacağına dair bir inanç söz konusudur. Ateist aktivistler bu tür ritüellerin hem duygusal hem de maddi bir yük olduğunu ve cesurca durdurulması gerektiğini ifade etmelerinin yanında, bunun bir "hediye" olduğunu da söylerler: "Morg sunusu şeklini koruyan göz kamaştırıcı bir tersine dönüşte, hediye şimdi yaşayanlara yardımcı olan ve bilime katkıda bulunan bir hediyedir" (Copeman ve Quack: 2017, s. 10). Yani aslında yazarlar çalışmalarında Hindistan'daki ateistlerin mitleri çürüterek bu tür inanışların "hurafe" olduğunu göstermeye çalıştıklarını, bu nedenle de örneğin ateistlerin halka açık gösteriler düzenlediğini ve ateş üzerinde yürüme gibi bazı

gösterileri bizzat kendilerinin icra ettiklerini, bu vesile ile mitlerle savaştıklarını anlatır. Öte yandan Hint inanışına göre organ bağışı bedenin yeniden canlanacağı inanışına ters düştüğü için iyi karşılanmamaya devam etmektedir ve ateistler de kendi organlarını neden ve nasıl bağışladıklarını açıklayarak bu inanışla mücadele etmektedirler. Bu çalışmanın Hindistan özelinde de olsa bize gösterdiği şey, organ bağışının ateist ahlakla ve ölümün batıl inançlarla göbekten bağlı olduğunu kabul eden ateist paradigma ile açıklandığıdır. Materyalist ve dünyevi seküler ahlakı (bu alan duygulardan azadeymiş ve doğrudan akılcılık ve bilimselcilik ile ilişkiliymiş gibi görünse de) ölü bedenleri incelerken odağımıza almak Türkiye için de kolaylaştırıcı bir yöntem olabilirdi. Benzer batıl inançlar ve organ bağışının kısmen tabu oluşu Türkiye halkları için de geçerli olmakla beraber Hindistan örneğinden ayrışan yönü Diyanet İşleri Bakanlığı'nın organ bağışına destek veren açıklamalarının olmasıdır. Bu anlamda araştırmam, Quack ve Copeman'ın kendi çalışmalarında gerçekleştirdikleri gibi Türkiye'de organ bağışı konusunda hem aile içi çatışmalara (vasiyete uyulmama) hem de inanç düzeyinde yaşanan farklılıklara ve engellemelere (yakılma engeli) odaklanabilir ve ölüm teması altında beden aksında kalmam mümkün olabilirdi.

Anlaşılacağı gibi, dini uygulamalar, ritüeller ve bedenlenme üzerine yapılan çalışmalar sosyoloji ve antropoloji boyunca oldukça yaygın olmuştur. Bununla birlikte, 'dinsizlik' tartışılırken bu tür araştırmalar o kadar bol olmamıştır. Ancak sekülerlik üzerine son araştırmalar, yalnızca modern ulus-devletin kurumsallaşmış gücüne ve onun din ile ilişkisine atıfta bulunarak geleneksel 'seküler' fikrinin ötesine geçmeye başladı. Talal Asad'ın (2003) çalışmalarından ilham alan araştırmacılar, özellikle İslam ile ilgili olarak duygu, duygu ve cisimleşme, bedenlenme ile iç içe geçen sekülerliği araştırma görevini üstlendiler (örn. Asad 2011; Fadil 2009, 2011; Hirschkind 2011; Mahmood 2013; Amir-Moazami 2013, 2016). Bu çalışmanın teorik damarları da yukarıdaki güncel tartışmalar arasında dolanmaktadır. Yer yer buluşuyor yer yer kopuyorum. Aslında taşıdığım çalışmaların tamamının sahama temas ettiğini

hissediyorum. Nitekim Türkiye'de görüşülen ve dinden farklı biçim ve düzeylerde kpmuş kişilerin söylediklerine kulak vererek literatürü düşünmeye devam ediyorum.

2. TÜRKİYE MANZARALARI: DÖNÜŞÜMLER ve ÖRNEKLER

Bu bölüm İstatiki Karmaşanın Ardından, Türkiye'deki Çalışmalar ve Kavramların Dansı, Zorunlu Kapalılık Stratejileri ve Laik Bedenler, Türkiye'nin Siyasal Dönüşümüne Bir Bakış olmak üzere dört ayrı başlıklandırma içeriyor. Amacım kavramları çalışmam boyunca nasıl kullandığımı hissettirebilmek için; önce dinsizlik üzerine yapılan niceliksel araştırmalara değinmek ve genel tabloyu çıkarmak, ardından niteliksel çalışmalarla konuşmak ve sahadaki katılımcıların da zaman zaman işaret ettiği politik ve tarihsel dönüşümü verebilmek. Yani son kertede çalışmamın kavramsal arka planını, gerçekleştiği coğrafyayı ve bazı tarihsel referansları hızlı bir bakışla da olsa takip etmek. Aynı zamanda bu bölüm, Türkiye'de seküler beden kavramsallaştırması ile doğrudan ve spesifik olarak ilgilenen bir çalışmayı da derinlemesine inceliyor ve kendi çalışmamın bu çalışma ile nasıl ilişkilendiğini de aktarmaya çalışıyor.

2.1. İstatiki Karmaşanın Ardından

Türkiye genelinde dünya literatürünün işaret ettiği gibi dinden kopuşa dair bir artıştan söz edilebilir mi diye bakılmak istendiğinde istatiki bir karmaşa ve kararsızlık kendisini hissettirmeye devam ediyor. Önder Küçükural, Kurtuluş Cengiz ve Mehmet Ali Başak'ın derlediği ve aktardığı (Küçükural, Cengiz ve Başak, 2023) verilere bakıldığında bir dizi araştırma karmaşayı destekler nitelikte:

1) "1999-2006 seneleri içinde Binnaz Toprak ve Ali Çarkoğlu tarafından gerçekleştirilen ve 10'lu likert formunda seçeneklerle yapılandırılan anketlere göre; 1999 yılında "hiç dindar değilim" diyenler yüzde 12,3 iken,

2006'da yüzde 4,5' e gerilemiştir." (Çarkoğlu, Toprak, 2006: 38; akt. Küçükural vd, 2023).

2) "Bu konuda araştırmalarına devam eden KONDA ise 2008 ve 2018 tarihli iki karşılaştırmalı veri analizine dayanarak: "İnançsızlar daha görünür olmaya başlamış" yorumunda bulunmuştur. Zira 10 senelik süreçte kendisini inançsız ya da ateist olarak tanımlayanların oranının %2'den %5'e çıktığını kaydetmişlerdir (Ateistler %1'den % 3'e, inançsızlar % 1'den % 2'ye) "(Azak, 2018; akt. Küçükural vd, 2023).

3) "Samuli Schielke, Türkiye'deki dine mesafeli olanların oranını 2013 yılında yapılan Dünya Değerler Araştırması'na referansla %16,9 olarak rapor etmiştir" (Schielke, 2013:647; akt. Küçükural vd, 2023).

4) "Volkan Ertit ise henüz yayınlanmamış bir araştırmasında şu sonuçların ortaya çıktığını söylemektedir: "Size 4750 kişi ile gerçekleşen henüz yayınlanmamış kendi çalışmamın sonuçlarından bahsedeyim. Şüphe duymadan tanrıya inandığını belirtenlerin oranı % 83. Ateist, agnostik, şüpheci inançlılar ve bu konu ile ilgili bir karara henüz varamamış olanların oranı ise yüzde 17. Yani % 99'u Müslüman olan ülke ifadesi sanki artık Türkiye için çok uygun bir ifade olmayabilir" (aktaran Cengiz, Küçükural ve Gür, 2021:20).

Bir yandan da eğer tarihsel boyutta incelenirse, yani yukarıdaki araştırmaların gerçekleştiği yıllarda ne tür politik ve siyasi iklimlerin egemen olduğuna bakılırsa bu bize çok da karmaşa gibi gelmeyebilir ve kendi içinde bir düzen fark edilebilir. Ancak sanırım bu bambaşka ve yeni bir tez çalışması anlamına gelecektir, bu yüzden derinleşemiyorum. Küçükural, Cengiz ve Başak; bu "veri karmaşasının" ve araştırmacıların net veya tutarlı bir oranda birleşememesinin sebebini anketlerin yetersizliğinde aramıyorlar. Onlara göre, hem Türkiye'de dinsizliğin çalışılabilirliği üzerine düşünmek gerekiyor, hem de "meselenin hassaslığı" veri toplamayı zorlaştırıyor. Fakat aynı zamanda araştırmacıların dinden uzaklaşma ve din dışı arayışlar mefhumlarından farklı şeyler anlamaları ve farklı biçimlerde çalışmaları da bu durumu pekiştiriyor.

Çeşitli anketlerden elde edilen veriler

Anket şirketi	İslam	Dinsizlik	Hristiyanlık	Diğer
Gezici (2020, Sadece Z Kuşağı)	71.5%	28.5%	–	–
Optimar (2019)	89.5%	8.5%	0.3%	1.7%
KONDA (2018)	94%	5%	0.2%	0.8%
MAK (2017)	86%	12.5%	0.5%	1%
Ipsos (2016)	82%	13%	2%	3%
Pew Research Center (2010)	98%	1.2%	0.4%	0.4%
KONDA (2008)	97%	2%	0.2%	0.8%
Sabancı Üniversitesi (2006)	98.3%	1.5%	0.2%	–

Şekil 1.1 *Wikipedia / Türkiye'de Dinsizlik.*

Özellikle Türkiye'de yakın dönemde yükselen deizm tartışmaları, mevcut iktidarın bu konuyu gündeme almasına vesile oldu. Yukarıda sözü edilen verilere derinlemesine bakıldığında ve yaş dağılımı incelendiğinde ağırlıklı olarak gençlerin söz konusu kategoriyi oluşturması, artık araştırmalara İmam Hatip Liselerinin de dahil edilmesi, sadece lisans ve lisansüstü öğrencilerin değil, lise düzeyinde öğrencilerin de anketlere katılımı iktidarın muhafazakâr-İslamcı kanadında yankı uyandırdı. Öyle ki MHP lideri Devlet Bahçeli, konuyu grup toplantısına bile taşıdı:

> Yani Allah'a inanan, ama dine inanmayan bir gençlik doğuyormuş. Bu neticeye nasıl ulaşıldı, hangi delil ve tespitlerle böylesi bir kanaat uyandı, bize göre belirsizdir. İmam Hatipli kardeşlerimizin de bu kategoriye alınması oldukça düşündürücü, oldukça sarsıcıdır. Şunu özellikle ifade etmeliyim ki; Türk gençliği inançlıdır, ahlaklıdır, imanlıdır, dinine, diyanetine, geleneksel değerlerine, kültürel emanetlerine bağlı ve sadıktır. Türk gençliğinin deizme kaydığını söylemek densiz bir uydurmadır. Yüz binlerce Ülkü Ocaklı evladım bu tezi çürüten bir asalete, duruşa ve inanca şuurla

> sahiptir. Türk gençliğinin itham edilmesi, töhmet altında bırakılması ayıplı ve ahlaksız bir komplodur.[2]

Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan'ın ise AKP grup toplantısında konuya ilişkin Milli Eğitim Bakanı ile müzakerede bulunması basında geniş yankı buldu. Mikrofonların sesi tam alamaması nedeniyle duyulan sadece "Üç sivil toplum örgütünün yaptığı bir araştırma. Gençlerimizin deizm ile ilgili bir düşüncesi var diye…" ifadeleri oldu.[3] Bunun yanı sıra köşe yazılarında ve sosyal medyada araştırma sonuçları uzun süre tartışılmaya devam etti. Tüm bu gelişmeler göz önünde bulundurulduğunda, Türkiye'de din dışı arayışları ve dinden kopuş hikayelerini çalışırken başvuracağımız kavram sepetinin hasırlarının siyasal İslam'dan, ülkenin politik koşullarından azade örülemeyeceğini hissediyor ve "meselenin hassaslığından" daha çok şey anlıyorum.

2.2. Türkiye'deki Çalışmalar ve Kavramların Dansı

Türkiye'de bu konuda yapılmış ilk çalışmanın Ali Rıza Aydın'ın doktora tezi olduğu söylenebilir. 1995 tarihli ve Dini İnkarın Psiko-Sosyal Nedenleri başlıklı doktora tezi aslında meseleyi bir sorun olarak ele aldı ve olumsuzladı: Neden insanlar dini inkâr ediyorlardı? Bunun arkasındaki psiko-sosyal dinamikler nelerdi? İnançsızlığın psikolojisi bize ne anlatıyordu? Mental gelişim, ebeveynlerin zorlamaları, aile ortamı, dini temel bilgilerin aktarıldığı ve alındığı yerler, yaş, cinsiyet, ebeveyn eğitimi gibi pek çok farklı değişkenin inançsızlaşmada etkili olduğunu savundu ve bu etkilere baktı.

[2] Bahçeli: "Türk Gençliğine Deizm Karası Çalanlar Nedamet Getirsin": https://bianet.org/bianet/siyaset/195994-bahceli-turk-gencligine-deizm-karasi-calanlar-nedamet-getirsin (Erişim Tarihi: 11.03.2023)

[3] Erdoğan Kürsüye Çağırıp Deizmi Sordu: https://www.yenisafak.com/gundem/erdogan-kursuye-cagirip-deizmi-sordu-3224089 (Erişim Tarihi: 11.03.2023)

Yine Başcı (2018), dinsellikten azade düşünme pratiklerine yönelmenin ardında şu nedenleri sıraladı: din eğitiminde yetersizlikler, deizmi yanlış kabullerle benimseyiş, İslam hakkında tutarlı-doğru bilginin üretilememiş olması, global etkiler, ideolojik karmaşalar, düşünsel hayret edişler, marjinal gruplar, yanlış politikalar… Özarslan (2019) ise nedenleri toplumun arzularının peşinden gitmesinde ve dinin dünyevileşmesinde, dinsel dilin dönüşmesinde din ve bilim arasında yetersiz bağlantıların kurulmasında buldu. Yeşilyurt (2013) inanmanın ve inancın somut-pratik görünümlerinin uyuşmazlığına değindi, buna paralel olarak görülebilecek bir araştırma da Kara'nın (2016) İstanbul Başakşehir'de muhafazakâr ailelerle gerçekleştirdiği nitel araştırmasıydı ve burada çocuklarla ailelerinin dindarlık biçimlerinin farklılıklarına odaklanıyordu. Ona göre ebeveynler dini pratiklere sahip çıkıyor, uygulama biçimlerine sarılıyor ancak çocuklar kayıtsız kalıyordu.

Özellikle gençlere atfedilen bu kayıtsızlık bir dizi araştırmayı canlandırdı. Örneğin Zavalsız ve Şahin (2018) 25 üniversite öğrencisi ile gerçekleştirdikleri mülakatlarla bu pratiklerdeki kayıtsızlığı incelediler. İlginç olan, ateist ve deist olarak kendilerini tanımlayan bu kişilerin çoğunun ara sıra da olsa bu ibadetlere hayatlarında yer verdikleri ve sadece üçte birinin gündelik hayatında bu ritüellere hiçbir şekilde yer vermemesiydi. Ancak Zavalsız ve Şahin bu ilginç sonucu şöyle değerlendirdi: inançsızlığa entelektüel ve aşamalı bir sorgulama eşlik etmiyordu, duygusal motivasyonlarla insanlar dinden kopuş yaşıyordu. Nitekim son kertede Yapıcı (2019) sık sık tartışmalara konu olan soruyu cevaplayabildi: gençler arasında gerçek bir ateizm ve deizm eğilimi yoktu.

Tüm bu yaklaşımlarda göze çarpan en önemli şey, meseleye gerçekten olumsuz ve problematik olarak yaklaşılıyor olmasıdır. Araştırmacıların İslam'ı verili kabul ettiğini ve bundan uzaklaşmayı da bir tür "sapma" olarak görme eğilimleri olduklarını düşünüyorum. Üstelik katılımcıların dindar olmama

motivasyonlarından çok bunun sonuçlarına odaklanılmış ve dindar olmama nedenlerinin çoğu dışsal etkilere bağlı kılınmış gibi: aile (yetersiz rol model olarak), toplum (marjinal akımların etkisi, küresel ölçekteki gelişmeler), figürler (yanlış dindarlık biçimleri), bağlam (dinsel bilgilerin aktarılacağı sağlıklı ortamın kurulamaması), dil (dinsel yeni söz kurmanın zorlukları) gibi… Aynı zamanda bu yaklaşımlarda sinik bir *"Gerçek İslam bu değil!"* önermesi kendisini hissettirmekte ki bu da özcü bir tahayyül ile çerçevenin inşasına neden olmaktadır.

Şimdiye dek *nonreligion* kavramına en benzer Türkçe kavramın yukarıda da kullanıldığı üzere Sevinç ve arkadaşları tarafından kullanılan "dindar olmama" olduğunu söyleyebiliriz (Sevinç vd: 2015). Söz konusu çalışmada inançsızlığın alt şablonlarından biri olarak bu kavramsallaştırmaya gidildi. Meseleyle alakalı çalışan Türkiye'deki araştırmacılara ve araştırmalarına dair şu noktaları akılda tutmak önemli: din psikolojisinden hareketle konuyu tartışıyorlardı, dindar olmama hali onlar için inançsızlığın alt kategorilerinden biriydi, spiritüellik ve dindar olmama halleri üzerine düşünürken Batı ve Türkiye arasındaki kültürel ve sosyolojik farklar gözetilmeliydi, daha çok sayısal veriler referans noktalarıydı ve bu verileri kullanışlı buluyorlardı ve esasen İslam ile bağlantılı bir bağlamdan konuya ilişkin değerlendirmelerini sunuyorlardı çünkü inançsızlığa dair yapılandırılmış literatürün, kavramsallaştırmaların ve metodolojinin Hristiyanlık ile ilişkilendirildiğini vurguluyorlardı (Sevinç: 2018). Dindar olmama ifadesi, bu çalışmada da zaman zaman başvurduğum bir kavram olacak ancak Sevinç ve diğer araştırmacıların din psikolojisinden hareketle oluşturdukları çerçeveye işaret etmeyecek.

Özetle bu çalışmada da *nonreligion* kavramı, "dini olmayan" birçok farklı pozisyona, eylemliliğe, gündelik pratiklere, duygulanım ve düşünme tarzlarına karşılık gelen genelleşmiş bir kavram olarak kullanılıyor ve mevcut literatürdeki gibi dinsizlik, agnostiklik, ateistlik, din karşıtlığı, dine kayıtsızlık ve inançsızlık gibi ifadeleri içeren genel bir çerçeveye işaret ediyor (Zuckerman 2008; Zuckerman ve ark. 2016). Ancak dünya genelinde dinden farklı biçim ve

düzeylerde kopuşlar yaşayan insanların artış göstermesi, din dışı arayışları çerçeveledi ve kendine özgü bir kategori olarak ayrıştırdı. Kavramın kendisi, geniş çaplı eğilimleri temsil eder hale geldi ve doğrudan dini dışlayan ve karşısında konumlanan tepkisel bir kavram olmaktan da çıktı. Dinsel olmayan alanla son derece etkileşime açık, dine yönelik çatışmaları ve müzakereleri içeren, pazarlıkları ve stratejileri kapsayan, duyguları içine alan ve bunları konuşturan bu kavramsal gücü vurgulamak gerekir. Nitekim *nonreligion* kavramı, sadece din dışı alana değil; dindarlık, muhafazakarlık, sekülerlik gibi kavramlara dair yeni tartışmaları da görme imkânı veriyor.

Ne var ki Türkiye'de bu kavramın yerine bir dizi farklı kavram kullanılmaktadır: dinsizlik, imansızlık, din-dışılık, laiklik, sekülerlik, inançsızlık vs. gibi. Bir dizi araştırmacı (Küçükural, Cengiz ve Başak: 2023), kategorileşen ve farklı inanmama biçimlerini içine alan bu kavramın dünyanın geri kalanında olduğu gibi, burada da şemsiye muadilinin üretilmesi gerektiğini düşünüyor. Bunda, hem meselenin ayrı bir çalışma alanı olarak varlığının artık inkâr edilemez oluşu, hem de elbette ki kavramsallaştırmanın, sistematik ve analitik düşünmeye olan katkısı, akademik üretimdeki önemi etkili oluyor. Aynı araştırmacılar, *nonreligion* kavramının Türkçe karşılığı olarak *ladiniliği* önerseler de *ladiniliği* kullanmak konusunda emin olmadığımı söylemem gerekir. Bunda etkili olan birden fazla sebep var:

1. Öncelikle şemsiyenin altındaki her bir kavramın bu topraklardaki ağırlığı, siyasi-kültürel-politik alanı bu kavramların ayrı ayrı etkilerle kuruyor oluşu, Türkiye bağlamında apayrı dinamiklere işaret etmesi ve bir süre sonra şemsiyeyi yırtıp delik deşik edecek olması kavramı kullanmaktaki motivasyon eksikliğimin en öncelikli nedeni.
2. *Nonreligion* kavramına ancak denk düşebilecek olan ve gündelik dil içerisinde hareket etmemi daha çok kolaylaştırdığına inandığım *"dinsizlik", "din dışı"*, *"dinsel olmayan"* gibi esnek ifadeleri daha kullanışlı buluyorum. Farklı

olguların farklı düzeylerini ve aşamalarını yine farklı kavramlarla anlamaya çalışmayı önemli buluyorum. Hem hala azımsanmayacak ölçüde dindar olan bir ülkede ladini kavramının yerleşikleşme ve kabullenme sürecinin yavaş işleyeceğini düşündüğümden, hem de toplumun bu meseleye dair düşünmeye alışık olduğunu ve düşünsel araçlarını, kavramlarını bizlere zaten vermiş olduğuna inandığımdan.

3. Denilebilir ki bizler sosyoloji yaparken bu kavramları halihazırda zaten daha kısıtlı bir alanın içinden üretiyor ve dolaşıma sokuyoruz. Bunu kabul etmekle beraber, neden kavramları toplumsal alandan ve gündelik hayattan ödünç almadığımız her zaman düşünmeye değerdir. Kimi zaman, toplumsal alanda ve gündelik hayatta gözümüzün önünde olan kavramları görmüyor ya da yetersiz buluyoruz: *Zındık, münafık, imansız, gavur* gibi ayrıştırmak için kullanılan kelimelerden tutalım da *dinsiz, din dışı, dinsel olmayan, dindar olmama* gibi esnek formlara kadar… Çeşitlenen şu yelpazeye bakıldığında, inanmama meselesine dair ifade yoksulluğundan bahsetmek biraz zor görünüyor. Dinden kopuş, inanmama halleri her zaman toplum nezdinde ifadesini bulmuştu. Sadece biz araştırmacıların çalışma hevesiydi yeni olan. Zuckerman ve arkadaşları bir noktada haklıydı ve tarihte "Her zaman dindar olmayan insanlar olmuştu. Binlerce yıl önce eski Hindistan, Çin, Roma ve Yunanistan'da şüphecilik, natüralizm, sekülerlik ve ruhban karşıtlığı gibi argümanlar vardı" (Zuckerman 2016: 89) Ancak *nonreligion*'ın başlı başına bir araştırma konusu haline gelmesi oldukça yeni bir gelişme.

4. Son olarak şemsiyeleştirme meselesinin kendisi üzerinde duruyorum. Kavramları şemsiyeleştirme girişimleri, çoğu zaman oldukça işlevsel ve kolaylaştırıcı olsa da ve hatta verimli tartışmalara vesile olmuş şemsiye kavramlar üretilse de (*queer* gibi*)* şemsiyenin altına girecek olanlar kadar, şemsiyenin neyi dışarıda bıraktığı da düşünülmeye değerdir. Lee'nin dediği gibi, "İçerik olarak farklı olsalar da bu tür kavramlar, meşru ve gayrimeşru düşünce ve davranış biçimlerini tanımlamak ve bunlar arasında sınırlar oluşturmak için kullanılan "günahkarlık" veya "sapkınlık" gibi fikirler yoluyla

"ötekileştirmenin" dini stratejileriyle hemen hemen aynı şekilde işlev görüyorlar," (Lee 2015: 2). Şemsiyenin altında bu ötekileştirme stratejilerinin de kaybolacağından endişe ediyorum. Bu yüzden çalışmamda *nonreligion* yerine sık sık değişen ve esneyen bazı kelimeler kullanıyor olacağım. Bu kelimeler şunlardır: dindar olmama, dinden kopmuş, din-dışı, dine uzak, dinsiz gibi.

5. Seküler bedeni kullanmamın sebebi, literatürden kopmamaktır. Ama seküler beden ile kastettiğim şeyin hem laik beden olmadığını anlatmaya çalışacağım çalışmam boyunca hem de Batı literatürünün işaret ettiği anlamı deforme edecek ve altını yeni şeylerle doldurmaya çalışacağım. Özetlemem gerekirse, seküler beden benim kullandığım anlamıyla görüntülerden çok bir inşa sürecinin parçası olarak kavranabiliyor ve bedenin sadece çeperine değil içine ve dışına da (örneğin duygulara da) temas ediyor.

2.3. Zorunlu Kapalılık Stratejileri ve "Laik Bedenler"

Bu bölümde kavramları kullanma konusunda ve bu meseleyi Türkiye bağlamında çalışırken beni etkilemiş iki çalışmaya yer veriyorum. İlki Simon Cottee'nin *"In the Closet: The Concealment of Apostasy among Ex-Muslims in Britain and Canada"* (2018) çalışması, diğeri ise Claudia Liebelt'in "*Secular Self-fashioning against 'Islamization': Beauty Practices and the Crafting of Secular Subjectivities among Middle-Class Women in Istanbul"* (2019) çalışması. Birbirini takip eden yıllarda yayınlanan bu çalışmalar, tahayyülümü besledi. Cottee'nin çalışması Türkiye'de bu meseleyi anlamaya çalışırken zorunlu olabilecek bazı kapalılık ve gizlenme stratejilerine dikkat etmem gerektirdiğini hissettirirken Liebelt'in çalışması doğrudan çalışmamın odağını, seküler bedeni takip eden izlekleri Türkiye'de güzellik salonlarında ve fitness kulüplerinde arıyordu.

Dini ve seküler yönetim sistemlerinin, eğilimlerin ve değerlerin çelişkili ve birbirine zıt olduğu fikri çeşitli sosyal bilimciler ve antropologlar tarafından sorgulandı (Asad 2003; Hafez 2011; Mahmood 2009). Bu ikiliği sorunsallaştıran kuramcılar, seküler-dini "kutbunun" çıkmazlarını tartışmaya açarak ve bu kavramları ikilik olmaktan çıkararak, aslında birbirini oluşturduklarını ve beslediklerini gösterdiler. Asad ve Mahmood, seküler bir dünya görüşünün dinin belirli kavramlarını da ürettiğini sıklıkla vurguladılar. Dini ve seküler olan; birbirlerinin yan kavramlarını oluşturmakla kalmaz, çevreler de. Bu çevreleme, sadece kültürel ya da söylemsel olarak değil, disipliner ve politik olarak da tezahür eder çoğunlukla. Bu nedenle her iki kavram da birbirine zıt değil, ilişkisel olarak ele alınmalıdırlar. İnsanlar hem söylemsel karşıtlık hem de dinsel olanın seküler olana karşılıklı olarak dahil edilmesiyle şekillenirler ve bunun tersi de her zaman mümkündür. Türkiye'nin toplumsal yapısına da etki eden politik zemine ve bu zeminin yakın tarihine bakıldığında, dini ve seküler reflekslerin söz konusu dahil edilmeler, transferler, sızmalar ve dönüşümlerle hareket ettiğini söylemek tutarlı olacaktır. Dinden farklı düzeylerde kopuşlar yaşayan insanlar kadar, farklı dindarlık biçimlerini deneyimleyen insanlar da bu toplumsal yapının bileşenlerini oluştururlar.

Bu çalışmanın merak ettiği ve odağına aldığı dindar olmayan kişilerin, Türkiye'de durumlarını betimleyebilecek bazı potansiyel kavramları ve etiketleri sahiplenmekte çekimser kaldığı söylenebilir: ateist, deist, agnostik ve benzeri gibi. Sahiden de çoğu kişi böyle bir etiketle rahat hissetmez, çünkü bu onların inanmama biçimlerini ve düzeylerini bütünüyle kapsamaz, örneğin "ateizmde" sabitlemez. Bir yandan da bu tür kavramlar farklı damgalanma ve işaretlenme süreçlerini de başlatabilir, sonucunda ise çeşitli düzeylerde sosyal dışlanma, statü kaybı ve başka pek çok muamele ile yüzleşebilirler. Ne var ki yine de denedikleri etikete onları iliştirir. Bu noktada çoğunluğu Müslüman bir toplumda, inanmanın aynı zamanda toplumsal aidiyet kurmada, toplumsal alanda yerleşikleşmede, örneğin "kabul görmede", "makbul" duygular hissetmekte, toplumsal uzamda hareket etmekte kolaylaştırıcı bir etkisi olduğunu hatırlamak önemlidir. Kişiler, dinden farklı düzeylerde kopuşlar yaşarken toplumsal aidiyetlerini yitirmemeyi denerler: sansürlemek, kapalı kimlik kalmak, dini

ritüelleri inanmıyorken devam ettirmek, performatif olmak bunlardan bazılarıdır. Hem kendilerini Müslüman toplumla özdeşleştiren hem de Müslüman olmaktan farklı formlarda vazgeçmiş olan "gizli inançsızlar", kendilerini kesin ve keskin terimlerle etiketlemekten çekinirler. Nitekim Türkiye odaklı pek çok çalışmada onların sesini duymamayı, anket verilerinde görmemeyi, bu konuda yapılan her araştırmanın biraz yarım olduğunu baştan kabul etmek gerekir.

Simon Cottee, Britanya ve Kanada'da sahalarla Orta Doğu toplumlarını beraber düşünerek aslında bunu keşfetmişti ve *"In the Closet: The Concealment of Apostasy among Ex-Muslims in Britain and Canada"* (2018) çalışmasında, eski Müslümanların kapalı deneyimlerine, bunun streslerine ve olası gerilimlerine oldukça kritik yaklaşarak gerekli ilgiyi vermiş, dinden çıkmayı bireyler için sarsıcı deneyimler olarak görülebilecek iki eksen etrafında tartıştı: boşanma ve açılma. Cottee, burada irtidada[4] karşılık olarak apostasy kavramını tercih etti ve iki kadim çalışmayı izlek olarak kullandı. Bunların ikisi de ilginç bir şekilde "boşanma" konusunu tartışıyordu. Cottee, ilk olarak Robert S. Weiss'ın (1975) boşanma ile ilgili araştırmasının bazı ayrıntılarını geri çağırdı:

> "Yıllarca gerçekten boşanmak istedim ve bunu yapamadım. Özgür kalmak dolambaçlı bir şeydi. Boşanmak istediğimi ve bunu yapamayacağımı biliyordum çünkü suçluluk ve korku vardı ve bilirsiniz, içimde bir bok dönüyordu, bu yüzden bununla yüzleşemedim. Yaklaşık üç ay boyunca oldukça coşkulu hissettiğimi fark ettim. Yapmak istediğim her şeyi yaptım. Çok fazla dışarı çıkmamıştım, bu yüzden tiyatroya gittim. Evlenmeden önce böyle şeyler yapmadım. Bir barda oturdum, içtim, herkesle konuştum. Sadece birçok farklı insanla tanıştım. Üç ay sonra ve gerçekten ilginç olan bir veya iki kişiyle tanıştıktan sonra, bunun boş bir hayat olduğunu anladım. Ailemin benim için çok önemli olduğunu ve artık ailem olmadığını anladım" (Weiss 1975: 54; akt. Cottee, 2018).

[4] İrtidad: Bir Müslümanın İslam dininden çıkması anlamında kullanılan fıkıh terimi. (https://islamansiklopedisi.org.tr/irtidad)

Cottee'ye göre suçluluk, Weiss'ın mülakatlarında öne çıkan bir temaydı, özellikle ayrılığı başlatanlar arasında: "Ayrılmalarının, değer vermeye söz verdikleri kişilere verdiği zarardan" dolayı pişmanlık duydular ve başkalarının kınanmasını kısmen hak ettiklerini hissediyorlardı. Buna karşılık, kendilerine ayrılık dayatılanlar genellikle "kötüye kullanılmış" hissettiler ve öz değerlerini sorguladılar. Ayrıca, görüşülen kişilerin ayrıldıktan hemen sonra hissettiklerini bildirdikleri coşkunun genellikle kısa sürdüğünü de fark ettiler. Özetle Weiss'e göre, bir evlilik ilişkisinin sona ermesi, evlilikten kopuş birden fazla acı ve kayıpla işaretleniyordu. Cottee için ikinci izlek olan çalışma ise Stuart A. Wright (1991) tarafından gerçekleştirilmişti ve yüksek bağlılık gösteren bir dini gruptan ayrılma sürecinin, bir boşanmaya benzetilebileceğini öne sürüyordu (Wright 1991: 128; akt. Cottee 2018, 287). Wright'a göre irtidad ve boşanma benzerdi çünkü ikisi de önemli kimliklerin ve samimi sosyal ilişkilerin terk edilmesiyle beraber gelen derin duyguları içeriyordu, evlilik sevgisi de kült bağlılığı da azımsanmayacak kadar özveri, bağlılık, görev bilinci, fedakârlık gerektiriyordu.

Cottee'nin paradigma kaydırmasına geçmeden evvel, her iki izleğin de boşanmanın ferahlatıcı olabileceğini göz ardı ettiğini ve araştırmacıların özellikle aynı yıllarda feminist tartışmaların sorunsallaştırdığı üzere boşanmanın kadınlar için özgürleştirici olabileceğini (çifte vardiyadan, bakım emeğinden muafiyet ve fazlası) atladıklarını söylemek gerekir. Ancak bu durum dönemin koşullarında anlaşılır görünüyor. Örneğin Gündüz Vassaf, bir sözlü tarih mülakatında[5] söz konusu düşünsel iklime dair bazı ipuçları veriyor:

> Doktora sonrası gene bir tesadüf bir gün bir arkadaşımın, Hacettepe'den bir arkadaşımın Boğaziçi'nde konuşması vardı. Başlığı "Türkiye'de Alkolizm, İntihar ve Boşanma." Konuşmasını bitirdi, söz aldım. "İşte iyi konuştun" falan

[5] [Dijital Kayıt] Tarihsel Adalet için Bellek Müzesi, Sözlü Tarih Koleksiyonu, Gündüz Vassaf. [01.07.2023] https://bellekmuzesi.org/sozlutarih/gunduz-vassaf/

> filan. "Fakat alkolizm hastalık, intihar hayatın sonu, oysa boşanma sağlıklı olabilir. Bunu ne için buraya kattın?" diye sordum. Aslında cevabı belliydi ama belki düşünmemişti çünkü sosyal bilimlerde sizin de bildiğiniz gibi müthiş bir püriten ahlakı var. Hele boşanma kadınlar için felaket bir şeydi sosyal bilimlerin yeşerdiği yıllarda.

Cottee ise, doğrudan karşı çıkmak yerine bir paradigma kaydırmasına başvurarak dinden kopuşun boşanmaya değil, queerlerin "açılma" sürecine benzediğini öne sürüyor. Ona göre gerçekten de dindar olmayan eski Müslümanların karşılaştığı en büyük zorluklardan biri, yalnızca eski dindaşlarından değil, aynı zamanda durumlarına pek ilgi göstermeyen veya onları anlamayan gayrimüslimlerden de ayrı bir hayata uyum sağlamaktı (2018: 285). Cottee'nin görüştüğü insanlardan yarısından fazlası, kendi yerel topluluklarının içinde veya dışında, ebeveynlerinden, diğer aile üyelerinden ve diğer Müslümanlardan aktif olarak irtidadlarını gizliyordu. Hepsi gizli eski Müslümanlar olarak hayatlarını tanımlamak için "kapalı" terimini kullanıyorlardı. Dahası onlar arasında kapalı kalmanın en yaygın gerekçeleri, beklentilerini karşılayamayarak ebeveynlerini incitmek istememeleri ve aileden dışlanma veya kınama riskini almak istememeleriydi. Böylece irtidadlarını bir sır olarak saklamaya karar vermişlerdi. Ama bunun bedelleri vardı.

Örneğin İslam hala merkezi bir referans noktasıydı. İslam'dan ayrılmak evlilikten farklı olarak daha "sapkın" bir çıkıştı. Heteroseksüel dünyadan yargılanmış queer çıkışlarına daha benzerdi (2018: 291). Örneğin birçok eski Müslüman, şüphenin başlangıcını acı verici bir hastalığa yakalanmaya benzetiyordu ve süreci temelde rahatsız edici olarak tanımlıyordu. Cottee'nin çalışmasındaki katılımcılardan Ömer'in ifadeleri durumu karşılıyordu: "Kafama şüpheler gelmeye devam etti ve kendi kendime 'kes şunu' derdim, bu düşüncelerin gelmesini istemiyorum, şeytan kulağıma fısıldıyor!" (2018: 293). Neredeyse tüm katılımcılar, şüphelerinin ve nihayetinde irtidad etmelerinin kendilerini garip hissettirdiğini ve bir gün internette diğer eski Müslümanlarla karşılaşmadan önce, "dünyadaki tek kişi" olduklarını hissettiklerini söylüyordu. Ama son kertede, Cottee'ye yanıt verenlerin çoğu, irtidadlarının hemen

ardından, özellikle kendilerine kızdıklarını söylüyorlardı: İslam'ı daha önce terk etmedikleri için, zaman kaybettikleri için, kaçırdıkları fırsatlar için… Cottee'ye göre bunu doğru anlamak önemliydi çünkü "Mesele kaybedilen zamanla ilgili değil; kayıp bir gelecek hakkındaydı" (2018: 297). Cottee'nin açtığı yol, Türkiye'de bu konuyu çalışmayı denerken en önemli sapaklardan biriymiş gibi geliyor. Hem kapalı deneyimlerin ve sessizleştirilmiş hikayelerin varlığını mesele içerisinde hissettirmek açısından (kendilerini bulup da taşıyamasak bile) hem de bir adım ötesine gitmek, bu kapalı deneyimlerin neden kapalı kaldıklarını düşünmek, örneğin bu hikayelerin kimler tarafından nasıl sessizleştirildiğini anlamaya çalışmak açısından.

Claudia Liebelt, çalışmasında (2019) çağdaş İstanbul'un sakinlerine Hirschkind'in örnek verdiği *"O çok seküler bir hayat yaşıyor,"* ifadesinin başkaları için olduğu kadar anlamsız gelmeyebileceğini iddia ediyor. İstanbul'da 2011 ile 2015 yılları arasında yaptığı antropolojik saha çalışmasında kuaför, güzellik salonları, estetik klinikleri, dövme stüdyoları gibi farklılaşan mekanlarda müşteriler ve uzmanları ile çeşitli mülakatlar gerçekleştiriyor. Şehrin farklı kuaför ve güzellik salonları; Başakşehir, Fatih, Nişantaşı, Beyoğlu, Moda, Kadıköy, Etiler gibi mahalleleri içeriyor ve orta sınıf kadınları odağına alıyor. Bu kadınlar; "bilinçli menopozlu kadınlar" ya da "yaşlı laik teyzeler" olarak anılan bir "Cumhuriyet kadını" grubu. Ancak çalışması, söz konusu mahallelerden Başakşehir ve Fatih'e daha az yer veriyor. Bu sınırlılığın farkında olarak Liebelt, çalışmasının Sünni, kentsel, üst-orta sınıf kadınlara odaklanması ve seküler bedenlerin başka birçok anlamı olabileceği konusunda uyarıyor:

> Merkezi güzellik salonlarında ve kliniklerde yaptığım araştırmalardan kaynaklanan ve kentsel (üst) orta sınıf olarak laik klişeyi yeniden üretme eğiliminde olan Türkiye'deki laikliğe dair sınırlı görüşüme bir kez daha işaret etmek istiyorum. Bu bölümde resmedilen muhatapların çoğu, yalnızca belirli bir sosyal sınıfa değil, aynı zamanda Türkiye'de tanımlanan belirli bir kadın kuşağına da aitti (2019: 122).

1990'ları, kentsel güzellik sektörünün ani ve kontrolsüz patlaması sırasında yaşlanmanın ilk belirtisi sayılan menopozun Türkiye'de kamuoyu tarafından bilindiği ve gündemleştiği bir dönem olarak kavrayan Liebelt, odağına aldığı ve kendisini laik olarak tanımlayan nesilden kadınların acil bir endişe eylemi olarak bedensel pratikler ve kamusal performans yoluyla seküler bedenlenme ve kendilerini şekillendirmelerini inceliyor (2019: 109). Bu vesile ile laik-İslamcı ayrımının analitik değerden yoksun olsa da günlük yaşamda Türkiye'deki insanları güçlü bir harekete geçirme potansiyeli olduğunu da fark ediyor.

Ancak Liebelt, katılımcılarının kendini biçimlendirme reflekslerinin yalnızca savunmacı ve tepkisel görünmesine karşı çıkarak; gündelik hayatlarında, seküler öznelliklerinde ve eğilimlerinde, ontolojik iddialarında münhasır ve güçlü olduğunun da altını çiziyor. Son kertede "İstanbul'un kentsel mekanlarında hangi yollarla seküler bedenlerden, seküler mekanlardan ve seküler estetikten bahsedebiliriz?" sorusunun peşinden gidiyor. Türk laikliğinin değişen anlamlarını incelerken kadın bedeninin bu tartışmada nasıl modernle geleneksel arasında bölündüğünü de açıklıyor. Adalet ve Kalkınma Partisi'nin iktidarından öncesine ve sonrasına da uzanan kısa tarihselleştirmesi; THY'nin çalışanlarına kırmızı ruj yasağı getirmesi ile kamuoyunda patlayan tartışmalar gibi spesifik konulara da referans veriyor. Ayrıca başörtüsü meselesinin Türkiye için bu tartışmalarda neden ve nasıl kilit bir rol oynadığını sahasında da (Moda'da başörtülü bir kadının fitness kulübüne katılması ile bozulan uzam ya da Nişantaşı'nda törpü yapan başörtülü çalışanın müşterilerden bunu gizlemesi ve bazı kapalılık stratejileri geliştirmesi gibi örneklere yer vererek) deneyimliyor. Aynı zamanda Liebelt, geçmişten miras kalan sarışın, modern, aynı zamanda namuslu, temiz, bakımlı ve eteğini dizlerinin altında giyecek kadar da iffetli "laik Cumhuriyet kadını" imgesinin odağına aldığı gruptaki kadınların bedenlerini inşa etme sürecinde önemli rol oynadığını ve bu yüzden de seküler bedenleri bu imgelerle düşünmek gerektiğini ifade ediyor. Çünkü söz konusu kadınlar, güzelleşmenin anlamını açıklamaya çalışırlarken idealleri olarak Cumhuriyetçi

annelerinden veya büyükannelerinden söz etmeye başlamışlar. Örneğin 1953 doğumlu Kemalist Esra annesini anlatırken Liebelt'e şöyle betimlemiş:

> Annem 1923 doğumlu. Cumhuriyet kadınlarıydı onlar, İstanbul'un Cumhuriyet kadınları. Onlar çok özeldi. Özellikle saç kesimi ve saç bakımı için kuaförlere giderlerdi. Belki benim kadar sık değil (gülüyor) ama yine de gittiler. Ancak makyaj konusunda babam çok muhafazakâr bir adamdı, dönem adamıydı. Bu yüzden annem sadece özel günlerde ruj sürerdi. Sürmesi 3-4 dakikasını alırdı çünkü onun makyaj anlayışı ruj sürmekti. Elleri ve ayakları bakımlıydı ve salonunda manikür ve pedikür yaptırırdı (2019: 116).

Liebelt, kendisini seküler olarak tanımlayan bu kadınların güzelleşme pratiklerinden söz ederken annelerinin veya büyükannelerinin Cumhuriyet kadınlıklarıyla aynı hizaya gelmelerinden yola çıkarak, bunun aynı zamanda "doğal bir kadınlığın" işareti olarak da betimlendiğini fark etti. Tam da bu noktada dindar bedenler de varoş, köylü, doğal olmayan, modern olmayan, çirkin olarak yeniden inşa ediliyorlardı. Liebelt'in çalışması bana birçok şeyi düşündürdü. Öncelikle çok spesifik bir gruba odaklanması ve ağırlıklı olarak sosyoekonomik açıdan görece "üst sınıf" semtlerde çalışmasını gerçekleştirmesi Türkiye'de seküler bedene dair bir manzara sunuyordu sunmasına ancak tatmin edici değildi. Çalışmasına odaklanırken Liebelt'in bazen laik kavramı ile seküler kavramı birbiri yerine kullandığını hissettim oysa Türkiye'de ikisini ilişkili ya da birbiri yerine kullanmak hatalı olabilirdi. Liebelt'in çalışması seküler bedenden ziyade laik bedene dair bana daha çok fikir vermesi açısından önemli geliyordu. Diğer önemli şey ise, benim çalışmam ile Liebelt'in çalışmasının birbirlerine yapacağı katkıydı, eğer bir arada düşünülebilirse aslında birbirlerini tamamlayabilirlerdi fakat yalnız başlarına ikisi de eksikti. Çünkü benim çalışmam daha genç bir sahası olan ve Türkiye'nin 7 bölgesine yayılan fakat ağırlığı dindar ve muhafazakâr ailelerden gelen ve dini reddetmiş katılımcıları ele alıyor, sadece bedensel pratiklere odaklanmıyor ve seküler bedeni bedenden öte izleklerde de arıyordu. Liebelt'in sahası ise Cumhuriyet

kadınlarının imgeleri ile büyüyen orta üst sınıf ve 40 yaş üstü kadınları ele alıyordu. Moda, Nişantaşı, Beyoğlu ve hatta bir yönü ile Başakşehir, Fatih gibi semtler; seküler bedene dair Türkiye'nin en doğusundaki illerin dinamiklerini, evlerin içinde yaşananları ve odalarda saklı kalmış duyguları, okullarda, barlarda, örgütlerde ve sokaklarda birikmiş hikâye ve tecrübeleri veremeyebilirdi. Bu anlamda biri aslında seküler değil, laik bedeni; diğeri ise seküler kavramını da hırpalayan bedenleri ele alıyor gibiydi.

Çalışmamda Cottee ve Liebelt'in bana açtıkları yolu daha iyi anlayabilmek için ve kavramları hangi motivasyonla ve nasıl kullandığımı en azından hissettirebilmek için Türkiye'nin son 20 senedeki (yer yer öncesini de hatırlayarak) politik dönüşümüne bakmanın elzem olduğuna inanıyorum. Çünkü dinden kopuşun-dindar olmamanın-dindar olmama hallerinin sosyolojik ilgiden yeterince nasibini alamamasını yalnızca dikkatsizlikle açıklayamayız. Din genellikle bu çerçevede bağımsız bir güç olarak vurgulanır, oysa kimlik-sınıf-ırk-siyaset-cinsiyet ve cinsel yönelime dayalı hiyerarşik düzeneklere nasıl dahil edildiği ve hangi düzenekler için hangi zamanlarda taze kan görevi gördüğü de önemlidir. Dinin can simidi olarak en karşıt gibi görünen alanlara dahiliyetini tartışmaya açabilmek önemlidir. 97 doğumlu bir araştırmacı için bu aynı zamanda kolektif tarihle göbekten bağlı kişisel bir tarih araştırması, bir keşif süreci ve politik anlamda da bir kazı çalışmasına da benziyor. Kuşakçı kavrayışların sınırlılığını hep hatırlasam ve savunsam da hali hazırda mevcut politik koşulların, kutuplaşmanın, bedenlerimiz arasında akseden bakış trafiğinin ezeli ve ebedi olduğu duygusu benim kuşağımın bir yanılgısı. Cottee'nin işaret ettiği kapalılık stratejilerinin tezahürlerine ve Liebelt'in işaret ettiği laik-dindar gerilimine yakından bakabilmek için biraz yakın tarihe göz atmalıyım.

2.4. Türkiye'nin Siyasal Dönüşümüne Bir Bakış

10 Kasım 1996'da Kayseri'nin Refah Partili Belediye Başkanı Şükrü Karatepe, Refah Partisi İl Divan toplantısındaki konuşmasında şöyle dedi:

> Süslü püslü göründüğüme bakıp da benim laik olduğumu sanmayın! Zaman zaman içinde bulunduğumuz şartlarda, mecburiyet karşısında gittiğimiz yerde inancımıza küfredilirken, milletimize küfredilirken, bütün değerlerimize küfredilirken içimize kan akıyor ama resmî görevimiz icabı orada bulunmak zorunda kalıyoruz. [6]

Çok değil, bir sene sonra ve tarih 28 Şubat'ı gösteriyorken tam dokuz saat süren bir MGK toplantısının dokuz kararından biri şu oldu:

> Kılık kıyafet yasası ödünsüz olarak uygulanmalı.[7]

Daha sonra 2 Mayıs 1999 tarihinde Yüksek Seçim Kurulundan mazbatasını aldıktan sonra Meclisin açılış oturumuna katılmak için Merve Kavakçı, Nazlı Ilıcak'la beraber TBMM Genel Kurul Salonu'na geldi. Ufak bir ayrıntıyla: başörtüsüyle. Meclis Genel Kuruluna girmesi üzerine Demokratik Sol Parti milletvekilleri sıralara vurarak ve

[6] *28 Şubat Belgeseli 7. Bölüm"* (02.07.2023). https://web.archive.org/web/20200229162132/https://www.youtube.com/watch?v=JQRXu0M9Tdo

[7] *"28 Şubat Belgeseli 8. Bölüm"* (02.07.2023). https://web.archive.org/web/20200919213653/https://www.youtube.com/watch?v=PpNHx6btyXY

yuhalayarak Kavakçı'yı protesto ettiler, bu sırada DSP Genel Başkanı Bülent Ecevit Meclis kürsüsüne gelerek hem hayret hem öfke içinde şu sözleri sarf etti:

> Sayın Başkan, Değerli Milletvekilleri,
>
> Türkiye'de hanımların giyim kuşamına, başörtüsüne özel yaşamlarında hiç kimse karışmıyor. Ancak burası hiç kimsenin özel yaşam mekânı değildir. Burası devletin en yüce kurumudur. Burada görev yapanlar; devletin kurallarına, geleneklerine uymak zorundadırlar. Burası devlete meydan okunacak yer değildir! Lütfen bu hanıma haddini bildiriniz![8]

Art arda gelen ve farklı örneklerce çoğaltılabilecek bu gerilimlerin sebebi neydi? Dahası son 20 seneyi nasıl kuracak ve dönüştüreceklerdi? Modernle geleneksel arasında ip gibi gerilen "süslü laikler", ısrarla uygulanması talep edilen kılık-kıyafet yasası, bir özel yaşam mekanına dönüşen "hanımların giyim kuşamı" ne tür kaygı ve korkuların cisimleşmesiydi? Sonrasında bu örnekler nasıl değişti ve dönüştü? Bunun için Büke Koyuncu'nun (2014) Türkiye'de Adalet ve Kalkınma Partisi öncülüğünde mağdurdan mağrura doğru yolculuk yapan dindarlık kimliğinin ve siyasetinin dönüşümünü, seçkinlikle halkçılık arasında gerilen ve ulusal kimlik inşasında önemli bir düzenek haline getirilen dindarlığı ve yeni dindarlık formlarını tartıştığı çalışmasından yararlanacağım. Fakat öncesinde beden aksında kalabilmeme imkân verdiği ve doğrudan ilişkili olduğunu düşündüğüm için (her ne kadar bu mesele bu süreçten çok daha öncesine gitse de) 28 Şubat'ı hatırlamanın iyi bir başlangıç olabileceğini düşünüyorum.

21. yüzyıl, her ne kadar Türkiye için dine dair tartışmaların revaçta olduğu bir yüzyıl olsa da aslında din meselesi her zaman Türkiye için kritik bir mesele ve tartışma

[8] Utanç Görüntüleri: Bülent Ecevit TBMM'den Merve Kavakçı'yı Böyle Kovdu! (02.07.2023). https://www.youtube.com/watch?v=gvT2QMpjQeQ

konusuydu. Türkiye Cumhuriyeti, 29 Ekim 1923 tarihinde Mustafa Kemal Atatürk ve arkadaşları tarafından diplomatik ve askeri bir dizi mücadelenin sonucunda kurulduğunda, Osmanlı İmparatorluğu'nun yerine yepyeni bir laik, modern, ulus devlet vaadini sunuyordu. Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk yazılı anayasası olan 1924 Anayasası, yerine kabul edilecek 1961 Anayasası'na dek yürürlükte kaldı ve aslında Cumhuriyetin başlangıç senelerindeki siyasi ve hukuki revizyonları ve düzenlemeleri içermekteydi. 1961 Anayasası ülkenin çok partili sisteme geçişini simgelerken ve sonraki anayasa değişikliklerini daha kolaylaştırırken, 1924 Anayasası Cumhuriyetin kurucu ve temel ideolojik yapı taşlarını simgeliyordu. 1924 Anayasası, laiklik ilkesini ve Türkiye'nin de laik bir cumhuriyet olarak tanımlanmasını içermesi ve vurgulanması nedeniyle önemliydi. Bu anlamda 1961 Anayasasının da laiklik ilkesini benimsediği söylenebilse de ek olarak dini ifadelerin kullanımına ve öğretimine sınırlar da getirmekteydi. Özellikle Cumhuriyet'in başlangıç senelerinde uygulanan kılık kıyafet yasası, dini tarikatlar ve okulların kaldırılması, şapka kanunu, dini sembollerin kurumlardan tasfiyesi gibi pek çok uygulama ve zamanla gayrimüslimlerin temel haklarından yararlanmasının engellenmesi (Varlık Vergisi), 6-7 Eylül Pogromu, 1964 Kararnamesi ile İstanbul Rumlarının sınır dışı edilmesi gibi çeşitli müdahale ve düzenleme Türkiye'de laikliğin temel hatlarını oluşturdu ve süregelen anayasa değişikliklerinde yeni tartışmaları doğurdu. Bu anlamda Kemalist ideolojinin altıncı ilkesi haline gelen laiklik, aktif bir dine kayıtsızlık ilkesine tutunurken pek çok ağır boyutuyla hem dindar kimliğe hem de gayrimüslim görünürlüğüne ve temsiliyetine dair bir endişe üzerinden de kendisini temellendirdi. Özellikle başörtü meselesi üzerinden kristalleşen laik-dindar gerilimi, uzun seneler boyunca başörtülü kadınların devlet kurumlarında, üniversitelerde ve iş hayatında var olmalarının önünü kapadı, ordu mensuplarının ve eşlerinin dini sembollerle ilişkilenmelerini dahi engelledi. Cumhuriyetin uzun yolculuğunda ne kadar laik olduğuna şerh düşen çalışmasında Büke Koyuncu şunları aktarır:

> İslami olan ötekileşirken hem laiklik sembolik olarak değer kazanmış, hem de bu doğrultuda 1937'de anayasal bir değişiklikle Türkiye Cumhuriyeti'nin laik bir devlet olduğunun ilanını da içeren bir dizi yasal düzenleme yapılmıştır. Yine de bugün olduğu gibi o gün de kurulan Cumhuriyet'in ne kadar laik olduğu tartışmalıdır. Bir yandan İslami olan ötekileştirilirken, diğer yandan birçok farklı dini grubun belirlediği kozmopolitliğin de ötekileştirilmesi çabası Cumhuriyet'in laiklik anlayışını büyük ölçüde sakatlamış, ve dinin Türkiye'de kurucu kimliğin belki de en ikircikli bileşeni haline gelmesine neden olmuştur (2014: 41).

Başörtüsü, 1980 askeri darbesi sonrası özellikle üniversitelerde radikal İslamcılığı ve laiklik karşıtlığını simgelediği için yasaklandı. Medyada ve kamusal alanda sıklıkla okullarına alınmayan başörtülü öğrencilerin mağduriyeti tartışmalara yol açıyordu. Özellikle askeri bürokrasi ve laik tabandan temsilciler başörtülü kadınların kamusal alandaki varlığını dahi tartışmaya açabiliyorlar ve laikliğin tehdit altında olduğuna dair bir kolektif kaygıyı inşa edebiliyorlardı. 1983 yılında kurulan ve İslamcı bir siyasi parti olarak adlandırılan Refah Partisi, Recep Tayyip Erdoğan'ın siyasi kariyerinin başladığı ve kısmi olarak mirasını taşıdığı da yer olarak bilinir. 1994 yılında Erdoğan İstanbul Belediye Başkanı olarak Refah Partisinden seçildi. Postmodern darbe olarak da adlandırılan 28 Şubat süreci, söz konusu laiklik-dindarlık geriliminin tırmandığı ve askeri vesayetin sivil hükümet üzerinde etkisini arttırdığı bir dönemi temsil ettiği kadar, bir askeri müdahalenin adı olarak da zikredilir. 28 Şubat 1997'de Milli Güvenlik Kurulu'nun "laiklik endişesi" ve hükümet ile askeri bürokrasi arasındaki gerilim üzerinden temellenen kararları ve bu kararları iktidara dayatması ile süreç başladı. Bu karar ve talepler, genel olarak İslamcı hükümet üyelerinin istifasını, İslamcı eğilimlerin bastırılmasını, dini içerikli dergi ve gazetelerin kapatılmasını içeriyordu. İktidarın taleplere direnmesi ve dönemin Başbakanı Necmettin Erbakan'ın istifa etmesi ile yerine Mesut Yılmaz geçti ve 1998'de Refah Partisi kapatıldı. Refah Partisi'nin kapatılması ile beraber belediye başkanlığı sona eren Erdoğan siyasi yasağa tabi tutuldu ve cezaevi süreci yaşadı.

17 Aralık 1997'de Refah Partisi'nin kapatılması ihtimaline karşı kurulan Fazilet Partisi'nden Merve Kavakçı'nın TBMM'deki yemin törenine başörtüsü ile gelmesinin yarattığı krizden sonra Fazilet Partisi de kapatıldı. Recep Tayyip Erdoğan ve Abdullah Gül gibi diğer siyasi liderler milli görüş geleneğinden ayrılarak 2001 yılında Adalet ve Kalkınma Partisi'ni (AKP) kurdular ve 2002 genel seçimlerinde merkez sağ politikalarını benimseyerek iktidara geldiler. Özellikle 1999 ekonomik krizi ve Türkiye'deki siyasi istikrarsızlık, son yaşanan din ve laiklik temelli tartışmalar seçimlerin daha kırılgan bir zeminde gerçekleşmesi demekti. Parti, 2002 yılında yüzde 34,3 oy alarak 550 milletvekili içinden 363 milletvekili kazandı. Ancak bu dönemde Recep Tayyip Erdoğan siyasi yasaklı olduğundan başbakan olamadı ve yerini Abdullah Gül aldı. CHP desteği ile gelişen bir anayasa değişikliği sonucunda siyasi yasağı kalkan ve Siirt'ten milletvekili adayı olan Erdoğan, Gül iktidarının istifası ile 2003 yılında başbakanlık görevine geldi. Sonrasında 2007 ve 2011 genel seçimlerinde yüzde 50'ye yakın oy alan AKP, yerel seçimlerle başarısını taçlandırdı, 2008 yılında kapanma tehlikesini hazine yardımının azaltılması ile savuşturdu ve o zamandan bu yana 21 yıldır tek başına iktidar partisi olmaya devam ediyor.

Adalet ve Kalkınma Partisi, dindar kimliğin yolculuğunu da değiştirdi. Büke Koyuncu'nun çalışması (2014) bu anlamda oldukça kritiktir çünkü 21 yıllık bir iktidarın kurucu işleyiş mantığını betimlediği gibi hem dinin hem de dindar kimliğinin siyasi, toplumsal ve kültürel alandaki dönüşümünü de irdeler. Kasım 2002'den Kasım 2013'e (baskı süresi haricinde) uzanan bu çalışma, zamansal bağlamı nedeniyle güncel dinamiklerle çok konuşamasa da onları anlamamız için önemli patikalar açar. Koyuncu, AKP'nin başarılarını bir dönüşümün takip ettiğini söyler: "Dinin mağdur bir kimlik siyasetinin belirleyeni olmaktan, mağrur bir ulusal kimliğin önemli bileşeni olmaya doğru yolculuğudur" (2014: 9) bu dönüşüm. Bourdieu sosyolojisini ve terminolojisini kullanan Koyuncu, bu sayede ulus-devletleri katı yapılar olarak değil, dinamik alanlar olarak ve içindeki konumlar, habituslar, nesnel bağıntılarla kavrar, bu anlamda ulusal kimlik de bir sembolik sermaye olarak düşünülür çalışma boyu. AKP'nin başarısının bir yanı, bu çalışmada hiç bitmeyecek bir inşa süreci olan ulusal kimlikte dinin işlevsel olarak kullanılmasıdır. Seçkinler ve karşı-seçkinler kutbu

üzerinden analizini derinleştiren Koyuncu, seçkinliğin anlık bir durumu betimleyecek bir kavram olduğunu vurgulamak için Nöbetleşe Yoksulluk kavramını Nöbetleşe Seçkinlik olarak revize eder örneğin (2014: 27). Bu ulusal kimlik inşasının devindirici üç unsurla İslami kimliği mağdurdan mağrura taşıdığının altını çizer:

> Türkiye'de bir sembolik sermaye olarak ulusal kimlik konfigürasyonuna ilişkin üç özelliğin İslami kimliğin mağdurdan mağrura yolculuğunu mümkün kıldığı söylenebilir. Bunlardan birincisi ulusal kimliğin içerisinde nominal anlamda da olsa Müslümanlığın bir değer olarak korunması, kısaca laiklik prensibinin yeterince radikal bir şekilde uygulamaya konulamamış olmasıdır. Devlet, her otoritesini güçlendirmek istediğinde, Türk'ün Müslümanlığı varsayımından yola çıkarak din kozuna başvurmuştur. İkinci olarak, İslami sermayenin ulus-devlet alanında iktidardan dışlanması, mağduriyet ve muhalefetin tercüme edilebileceği, aynı zamanda da Türk'ün Müslümanlığı varsayımından meşruiyet devşirebilen bir dil haline gelmesini sağlamıştır. İslami kimliğin mağdurdan mağrura yolculuğunu mümkün kılan üçüncü noktaya, eyleyicilerin ulus-devlet alanındaki hareketi için meşruiyet sağlayan ve ulusal kimliğin kurucu unsurlarından biri olan "modernlik idealine" değinilebilir (2014: 49-50).

Adalet ve Kalkınma Partisi, süregelen yolculuğunda bedene temas eden pek çok hamle yaptı. Koyuncu çalışmasında biraz da olsa bunlara temas ediyor. Örneğin "üç çocuk" söylemleri ile yapılandırılan aile politikalarının, sadece özel hayata müdahale olarak okunamayacağını, aynı zamanda partinin "devlet baba" figürüne de talip olduğunu gösterdiğine işaret ediyor. Üniversite öğrencilerinin evlerde karma olarak yaşamasına istinaden AKP'nin tepkilerinin başlattığı "kızlı erkekli" tartışması, fetih kutlamalarının modaya yansıması ve yeni bir moda sektörünün AKP'nin fetih kutlamalarına göre şekillenmesi, tasarımcıların Osmanlı padişahlarının modernize edilmiş görsellerini eklemlediği çanta, kemer, tişört tasarımları ve sonrasında gelen Osmanlı koleksiyonları, 2012 yılında alevlenen dindar gençlik ve tinerci gençlik polemiği (Erdoğan, "Bu gençliğin tinerci mi olmasını istiyorsunuz?" diye sormuştu), "Türk gençliğini sadece zihnen değil bedenen ve ahlaken de çökerten" internet kafeler gündemi, 2011'deki "Ucube Heykel" tartışması Koyuncu'nun çalışmasında yer alan

ve hem seküler bedenin hem de ideal Müslüman bedenin inşası ile doğrudan ilişkili örneklerdir.

- İkinci bölümün sonunda söyleyebilirim ki dindar olmama kavramını ve dinden kopuşu analitik bir kategoriden ziyade betimleyici etnografik bir kategori olarak anlıyor ve kullanıyorum çünkü tanrıya inanmamanın ya da onunla bulanık bağ kurmanın veya da kayıtsız kalmanın deneyimsel niteliği ile ilgileniyorum. Şeyleştirilmiş bir olgu ya da analiz aracından ziyade farklı pratiklerin bir niteliği olarak ama bu ülkenin tarihsel dönüşümüyle ve politik iklimi ile bu pratiklerin konuştuğunu bilerek kullanıyorum.
- Din ve dinsizlik, dine açık bir şekilde atıfta bulunulmaksızın gerçekleştirilen özerk uygulamaları tanımlar, ancak bu, dini olan veya olmayan şeyler arasındaki sınırların çizilmesi yüzündendir. Şu anda, nonreligion (din-dışı) terimi epistemolojik bir zemin kazanmış olabilir ve hatta din-dışı alan, dini olgularla beraber tanımlanıyor da olabilir. Hatta bazen de dar anlamıyla dine karşıt olarak kavranıyor olabilir. Ancak bu anlamda Lee'ye yakın durarak pek çok inanmama hallerini ve kısmi-bulanık bağları da içeren dine yönelik mesafelenmeleri, uzaklaşmaları da bu alanın içerisinde kavrıyor ve kullanıyorum.
- Laik, laikleşme, laiklik gibi kavramlardan siyasi şeyler anlıyorum ve yukarıda çerçevesini çizmeye çalıştığım politik çekişmelere, gerilimlere, tanımlara, etiketlere ve kutuplaşmalara yol açtığını bilerek biraz daha uzak yaklaşıyorum.
- Seküler beden kavramını, insanların dinden kopma yollarını ve hallerini içeren tecrübeler, bedensel pratikler ve duygular olarak anlıyor ve kullanıyorum. Sadece dış görünüş ve betimlemeler ya da tarifleri çağrıştırmıyor bana bu kavram, bir inşa sürecini, Cottee'nin işaret ettiği gizlenme hallerini, Liebelt'in işaret ettiği laik sınırları ve fazlası olarak duyguları, inşa sürecinin tamamlanabilmesi için göze alınan riskleri ve çuvallamaları da düşünüyorum.

3. BULGULAR

Bu bölümde saha bulguları yer alıyor ve farklı patikalara yediriliyor. Daha önce ATLAS Tİ programında kodlamalar yaparak ve bu kodlamalardan ikisi olan dindar beden ve dindar olmayan/seküler beden isimli kodlara odaklanarak hareket ettiğimi, sonrasında bunun yetmediğini görerek kodların dışına çıktığımı ve bütün görüşmeleri kodlamalardan azade düşünmeye ve incelemeye karar verdiğimi ifade etmiştim. Beni sadece kodlamalarla ve altındaki alıntılarla ilgilenmeye iten temel sebepler; sahanın çok büyük olması, 10 ili ve 70 görüşmeyi kapsaması ve sahada kaybolmaktan kaygılanmam, beden meselesinde kalmamın zorlaşacak olma ihtimaliydi. Bu yüzden sadece "seküler beden" ve "dindar beden" kodlamalarının altına gelebilecek alıntılarla yetindim ve bu iki kodlama arasındaki dağılımı 135'e 5 olarak saptadım, dindar beden kodlamasına 135 mülakat parçası yerleştiriliyorken seküler beden kodlamasına 35 alıntı zar zor yerleştirilebiliyordu ve bunların çoğu da seküler bir bedenin tanımlanamayacağını söylüyordu.

Bu kod uçurumu, aceleci bir bakışla beni şu noktaya itti: anlatıcılarım dindar bedeni daha rahat tanımlıyorlardı ama "seküler bedeni" tanımlamakta zorlanıyorlardı, eski cumhuriyet imgeleri çok az gelmişti (fötr şapka, tango yapan kadınlar, Atatürk dövmeleri, mini etekli öğrenciler vs). Yine aceleci bir bakışla bunun Türkiye'de Avrupa'dan farklı olarak sekülerliğin değil, dinin daha kuşatıcı olması ile ilişkili olabileceğini düşündüm. Ancak bulgulara derinlemesine baktığımda, sadece sorularımın yanıtlarına odaklanarak geliştirdiğim rotanın işlevsiz kaldığını, görüşmelerin çatlaklarında belli başlı patikaların yer aldığını, dindar olmama hallerinin bedensel tezahürlerinin nasıl form kazandığını ve anlatıcıların kendi bedenlerini ve dindar bedenleri nasıl algıladıkları ve inşa ettiklerini anlamaya çalışırken bu hikayelere derinlemesine girmek zorunda olduğumu gördüm. Yani kodlamalara değil, hikâyelerin tamamına

odaklanacaktım. Bu yüzden görüştüğüm kişilere zaman zaman katılımcı ama daha çok anlatıcı demeyi tercih ediyorum.

Anlatıcıların geldikleri arka planı ve bazı demografik bilgileri sıraladıktan sonra İlerleyen bölümlerde 6 adet patikaya yer vereceğim: "Dindar Dediğin…", "Seküler Beden? Yok Öyle Bir Şey!", "Arzu", "Evden Gitmek", "En Eski Savaş" ve "Kaynar Kazan Duası." Bu patikalarda da daha önce söz ettiğim rota değişikliğini izlemek mümkün çünkü ilk iki patika, çalışmanın başında kurmak istemesem de kurduğum dindar beden ve seküler beden ikiliğini inceliyor. Temelde patikalar; tanımların, tariflerin, mülakat sorularının ve kodlamaların ötesine geçerek anlatıcılara kulak verdiğimiz takdirde dindar olmama hallerinin bedensel tezahürlerine ilişkin başka tahayyüller geliştirebileceğimizi iddia ediyor. Dinden kopuş süreçlerinde bedenlerin nasıl inşa edildiği ve başka bedenleri algılama biçimlerini nasıl kurduğu, sadece görünüş ve biçimle ilgili bir mesele olmaktan çıkıyor bu patikaların sonucunda. Dolayısıyla önce her patikanın genel eğilimini, içerisinde yer alan çok sesliliği ve neyin tekrar ettiğini betimliyor ve ardından bir veya birkaç görüşmeyi bu bu patikaların içinde derinleştirerek bazı sapma alanları yaratıyorum. Yer yer patikalar arasında dolaşıyor ve tüm bu anlatıları kendi eğilimlerimle ve yanılgılarımla beraber yeniden düşünmeye gayret ediyorum. Fakat öncesinde bu geniş sahanın genel profilini çıkarmayı denemem gerekiyor.

3.1. Anlatıcıların Geldiği Arka Plan / Demografik Bilgiler

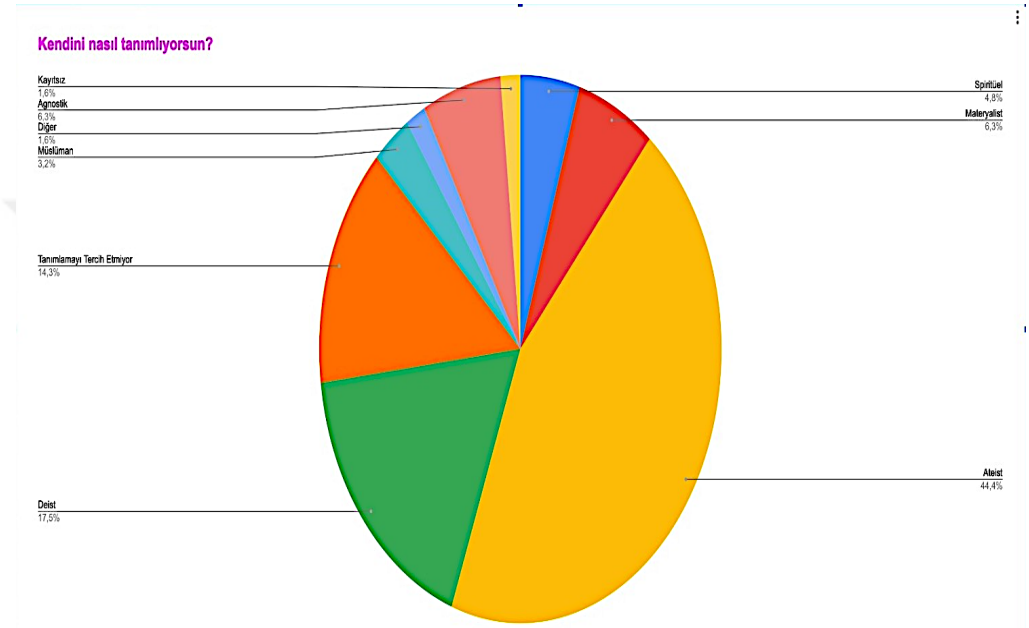
- Kartopu örneklem tekniği ulaştığımız ve yarı yapılandırılmış görüşme formu kullanarak oluşturduğumuz çok geniş bir sahanın sadece teknik olarak tamamlanmış (görüşmesi, saha notları, deşifresi ve kodlamaları bitmiş) mülakatlarına bakıldığında 60 görüşmenin genel tablosunu çizmek mümkün. Araştırma sahasının ağırlığını; şimdilik, çoğunluğunu "ex-cemaat" olarak tanımladığımız cemaat ve dini topluluk deneyimi olan, "muhafazakâr" ailelere sahip olanlar oluşturuyor. Bunun yanında, ekibimizin "kültürel Müslüman"

olarak tanımladığı, yani dini pratiklerin tamamını yerine getirmese de kendisini Müslüman olarak tanımlayan ailelerden gelenler de yok değil. Ancak dinin bütünüyle tasfiye edildiği görece "seküler" ailelerden gelenler, bu sahanın çok azında yer alıyor. Genellikle bu zayıf sekülerlikle, ailelerin politik olup olmadıkları arasında anlamlı bir bağ kurulabiliyor. Bu nedenle araştırma sahasında konuştuğumuz insanların ezici çoğunluğunun inançlı ailelerden geldiğini söylemek yanlış olmaz.

- Konuştuğumuz insanların kimler olduğu ve kendilerini tanımlama biçimi yine oldukça önemli. Bu anlamda, *nonreligion* kavramının şemsiye bir kavram olduğunu ve altında deistler, agnostikler, kayıtsızlar, ateistler, materyalistler, spiritüeller gibi çok çeşitli kesimleri yer alabileceğini literatürden hareketle hatırlayarak sınır getirmedik. Ancak buna rağmen, görüştüğümüz insanlar arasına "Müslüman" olarak kendisini tanımlayan insanlar da sızdı. Kategorilendirmeyi yaparken insanların kendilerini nasıl tanımladıklarını sorduk. Ancak bunu yaparken kavramlardan birini seçmelerini istemedik. Nitekim kendi inançlarını, pozisyonlarını uzun uzun betimlemeye sevk ettik. Bazen sahiplendikleri kavramla inançsal pozisyonları uyuşmasa dahi sahiplendikleri kavramlar üzerinden onları tanımlamayı tercih ettik. Ağırlıklı olarak ateistler, ardından deistler, azımsanmayacak ölçüde de kavram sahiplenmeyenler datanın profilini oluşturmaktadır.

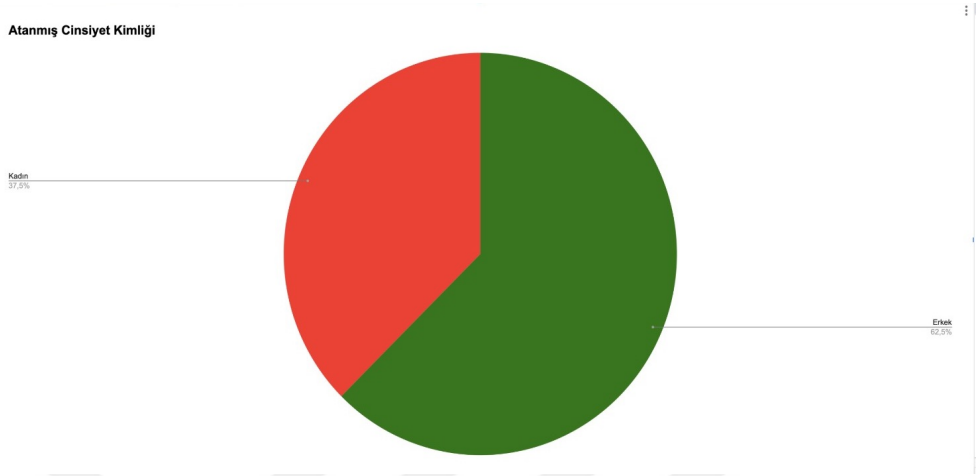
60 mülakatta katılımcıların yüzde 44,4'ü ateist, yüzde 17,5'i deist olarak kendilerini tanımlarken; yüzde 14,3'ü kavram sahiplenmemişlerdir. Kavram sahiplenmeyenler motivasyonlarını bazen kavramların kendisine itiraz ederek, bazen yetersiz bularak, bazen kavramsal tanımlara ihtiyaç duymadıklarını ifade ederek ve bazen de bu etiketlerin altında kendilerini rahat hissedemediklerini söyleyerek temellendirmişlerdir. Kalan katılımcıların yüzde 6,3'ü materyalist, yine yüzde 6,3'ü agnostik, yüzde 4,8'i spiritüel, yüzde 3,2'si Müslüman, yüzde 1,6'sı kayıtsız ve yine yüzde 1,6'sı da "diğer"

kategorisinin içine girmiştir. Sahayı oluşturan eğilimlerin grafik dağılımları aşağıdaki gibidir:



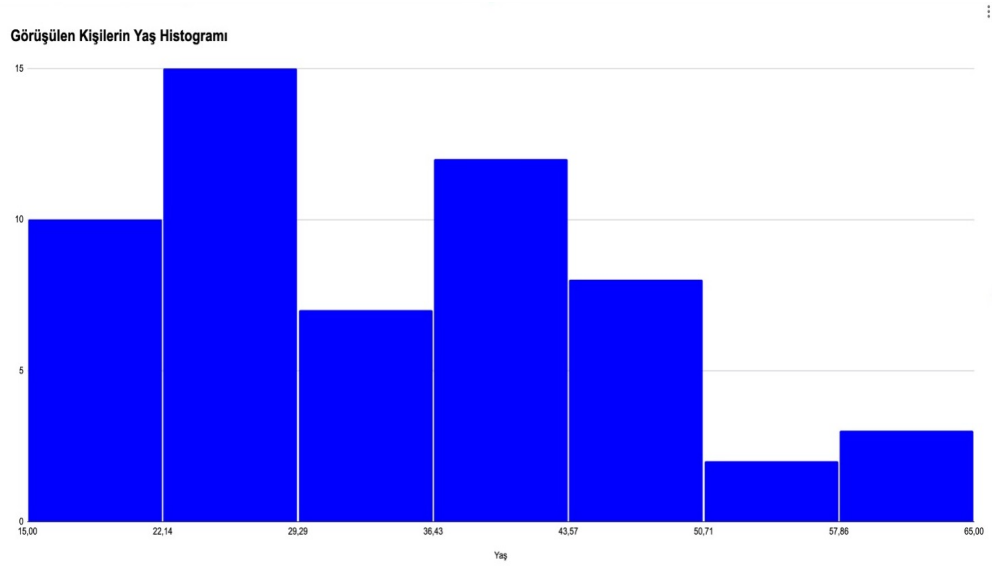
Şekil 3.1.1 *"Kendini nasıl tanımlıyorsun?"*

- Anlatıcıların cinsiyet kimlikleri onlar belirtmedikçe bizlerin onlara atadığı cinsiyet kimlikleridir ve ikili cinsiyet rejimine sıkışmıştır. Bu aynı zamanda araştırmanın eksikliğidir. Gerek odak gruplarda gerekse datanın içinde queer özneler bulunmakta ancak heteronormatif bir kabulle çalışmanın başında kendilerini tanımlamaları mümkün olan sorularla irdelenmemektedirler. Buna rağmen sahada non-binary olduğunu beyan edenler veya çeşitlenen cinsel yönelimlerini paylaşanlar olmuştur. Ancak bu oranın genel datanın çok çok altında kaldığını söylemek gerekir. Bu sınırlılık daha sonra ekip içerisinde uzun uzadıya tartışılmış ve eksiklik olarak değerlendirilmiştir. Bir diğer eksiklik ise henüz proje bitmemiş ve saha bulguları tamamlanmamış olsa da erkek anlatıcıların ağırlıkta olmasıdır. Atanmış cinsiyet kimliklerinin dağılımına bakıldığında erkekler yüzde 62,5 ve kadınlar yüzde 37,5'tir.



3.1.2 *"Atanmış Cinsiyet Kimliği."*

- Son olarak araştırma sahasının yaş histogramına bakıldığında, genç kuşağın daha fazla olduğu söylenebilir. 50-57 yaş aralığındakiler en az temsil edilen kesimi oluşturmaktadır:



Şekil 3.1.3 *"Görüşülen Kişilerin Yaş Histogramı."*

3.2 Patikalar: "Dindar Dediğin…"

Bu patika; dindar olmayan insanların, dindar olarak gördükleri bedenlere, temsil ve imajlara yönelik algı ve tutumlarının daha net ve okunaklı ifadelerde karşılık bulduğunu ama bunun sebeplerinin çeşitlendiğini anlatmaya çalışıyor. Bunun yanı sıra dindar olmayan insanların ideal dindar ve ideal dindar bedenler fantezisine duygusal ve düşünümsel olarak yaptıkları yatırımları da inceliyorum. Bu fantezinin aşındığı ve deforme olduğu bağlamlarda neler olduğunu ve neler yaşandığını kurcalıyorum. Sahaya genel olarak baktığımda, anlatıcıların dindar imajlara, bedensel temsillere dair fikirlerinin çok daha fazla olduğunu düşünmüştüm. Bunu düşünmemdeki temel motivasyonum, dindar beden kodlamasına 135 alıntıyı rahatlıkla yerleştirebiliyor oluşum fakat "seküler bedene" sadece 35 alıntıyı alabiliyor oluşumdu. Seküler bedeni, literatürdeki adıyla çağırıp dursam da aslında temel merakım dinden kopuş yaşayan insanların kendi bedenlerini de nasıl inşa ettiği, deneyimlediği ve başka bedenleri nasıl anlamlandırdıklarıydı. Bu nedenle dindar beden-seküler beden ikiliğinin dışına çıkarak, mülakatların çatlaklarına sızdım ve patikalar bulmaya çalıştım. Yine de düşünce pozisyonumda nasıl bir değişim ve dönüşüm olduğunu aktarabilmem için, söz konusu iki uca da yer vermem gerektiğini düşünüyorum.

Anlatıcıların dindar imajını oldukça rahat tanımlayabildikleri bir ölçüde doğruydu. Tarihsel olarak bu imajların dönüşümlerinin farkındalardı ve sık sık bu dönüşüme işaret ediyor, hatırlatıyorlardı. Ancak bu durum sadece dinin seküler yaşanma biçimleri olarak veya yeni dindarlık formlarının görünür olması gibi bir anlamlandırmaya tabi tutulmuyor, daha çok bir sapma hali olarak ifade ediliyordu. Dindar insanların pratiklerinde, eylemlerinde, karakteristik özelliklerinde, bedenlerinde ve yaşam tarzlarında tutarlılık aramaları dikkat çekiciydi. Başörtüsü ve başörtülü kadın bedeni, görüşmelerin çoğunda aslında bir turnusol olarak görev görüyordu. "İnanan ikiyüzlüleri" ayırt edebildiklerini iddia ediyorlar ve şatafatlı

örtünme biçimlerini eleştiriyorlardı. “Gerçek dindar böyle mi olur?” sorusunun devamlı mülakatların ortasında odadaki fil gibi durduğunu söylemek gerekir. Bir örnek vermek gerekirse:

> Örnek veriyorum şu bana her zaman şey gelmiştir. Saçma gelmiştir bir tık. Hani bazı kapalı insanlar var. Ama o başörtüsünün altından o kadar çok iş yapıyor ki, o kadar iş çeviriyor ki. Yani senin sadece vücudunu kapatman bir şey, anlam ifade etmiyor eğer sen İslamiyet'in dediği hiçbir şey yapmıyorsan ve sadece kapalıysan bu sadece şovdur bana göre. Sen namazını kılmıyorsun orucunu tutmuyorsun insanlara iyi davranmıyorsun gidiyorsun kul hakkı yiyorsun mesela ben böyle çok insan görüyorum. Gördüğüm zaman tartışmamak için kendimi çok zor tutuyorum. Çünkü bu bana göre nedir biliyor musun? Sen o dine leke atıyorsun. Sen o dini lekeliyorsun. Böyle davranarak. Hani bu dinin hiçbir şeyini yapmayacaksan sen niye kapalısın? *(Eylül, Kadın, 24, Gaziantep).*

Gerçek dindarlık olarak ifade bulan bu ideal form hem çok dünyevi, sıradan, her yerde ve kuşatıcı (dolayısıyla onları boğan) hem de hiç dünyevi olmayan, artık kalmamış, nadiren aslına rastlanan bir şeydi. Beden ise bu anlatılarda örtü gibi işliyor, bir filtre gibi anlatıcılara ipuçları veriyordu. Anlatıcılar bedensel ipuçlarına duyarlı kalırken aynı zamanda bu ipuçlarına temkinli de yaklaşıyordu. Söz konusu ipuçları, kişilerin dine dair ilkelerine, yönelimlerine, tercihlerine ve niyetine dair bilgi veriyor ama “Bunlar hakikat mi?” sorusunun cevabı anlatıcılar için bilinmez kalıyordu. Bu da onları devamlı deşifre etmeye zorluyor ve din hakkında daha çok öğrenmeye, yetkinleşmeye ve dinin en mükemmel formlarına hâkim olmaya, dahası ustalıkla aktarmaya itiyordu. Çoğu kişi Kuran okuduğunu ve kutsal kitapları, “tercüme olarak dini yaşayanlardan” daha iyi bildiklerini iddia etmekteydi. Birçoğu muhafazakâr ailelerden gelmeleri nedeniyle ritüellerden haberdar, çoğunu deneyimlemiş, dini kaynakları sorgulama süreçlerinde mutlaka referans olarak kullanmışlardı. Dine evrimle-bilim merkezcilikle, entelektüel sorgulamayla karşı çıkanların sayısının, dini referanslarla karşı çıkanlardan daha az olduğunu da söylemek gerekir. Dindar olmanın

kendisi aynı zamanda siyaset üstü bir kavrayışla pekiştiriliyor, politik alanın dışında düşünülmek isteniyor ancak mutlaka politik argümanlarla yine anlatıcılar tarafından betimleniyordu. İnsanlar, dindar insanların dindarlıklarını bedenlerini merkeze alarak yetersiz bulabiliyor, yer yer nasıl daha iyi dindar olunabilir noktasında tariflere başvuruyorlardı:

> Ha beden sadece görüntü verilebiliyor ama hani gerçekte hani dindar birisi. Nasıl olur? Ben gene geriye gideceğim. Yetmiş yıllarda hatırlıyorum. Dindar birisi nasıl yetmişli yıllarda? Gayet mütevazi, kanaatkâr, azla yetinen herkese yardımcı olmaya çalışan neyse evden camide eve gidip gelen insanlar. Ortalıkta böyle hani bunun siyasetini yapmazlar. Yani dindar oydu Şimdi öyle birisi yok ortakta. Ben göremiyorum yani. Siz görebiliyorsanız bilmiyorum yani *(Mahir, Erkek, 60, Antalya).*

Dindarlığı ve dindar bedenleri idealize ederek devamlı bir eleştiriye tabi tutmanın altında birden fazla motivasyonun yer aldığını düşünüyorum. Bunlardan biri de güncel siyasi bağlamla ve Türkiye'nin politik iklimi ile bağlantılı olarak gelişen ve son seçim süreci ile pekişmesi muhtemel olan toplumsal kutuplaşma ve AKP'ye yönelik biriken öfkenin yurttaşların bedenlerine kanalize edilmesi olabilir. 21 yıldır tek başına iktidar olmayı başarmış Adalet ve Kalkınma partisinin dindar olmayan insanlarda imajlara, bedensel temsillere ve dindarlığın kendisine yönelik farklı sorguluma alanları açtığı, bu meseleyi daha görünür ve konuşulabilir kıldığı bu tezin sahasında yer alıyor. Özellikle başörtüsü meselesi üzerinden görünürleşen bu tartışmalar, dindar bedene dair sorulan sorulara aktif politikanın içerisinden verilen cevaplarla derinleştiriliyordu. Bazı biçimler, bazı formlar, giyim-kuşam tarzları AKP ile ilişkilendirilerek açıklanıyor ve itiraz ediliyordu. Ancak bunun sadece patikalardan biri olduğu, sahanın bütünüyle böyle okunamayacağı da çok açıktı. Örneğin Samsun'dan Önder, dindar bedeni bu politik bağlamdan ayrı tahayyül edemeyenlerden biriydi:

> Dindar beden çok tartışmalı bir şeydir. Hatta dindar olmakla dinci olmanın da sınırının bedende kaybolduğu bir dönemdeyiz ki bunun mücadelesini biz biraz daha veriyoruz siyasette. Hani dindarlık değil, dincilikle mücadele ediyoruz aslında bu ülkede. Çünkü

> dindarlık kişinin kendi inancının doyumunu yaşamasıyla ilgili bir şeydir ve kendi özel hayatıyla ilgili bir şeydir. Dincilik ise bir siyasi argüman olarak bunun kullanılması aslında, yani bugün AKP'nin yaptığı şey aslında. Yani bu ülkede mesela hep denir ya işte. Benim annem de başı kapalıydı. Benim anneannem de namaz kılıyordu. Öyle denir ya. Doğrudur. Ama bugün öyle bir şey değil. Bugün artık inanç sahibi olmak ya da olmamak insanların yaşamlarını belirleyen bir şey haline geldi. Yani imam hatip mezunuysanız AKP'liyseniz zenginleşebiliyorsunuz. Ya da işte istediğiniz yere atanabiliyorsunuz. Zaten KPSS ya da yapılan sınavlar hak getire, mülakatla her şey belirleniyor. Dolayısıyla artık din ticaretin, yolsuzluğun, ıı, her türlü şeyin aslında bir kılıfı haline geldi. Böyle bir araştırmada okumuştum. Türkiye'de deizmin gittikçe arttığı üzerine. Hatta bu deizmin imam hatiplerde de yoğun olduğu üzerine, sanırım bu da aslında AKP'nin tersten yarattığı da bir şey galiba (*Önder, Erkek, 50, Samsun).*

Ancak tüm bu motivasyonların iç içe geçtiği fakat *"Dindar dediğin…"* teması ile çok ilişkilenmiyor gibi görünen, daha katmanlı olarak analiz edildiğinde ise bu tema ile konuşan birçok görüşme de yer alıyor sahada. Bunlardan biri, İstanbul'da yaşayan Bilge'nin mülakatıydı. Bilge, 30 yaşlarında, arşivcilikte mesleğini icra eden ve çocukluğu Antalya'da geçmiş bir şairdi. Aile yapısını tanımlarken "Muhafazakâr gibi görünen ama aslında toplumsal kodlar bir kenara bırakıldığında çok da kendi içinde muhafazakâr olmayan," şeklinde bir tarife başvurdu. Dağınık, köylü bir ailede büyümüştü. Köyden kente göçün izlerini taşıyan ailede, babasının tüccarlık yaptığını ve annesinin ev hanımı olduğunu söyledi. Yine kültürel Müslüman tanımına uyabilecek, İslam'ın değerlerini bilerek ve kısmen hâkim olarak, bazı ritüelleri zayıf da olsa gerçekleştiren hane halkında; anne namaz kılan, açıldığı bir dönemi de olan ve inançlı biri olarak tarif edilerek anlatıda yerini alırken; baba içki içen, namaz kılmayan ama ramazanda da içmemeye dikkat eden ve bu anlamda inançlı mı inançsız mı tanımlanması daha zor biri olarak betimleniyordu. Bilge'ye göre "Allah korkusunun herkeste olmasına, olmasının gerektiğine inanan insanlardı en azından."

Çocukken, evde ramazan ayındaki "ölülüğü" hatırlıyordu Bilge. Sokakta kimsenin olmadığını, evin durgunluğunu, zamanın yavaşladığını, "Herkesin oruçlu olduğu ve

hiçbir şeyin olmadığı ama aslında yemek yenmediği için hiçbir şeyin olmadığı," atmosfer ona tuhaf geliyordu. Kuran kursuna gönderilmişti. Kuran kursu deneyimi onun için uzak bir anıya dönüşse de bu deneyimi bir "çocukluk sıkıntısı" olarak anımsıyordu. İsteyerek gittiğini ama daha sonra gitmek istemediğine karar verip bunu ailesi ile paylaştığında bir yaz daha zorla gönderildiğini hatırlarken sıkıntıyı, sıkılmışlığı belleğine geri çağırıyor, yüzünü buruşturuyordu. Dine dair merak duygusunun onu oruç tutmaya ve namaz kılmaya da ittiğini aktardı. Bu merakı doğal ve anlaşılır buluyordu. Bilge için din bir inanç sistemiydi ve pratik edilme tarzına baktığında pek de içi açılmıyordu. Ancak başka bir din veya dindarlık biçimi tahayyül etmeden de duramıyordu: daha az kişisel, daha çok toplumsal, pagan bir tarza yakın, doğayla iç içe ve ritüelistik bir din hayaline duygusal yatırım yapıyordu. Din hakkında konuşurken kafasında canlanan genellikle İslam'dı. Bilge'nin görüşmesini benim için özel kılan, dine toplumsal hayatta belirleyici bir etkiyi atfetmesi, bu etkiyi başından kabul ediyor olması ve yukarıdaki anlatılardan kopuş tarzıydı. Tepkisel görünmüyordu:

> Hani din bence inanç sistemi, en azından hepimizin hayatında çok önemli bir şey ve ben şey diyemem, yani hani "İşte inançsız ve 30 yaşında şehirde tek başına yaşayan, çalışan bir kadın," işte falan. "Din benim için hiçbir şey ifade etmiyor," falan deyip işin içinden çıkamam bence yani ya da işte "Din halkların afyonudur," falan deyip içinden çıkabileceğimiz… Ya doğrudur, afyonudur ama biz o kolay cümleye kaçıp bu konuyu bu kadar kolay bence kapatmamalıyız *(Bilge, Kadın, 30, İstanbul).*

Her anlatıcının dinden kopuş sürecini özellikle merak ettiğimden ve bu kopuş sürecinde bedenin nasıl yer aldığını da irdelemek istediğimden, bir kırılma deneyimi yaşayıp yaşamadığını sordum. Bilge de pek çok anlatıcım gibi, bunun bir süreç olduğuna vurgu yaptı. Her şey çok ama çok yavaştı, bir yandan da aslında bunun bilinç dışı bir yanı olduğundan söz etti, çok da bilincine varmadan dinden uzaklaşmıştı. Bilge'ye göre çok eski bir arkadaşından söz etmek gibiydi bu mesele üzerine konuşmak. "O kadar eski bir arkadaş ki, nasıl tanıştığınızı mesela, unutursun," diyordu. Veya çok sevdiği bir müzik grubunu ilk defa ne zaman dinlediğini artık

hatırlamıyor oluşuna benzetiyordu dinden kopuşunu. Zamana yayılan, kesinlikle yavaş ve çok da kendiliğindendi. Bir yandan da bunun başka şeylere evrildiğine ve dönüştüğüne inanıyordu: din, yerini "insanın gündelik varoluşundan daha yüce bir şey var," düşüncesine ve duygusuna bırakmıştı zamanla. Ancak bu şey, bütün insanlığa yön veren üst ve tek varlık olan Tanrı değildi. Mekâna ve zamana yayılan bir oluş haliydi. Üniversiteye ilk gittiği zaman da evden uzaklaşmış haline rağmen, Kuran okumaya devam etmişti. Görüşmeyi gerçekleştirdiğimiz evin kitaplığında hala İncil duruyordu, ara ara dönüp baktığını söyledi. Kutsal kitapların okunması gerektiğine inanıyor, bu metinlerde arketipsel şeyler olduğunu ve çok öğretici olabileceklerini düşünüyordu. Bilge yoga ve meditasyonun da hayatında yer ettiğini ama bunu yaparken spiritüel bir motivasyona değil, fiziksel bir motivasyona sahip olduğunu söyledi. Bedeninin nefes almaya ihtiyacı vardı, özellikle dinden kopuş yaşadıktan sonra. Doğa referansına sık sık başvuruyor, bedenine nefes aldıran mezarlık yürüyüşleri yapıyordu. Bedeninin mezarlıklardayken sakin, dingin, sessiz ve güvende olduğunu ve bu duygunun bedeninde çok da yerleşik olmadığını ifade ediyordu. Bilge eğer istersek kendisini agnostikliğe yakın bir yere koyabileceğimizi fakat ona kalırsa kavram sahiplenmediğini ve bir Tanrı inancının olmadığını özellikle vurguladı. Bilge'nin mülakatını bu başlığa taşımamın esas nedeni, inançlı ve başörtülü annesini, arzulu ve askılı elbise ile gördüğü anda inanmanın kırılganlığı üzerine düşünmesi ve bilinç dışı olarak kafasındaki dindar beden algısının bozulmasıydı. Bu sarsıcı an, bütün anlatının en çarpıcı noktasıydı:

> Şöyle, biraz böyle mahrem hikâye anlatayım. Şimdi annem işte kapalıydı, namaz kılıyordu bilmem ne falan filan. Ondan sonra biz bir şeye taşındık. Annemle babam ayrıldıktan sonra annem eve, evlere böyle gündelik işte temizliğe gidiyordu. Ondan sonra bir şeye taşındık, böyle bir aile evi vardı işte 3 katlı böyle, Antalya'nın çok lüks bir mahallesindeydi denize sıfır falan. Biz de o binanın bodrum katında oturuyorduk, annem o binanın temizlikçiliğini yapıyordu. Dolayısıyla böyle lüks bir mahallede oturuyorduk yani, insanların evden bikiniyle çıktığı bir yerdi, böyle denize de çok yakın olduğu için. Orada annem şey işte babamdan da ayrılmıştı falan, bir tane sevgilisi vardı, o sıra bir sevgili yapmıştı böyle bir gün eve geldim liseye gidiyordum o zaman, lise 2

> falan. Ben eve giriyordum, bunlar da tam eve giriyorlardı, bir baktım böyle annemin üzerinde şey var, böyle askılı böyle kısa bir elbise var falan, adamın elinden tutmuş, saçları açmış falan. Orada mesela, böyle hani hala mesela hatırlarım o sahneyi, yani annemin inancının darmaduman olduğu böyle… Sadece dinsel anlamda değil de her, yani o dini inanç bu kadar kolay darmaduman oluyorsa, herhangi bir inanç da bu kadar çok daha kolay darmaduman olabilir yani aslında falan gibi bir… Ya annemle ilişkimi etkileyen bir sahne mesela o yani. Açıktan bunu konuştum mu hatırlamıyorum. Ama bu hikâye geliyor aklıma. Buna benzer babamla da mesela hikayem var. Bunu anlatıp çok şey yapmayayım, uzatmayayım ama onun da mesela hani çok dışarıya aslında göstermelik bir şey yaptığının, çok güzel bir örneği olan, babamla da bir hikayem var. Dolayısıyla din söz konusu olduğunda beni onlardan uzaklaştıracak, dolayısıyla onların inanma biçiminden uzaklaştıracak pek çok tanıklığım oldu yani *(Bilge, Kadın, 30, İstanbul).*

Bilge'nin tanıklıkları, annesinin ve babasının dindarlık biçimlerinin kafasındaki ideal Müslüman imajına oturmamasına dairdi. Annesinin tesettürlü bedeninin "bozulması" ve askılı elbisenin onun inancını buharlaştırdığını düşünmesi, bu ana gelene dek oluşturduğu anlatıdan sapmasına da neden oldu. Örneğin, bu anı paylaştıktan sonra, kendi bedenine dönebildi anlatısında, baskı üzerine konuştu ve suçluluk hissinin eşlik ettiği anları hatırladı: en basit cinsel edimin bile onda suçluluk yaratması, sokakta birilerinin onun kalçasına baktığı bilgisi ile hareket etmenin anlamı üzerine düşündü. 20'li yaşlarının tamamının bu bedensel suçluluk duygusu ile geçtiğini itiraf etti. Ardından ise kendi bedeninden ve ona eşlik eden suçluluk hissinden odağı kaydırarak dindar bedenlere yüzünü döndü.

Bilge'nin anlatısında en az yukarıdaki pasaj kadar önemli bulduğum *"uçaktaki Hacı"* figürü, annesinin bedeninde bozulan dindarlığın, "darmaduman olan inancın" uçakta yanına oturan Hacı'da telafi edilmesini ve onarılmasını içeriyordu. Uçakta yanına oturan yaşlı bir adamla yolculuk boyu yaptıkları derin sohbetin ve ondan "bir şeyler almış olmanın" öneminden söz eden Bilge, "Bir şeyler konuşmuştuk, yani hatırlamıyorum ne konuştuğumuzu, çok yıllar önceydi ama mesela hani sağlam bir inanç aldım mesela o adamdan, onun Müslümanlığına mesela inanmıştım böyle. Çok

gerçek gelmişti bana, gerçekten inanıyordu yani," diyerek bu figürü üstünkörü geçmeye çalıştı. Oysa aslında mesele biraz da buydu, "Dindar Dediğin…" patikasına Bilge'nin anlatısını yerleştirmemin sebebi de buydu: Bilge, inançlı biri değildi ama *"birilerinin Müslümanlığına inanmak"* istiyordu. Bu yüzden tesettürün bazı biçimlerinden oldukça rahatsızdı (oranı, biçimi, hangi mahallede ne şekilde takıldığı önemliydi), çocuğunun başörtülü bir öğretmeni olsun istemezdi, kara çarşafa karşı değildi ama "şatafatlı giyinip çok makyaj yapan, parlak kolyeler, bilezikler takan ve göz alıcı renklerle türbanını bağlayanlara" karşıydı, dindar bir beden sade olmalıydı. Bilge bunu AKP iktidarıyla alakalı bir form olarak gördüğünü ve bu yüzden karşı çıktığını dile getirdi. Ancak bana kalırsa annesinin askılı elbisesi her şeyi "mahvetmişti." Belki de bu yüzden ondan dindar bir bedeni hayal etmesini ve betimlemesini istediğimde, "AKP'nin şatafatlı türbanlılarını" değil de "uçaktaki Hacıyı" hatırladı:

> -Dindar beden… O uçaktaki dede canlanıyor gözümde.
>
> -Nasıl biriydi o?
>
> -Sakallıydı, çok salaş giyinmişti yani böyle salaş derken…
>
> -Şalvar gibi mi?
>
> -Değil yani böyle hani salaş ama böyle şehirli salaş gibi köylü öyle şalvar falan gibi de değildi. Hani kafasında mesela bir takke falan da yoktu yani.
>
> -Sakalı uzun muydu?
>
> -Uzundu. Böyle beyazdı ama böyle bembeyaz değildi. Dindar beden deyince böyle hani şey canlanıyor yani beden kıyafet canlanıyor yani.
>
> -Kıyafet ne canlanıyor?
>
> -Şey canlanıyor yani çok sade şeyler canlanıyor. Dindar bir beden sanki sade giyinir. Yani neyse o dinin gerekleri işte vücut hatların belli olmayacaksa falan hani sade deyince işte şey tamam vücut hatların belli olmayacak, kara çarşaf hiç vücut hatlarını belli etmez yüzünü kapatırsın ama o da sade değil yani onun da başka bir anlamı var

çünkü. Yani o anlama da gitmeden çok anlam yüklü olmayan bir şekilde sade giyinen bir beden canlanıyor yani gözümde.

-Sembollerden, göndermelerden azade?
-Aynen çok uzak… *(Bilge, Kadın, 30, İstanbul).*

Anlatmaya çalıştığım, aslında "Dindar Dediğin…" patikasının ve bu patikada öbeklenen tepkisel ifadelerin, yargıların ve peşin hükümlerin, hem Adalet ve Kalkınma Partisi'nin 21 yıllık başarısı ile ilişkili olabileceği hem de bir yanıyla bununla ilgili olmadığı. Anlatıcıların çoğu, iktidarın muhafazakâr demokrat hamlelerinin dönüşümüne tepkiliydi fakat bu tepki bir parça da zihinlerindeki geçmişten miras kalmış gibi görünen ideal Müslüman imajının bozulmasına, dindar bedenlerin çeşitliliğine, tutarsızlığına, farklı formları içinde barınmasına ve zaman zaman bu yüzden dindar bedenlerin okunaksız kalmasına dairdi. Artık "Kimin ne olduğu belli değildi." Fakat ilk analizimde bunu sadece AKP iktidarı ile ilgili bir şey olarak okumaya meyilli olduğumu söylemem gerekir. Daha sonra Bilge'nin de söylediği gibi "Dindar bir bedende aşırı kaçma gibi görünecek olan her şeyin seküler bir bedende çok aşırı görünmeyebileceği," üzerine düşünmeye başladım.

3.3 Patikalar: "Seküler Beden? Yok Öyle Bir Şey!"

Bu bölümün aslında tez çalışmamın en önemli bölümü olmasını ummuştum. Dindar olmayan (literatürdeki ismiyle seküler) bedenleri, görüştüğüm insanlardan hayal etmelerini istediğimde, bir yığın betimlenmiş verinin üzerime boca edileceğine inanmıştım. Ve bunun gerçekleşmemesini, sadece 35 alıntının kodlamasını yapabildiğimi gördüğümde ilk düşündüğüm şey, Türkiye'de Batı literatürünün aksine sekülerliğin değil, dinin kuşatıcı olduğuydu ve insanlar bu nedenle dindar olmayan bedenleri tanımlayamıyordu. Lee ve Hirschkind bu anlamda haklıydı, seküler bedenler gölgelerin ardındaydı ama bu bizlerin sekülerlik içinde yüzmesinden kaynaklanmıyordu. Bu konu üzerine daha fazla düşünebilmek için, bu patikada göze çarpan belirgin tanımlanamazlık hallerini açmam gerektiğini hissediyorum. Ancak

bundan evvel, seküler beden (secular body) ifadesini, dindar olmayan insanların bedenleri olarak ve bu anlamda kullandığımı, literatürden kopmamak adına seküler kavramını kullanmaya devam ettiğimi tekrar hatırlatmam gerekebilir.

Anlatıcılarımdan seküler bir görünüşün tarifini yapmalarını istediğimde, ifadelerinin ezici çoğunluğunun inançsız bir bedenin zihinde canlandırılamayacağı üzerine olduğunu fark ettim. Bunun birden fazla nedeni olabilirdi, örneğin kullandığımız kavram (Sekülerlik) anlatıcılarda herhangi bir şeyi harekete geçirmiyor olabilirdi. Bu nedenle ekip olarak revizyona giderek, *secular body* yerine dindar olmayan bedenler gibi esnek ifadeler kullanarak soruları sormaya başladık. Bir ölçüde işe yaradı ama tanımlanamazlık baki kaldı. Buna birkaç örnek vermem gerekirse:

> -Dine uzak birisi gözünde nasıl canlanıyor?
> -Çok yok o, işte bende yok, artık nasıl şey yoksa: iyi Müslüman… Şey mi yoksa, dinsiz köpektir –(gülüyor)- diyebileceğim tipte biri de gözümde canlanmıyor yani *(Berivan, Kadın, 34, Van).*

> -Peki, seküler bir beden deyince nasıl bir beden tarifi canlanıyor kafanda?
> -Bu seküler kelimesi benim çok saçma bulduğum bir kelime biliyor musun yani.
> -Daha dindar olmayan diyeyim o zaman?
> -Yok, şey olarak seküler deyince hiçbir şey canlanmadı, o yüzden düşündüm.
> *(Ela, Kadın, 59, Samsun)*.

> -Peki, dindar görüntüyü biraz konuştuk. Seküler bir görüntü nasıl şeyler çağrıştırıyor size?
> -Görüntüsel olarak hiçbir şey çağrıştırmıyor desem. Gerçekten hiç. O kadar kıyafetlerden ve şeylerden bağımsız bir anlayış olmuş ki. Gerçekten hiçbir şey çağrıştırmıyor, tamamen böyle cümlelerde bulabilirim belki bunu.
> *(Fatma, Kadın, 24, İstanbul)*.

Bu tanımlanamazlığa rağmen, yine de bu patikada, hala göze çarpan birkaç sapak daha vardı. Bunlardan biri kuşaksal sıçramaydı. Anlatıcılar, dindar bedenlerden bahsederken hep bir veya birkaç kuşak önceye savruluyorlardı. Anneanneler, dedeler, babalar, yaşlanmış imajlardan söz ediyorlardı. Oysa seküler bedeni tanımlama girişimlerinde şimdiye ve kendi bedenlerine daha çok yaklaşıyorlardı. Bir diğer önemli nokta ise, dövme-piercing gibi marjinal simgelerin seküler erkek bedenleri ile beraber düşünülmesi; mini etek, şort, sarı saç, topuklu ayakkabı, dekolte gibi kılık kıyafet betimlemelerinin ise kadınlarla beraber düşünülmesiydi. Örtünmek, dekoltenin boyutu gibi pek çok unsurla beraber, özellikle erkek anlatıcılar, kadın bedeninin dindarlık-sekülerlik kutbunda turnusol görevi gördüğünü anlatılarında hissettirdiler. Bir başka sapak ise, seküler beden tahayyüllerinde beliren "şekil almazlık" ve "kalıba sığmazlıktı." Anlatıcıların tanımlama zorluklarını besleyen bu unsurlar, seküler bedenlerin her şey ve herkes olabileceğini, çok çeşitli, heterojen, özgür, bir yere koyamadıkları bedenler olduğunu ifade etmeleri nedeniyle bu durumu "şekil almazlık-kalıba sığmazlık" olarak nitelendirmeme neden oldu. Seküler bedenleri sınırları belirlenemeyecek kadar geniş bir yelpaze zihinlerinde canlanıyor fakat ayrıntılı betimlemelere başvuramıyorlardı.

Bu soruyu ("*Seküler bir bedenin görünüşü nasıl olur?"*) görüşme formuna eklerken, eski cumhuriyet imgelerinin geleceğini, tango yapan kadınların, Atatürk imzası dövmelerin, fötr şapkaların, milli bayramlarda dans eden kimselerin betimleneceğini zannetmiş olmalıyım. Bu imgelerin unutulduğunu düşünmüyor fakat sorunun işlemediğini kabul etmekteki direncimi anlamaya hala ihtiyaç duyuyorum sanırım. Belki de dindar olmayan bedenleri anlamak için, yalnızca sorduğum soruların yanıtlarına değil, gerçekten anlatıcılarımın ne anlattığına özenle bakmaya ihtiyacım vardı. Bunun bir hatalı yanı da onlara sadece başka bedenler hakkında sorular sormuş olmamdı, hayat hikayelerinde ve dinden kopuş süreçlerinde kendi bedenlerine ne olduğuna hiç dikkat etmemiş, kendi bedenlerinin, bedensel izleklerinin başka (seküler veya değil) bedenlere bakış açılarını, o bedenleri algılama biçimlerini nasıl kurduğunu gözden kaçırmıştım. Her patikada bir görüşme üzerinde derinleşmekteki ısrarımın

nedeni bu. Bu patikada ise yukarıdaki yanıtlarla yetinmeyecek ve Yavuz'un seküler bedeni nasıl algıladığını, onun hayat hikayesine bakarak anlamaya çalışacağım.

Yavuz, 1977 doğumlu, çocukluğunun bir kısmını İstanbul'da bir kısmını ise Antalya'da geçirmiş bir avukattı. Görüşmeyi bürosunda gerçekleştirdik. Kendisini şanslı hissettiği bir çocukluğu olmuştu, babası eğitimci ve annesi ev hanımıydı. Babasını ulusalcı ve tipik bir Atatürk öğretmeni olarak tanımlarken hem dinle dalga geçebilen hem de namaz kılabilen biri olduğunu vurguladı. Annesi de namaz kılıyordu. Yavuz bu durumu yaşlanmalarına ve ölüme yaklaşmalarına bağlıyordu. Hayatında sadece bir defa camiye gittiğini gururla ifade etti. Abisi ateist, ablası ise spiritüel eğilimleri olan ritüelistik bir kadındı, adaklar tutuyor ve kendine has bazı pratikleri gerçekleştiriyordu. Ankara Hukuk'u kazandıktan sonra, yakın arkadaşı ile beraber mutsuz olduklarını hissederek haritada en uzak yerleri işaretlemiş ve sonunda Yeni Zelanda'ya gitmeye karar vermişlerdi. Ne var ki maddi koşullar nedeniyle Türkiye'ye ve avukatlığa geri dönmek zorunda kalmış ama yine de dünyayı gezmeye devam etmişti. Yavuz henüz görüşmenin başında Yeni Zelanda'yı neden tercih ettiğini anlatırken "Yaptığın işin ve giydiğin kıyafetin ne kadar önemsiz olduğunu görüyorsun," dedi. Örneğin barda insanların kimin ne iş yaptığını birbirlerinin tipine ya da giysilerine bakarak anlayamadığını ve anlamak için de uğraşmadığını aktardı. Bu bedensel izleklerle ülkeyi tanımlamaya başlaması beni meraklandırdı. Yeni Zelanda deneyiminin onu bütünüyle değiştirdiğini ve gerçek bir hayatın ne kadar keyifli olabileceği üzerine düşündürdüğünü anlattı. Ada yaşamının sıkışmışlığını zaman zaman hissetse de doğayla iç içe olmayı sevmişti; balinaları, okyanusu, toprağı özlüyordu. Yavuz ve sevgilisi evlenmişler, daha sonra evliliğin çok ailevi bir şey olduğuna kanaat getirerek boşanmış, boşandıklarını çevreleri ile paylaşmamış ve sevgili olarak beraber yaşamaya devam etmişlerdi. Onun deyimiyle "ilişkinin ortasında devletin varlığından hiç hoşlanmamışlardı."

Yavuz dinden kopuş sürecini çocukken sorular sormaya başladığı anlara imledi. Din derslerinde öğretmenlerini zorlayan sorular sormaktan ve aykırı olmaktan zevk

alıyordu. İlkokul üçüncü sınıfta ise abisi o zamanlar yeni öldürülen Turan Dursun'un *Din Bu* kitabını hediye etmişti. Bu vesile ile kafasındaki soruların somut yanıtlarına ulaşmış ve üzerine başka okumalar eklemişti: Camus, Nietzsche, Ursula Le Guin, Bukowski, Dostoyevski ve diğer Rus klasikleri… Tüm bunları anlatırken aslında kendisi ile arama kuşakçı bir sınır da çizmeye çalışıyor ve benim için bir doksanlar anlatısı da kuruyordu. Bir yandan da kopuş sürecine entelektüel bir sorgulamanın eşlik edişini betimliyor, bu nedenle bilimsel olmayan hiçbir şeye inanmadığının altını çiziyor, mistik deneyimleri küçümsüyordu. Okyanusta boğulmak üzere olduğu bir andan söz ederken gözleri daldı, ölüme en yakın olduğu andı bu, bir helikopterle son anda kurtarılmıştı. Paniğe kapıldığında veya ölüm gibi zor durumlarla yüzleştiğinde, aklından geçen son düşüncelerin korkuya, kaygıya ya da öteki hayata dair değil, yapamadıklarına dair olduğunu mırıldandı:

> Ya bende hep şöyle bir şey oluyor. Yapamadıklarıma hayıflandığım anlar oluyor. Mesela o anda da öyle oldu. Ya işte daha şunu yapacaktım falan. Ne bileyim sevgilim aklıma geliyor. İşte dur birlikte daha işte Kopenhag'a gidecektik, şu birayı içecektik falan gibi. Yani ulaşamadığım, hayalimde olan ve ulaşamadığım şeyler aklıma geliyor. Ve ona hayıflanıyorum. Şunu da yapsaydık keşke gibi… *(Yavuz, erkek, 45, Antalya)*

Yavuz bilim merkezci ve özellikle pozitif bilimlerle açıklanmayan her şeyi reddetmeye eğilimli bir anlatı kurdu. Ölüm, ölüm sonrası, arzu, haz, ruh, evren, canlılığın kaynağı gibi çeşitlenecek pek çok temada bilimsel kaynaklar dışında herhangi bir şüpheye yer bırakmayacak sıkılıkta hikayesini ördü. Bu durum zaman zaman hem sorduğumuz soruları hem de bu soruları soran insanlar olarak bizleri küçümsemesine yol açıyordu. Bazen danışman hocamla ortak duygularda buluşuyor, örneğin benim kuşağımın gezmeye, yeni şeyler keşfetmeye ilgilerinin olmadığına ve bunun internet yüzünden böyle geliştiğine inanıyorlardı: "Zaten TikTok'a giriyorlar ve iyi eğleniyorlar, ne yapacaklar Vietnam'ı yani?" derken bakışlarını üzerimde hissediyor ve kendi kuşağımın politik sıkışmışlığını, her geçen gün bizleri daha çok zorlayan ekonomik koşulları, kutuplaşan ülkenin üzerimizdeki etkisini düşünüyordum. Genç bir kadın olarak bu iki orta yaşlı erkeğin diyaloglarındaki

kuşakçı kavrayışın sınırlılığını ve kendi gençliklerine yönelik inşa ettikleri nostaljik anlatıyı takip etmekten hem keyif alıyor hem de hüzünleniyordum. Yavuz, öldükten sonra bedenine ne yapılacağının umurunda olmadığını da söylüyordu ve organlarını zaten bağışlamıştı. Ailesinde bunun çatışmasını ve aslında genel olarak din odaklı bir çatışmayı göze alması gereken bir zemin hiç olmamıştı. Hiçbir zaman intiharı ve bedenini yok etmeyi düşünmemiş, bunu düşünenler için üzülmüştü. Ötenaziye yüzde yüz destek verdiğini söylüyor fakat kürtaj konusunda birincil iradenin kadında olması gerektiğini düşünse de kadının bebeği doğurmak istediği noktada partnerin de söz hakkı olduğuna inanıyor, erkeklerin miras bırakmama, çocuğu istememe ve nafaka vermeme gibi haklarının korunması gerektiğine inanıyor ve bütün bunların sonucunda hukukun söz hakkını tamamen anneye bırakmamasını anlayabiliyordu. Bütün bu değindiğim ve açtığım unsurlar, Yavuz'un seküler beden algısını şekillendiriyordu. Bu algı, dinin ve dindar bedenlerin toplumsal alandan bütünüyle tasfiyesini gerektiriyordu:

> -Ya nasıl söyleyeyim? Yani rahatsız, ya aslında rahatsız ediyor. Yani şu açıdan rahatsız, yani sadece tesettürlü kadın değil, ben bir rahip gördüğümde de rahatsız oluyorum ya da işte bir başka bir dine mensup birisinin ağır dinsel kıyafetlerle dolaşmasından da rahatsız oluyorum. Şimdi bu bana şey gibi geliyor, ilkellik olarak görüyorum ben bunu ve gündelik hayatımda, sosyal hayatımda bunları görmek istemiyorum. Bu benim tercihim ama realitede bunun olmayacağının da gayet farkındayım ve bununla barışığım. Ama olmamasını tercih ederim tabii. Yani hayatımın hiçbir alanında dinsel hiçbir şeye dokunmamayı tercih ederim. Görmemeyi tercih ederim. Evet. Başörtülü birisini de görmek istemem.
>
> -Niye görmek istemezsiniz?
>
> -Çünkü bu ilkellik, yani ben çevremdeki insanların daha sorgulayıcı, ne bileyim daha açık fikirli kendi özgür iradelerini çünkü din sana bu izni vermiyor ki, yani eğer bir dine mensupsan dine ritüelleri yaşıyorsan zaten birçok şey senin iradenin önüne geçiyor. Din o zaman konuşuluyor. O karar veriyor zaten. Bu insanlarla benim hayatta

paylaşacağım bir şey yok ki zaten. Ne konuşacağım ben onunla yani. Dolayısıyla bu insanları hayatıma almamayı tercih ederim *(Yavuz, Erkek, 45, Antalya).*

Yavuz'un seküler beden tahayyülünde ve idealinde başörtüsü bir sapma, seküler uzamın delik deşik edilmesi, ilkel bir tehdit anlamına geliyor ve böyle işliyordu. Çocuğuna "başı bağlı" bir öğretmenin eğitim vermesini istemediğini, aslında öğretmenlerin tamamının dinsiz olması gerektiğini ifade etti ve bu, öğretmenin eşitlik kurması için asgari bir şarttı. Dinin görüntülerinden rahatsızlığını uzun uzadıya anlatırken, ona başka görüntülerin de var olduğunu hatırlatmak için Atatürk dövmelerinden söz ettim. Yavuz'a göre Atatürk dövmeleri rahatsız edici değildi çünkü ideolojiler değişebilir, gelişebilir, dönüşebilirlerdi. Din değişmezdi, hiç değişmemişti, neredeyse 2000 yıldır aynı kitaptan söz edilmekteydi ve dinin dövmeleri olmazdı, ritüelleri olurdu. Yavuz eleştirisini hukuki bir düzleme taşıyarak İngiltere'de hakimlerin peruk takmasını, Türkiye'de ise cübbe giymelerini hatırlattı: bunun biricik amacı, eşitliği sağlamaktı ona göre. Kılık kıyafeti, imajı, herhangi bir sosyal camiaya ait olduğunu belirten bir ipucunu silmeden eşitlik mümkün değildi ve cübbe-peruk bu anlamda siyasetsiz, dinsiz, üzerimizdeki her şeyi kapatan nötr ve adaletli bir perdeydi. Yavuz'a dindar bir bedeni hayal ettirirken, siyah çarşaflı bir kadını ve "modern türbanlı" bir kadını betimlemesi ve ardından "Bu benim annemin başörtüsü değil," diye mırıldanması dikkatimi çekmişti. Seküler bir bedene temas edebilecek ve onunla birlikte düşünebileceği en yakın dini motif, annesinin Vakko başörtüsüydü sahiden de:

-Bu modern türban muhabbeti yani buradan elli tane iğneyle böyle sıkı bir şey yaparlar ve böyle bir pardösü gibi tek parça bir şey giyerler ve özellikle de onlar böyle krem rengi falan olur. Adliyede de çoktur bunlar. Bunlar AK Parti sonrası dindar grup. Zengin olanlar. Bir çarşaf kadar rahatsız ediyor beni. Çünkü hem dindar hem bir de siyasal İslamcı. Yani sana zarar verecek o çok belli. Bunu derdi de seninle yani, kendi içinde bir dinini yaşayacaklar bilmem ne benim annemin başörtüsü değil yani o.

-Annenin başörtüsü derken?

-Annem başörtüsü takıyor. Eşarp.

- Nasıl bir başörtü bu?

-Vakko. (Gülüyor) Ya zamanında babamın aldığı. Ya nasıl işte o?

-Usulü nasıl yani? Saç görünüyor galiba.

-Saçın tabii ön, ön bölgeleri görünüyor. Yani üçgen yapıp işte şu alttan bağlıyor, arkası açık. Eski, eski anne başörtüsü yani.

-Ya o seni rahatsız ediyor mu? Şey olarak.

-Takmamasını tercih ederim. Ama rahatsız etmiyor. Çünkü diyorum ya bu siyasal İslam'la ilgili bir şey değil. Bu kendi tercihi yaşayabilir, beni ilgilendirmiyor. Takmamasını isterim. Ama Siyasal İslam öyle bir şey değil. O örtü benim yaşamıma karışıyor çünkü (*Yavuz, Erkek, 45, Antalya).*

Yavuz, ateizmi bir kavram olarak sahiplendi ve kendisini ateist olarak rahatlıkla ifade edebildi. Görüşmenin sonlarına doğru, açık yüreklilikle ateist olduğu için hiçbir yerde bir zorluk yaşamadığını belirtti. Buna bazen de kendisinin de şaşırdığını ve belki de dünya vatandaşı olduğu ve Türkiye'yi pek gezmediği için böyle bir bedel ödemek zorunda kalmadığını düşündü. Onun dinsel hayat, benim dini baskı olarak adlandırabileceğim ortamlarda pek yer almamıştı. Ailesi onu hiçbir zaman zorlamamış, çocuklara dinsizlikle ilgili espriler yapmasına, onlar için ateist bir rol model olmasına müdahale etmemişlerdi. Yavuz Erzurum'da ateistim demekle, Antalya'da demek arasındaki farkı bildiğini ekledi. Nitekim seküler beden algısı çok daha "pürüzsüz", belirli, net, katı ve sınırlandırılmıştı. Dindar bir bedenle cinsel ilişkiye girmeyeceğinden, ona âşık olmayacağından da emindi ve özellikle vurgulama ihtiyacı duydu. Yavuz'un hikayesini derinleştirmemin nedeni, bana en başta tanımlanamaz/tanımlanamıyor görünen seküler bedenlerin aslında tanımlandığını, sadece konuşanın hangi reflekslerle ve motivasyonlarla bu tanımlamaları anlatının çatlaklarına sakladığını düşünmek zorunda olduğumu hissettirmesiydi. Bir sonraki

patikayı düşündüğümde, Yavuz'un hikâyesini daha çok önemsiyorum sanırım. Çünkü merkezinde dinin yer aldığı ve onu evden kaçıracak bir acıyı tecrübe etmemişti.

3.4 Patikalar: "Evden Gitmek…"

"Kural şu: bir bakış, bir tek bakış. Arkana bakmak yok. Ama arkama bakıyorum."[9]

Evden gitmek, evi ve dolayısıyla aileyi geride bırakarak "bir şeylerden" kopmak bu çalışma için (özellikle kadın anlatıcılar söz konusu olduğunda) kendisini hissettiren önemli bir patikaydı. Ancak evden gitmenin anlamının ve etkisinin her görüşmede biricik bir hikâyeye evrildiğini vurgulamak gerektiğini hissediyorum. Bu nedenle, sahanın tamamında ağır basan "evden gitmek" temasını kendine özgün yanlarıyla temsil edeceğine inandığım bir görüşmeyi derinleştirmeyi verimli buluyorum. Evden gitmek ile (bazen kaçmaktı bu) dinden kopuş süreci arasında derin ilişkilerin kurulduğu ve genellikle kadınlarla gerçekleşen bu mülakatlarda anlatıcılarım, sadece dinden kopuş süreçlerinin ve bedenlerinin bu süreçte nasıl ve ne şekilde yer aldığının (ya da sığamadığının/sıkıştığının/taştığının) tasvirini yapmadılar. Aynı zamanda şu nokta üzerine düşünmeye sevk ettiler: feminizm; feminist bir bakışın, arzuların, pratiklerin, feminist bir eleştirelliğin ve iç görünün içinde yer aldığı kocaman bir hediye paketi ile gelmemişti hayatlarına. Dinden kopuş, evden gidiş ve politikleşme süreçlerinde (evet, üç halka iç içeydi) bu pakete birdenbire sahip olmamışlardı, tersine politik öznellikleri, peşine taktığı çelişkiler, kafa karışıklıkları, kendi neşe ve acısı ile varmıştı onlara. Bu durum, sadece dinden değil, pek çok şeyden kopmak anlamına gelmiş bu temanın anlatıcıları için. Sude onlardan biriydi. Ankara'da kendi ifadeleri ile "baskıcı ve aşırı muhafazakâr" bir ailede doğmuş ve kadın atanmış 19 yaşında bir queer olarak, henüz görüşmenin başında içine doğduğu aileyi bazı beden odaklı izlekler üzerinden anlatmayı tercih etti:

[9] Nurdan Gürbilek, Sessizin Payı, s.110.

> Ailenin genel prototiplerinden bahsedeyim biraz. Bu cemaatteki insanlar Gimdes Helal Sertifikası olmayan ki Gimdes baya katı bir helal sertifika verme şeyidir. İşte çok sıkı kontrol eder. İşte içine nerdeyse zararlı olan hiçbir şey katamazsın falan. Bu helal sertifikanın olmadığı hiçbir ürünü tüketmiyorlardı. Ben çocukken kola içtiğim için dayak yediğimi hatırlıyorum. Yani bu kadar sıkı bir aileydi. Ve ıı işte kız çocuklarının çocukluklarından itibaren, küçücükken bile... Hayatımda bir kere tayt giydiğimi hatırlamıyorum mesela. Böyle tek bir kere bile şort giymedim. Bizim eve şort alınmadı, ıı sıfır kollu kıyafet alınmadı. Iı bayramlarda yedi sekiz yaşındayken herkes böyle güzel elbiseler falan giyerken ben böyle en uzun, en bol şeyi giyerdim hep. İşte tunik giydirmeye bana sekiz yaşında falan başladılar. Zaten babam direkt ben ergenliğe girdikten sonra kot pantolon yasaklandı tamamen bana. İşte pantolon çünkü erkek kıyafeti ve erkek kıyafetleri kadınlara yasaktır. *(Sude, Queer, 19, Ankara)*

Sude'nin helal sertifikalı gıdalar tüketmek, kola içmek, tayt giymek, Jean giymek gibi örneklerle pekiştirdiği bedensel izleklerin, dahası ailesini bu bedensel izleklerle beraber düşünmesinin çok katmanlı bir yapısının olduğu kuşkusuz. Ermeni kökenli ve sonradan Kürtleştirilmiş olmalarını bir aile sırrı olarak paylaşan hane halkı, bir yandan İslami eserleri Osmanlıcadan ve Arapçadan takip ediyor, sadece okumuyor, bu eserleri defalarca ve bıkmadan yazmayı önemli bir ritüel olarak devam ettiriyorlardı. Öyle ki mensup oldukları cemaatte Yazıcılar ve Okuyucular olmak üzere iki ekolden söz edilebileceğini eklemişti Sude. Sude'ye göre Yazıcılar için her harfin kıymetli bir görevi vardı: bir ruhu canlandırıyorlar ve her harf bu cemaatin inancına göre öteki dünyada, kişinin hayatında bir kurtarıcı olabilirdi, yani sözcükler, ritüeli gerçekleştirenlerin karşısına bir yerlerde duacı olarak çıkabilirdi. Sude tüm bu ruhani sözcüklerin arasında kendi kelimelerini bulmak için kitaplara sığınmıştı. Görüşme boyunca birden fazla kez bu ritüellerin yanında İslami eserleri titizlikle okuduğunu, başka dinlerin de kaynaklarına eğildiğini ama bunun dışında çocukluğunu dini olmayan kitaplardan da ayrı hatırlamadığını vurguladı, özellikle İmam Hatip

okullarında gördüğü eğitimi her kesintiye uğradığında, okula devam edip etmeyeceği belirsizleştiğinde sınıfta arka sıralarda kitap okuyan bir çocuğu betimledi, sıklıkla bakışlarını uzaklara dalmaktan alıkoyamayarak.

Sude'nin şiddetle iç içe süren yaşamı; eğitimine devam etmek, politik görüşlerini (özellikle Kürt hareketi ve Ermeni geçmişleri ile yüzleşmeye dair) ifade etmek, dini kaynakları tartışmaya açmak, başörtüsünü açmak, sosyalleşmek, iletişim araçlarını kullanmak, istediği gibi giyinmek-yemek-içmek gibi bazı taleplerini asgari düzeyde de olsa kazanmak üzerine kuruluydu. Ermeni aile tarihinden dolayı Kuran Kursu'nda "Sen Deccal misin?" denilerek sıkıştırılmıştı. Cemaatin önde gelenlerinden birinin çocuğu olmanın bazı sorumlulukları altında kimi zaman ezildiğini hissetmişti. Ancak tüm bunların yanında, cinsiyet kimliği ve cinsel yönelimine dair bir keşif sürecini de içeriyordu dinden kopuşu. Görüşme boyunca ailesine queer olarak "açılmayı" hiçbir zaman olasılık olarak dahi tahayyül etmediğini söylemek gerekir. Ara sıra annesine yaptığı esprilerin ciddiye alınmadığını ve beraber güldüklerini saymazsak. Yine de kaldığı okul ve cemaat yurtlarında, kuran kurslarında sevgilileri, flörtleri olmuştu. Bundan yana okulda deşifre edildiği, hatta ailesinin çağrıldığı ve yine de ailenin buna ihtimal veremediği kriz anları da mevcuttu. Ama queer aşk ve bu aşkı deneyimleme biçimlerinin hiçbiri hayatından eksilmemişti. Bunlar görüşmenin en can alıcı noktalarından olduğu kadar, Sude'nin de heyecanla anlattığı dakikalardı:

> Ya şöyle, yurda gittiğim gibi değil de işte gittim, hani orada iki üç hafta yurtta kalmaya başladım. O sırada işte okulda biriyle tanıştım. Hayatımın aşkı falandı o dönem. Aşırı seviyorduk birbirimizi. Böyle işte abdesthanede öpüşüyorduk falan (Gülüyor). Böyle bir hayat…. *(Sude, Queer, 19, Ankara)*

Sude, görüşme boyunca betimlediği çocukluk fragmanlarında Müslüman queer failliği üzerine de düşünmeye davet ediyordu. Üstelik Müslüman queerler kendi toplulukları arasında birbirlerini tanımak için bazı bedensel izleklerden yararlanıyorlardı. Örneğin cemaat yurdunda kısa saç ve bu saçı açık kullanmak bunlardan biriydi:

> Zaten yurdu şey okula geldiğim zaman hâlihazırda bir lubunya olan insanların bir arada takıldığı bir ortam vardı. Yani herkes birbirini tanıyordu. Çünkü o zamanlar böyle şeydi. Kimliğini yeni keşfeden insanların birbirlerini daha kolay fark etmeleri için hani hepimiz neredeyse saçımızı kısa kestiriyorduk. Ve böyle saçı kısa olan insanlar zaten birbirlerini çok çabuk tanıyorlardı. Herkesin saçı kısa olmak zorunda değil. Ama genelde öyle olan insan… Bir de başı açık olan çok fazla kişi de olmadığı için… *(Sude, Queer, 19, Ankara)*

Sude'nin onun deyimi ile "küçük mutluluk anları" vardı. Şiddet hikayesinin de temelini oluşturan başörtü mücadelesine dair de mutluluk anları vardı. Doğrudan, tek ve radikal bir hamle ile başörtüsünü çıkarmamış, bunun yerine aşama aşama, santim santim mücadele etmeyi seçmişti. Bunlar çok ufak hamlelerdi, bir sabah uyanınca bileğinin üstünü kıvırmak, bir başka gün çorap giymemek, başörtüsünü her gün birkaç santim daha geriye itmek gibi. Veya kulağını delerken biçimsel olarak "snake" yapamamak ama daha saklanabilir olduğu için septum formunu tercih etmek ve gerektiğinde onu örtüsünün altına gizlemek gibi. Bazen de tüm bunları yapmak zorunda olmadığı anlara sahipti:

> İşte Iğdır'dayken full bandanayla geziyordum zaten. Arada başım açık geziyorum sokakta falan. Ve böyle bayağı şey bir şey. İşte kısa kollu giyiyorum. Üzerine bir tane hırka çekiyorum. Abimlerin evinden çıkarken. Amcamlara kadar gider… Zaten Iğdır'da bir tane yol var sadece ve o yola gidene kadar başörtüyü çıkarıyorum. Şeyi çıkarıyorum, hırkayı çıkartıyorum ve sokakta başım açık yürüyorum. Böyle nadir küçük şey anlarım, mutluluk anlarım falan var *(Sude, Queer, 19, Ankara)*

Anlatıcılarımın dinden koptuğu vurucu, tek bir anın olduğuna hep inandım ve görüşmeler boyunca belki de hep o anı aradım. Ancak çoğu, Sude gibi bunun bir süreç olduğunu, birdenbire ip gibi kesilen tek bir andan söz edemeyeceklerini vurgulayarak

beni bu yanılgıdan çekip çıkarmaya çalıştılar. Bu küçük mutluluk anlarına kulak vermek bu nedenle önemliydi. Sude'nin maruz kaldığı şiddet, okul, eğitmenler, yurt, abileri ve babası tarafından dönüşümlü, tutarsız ve çelişkili (duygusal özdeşlik kurmaya yaklaşılan birkaç an bu çelişkiyi oluşturuyordu) şekilde bölüşülmekteydi. Başörtüsünü çıkarmaya veya politik görüşlerini ifade etmeye dair konuşma ya da var olma girişimleri fiziksel şiddetle karşılandığında (ki bu sık sık oluyordu) yemek yemeyi bırakıyor ve günlerce kendisini aç bırakıyordu. Küçük mutluluk anları aniden ve hızla buharlaşıyor, onları hatırlayarak güç bulabildiği zamanlar azalıyordu. Sude'nin dinden koptuğu tek bir an yok ama devamlı koparak icra ettiği bu sürecin kristalleştiği bir an var. Onun da anlatırken çözüldüğü bir an bu. Bu anın, intihar teşebbüsüne bulunduğu için değil, Tanrı'dan "vazgeçtiği" an olması sebebi ile görüşmenin yüreği olduğuna inanıyorum:

> Ben böyle oturuyorum içeride. Telefonumla biriyle mesajlaşıyorum, flört falan ediyorum böyle. Yani hayatım o kadar kötü değil aslında işte. Dizi falan izliyordum. Sonra abim dedi ki gel içeri konuşacağız. Sonra içeriye girdim. Babam birden boğazıma sarıldı. Böyle bayağı ıı seni öldüreceğim. Sen nasıl bir insansın? Hani bir de gelip bize böyle şeyler söylüyorsun. Ya sırf AKP nefreti üzerinden aşırı kötü dayak yedim. Abim babamı durduramadı. İşte babamın elinden almaya çalışıyor beni. Abim babamı itekliyor. Babama vuruyor. Beni bıraksın diye. Babam asla bırakmıyor beni. Sonra, ıı (duraksıyor ve sesi titriyor) pencerenin… Yani dedim ki artık yeter yani. Ben artık daha fazla tahammül edemeyeceğim buna.
>
> …
>
> Dedim ki hani bitsin o zaman. Uğraşmayayım daha fazla. Zaten yaşamaya karşı çok da bir hevesim de kalmamıştı. İstiyordum üniversiteye gitmeyi falan ama artık uğraşacak halim kalmamış. Takatim yoktu. Sonra gittim odadaki camı açtım. Hani peşimden koştular abimler falan. Tam net hatırlamıyorum zaten o adrenalinle ne yaptığımı. Ben aşağı atlamaya çalıştım. Abimle annem beni tutup çektiler. Ama orada babamı… Böyle… Bırakın atlasın, diye bağırıp beni ittiğini falan hatırlıyorum. Sonra babam inkâr falan etti bunu. Yok, ben de seni çektim, onlar tek başlarına seni tutsunlar

> falan gibi şeyler söyledi ama inanmıyorum yani. Ben eminim o gece öyle bir şey yaşadığıma.
>
> …
>
> Çünkü yani, evet (ağlıyor), bütün kuzenlerim çok korkunç şeyler yaşadı ama ben el kadar çocuktum yani bunları yaşamaya başladığımda. O dönem zaten tamamen İslam'la ilişkimi kestim yani. Dedim ki Allah yok yani. Varsa bu zamana kadar çıkardı zaten ortaya. Çünkü (ağlıyor), yani istediği her şeyi yaptım beni kurtarsın diye, hiçbir şey yapmadı. (Duraksıyor). O yüzden Allah'ın varlığına inancımı tamamen yitirdim hani. O biraz duygusal bir sebepten dolayıydı ama içten içe zaten bilimsel bir gerçeklik olmadığını da biliyordum. Ve bunun farkındayım. Sadece hani böyle beni kurtaracak birinin varlığı, bunu düşünmek hoşuma gidiyordu *(Sude, Queer, 19, Ankara)*

Biz öğrenciler, sanıyorum bazen sosyolojik analizlerimizde ve sosyolojiyi icra etme tarzlarımızda; bizleri rahatsız eden ve değiştirme ihtimali bulunan çelişkileri, zıtlıkları, ayrıksı yanları birbirine yapıştırmayı ve bütünlüklü bir hikâye yaratmayı umarız. Sadece mülakatlarda sorduğumuz soruların cevaplarında *("Seküler bir vücut nasıl görünüyor? Peki dindar bir beden deyince aklında ne canlanıyor?")* yolculuğumuzun rotasını aramaya, çizmeye meylederiz. Görüşmelerimiz çok değerlidir fakat onlardaki provokatif biçimsel tercihleri veya bizleri tatmin etmeyen bir hipotezi tesis eden teknikleri ayırt edemediğimiz bir körlüğe neden olacak kadar da değersizdir. Mülakatlarımızın muhafazakâr ya da özgürlükçü yönlerini onun yapısından çok, aslında içeriğinde ararız. Çoğu zaman bu içeriğe şöyle yaklaşırız: katılımcı soruya hangi cevabı veriyor, hangi konu hakkında konuşmayı ne kadar süre tercih ediyor, mülakatta hangi konu ne kadar yer ediyor ve mülakatın kurduğu çerçevede umduğumuz-beklediğimiz yanıtlar ne kadar geliyor… Sude de diğer anlatıcılar gibi benim "seküler bir bedene" dair sorularımın çoğunu aslında anlamlandıramamıştı. Fakat hiç sormadığım şeyler üzerinden, kendi yaşamından söz ederken bana yeni patikalar açmıştı. Görüşmenin yüreği olarak vurguladığım pasajda; "seküler bir

bedenin" bazı kimseler için giysiler, dövmeler, başörtünün tasfiyesi ya da görünür maddi sembollerden fazlası olduğunu, inşa edildiğini, inşa etmek için bu bedenin yara bere içinde kalabileceğini, bu bedenin bazen camın köşesinde gözden de çıkarılabileceğini, abdesthanede öpüşebileceğini, dayak yiyebileceğini, okulda cinsel yönelimi ele verildiğinde kovulabileceğini, bu bedenin zaman zaman aç uyuduğunu fakat yine de dirençli, inatçı, arzulu ve cezalandırıcı bir beden olabileceğini fark ettim. "Seküler bir beden" demek ki söz konusu bu topraklar olduğunda, babasının eliyle camdan itildiğini hisseden bir beden de olmalıydı. Görüşmeden çok sonra bile, bu bedeni renkli ve devamlı dönen ışıkların içinde, bir hayaleti koluna takmış partilerken ve dans ederken hayal etmekten kendimi alıkoyamıyorum. Sude'yi aynı camın kenarına çağıran da bu hayaletti:

> Benim yine başörtüsü problemi yaşayan ve benimle birlikte gizli başını açan bir arkadaşım, o bizim okulumuzdan ayrılmıştı. Ailesini bir şekilde ikna edip Kazan'da yaşıyordu o normalde. Kazan'daki bir Anadolu Lisesi'ne gitti. Anadolu Lisesi'nde başı açık bir şekilde bir hayat sürüyordu ama ailesinin yanında kapalıydı. Ailesi hani onun başını açtığını öğrenmiş. Bayağı darp etmişler onu. Telefonuna falan el koymuşlar. Üç gün boyunca kimse ondan haber alamadı ve onun YKS'ye girmesine iki gün kalmıştı. YKS'ye girmesine iki gün kala yani YKS'ye girecek, kurtulacak. Ondan sonra ben kurtulacağım. Böyle bir, ıı… (Duraksıyor).
>
> O benim şeyim gibi bir şeydi, öncüm gibi bir şeydi. O yaz intihar etti dediler. Ama biz inanmadık hala buna. Yani ailesi de camdan itmiş de olabilir. Velhasıl camdan düşerek öldü. Ve bu benim hayatımda yani… (Duraksıyor). O zamanlar feminizmle ve feminist dayanışmayla o kadar da tanışmış değildim. Zaten çok fazla dışarı çıkabilen biri de değildim. Ve gerçekten bir çıkış yolu olduğunu bilmiyordum. O yüzden hala böyle bazen dışarıda eğlenip, o böyle aşırı şey bir insandı… Tam parti insanıydı! Ve hani ben o kadar olmama rağmen, şu an böyle bazı arkadaşlarımla dışarı çıkıp partilediğim zaman, hep böyle o aklıma geliyor ve şu an burada olsaydı ne kadar eğlenirdim diye düşünüyorum. Yani bu benim hayatımdaki, sanırım beni en kötü etkileyen ve (sesi titriyor) en çok üzen şeylerden biri bu konudaki *(Sude, Queer, 19, Ankara)*

Sude, kendisini materyalist olarak tanımlamayı tercih etti ve bu sahanın azımsanmayacak orandaki anlatıcıları gibi ateizmi kendisini tanımlayacak sabit bir kavram olarak sahiplenmedi. Artık din üzerine konuşmaktan pek hoşlanmadığını, Tanrının varlığının tanımlanmayı gerektirecek bir durum olmadığını, bilimsel olarak kanıtlanmamış hiçbir şeye inanmadığını belirtti. Yavuz'a benzer başka bazı anlatıcıların aksine, inanan veya spiritüel eğilimleri olan veya başörtülü insanlara karşı önyargılara sahip değildi çünkü ona göre *"herkes hayatta sarılacak bir yer aramıştı."* İçten içe mantığının İslam'ı kabul etmediğini hep hissettiğini ama buna rağmen inanmayı çok denediğini sık sık belirtti. Bir diğer önemli nokta ise, santim santim mücadele ediyor oluşunu, radikal bir eyleme girişmeyişini Tanrı'ya yaptığı akli değil, duygusal yatırıma bağlıyor olmasıydı. Sude'ye göre insanların kafasında belli dindarlık tanımları vardı. Bu sahada yer alan bedene dair sorular üzerine düşünürken, "Bence dindara ait bir görünüm olmak zorunda değil," dedi. Bambaşka görünümler vardı: Müslüman lubunyalar, İslami hiçbir sembol taşımayan Müslümanlar, muhafazakâr görünen sekülerler… Sude'ye göre, aslında dış görünüş ile birini tanımlamanın kendisi daha çok Müslümanlarla beraber düşünülen bir şeydi. Başörtülü birinin de dindar olmak zorunda olmadığını çünkü başörtüsünü takma motivasyonunun Türkiye'de çok daha farklı olabileceğini, toplumsal baskı üzerine de düşünmek gerektiğini ve tam da bu nedenle insanları dış görünüşlerinden bir türlü tanımlayamadığını aktararak aslında hem hayat hikayesinin ateizmi kavramsal olarak sahiplenmeye yetmediğini, hem de başörtüsüne dair verdiği mücadelenin yalnızca bir sekülerleşme hikayesi olarak okunamayacağını özetlemiş oldu. Sude'nin öyküsünde ev, evden gitmek, evden uzaklaşmak veya kaçmak sadece mekânsal bir yer değiştirme olarak pek de okunaklı değildi. Onu evden çıkaran bir acıyı deneyimlemişti ve bu acının kökensel boşluğunu dolduran bütün kozmolojik ilksel sahneler, tanrıya inanmamaya ve İslam'ı reddetmeye dairdi. Sonunda üniversiteyi kazandığı ve evden gittiği zaman Ankara ayazında giydiği şortun anlamını bu yüzden unutmayacaktı:

Yurtta kaldığım ilk geceyi hatırlıyorum. Saat böyle yedi gibi falan yurda gelmiştim. Hava zaten karanlık. Herkes de yeni geliyor yurda. Hiç kimse yok. Hiç arkadaşım falan da yok orada. Eskiden ODTÜ'de olan arkadaşlarım vardı ama hepsi meşguldü o sırada. Direkt böyle yurda girdim. Şort giydim altıma ve koşa koşa dışarı çıktım. Yani rastgele insanların yanına oturup onlarla kahve içmeye falan gittim ve… Ya o kadar şey hissettim ki kendimi, özgür hissettim ki böyle! Mutluluktan havalara falan uçuyordum o sırada. Bir de hava da çok soğuktu yani. Ona rağmen dışarı şortla falan gezdim bütün gün!

-Kahkaha atıyor.- *(Sude, Queer, 19, Ankara)*

3.5 Patikalar: "Arzu"

> *"Tatmin ettiğin arzular tekrarlanır, hatta yeni bir şeyler çeker insanın canı. Ve her bir yurttaş bir an evvel duygularını gerçekleştirmek ister ki kendi varlığını ve acılarını olabildiğince az hissetsin. Ama onları doyurmak ne mümkün; bugün mülk isterler, yarın eş, sonraki gün sabahtan akşama kadar mutlu olmayı -tarih bile başa çıkamaz bununla. İnsanı azar azar ufaltmak en iyisi, alışacaktır nasılsa. Nasıl olsa öyle de böyle de acı çekecek."*[10]

Elbette dinden kopuş yaşayan insanların dönüşüm süreçlerinde bedensel izlekleri takip etmenin zorunlu metotlarından biri de arzularının peşine düşmekti. Hem onların arzularına ne olduğunu hem de arzunun hangi motiflerle ele alındığını merak ediyordum. Bu patikada öbeklenen ve hatta öbeklenmeyen anlatıların çoğunda arzu, dinin ketlediği veya kontrol altına almaya çalıştığı cinsel-romantik-bedensel eğilimlerin tümüne işaret eden geniş bir kavram olarak ele alınıyor ve kullanılıyordu. Anlatıcılar için dinden kopmanın asgari gerekçelerinden biri arzularının denetlenmesi ve bunun sonucunda katlanmak zorunda kaldıkları bir takım duygusal yüklerdi. Bu denetimin genellikle ve özellikle kadın bedeni üzerinden örneklendirildiğinin de altını çizmek gerekir. Bekaret, imam nikahı, sünnet, cinsellik, eril tahakküm, giyim-kuşam,

[10] Andrey Platonov / Çevengur.

mastürbasyon, gusül abdesti, kürtaj; söz konusu denetimin stratejileri olarak tanımlanan sapaklardı. Anlatıcılar din ile toplumsal baskıyı (ve kültürü) el ele birbirini destekleyen yapılar olarak kavrıyorlar, bir araya geldiklerinde ilk kaçılan şeyin dinin kendisi olduğunu ama bunun her zaman sekülerleşme olarak okunamayacağını da hatırlatıyorlardı. Arzu tertibatları, dinden kopuşta önemli bir motivasyondu. Örneğin Berivan, dinden soğuma sebeplerinden birinin de kadın cinselliğini ve arzusunu doğrudan baskılaması olduğunu söyledi:

> -Bir kere din şey böyle kadını, tamamen cinsel bir varlık olarak etiketliyor. Başında saçın bile cinsel bir şey yani, kapatıyorsun. İşte bileğin cinsel bir şey, kapatıyorsun. En başından sana hep öğretilen bu. Bence ıı1 arzuyla çok ilgili olduğunu düşünüyorum. Şu an düşündükçe bana da çok mantıklı geliyor hocam yani. Bence hem din hem toplumun böyle dediğim gibi mükemmel el ele verip ıı1 uygun gördüğü şey ve o arzunun ve kadının sürekli kendi cinselliğini hatırlamasıyla ilgili bir soğumam olabilir, yani dinden soğumanın sebebi olabilir. Arzunun denetlenmeye çalışılması! *(Berivan, Kadın, 34, Van).*

Berivan'a göre arzu insanın doğasına has bir şeydi ve dinin arzuyu devamlı zapt etmeye çalışması ters tepiyordu. Doğumu ve yaşamı harekete geçiren ilk şey bu arzuydu. Kendisine uygun görülen bir kişiyle evlenme ihtimali onun için stres kaynağıydı. Bunun eril tahakkümle de iç içe olduğunu düşünüyor, kadın cinselliğinin ve arzusunun aynı zamanda erkekler için dehşet verici, tekinsiz, kavranması zor olabileceğine inanıyordu. Benzer şekilde Antalya'dan Gülden, arzu tahakkümünü okumak için kadınların bedenlerine bakmak gerektiğine işaret ediyordu. Gülden'e göre Sünni değil Alevi bir aileye sahip olmasına karşın, konu kendi bedeni olduğunda en "bağnaz" reflekslerle mücadele etmek zorunda kalmıştı. Bunun önce kadınlar için bedende başladığını (örtünmek), daha sonra kadınların toplumsal yaşamını, sosyal yaşamını, zihnini ve iradesini denetlemeye vardığını gözlemlemişti. Gülden, kadınların üniversite kazandıklarında anneleri ve ailelerindeki diğer kadınlar tarafından dinlemek zorunda kaldıkları nasihatleri, öğütleri hatırlattı. Ne demek istediğini ve neyi hatırlattığını anladığımı hissettim, ben de bir kadınlar konseyinin

belli belirsiz imalarına, dokundurmalarına ve uyarılarına maruz kalarak gitmeyi deneyimlemiştim. Ya da döndüğümde bedenim üzerindeki dikkatli bakışları hissetmiştim. Gülden devam etti:

> -Ailenin ilk şehir dışına üniversite okumaya giden kişisi benim. Gideceğim gün annem, teyzem, kadınlar (gülüyor) konseyi şeyine maruz kaldım, bombardımanına.
> -Nasıl oldu?
> -İşte sen şehir dışında okuyacaksın da gönül bu kayar, birinden hoşlanırsın, şöyle olur böyle olur falan filan… Ama sakın ha işte, ileri gitme, dikkatli ol şu bu falan filan gibi, uyarılar telkinler hatta tehditler.
> -Hadi ya tehdit?
> -Yani tehdit derken işte ee başına öyle bir şey gelirse, ee işte biz bunu normal karşılamayız gibi. "İşte ben öyle bir evlat yetiştirmedim," falan filan gibi. Bu tehdit anlamına geliyor *(Gülden, Kadın, 50, Antalya).*

Gülden, evlenmeden beraber yaşadığı erkek arkadaşı sebebiyle apartmanda epey bir süre kötü muamele de görmüştü. Tüm bu pasajları ona hatırlatan ya da ilişkilendirdiği düzenek genellikle dindi. Her ne kadar kadın anlatıcılar, bu arzu düzenlemelerini feminist hatlarla kavrayıp açıklasalar da aslında erkek anlatıcılar da meseleyi kadın bedeni üzerinden tanımlıyor ve daha sonra kendilerinin de bundan mustarip olduğunu anlatıyorlardı. Bilge ve Sude'nin hikayesinde açığa çıktığı gibi, arzunun kontrol altına alınması aslında derin bir suçluluk hissinin içselleştirilmesi anlamına geliyordu. Bu suçluluk duygusu oldukça önemli çünkü bir ara evre oluşturarak anlatıcıları bir süre daha dinin içinde tutmuş, en azından dini ritüellere bağlı kalmalarını sağlamıştı. Yani çoğu bir süre aslında inanmıyorken "mış gibi" yapmışlardı. Evdeki sorgulamaların sancısı, bastırılan arzunun fışkırdığı ve duygu boşalmalarının yaşandığı bazı kriz anları yaratıyor ve bunun sonucunda genellikle gözyaşı dökülüyor, öfke, stres, korku, kaygı gibi pek çok duygu açığa çıkıyordu. Anlatıcılar bu duygusal yükü en çok ara evrede, yani dinin içinde kalmaya çalıştıkları, kendilerini ikna etmek için uğraştıkları, bu nedenle de ritüellerine geri döndükleri süreçte deneyimliyorlardı. Bir süre gerçekten de arzularını başka türlü algılamışlardı: sanki onların bir yere tutunabilmesi için

fırlatılmış oklardı, başka bir yer veya şey ile bağ kurma araçlarıydı. Gereksiz yere yaratılmış heyecanlardı. Aniden kedere dönüşen hazlardı. Utançlar silsilesiydi ve onlara en azından tutarsızlık, yalnızlık getirmişti. Burcu, hem inanmıyorken hem de başörtülüyken (yani bir taklit evresindeyken, kapalılık stratejisi uyguluyorken) erkek arkadaşını öptüğü için o kadar suçluluk hissetmişti ki namaz kılarken hüngür hüngür ağlamıştı:

> -Mesela devamlı bir yanlış bir şey mi yapıyorum acaba... İnanmıyorum. Hiçbir şeyde yapmıyorum buna dair ama acaba yanlış bir şey mi yapıyorum. Çünkü o kafamda sürekli şey var. Yani mesela bir şey yaparken günah boyutu ile bakmak. Günah diye düşünürseniz bazı şeyleri hayatınızdan çıkarmanız gerekir ya. Ya onları yaşıyordum. Bazı şeyler yaşıyordum dinen uygun olmayan şeyler. Oturup şey yanlış mı yapıyorum acaba ben, inanmalıyım falan bunun sorgulamasına girip namaz kılıp hüngür hüngür ağladığımı biliyorum.
> -Suçluluk duygusu mu hissediyordun? Neden?
> -Evet suçluluk duygusu hissediyordum. Cinsellik… Hani bir de öyle büyük büyük şeyler değil mesela erkek arkadaşını öpüyorsun ama diyorsun ki yani günah mı işledim onun suçluluğu. Bir taraftan da diyorum ki ama ben inanmıyorum yani.
> -O arada başörtü var?
> -Evet vardı *(Burcu, Kadın, 21, Van).*

Burcu'ya göre dinin arzuları engellediği bir varsayım değil, gerçeklikti ve yapısal sonuçları vardı. Hatta bu yüzden din ona şu anda sadece alternatif bir toplum düzenini çağrıştırıyordu. Kuran'ın ilahi bir kitap olduğuna inanmıyordu. Din, bir tür toplum düzeni olduğu için, arzuların da ket vurulması ve bu düzeni aksatmaması gereken şeyler olması gerekiyordu ki cinsellik bunların başında geliyordu. Böylece artık neyin "genel ahlak" neyin "ahlak dışı" olduğu tanımlanabiliyordu Burcu için. Bu patikadaki anlatıcılarım, şu lineer akışa itiraz ettiler: dindarlardı, dinden kopuş yaşadılar ve arzularının peşinden gittiler. Bunun yerine aslında bir süre "arafta" kalmışlar, bir ara

evre deneyimlemişler, bu arzularla uzun süre mücadele etmişler ve hem bu arzuların peşinden gitmiş hem de inanmaya ve dini ritüellerine devam etmişlerdi.

Ama bazı anlatıcılarım da bunu inanç alanından bağımsız deneyimlemişlerdi. Bu arzuların meşruluğunu sorgulamak, ikiyüzlü ve tutarsız hissetmek çoğunda ortaktı fakat bunun onları dini anlamda bir sorgulamaya itmesi ortak değildi. Baskı, doğrudan kendi bedenleri ile ilgili bir meseleye dönüşmüştü: öpüşmek, içki içmek, sigara içmek, gusül abdesti almak, dövme ve piercing yapmak, helal olmayan yiyeceklerin tadına bakmak bunlardan bazılarıydı. Samsun'dan 29 yaşındaki Ateş, bir "arzu konsepti" demişti bu bağlama ve bu konsept ile suçluluk hissettiği zamanlar şöyle baş etmişti: Tanrı her şeyin mutlak kadiri olarak onu insan olarak yaratmış ve dünyaya yollamıştı ama içine ve varoluşuna bu hisleri, istekleri de hediye olarak koymuştu; bir yandan da buna rağmen aynı istekleri, hisleri, neşesini ve "eğlence arayışını" bir başka dünyada alacağı ödüller karşılığında gözden çıkarmasını istemiş ve yeni bir arzu nesnesi hayal etmesini, bu arzu nesnesine (öteki dünya, ırmaklarından şaraplar akan ve hurilerin eşlik ettiği sonsuz bir yaşam) yatırım yapmasını istemişti. Ateist olunca ne bu konseptin etkisinden ne de hazzın duygusal yükünden birdenbire kurtulamamıştı, önce Müslümanlığı dönüşmüş, İslam'ı algılama biçimi dönüşmüş ve sonra dinden kopmuştu. Yukarıda bahsettiğim lineer akışın tersine, "Artık inanmıyorum ve bunları deneyebilirim!" diyerek değil, deneyerek ve kısmen de bunu inanç alanının dışında deneyimleyerek arzuları ile yüzleşmiş, mücadele etmişti. Her iki hat ve getirdiği duygusal karmaşalar, "mış gibi" yapma halleri beni sık sık Fadil ve Vliek'in çalışmalarına geri götürdü. Evden gitmek de yine bir başka hat olarak bu patika içerisinde kendisini zaman zaman dayatıyordu:

> Yani benim şöyle şeylerim yoktu, beni sürekli gözetleyen ve cennet ile cehennemiyle ceza sistemiyle tepemde hazır bekleyen bir gardiyan olarak bir tanrı varlığı ben bunu aman kızmasın diye şunu yapmayayım, aman Allah'ın hoşuna gitsin, farz ettiği, istediği bir şey olsun diye şunu yapayım dediğim şeyler yoktu. Yani artık Allah'a inanmıyorum, yalanmış bunlar, böyle bir şey yokmuş o yüzden ben gidip içki içebilirim bilmem ne falan diye şeylerim olmadı. Yani eminim birçok insanda oluyordur gerçekten, o ana

> kadar içki içmeyi merak edip özenip inancı gereği içmiyorsa bundan sıyrıldığı anda tabii ki içkiyi deneyecektir, sigarayı deneyecektir, cinselliği, birleşmeyi vs. mesela bu açıdan kısıtlıyorsa, kendi deneyecektir. (…) Dini inancımın bu konuda değişikliği olmadı ama şöyle oldu tabii ki, baskılardan da dediğim gibi ben ateist oldum dedim diye kurtulamadım maalesef ki. Onlar devam etti onlarla mücadele etmem gerekti ama en azından benim kendi zihnimde, kendime koyduğum kurallar yani kendi tanrı anlayışım, Müslümanlığım, İslam anlayışım zaten oradan çekip çıktığı için daha özgür bir zihin alanına, daha genişlemiş bir perspektife sahip oldum *(Ateş, Erkek, 29, Samsun).*

Ateş'in pozisyonu bu anlamda daha istisnai bir pozisyondu. Örneğin İstanbul'da 29 yaşındaki Fuat'ın hikayesinden farklılaşıyordu. Fuat, daha çok Burcu gibi hem arzularının önüne geçememiş hem de dinde ve ritüelde kalmak için uğraşmıştı. Kendisinin dinden henüz kopmamış olduğu zamanlarda, dindar olmayan bir kız arkadaşı vardı. Ayrıldıktan sonra ciddi bir depresyon sürecinden geçtiğini söyledi. Devamlı stresli ve huzursuzdu. Kız arkadaşının olmasının o dönemdeki koşullarını düşündüğünde "normal bir şey" olmadığını, onu vicdanen çok rahatsız ettiğini söyledi. Devamlı bir "Yanlış yapıyorum," hissinin ilişkilerine eşlik ettiğini, onunla konuşmanın, onunla evlenmeden yakınlaşmasının ve aynı evde yaşamasının suçlu hissettirdiğini söyledi. Fuat ilişkisinde çok kıskançtı çünkü kendi ailesinde "haremlik-selamlık" olarak tanımladığı bir düzen vardı, kadınlar sadece kadınlarla görüşebiliyor, tanımadıkları erkeklerle kısıtlı diyalog kurabiliyorlardı. Oysa kız arkadaşının erkek arkadaşları da vardı, "Hatta onlarla konuşuyordu," ve ailesi Fuat'ınkiler kadar muhafazakâr değillerdi. Kız arkadaşı ile öpüştükten sonra bile dini reflekslerle suçluluk hisseden Fuat için, bütün bunlar başlı başına iç gerilim kaynağıydı. Evdekilere ilişkisini söylemenin bir yolu yoktu, "haram faaliyetleri" gizliydi. Fuat sonunda dayanamayıp suçluluk duymadan kız arkadaşıyla beraber olabilmek için dini nikah yapmakta çözümü buldu:

> -Aa n'aptım biliyor musunuz? Şey, şimdi hatırladım. Dini nikah yaptım. Ama nasıl dini nikah? O da işin kolayı yani. Şöyle dini nikah için imama filan gerek yok. Atıyorum işte, burada bir erkek daha olsa, erkek Müslüman şahit. Kıza erkek benimle

> evlenir misin dese, kız da evet evlenirim dese orda nikah olur. Bir arkadaşların yanında, evlenelim mi evlenelim, bitti. Zaten oturuyorduk kafede yaptık orada
> -Olayı aslında meşrulaştırdınız?
> -Meşrulaştırdık kendimce aynen, o çok rahatlattı.
> -Peki dini nikah mıydı bu sence?
> -Yani dini nikah, böyle bir ritüel olmadı, ama fıkhi olarak bu bir nikah oldu aramızda, helal olduk birbirimize yani. Vicdani olarak rahatladım *(Fuat, Erkek, 29, İstanbul).*

Anlatıcılarım, ateist olduktan sonra ahlaki sınırlarının başka insanlar tarafından daha sorgulanmaya açık hale geldiğini, etik sınırlarının bulanık ve sapmış görüldüğünü, "Ne olduğun belli değil," imasını devamlı üzerlerinde hissettiklerini anlatmaya çalıştılar. Bu bedensel arzu savaşları, yaşamla ilgili savsaklık, tasa, hummalı bekleyişler, stres, bazı yalanlar, bazı monologlar, göz kaçıran lubunyalar, arzulu delikanlılar, oje saklayan kızlar, suçla sevişenler, kaygıyla öpüşenler, göz yaşı dökenler, tüm bunlar bir mağduriyet hikayesinin örüntüleri değil, dinden kopuş sürecinde bedenin failliğini ve iradiliğini hatırlatan şeylermiş gibi geliyor bana: onlar kendilerine sahiden de duvarlar örmeye çalışmışlardı ama yaşam, zevk, arzu bu duvarların çatlaklarından içine sızmıştı. Tezimin sahasının derinliklerinde bir tür melankolinin hâkim olması sadece intihar deneyimlerinin azımsanmayacak oranda olmasından değil, bana kalırsa bu patikadaki anlatıcılarımın birinden birini seçmek zorunda bırakılmalarındandı: ya din, tevekkül, öteki yaşamı sebat içinde beklemek ya da dünyevi arzular, zevkler, yaşamın uçlarında gezinmek… Bu zorunlu tercihin iki uçluluğu, keskinliği diğer deneyimleri de peşinden sürüklemişti. Yine de tam da bu anlattığım nedenlerle hayata sarılan bir azınlık da vardı. "Bu dünyanın güzelliğini yaşamak için bunca bedel ödemişken, neden intihar edeyim ki?" diyenler. Son güne dek adım adım inşa ettikleri bedenlerinin yaşamda neye dönüşeceğini merakla görmek isteyenler… Baykuşların yanında bir de ağustos böcekleri vardı.

3.6 Patikalar: "En Eski Savaş"

Türkiye ve Ortadoğu'nun ilk ve tek yasal kurumu olan Ateizm Derneği'ne hoşgeldiniz. Artık yalnız değiliz![11]

Bu patikada kısmi ve çok kısaca, Türkiye ve Ortadoğu'nun ilk ve tek ateist yasal kurumu olan Ateizm Derneği'nin Çanakkale'de gerçekleşen kampında yaptığımız 3 günlük katılımcı gözlem notlarımızdan bazılarını aktarıyorum. Amacım, şimdiye dek yer alan patikalardan nasıl ayrıştığını ortaya koymak biraz da. Burada bu sahanın hikayelerine benzeyen dindar olmama halleri yoktu. Belki biraz Yavuz'un hikayesine benzerlikler çoğunluktaydı diyebilirim. Elbette kişilerin, derneğin tamamını temsil edemeyeceğinin bilincinde olarak yazıyor ve derneği tehlikeye atacak, itibarına zeval getirecek saptamalardan kaçınmak gibi bir etik sorumluluğum olduğunu da sık sık hatırlıyorum.

Geyikli'de gerçekleştirilen bu ücretli kampın başvuru çağrısında "Rakı bizden, yemek sizden," ibaresi yer alıyordu. İçki içmek bu anlamda kendisini hissettiren ilk bedensel izlekti. Keza geçirdiğimiz 3 gün de ev yapımı rakıya doyduk. Oraya vardığımızda, aslında tek tek araştırıldığımızı, kimin hangi işlerde çalıştığının bilindiğini görmek şaşırtıcı fakat bir ölçüde de anlaşılırdı. Ateizm Derneği sık sık hedef gösterilen ve tehdit aramalarına maruz bırakılan bir kurumdu, dolayısıyla karşılıklı güven ilişkisi kurmak hepimiz için önemliydi. Katılımcıların büyük çoğunluğu dernek ile daha önceden organik bağları olan kişilerdi. İlk kez katılan 4 kişi saptayabildik. Proje ekibi olarak kampa katılmadan önce dernek yetkililerinden araştırmamızı ve kendimizi tanıtarak izin aldık. Kampa vardığımızda organizatörlerin ve bir iki kamp sakininin olduğu masadaki sohbete dahil olduk. Sohbet sırasında küçük masada kendimizi,

[11] Ateizm Derneği çağrı merkezi kaydının girişi. Devamında olası tehdit, küfür ve hakaretler karşısında hukuki haklarını koruyacakları bildirimi yer alıyor.

araştırmamızı ve amaçlarımızı yüz yüze bir kez daha anlatma fırsatı yakaladık. Masada bulunanlar katılımımızı çok sıcak ve olumlu karşıladılar.

Katılımcılar arasında seküler ve Atatürkçü ailelerden gelen kimseler olduğu gibi muhafazakâr ailelerden gelenler de vardı ama azınlıkta görünüyorlardı. Tezimin sahasındaki datanın dışında hikayeler yer alıyordu burada. Dindar olmama halleri çok daha farklıydı. İnançlı veya muhafazakâr ailelerden gelen ama dönüşen insanların hikayelerini daha çok merak ettiğimi paylaştığımda, buranın benim için yeterli olmayabileceği üzerinden bir geri bildirim aldım. "Artık yalnız değiliz," sloganının bana göre oldukça etkileyici bir yanı vardı. Bu sloganı "örgütlenme ve beraber hareket etme" açısından onlar da devindirici buluyorlardı. Dernek, ateistlerin kendilerini rahatlıkla ifade edebilecekleri bir ortamı inşa etmek için yola çıkmıştı.[12] Projeleri arasında, Zorunlu Din Dersinden Muafiyet, Ateist Mülteci Yardım Programı, Nüfustan Din Hanesinin Silinmesi, Yüksek Ezan Sesi Şikâyeti, Organ ve Kadavra Bağışı, Psikolojik Rehberlik Programı, Çevrimiçi Okullar ve Eğitimler, Hukuk Komisyonu gibi çeşitlenen alanlar yer alıyordu. Gönüllü ağı genişti ve düzenli olarak uluslararası raporlama çalışmaları da yapıyorlardı.

Kampta biraz daha kalsaydım, sanırım Sude'nin, Fuat'ın, Bilge'nin ve diğer anlatıcılarımın seslerini unutabilir, onları hiç tanımamışım gibi hissedebilir, patikalarımı unutabilirdim. Burada dinsizliğin yaşanma biçimi ve aktörleri tezimin sahasından çok uzaktı. Örneğin dini referanslardan çok bilimsel referanslar uzun uzadıya tartışılıyordu. En azından kamp katılımcılarıyla birebir yaptığım diyaloglar, baskıyı eve değil, ülkeye ve topluma imleyen konuşmalardan oluşuyordu. Sekülerlikten ziyade laikliğe ve haliyle de Mustafa Kemal Atatürk'e daha çok referans veriliyordu. Akşam yemeklerinde yakın tarihin çarpıcı imgeleri dile geliyor, Türkiye'nin kuruluş serüveninden, savaşlardan anekdotlar duyuluyordu. Yaş ortalamasının da en azından kamp özelinde sahaya kıyasla daha yukarıda olduğunu

[12]Ateizm Derneği'nin faaliyetlerine göz atmak için: https://www.ateizmdernegi.org.tr/tanim/

söyleyebilirim. Derneğin tamamı düşünüldüğünde bu tespit yanlışlanabilir elbette. Bol bol siyaset ve politika konuşuluyor, LGBTİ+lar, kadınlar, azınlıklar, seçim, bilim, akademinin güncel durumu, yakın tarih ve din üzerine uzun gece sohbetleri yapılıyor, milli voleybol maçı aynı heyecanla takip ediliyordu. Web sitelerinde ve aslında sosyal medyada daha radikal çıkışlar yaptığını gözlemlediğimiz Ateizm Derneği üyeleri, kamp ortamında çok daha yumuşak-ılımlı profiller oluşturuyorlardı. Bazen içtiğimiz rakıya bakarak, masanın etrafındaki insanları şu an burada bir araya getirecek güçte sadece iki unsur olduğunu düşünüyordum: Allaha inanmamak ve birlikle içki içmek. Buna rağmen, kendi aralarında sanki bir iç organizasyon şeklinde yapılandırılmış olan kamp farklı kişilerin barış içinde sohbet etmelerine olanak sağlamıştı. Politik olarak aynı pozisyonlarda olmadığımızı sık sık hissettiğimiz anlar da oldu. Alevi olarak, Kürt olarak, kadın olarak ekibimizin uzak düştüğü yerler de oldu. Başörtülü ekip arkadaşlarımızın aynı rahatlıkla burada araştırma yapıp yapamayacağını sık sık düşündüm ve yapamayacağına karar verdim.

Şekil 3.6.1 *"Kamptan Bir Gün."*

Herkes tartışmalar sırasında birbirlerine yapılan çıkışları hoşgörü ile karşılama potansiyelini taşıyordu. Ancak kontrol altına alınması imkânsız bir çatışma örneği de hiç yaşanmadı. Yaşanamazdı. Birbirine alan açan bu yer, en söylenemeyecek şeylerin söylenebileceği, korunaklı bir yer tahayyülü ile inşa edilmişti. Yine de bu özgürlüğü hissedemeyen katılımcıların varlığını kendimden yolla tahmin ediyor ve ayırt ediyordum. Açık müzakere ortamı korunuyor ve farklılıkların alan içine taşınmasına kampta sorumlu olan insanlar da dikkat ediyordu. Bu farklılıklar felsefi, düşünsel, cinsel, siyasi, ahlaki olabilirdi. Sadece dindarlık dışında her şeyi içine alacak gibiydi. Sadece Ateist bir kurumun sıradan bir kampına katılmadığımı biliyordum. Bir ülkedeki ateizmin örgütlü haliyle karşı karşıyaydım. Ateizmin aktivizmini yapan kişilerle beraberdim. Çoğu zaman fark ettim ki ateizmi kavram olarak sahiplenmeleri ama bunun yetmemesi, aktivizminin de yapılması gerektiğini düşünmeleri ateizm kavramı ile birkaç şeyi beraber ele almalarıyla da ilgiliydi: tutarlılık, bilimsellik, açıklık, netlik gibi. Deizm örneğin, kısmi ve tamamlanmamış bir dindar olmama haliydi onlar için. Deist bir insanın bir süre sonra ateist olacağı kesin gibiydi, evrimci bir tahayyülle.

Derneğin hediyelikleri olan kupalarda Nietzsche, Turan Dursun, Sokrates gibi figürlerin cümleleri ve yüzleri; DNA ve evrime vurgu yapan semboller ve mutlaka derneğin logosu ile beraber "Artık yalnız değiliz!" cümlesi yer alıyordu. Claudia Liebelt, İstanbul'daki güzellik salonlarında seküler bedeni ararken ve orta sınıfa bakarak izlerini anlamaya çalışırken "Seküler bedenlerin biçimlendirilmesinin daha derin bir düzeyde de işlediğini ve oje, ruj ve hatta deriye kazınmış Atatürk imzalarını da içerebileceğini," söylemişti (Liebelt 2019: 121). Sahamdaki anlatıcıların bedenlerinde dört gözle aradığım Atatürk imzası, kampta karşıma çıkmıştı. Katılımcılardan birine Atatürk dövmesini sorduğumda, dövmeden ziyade Atatürk'ün kırmızı çizgisi olduğunu söylemişti. İnsanların çoğunda farklı dövmeler vardı. Bazılarının fotoğraflarını izin alarak çektim. DNA sarmalı, atom gibi sembollere dair gördüğüm ilk dövmeler sanırım bunlardı.

Şekil 3.6.2 "*Ateizmin Dövmeleri…"*

Derneğin en önemli amaçlarından biri de kadavra bağışı bulabilmekti. Organ bağışı ve kadavra dilekçeleri son derece önemli, takibi hassas ve onları heyecanlandıran bir konuydu. Yılda 6 kadavra dilekçesi oldukça iyi bir orandı. Verimli bir kamusal görünürlük performansı sergilendiğinde, örneğin iyi bir röportaj, bir canlı yayın, bir radyo programı; kadavra bağışı artabiliyordu. Bazı katılımcılarla kadavra olma meselesini yas tutma, mezar taşı, geride kalanın yas tutma biçimleri, anıtsal mekanlar üzerinden tartışmayı denedim. Burada da bir ritüel olduğunu söylediler, belki bir cenaze ritüeli değildi ama bir tür saygı duruşuydu ve bu manevi olarak çok tatmin ediciydi: doktorların kadavrayı ilk karşıladığı an örneğin, bilimin insan bedenine saygısını sunduğu bir an olarak betimlendi. Geride kalan aileler, bununla yetinmeyi ve mutlu olmayı bilmeliydi. Bir diğer dikkat çekici nokta da bazı kapalılık stratejilerine, ateistlerin toplumla çatışmamak için gösterdikleri tavizlere, örneğin ritüellerin taklit edilmesine, açık-şeffaf ve dürüst bir şekilde ateist kimliğinin her yerde benimsenmemesine, daha önce betimlediğim araf hallerine, ara evrelere sitem etmeleriydi. Bazı katılımcılar, çok mecbur dahi olsalar cenaze namazı

kılmayacaklarını ifade ettiler. Bu onlar için politik bir tutarlılıktı. Genellikle sahamda uzlaşmacı siyaseti yapılan, bedelinin evde, okulda, sosyal çevrede yeterince ödendiği ama buna rağmen irade savaşına dökülmediği ve uyum sağlanan ya da "mış gibi" yapılan konular (abdest, cenaze, sünnet, oruç, ezan) burada politik olarak eleştirilmesi, aşılması gereken şeylerdi.

Orada hep yıldızların altında, dışarıda uyudum. Güneş yağ gibi tenimizde erirken, akşamın esintisi bedenlerimizde dolaşırken bazen çok rahat bazen de çok uzakta hissettim. Bazen ise topladığım deniz kabuklarına bakarak bütün gün konuştuğumuz şeyleri düşündüm. Birkaç saat önce neşeyle müzik yapan sarhoş kalabalığımızı, uzun bereketli soframızı, alayla güldüğümüz şeyleri, denizi, elemle yaz sonunu getirişimizi... Sude, Berivan, Fırat, diğerleri, tüm o suratlar, patikalar, bedenler, kuramlar, yazarlar, kimse yoktu burada, gözyaşlarının yerini kahkahalar ve müzikler almıştı. Belki de bu devasa farkın nedeni, dönüşmek zorunda kaldığımız ya da kalacağımız bir yerden gelip gelmemekle ilgilidir dedim. Yavuz'un ve Sude'nin farklı yollardan anlatmaya çalıştığı gibi. Belki de mesele inanmamanın aktivizmini yapıp yapmamakla ilgilidir. Gün batarken ve alkol kanımda yuvarlanıyorken başkana dayanamayıp sordum:

-Neden sadece ateist olmak yetmedi ki? Yani sana dinden kopmanın kendisi niye yetmedi? Neden bunun üzerinden aktivizm yapman gerekti ve gerekiyor?

-*Çünkü en eski savaş,* dedi.

3.7 Patikalar: "Kaynar Kazan Duası"

Bu patika benim hikayeme çıksın istedim. Kendi dinden kopuş sürecime dönüp bakmadan bu tezi hangi pozisyonda ve ne tür eksikliklerle yazdığım (veya yazamadığım) nasıl anlaşılabilir ki? Başarısız tez yazma girişimlerim, metnin içine

giremiyor oluşum uzun zaman berbat hissettirdi. Her tezi yazmanın herkes için çileli bir yanı olsa da terapistimin de önerisi ile kendi hikayeme dönmem zorunluydu. Elbette tez yazmak sınıfsal bir şeye dönüşmüştü, kendi tembelliğim, dağınıklığım ve sorumsuzluğum da önemli bir etkendi, üstelik pek çok öğrenci gibi ben de çalışmak ve para kazanmak zorundaydım. Fakat yine de neden giremiyordum ki bu hikayelere? Ben hikayeleri de sosyolojiyi de sever ve mutlaka gerekli özeni gösterirdim. Üstelik, hocalarımla bir metin üzerinde sözcüklerle dans etme fırsatını da kaçırmış, kayıplara karışmıştım. Seanslarım, aslında bu mülakatların beni geçmişte hala biraz dağınık duran bir hikâyenin parçalarını birleştirmeye çağırdığını ve zorladığını fark etmemi sağladı. Sahayı anlamak değil, sahanın işaret ettiği şeylerle doğrudan ve politik olarak savaşmak ve yok etmek, verileri de bu uğurda araçsallaştırmak istiyordum. Sosyal bilimlerde böyle bir hıncın yeri yoktur oysa. Kimsenin böyle bir kudreti de yoktur. Bu patika kendime bunu hatırlatmak için biraz da.

Tezi yazmaya çalıştığım masada, evimde aslında bütün dinlerden bir şeyler bulmak mümkün. İsa, Meryem, Zeus, Mevlâna; Kuran, İncil, Turan Dursun, Zebur'dan parçalar. Heykeller ve bazı tablolar. Kadim satırların yer aldığı pasajlar. Hepsi annemin Diyarbakır'dan İstanbul'a gelir gelmez aslında "düzenlediği" şeyler. Sude'nin santim santim mücadelesini tersine çeviriyor annem: önce "putlar" balkona kaçıyor, sonra tabloların üstü örtülüyor, Kuran'a ve Mevlanalara hiçbir şey olmuyor, kurutulmuş güllerin arasında tesbihi kendisine yer açıyor, seccadesi, namaz giysileri tüm bu karmaşada yerini alıyor. Dinden nasıl koptuğumu düşünmeye başladığımda annemle nesneler üzerindeki çekişmelerimizi, ev içindeki küçük iktidar savaşlarımızı hatırlıyorum: annem geleceği için buzdolabındaki şarabı ilk kez kaldırmamak mesela, bunu yapmak uzun uzadıya bir strateji planı geliştirmemden sonra mümkün olmuştu. Ya da doğum kontrol hapıma evdeki çekmecelerden birinde rastlaması. Regl sancısı için dediğimde yüzündeki rahatlama. Allah'ın benim için Bilge'ninki gibi nasıl eski bir arkadaşa dönüştüğünü hatırlamak zor çünkü önce bunları anımsıyorum. Anlatıcılarım haklıydı, bu bir süreçti olsa olsa. Ama her süreç kendi yaralarını bırakır.

Birkaç zor sahneyi en azından. Dinden iki düzeyde koptum bence ve ikisi de çocukluğun yüzeyinden bazı kabukların pul pul dökülmesine benziyordu.

Nedense bir Pazar günü canlanıyor kafamda. Pazar günleri pek çok aile gibi bizim de banyo günümüzdü çünkü. Yaz boyu toplanan tahta ve odunların bir kısmı soba için, bir kısmı banyo kazanında sıcak su elde etmek içindi. Dolayısıyla su hep çok kaynardı, ayarını tutturmak neredeyse imkansızdı, sıcaktı. Annem ev içi emeğin organizasyonu altında ezilen otoriter ve sinirli bir kadındı. Sanırım hatırladığım hep şu: bir banyoda çıplak çocuklar, kardeşlerinden ayrılıp bir köşeye, kapı ağzına gidip çıplak bir şekilde bildiği sureleri okuyan ve suyun kendisini yakmaması için dua eden bir çocuk. Annesi bitmeyen duayı beklemek zorunda kaldığı için daha çok sinirlenen ve son kertede dikkat etse bile suyun kendisini yakmasına her seferinde ağlayan bir çocuk. Bu lise sona dek devam etmiş olmalı. Allah'la en mahrem anımız bu. Çıplak, kendiliğinden ve bu şekilde dua etmekte sorun görmeyen, kendi "zor durumuyla" böyle dua ederek başa çıkan. Bir diğer dökülen kabuksa, sanırım kahvaltı sofralarında dayak yiyen annesini gördüğünde dua eden bir çocuk. Bunu çok açmayacağım ama Sude'nin öyküsüne bağlanan bir yanı var. Acı ve adaletsiz şeylerin yaşandığı bir ev, değişmesi için dua eden ve Allah'a sığınan bir çocuk ve devamlı bir görünmez bir duvara çarpma hali. Ardından ibadetlerine devam eden anneye engel olma isteği, aşağılama, küçümseme, öfke. Devam eden şiddet. Geceleri kendi köşesine çekilip herkesin kendi yarasına üflediği bir aile.

Küçükken ben de Türkiye'de yaşamış pek çok çocuk gibi mahalledeki Kuran kursuna gitmiş, camide epey vakit geçirmiştim. Orada "küçük hoca" ve "büyük hoca" olarak adlandırdığımız çok yaşlı ve daha genç iki hocadan eğitim aldım. Karnımızı camide dağıtılan abur cuburlarla doldurmak ve serin avluda koşuşturmak çok güzeldi. Büyük hocadan hepimiz çok korkardık, kızları dövmediğini bildiğimiz için avantajlıydık ama yine de kimse ondan ders almak istemezdi ve ders sırasında yerini bir başkasına iki külah soslu fıstığa satardı. Karşısında titrediğimi anımsıyorum, stresli olduğumu, bu yüzden daha çok hata yaptığımı. Bizlere "hanımefendiler" derdi, bana çok büyük gelen

heybetli bir duruşu vardı. Bugün düşündüğümde, beni kendine has bir yoldan sevdiği bile söylenebilir. Küçük hoca ise esprili, güleç, çocuklarla koşuşturan tepişen bir adamdı. Sanırım ona aşıktık kendimizce. Dinamik ve komik sayılırdı. Ancak hem küçük hoca hem de büyük hoca sinirlendiğinde kaçacak yer aradığımızı anımsıyorum. Kursta mahallenin erkeklerinin durumu her zaman için daha kötüydü. Hem küçük hocadan hem de büyük hocadan dayak yerlerdi. Kulak çekmesi, sopa ile ellere vurmak ve kovalamaktan daha öteye gitti mi anımsamıyorum ama kötüydü, çünkü stresliydi, bizim için bile kaygı vericiydi.

Geniş ailem farklı tarikatların üyeleriydiler, bazı ritüeller aile arasında bölüşülmüştü. Kuzenlerim farklı zamanlarda ve dönemlerde başörtüsü takmışlardı. Her seferinde tesettüre giren bir kuzenimin haberini bir yas gibi yaşadığımı anımsıyorum. Çünkü başörtüsünün ardından mutlaka bir adam çıkageliyor ve kuzenlerimden birini alıp uzaklara götürüyordu. Döndüklerinde ise biraz kilo almış, dip boyası gelmiş ve yanında ufacık bir bebeği olan insanlar buluyordum karşımda. Bu olmasa bile başörtüsünün aramızdaki en hafif etkisi, artık koşuşturmuyor olmak ve bedenlerimizin değişmesi, balkon önlerinde ya da pencere kenarlarında eski bir ağaç gibi bedenlerimizin kök salması, yavaşlamamız ve oturaklı olmamız anlamına geliyordu. Sanırım dindar bedeni hayal etmem istense, gözümün önüne bu imge gelebilirdi.

Dini öğretileri anneannemden ve babaannemden öğreniyordum. Ezbere bildiğim duaları onlar denetliyordu. Babaannem, Kuran'da geçen olayları masal gibi torunlarına anlatırdı. Sanırım bunlardan en sevdiğim, İbrahim'in kurban sınavı ve Adem ile Havva'nın hikayesiydi. Adem ile Havva'yı tekrar tekrar anlattırırdım. Babaannem bunu bir peri masalı gibi anlatmaz; örneğin dünyaya fırlatıldıktan sonra birbirlerinden utanmalarını, incir yaprakları ile örtünmelerini ve hatta dünyadaki ilk günlerinde yedikleri besinleri, karınları şiştikten sonra nereye boşaltacaklarını ve Adem ile Havva'nın iki kayanın ardında tuvaletlerini yapmakta çözüm bulduklarını, özetle karşılaştıkları son derece yapısal ve ihtiyaca dayalı gündelik sıkıntıları da betimlerdi. Bütün bu ayrıntıları cenneti aramam için verdiğini bilmezdim: orada hep

genç kalacaktık, orada tuvalet derdimiz olmayacaktı, orada tüysüzdük, istediğimizi yer ve içerdik. Öte yandan anneannem peri masallarından hoşlanmazdı, daha korkutucu hikayeleri tercih ederdi, cehennem tasvirlerini: vajinasının alt dudaklarından ya da saçlarından asılan kadınları, kıyamet gününde annenin çocuğundan yüz çevirmesini, cinleri ve Deccal'i, içki içtiği için ahirette dile gelen karaciğeri, bedenin bir parçası olan ve günaha karışmış organların ahirette insanı nasıl meleklere ihbar ettiğini… Çoğunlukla zinaya bağlanan anekdotlardı bunlar ve bedenime bir şeyler yaptıklarına eminim: cinselliğimi yaşamakta ve bedenimi tanımakta bu yüzden geç kaldığımı ve çok suçlu hissettiğimi hatırlıyorum. Arzu patikası ile konuşuyorum.

Annem ve ailemin mistik bir tarafı da vardı. Uzun yıllar fal bakan ve geçimini böyle kazanan annem, babasının rüyasına girip ona kızması ile bırakmıştı. Yaşamımızın berbat yanlarını ve acı dolu evimizi açıklayan birkaç büyü tahmini vardı. Zaten geniş ailemde de devamlı birilerinin evlerinde büyülere rastlanır (toplu iğneler, muskalar, saç telleri, dualar) ve ne yapılacağı konusunda istişare edilirdi. Beslenmemin bir parçası okunmuş sular, pirinçler, hurmalar ve mercimeklerdi. Cinlerin uğramış olduğu birkaç akrabamızın ibret verici hikayeleri aktarılırdı. Anneannem saç tellerini biriktirip banyoda bırakmanın, lavabonun içinde tırnaklarını kesmenin cinleri çağırdığını söylediği için çok dikkat ederdim. Suyu onun istediği gibi oturarak ve başımı tutarak içer, tuvalete sağ ayakla girerdim. Kaşığı Muhammed gibi tutmanın, onun sevdiği yiyecekleri onun gibi yemenin öneminden söz edilirdi anneannemlerin evinde. Onlar sadece dini Kuran'dan bildiği ve gördüğü gibi yaşamaz, aynı zamanda sünnetlere göre mikro bedensel düzenlemelere ve pratiklere başvururlardı. Bizim bedenlerimizde bu düzenlemelere tabiiydi. Bazen her gündelik pratiğimizin belirlenmiş olduğunu düşünüp sıkışmış hissederdim. Sadece ramazanlarda oruç tutulmazdı, öncesinde ve sonrasında bazı spesifik günlerde de tutulurdu. Meyan kökü ile yaptığımız şerbeti içmek bile bir sünnet olduğu içindi. Kuran okunan bir yerde ayaklarımızı uzatmaz veya uzanmazdık. Üniversitede domuz etine rastladığımda tadına bakıp bakmamak konusunda çok kararsız kalmış ve bakmamıştım nitekim. Mezarlıkların önünden geçerken fatiha okurdum. Korktuğumda Nas ve Felak denerdim. Namaz kılardım ve

namaz kılmayı sahiden severdim. Yavaş yavaş kılar ve Allah ile konuştuğumu hissederdim. Bazen bugün dahi hurmayı çok sevmemin ve mutsuz hissettiğimde yemek istememin gerçek nedeni ne olabilir diye şüpheye düşüyorum. Evde ters dönmüş bir terlik gördüğümde hızla koşup düzeltiyor, uğursuzluk getireceğine inanıyorum. İçim sıkıldığında Kuran'ın mealini açıp okuyorum. Ama inançsız ve ateizmi kavram olarak sahiplenen bir kadın olarak bunları yapıyorum.

Evden gitmek bu anlamda benim için de anlamlı olan bir patika. Dindar bedenlerle kuşatılmış yuvanda kendi bedenini nasıl inşa edebileceğini bilmiyor ve nereye koyduğunu tam anlayamıyorsun. Başka bedenlerle karşılaşmak önemli olsa da sanırım ben dinden kopuş sürecimi evden gitmeden yaşamıştım. Politikleşiyor, feministleşiyor ve örgütleniyordum. Önce namaz kılmayı bıraktım (çünkü orada sesimi duyan kimse yok gibiydi?), sonra Kuran'la vakit geçirmeyi (seslendiği biz kadınlar değildik!), orucu (gösterişli sofralar sınıf yoksulluğunu ne bilirdi?) ve sünnetleri (Foucault haklıydı!). Sanıyorum geçmişten bugüne taşıdığım tek ritüel zekât ve fitre vermek olabilir. Bunu ekonomik olarak faydalı buluyorum ve annemle bu ritüelde ortaklaşmaya çalışıyorum, ona doğru gittiğim bir adım da olabilir belki. Üniversitede, saçlarımı rengarenk boyadım, piercing taktım, dövme yaptım, seviştim, alkol ve sigaraya başladım. Bedenimi yaraya açtım, başka bedenlerin yaralarını tanıdım. Bunları yaptım ve özgürleştim değil, olan şu: hazlarının yanında, aktif bir yalan söyleme performansı, iki yüzlülük, rol yapmak ve suçluluk duygusu. Bunu eve döndüğüm zamanlarda anlaşılmamak ve "ele vermemek" için manipülatif bir şekilde sürdürüyorum.

Kapalı-dindar olmama kimliklerinin, kendine has kapalılık stratejileri olduğunu çalışmamda gösterdiğimi umut ediyorum. Ama evden gitmek, evi geride bırakmak sadece başka bedenlerle, dindar olmama halleriyle karşılaştığım için değil; travmatik çocukluğa, aileye yeniden ve uzaktan bir bakış atma imkânı tanıdığı için de önemliydi. Evim ve evimde olanlar, tüm bunlar değişebilirdi, Allah'a inanıp kanaat etmesek, bu dünyada yaşanan her acının ileride mükafatlandırılacağına inanmasak. Banyoya

şofben almanın bir yolu bulunurdu. Suyun sıcaklığı ayarlanabilirdi. Bugün aynaya baktığımda gördüğüm dövmeli, piercingli, renkli saçlı, son derece "seküler" görünen bu bedeni doğuran, bence banyoda su kendisini yakmasın diye çıplak dua etmekten bir türlü vazgeçemeyen çocuğun bedeniydi. Kaynar kazan duası işe yaramamıştı. Ama işe yarasaydı, bu benim bedenim olmazdı.

Sanırım son olarak, evden gitmek kadar eve dönmenin de önemli bir sapak olabileceğini itiraf etmeliymişim gibi hissediyorum. Eve döndüğünde şöyle bir bakıp da süzen gözlerin, "Sende bir değişiklik var!" ile anlamaya çalıştığı şeyden söz ediyorum. Bende bir değişiklik var. Ne bu? Pek çok boyutu olduğu kesin. Ama ben hem sahaya baktığımda hem de kendimden yola çıktığımda, dinden kopuşu bu "değişikliğin" kalbinde görüyorum. Kız kardeşim, benimle benzer olarak deneyimlediği ve kendi bedenini "seküler bedene" dönüştürdüğü süreçte aynı zamanda şair oluvermişti. "Herkes hayat dairesinde sayıkladı," diyordu mesela ve biz de annemle dergilere bakıp kendi evimizdeki sayıklamalardan bir şair çıkmasına seviniyorduk. Bir şiirini anneme yazmış ve sadece ona ithaf etmişti:

O

Görürsün bazen onun tahammülsüz şefkatini
Bazen dokunur sana
Bazen baş ucuna konar
Avuçlarında biriktirir yaşamın kirlerini
Senin gibidir o da
Şüpheyle sabahlar
Ve birkaç hapla uyur geceleri
İnsanların arasında başı eğik yürür
Farz edebilirsin onu
Göğsüne koca dünyayı siper almış bir deli
Tıpkı Ernest gibi
Kırmızı güllerde buldu evreni

Bir atari oyunu gibi oynadı hayatıyla annesi
Oysa herkes aradı birilerini
Herkes hayat dairesinde sayıkladı
Siyah bir lazmonalla sineği ya da
Gazı kaçmış doğum günü balonları gibi
Tek isteği avutulmaktı
Küçük bebekler misali
Tek isteği sendin
Gelmeni bekledi
Olduğun gibi.

Şiir ağzımızda güzel bir tat bırakmıştı ama ben şu cümleyi bir türlü aklımdan atamadım: *"Sadece dönmeni bekledi, olduğun gibi."* Demek ki eve döndüğümüz zamanlarda bedenlerimiz üzerinde hissettiğimiz meraklı gözlerin farkındaydı kardeşim de. Gusül abdesti alıp almadığımızın bilgisine ulaşmak için banyodan alınan kovaların farkındaydı. Bakire görünüp görünmediğimizin, ezan okunduğunda hızla dudaklarımıza bakılmasının ve fısıldayıp fısıldamadığımızın kontrol edilmesinin farkındaydı. Valizimizdeki çamaşırların ve giysilerin incelenmesinin farkındaydı. Annem banyoda ilk dövmemi gördüğünde, "Bunu yaptıysan, her şeyi yapacaksın demektir," demişti. O an hayretle bakakalmıştım çünkü sahiden de her şeyi yapmıştım.

4. SONUÇ YERİNE

Dindar olmamanın bedensel tezahürleri üzerine düşünmeyi şimdilik burada sonlandırıyorum. Araştırma sorumun temelinde yatan "Türkiye'de dindar olmayan insanlar kendi bedenlerini nasıl inşa ediyor, dinden kopuş süreçlerinde bedensel izlekler nasıl yer buluyor ve hem seküler hem de dindar bedenleri nasıl algılıyorlar?" merakım hem birbiriyle zaman zaman kesişen hem de farklı şeyler söyleyen pek çok patika keşfetmemi sağladı. Bu datadan çıkacak başka bir tezde, bir o kadar daha patika

çıkardı. Bunu sahanın büyüklüğüne dikkat çekmek, analizde bedende kalmanın ve başka yerlere savrulmamanın bazen zorlaştığını eklemek için vurguluyorum. Patikalarda; muhafazakâr ve baskıcı ailelerden gelenler, seküler ve baskıcı olmayan ailelerden gelenler, ateizmi kavram olarak sahiplenenler, herhangi bir kavramı sahiplenmeden sadece inanmadıklarını beyan edenler vardı. Patikalarda intihar deneyimleri olanlar ve Ateizm Derneği kampındaki gibi "hayatı dolu dolu yaşayanlar" vardı. Patikalarda dindar insanlara karşı önyargılı ve ayrımcı retorikleri benimseyenler ve tersine farklı hoşgörü düzenekleri inşa edenler vardı. Örgütlü ateistler, başörtüsünü açmış olanlar, hiç başörtüsü takmamış olanlar, beden süsleme üzerinden konuşanlar veya hiç dış görünüşlere, betimlemelere inanmayanlar vardı. Olabildiğince kapsayıcı ve heterojen görüşmeleri ele almaya çalıştım. Patikalar, tüm sahanın ayrıntılı okunması sonucu oluşturuldu, kendisini en çok tekrar eden temalar üzerinden ama farkları da silmemeye çalışarak. Sonuç yerine, belki şunları söylemek mümkün olabilir:

- Çalışmam gösteriyor ki bu topraklarda dindar olmamak (ateizmi sahiplenerek veya sahiplenmeyerek) ya da dinden kopuş yaşamak ve bu çerçevede bedenin yeniden inşa edilme süreci; kendine özgün dinamiklere sahip. Tek bir dinden kopuş motivasyonu yok: aile, toplum, iktidar, toplumsal cinsiyet eşitsizliği, patriarkal dinamikler, siyaset, kültür ve dinin kendisi gibi süreci hızlandıran çeşitli devindirici unsurlar var. Bu unsurların bazıları iç içeyken bazıları tek başına hareket edebiliyor. Anlatıcılar bu unsurların etkisini uzun uzadıya betimliyor.
- Bu çalışmanın verileri kartopu örneklem tekniği ile oluşturuldu ve anlatıcılar aile yapıları bilinmeden görüşmeci havuzuna alındı. Denilebilir ki *nonreligion* kategorisi altında buluşan ve dindar olmayan insanların çoğunluğu dindar, inançlı ve muhafazakâr ailelerden geliyor. Dini ritüellere dair tecrübeleri ve inandıkları bir dönem var. Müslüman olmanın anlamını bilmekte ve temel dini referanslara, kaynaklara işaret edebilmekteler. Çoğunluğu Müslüman olan bir ülkede yaşarken bu mesele hakkında konuşmaya çok alışkın değiller, yer yer

çatışmacı ama daha çok uzlaşmacı bir eğilimdeler. Çünkü aynı zamanda hayatta kalmaya yetecek kadar iyi ve yapılandırılmış kapalılık stratejilerine sahipler.

- Bedeni inanmama fenomeninin odağına almak görüşülen kişilerin daha rahat derinleşmesini sağlasa da dindar olmayan insanların işaret ettiği bir baskı ve tahakküm biçimi var. Bu biçimin farklı yüzleri ailede, politik iklimde, okulda ve sosyal çevrede görünür halde. Ancak ev ve aile içinden gelen örneklerin ve deneyimlerin daha fazla olduğunun altını çizmek gerekir. Özellikle bedenin denetlenmesi ve düzenlenmesi, bedene doğrudan müdahale edilmesi kopuşa yaklaştıran unsurlardan. Ancak kopuş Türkiye'de bütünüyle sekülerleşme anlamına gelmiyor, başörtülü, namaz kılan, oruç tutan fakat inanmayan insanlardan söz etmek mümkün.
- Çalışmamın patikalarından biri olan ateizmin örgütlü hali bu sahaya benzemeyen hikayeleri içine alıyor ve ayrıca incelenmesi gerekiyor. Ateizmi sahiplenirken ve kolektifleştirirken dine yönelik politik bir karşı çıkışın anlamının ne olduğunun ayrıca analize muhtaç olduğunu söylemek gerekiyor. Patikalarda öbeklenen hikayeleri ve benzerlerini; ateizmin aktivizmle ve sivil toplumla buluştuğu yerlerde göremediğimi söylemem gerekir. Örgütlü ateistler, daha çok kadavra, organ bağışı, cenazelerin yakılması, yüksek ses ezanın verdiği rahatsızlık, zorunlu din eğitimi gibi konulara odaklanmış durumdalardı.
- Çalışmamdaki katılımcılar arasında dinden kopuş sürecinde ve bedeni anlamlandırmada silik de olsa bir toplumsal cinsiyet eşitliği motivasyonu ve feminist açılmalar var. Bu daha çok kadın bedeni, başörtüsü, dekolte gibi unsurlar üzerinden tartışılıyor. Kadın anlatıcılar sadece dinden değil, dinin cinsiyetçi yaptırımlarından da bedenlerini çekip almak istiyor.
- Türkiye'de seküler beden kavramsallaştırması, yalnızca görünür semboller ve beden süsleme pratikleri üzerinden düşünülemez. Dindar olmayan insanların dönüşüm ve dinden kopma süreçlerinde bedenlerini nasıl yeniden inşa ettiklerine odaklanmak önemlidir. O zaman seküler bedenin soyut ve görünür

olmayan bazı özelliklerini düşünmek mümkün hale gelebilir. Örneğin arzu, cinsellik ve gusül abdesti, bekaret gibi konular üzerinden yapılan diyaloglarda bagajda nelerin saklandığı önemli olabilir.

- Türkiye'nin politik iklimi, dönüşümü ve seçim dönemi ile pekişen kutuplaşmış yapısı bu çalışmadaki dindar bedenlerin algılanma ve tarif edilme biçimlerini etkilemiştir. Görüşülen kişilerde ideal bir Müslüman imajı bulunmakta ve onlar tarafından dindar bedenlerin bu çerçevede okunaklı ve tutarlı bir görünüm sergilemesi beklenmektedir. Tanrıya inanmasalar da birilerinin "Müslümanlığına" inanma eğilimindelerdir.
- Seküler beden kavramsallaştırması ve tahayyülü dindar bedene orana daha zor gerçekleşmiştir. Sahaya ikinci kez geri dönülmesinin bir nedeni de seküler bedenin izleklerini yaşam hikayelerinin kendisinde aramaktır. Türkiye contextinde dindar olmayan insanların (Batı literatüründe söz edildiği gibi) kendi bedenlerine ilişkin sınırlı, sabit bir kurgusu olmasa da deneyimleri vardır ve kendi bedenlerinin dönüşümlerinin farkındalardır. Seküler beden, tarif ya da tanımlarla değil, yalnızca görüntülerle de değil, hikayeler ve tecrübelerle anlaşılabilecek bir şeydir. Bu çalışma ise bunun sadece bir manzarasıdır ve sınırlıdır. Genelleştirmelerin mümkün olmadığını hatırlatmaktadır.
- Türkiye'de dinsizlik Batı literatürünün kaydettiği gibi gelişmemekte ve kendine has dinamikleri ile bu literatürden kopuş yaşamakta, bazı meydan okumalara elverişli görünmektedir. Kuşatıcı olanın en azından artık sekülerlik olmadığı görünmektedir. "Seküler içinde yüzdüğümüz su," değildir ve insanlar sanki daha çok karada boğulmaktadır.

Son kertede bedende gördüğüm imkânın yanında bedende gördüğüm sınırlılığı da hatırlamak ve bedensel izleklerle beraber düşünme egzersizinin başka insanları kavramakta etkili bir araç olup olmadığı konusunda temkinli olmak gerektiğini ifade ederek bitirmem anlamlı olabilir. Anlatıcılarımın çoğu, bedeni oldukça etkili bulduğunu ama bir insanı baştan sona tanımlamadığını vurgularken, yeni

önyargılardan ve stereotiplerden kaçınılması gerektiğini söylediler. Ancak görüşme sırasında aynı yargıları ve bedensel kodları yeniden ürettiler. Yine de Kübra'nın işaret ettiği imkân ağır bastığı için bedeni tekrar tekrar düşünmeye değer:

> «Şöyle, bizim sosyolojik sinyallerimiz dediğimiz şey üstümüzde başımızda çantamızda bilgisayarımızda, içtiğimiz içecekte…Hepsinde kendimizden bir şey gösteriyoruz. Hepsinde bir şey gösteriyoruz. Yani ben hiçbir şey istemesem de şu an bile sana bir şey ifade ediyorumdur. Yani içtiğim içecekte, seçtiğim içecekte bir şey ifade ediyorum yani. Beni illa bir yere koyuyorsun, ben de giriyorum oraya, yani ben de bu topluma ait bir insanım. Beden direkt yargıya cevabı vermez ama çok şey anlatır... *(Kübra, Kadın, 32, Gaziantep).*

KAYNAKÇA

- Amir-Moazami, S. (2013). The Secular Embodiments of Face-veil Controversies across Europe. In N. Gole (Ed.), Islam and Public Controversy in Europe (s. 83–101). Surrey: Ashgate Publishing Limited.

- Asad, T. (2011). Thinking about the Secular Body, Pain, and Liberal Politics. Stanford: Stanford University Press.

- Asad, T. (2003). Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity. Stanford: Stanford University Press.

- Başçı, V. (2018). "Deizm Kavramı ve Ortaya Çıkardığı Problemler". Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 22(1), 33–40.

- Cragun, R., Hammer, J., Nielsen, M. (2015). The Nonreligious – Nonspiritual Scale (NRNSS): Measuring Everything from Atheists to Zionists. Secularism and Nonreligion, 2(3), 36-53.

- Day, A. (2011). Believing in Belonging: Belief and Social Identity in the Modern World. Oxford: Oxford University Press.

- Fadil, N. (2011). Not-/Unveiling as an Ethical Practice. Feminist Review, 98(1), 83-109.

- Fadil, N., & Cesari, J. (2005). Individualizing faith, individualizing identity: Islam and young Muslim women in Belgium. In European Muslims and the secular state (s. 143–154). Ashgate.

- Foucault, M. (2014). Özne ve İktidar (I. Ergüder & O. Akınhay, Çev.). İstanbul: Ayrıntı.

- Galen, L. W. (2012). Does Religious Belief Promote Prosociality? A Critical Examination. Psychological Bulletin, 138(5), 876–906.

- Hall, S. (2017). Temsil: Kültürel Temsiller ve Anlamlandırma Uygulamaları. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

- Hemming, P. J. (2017). Childhood, youth and non-religion: Towards a social research agenda. Social Compass, 64(1), 113–129.

- Hirschkind, C. (2011). Is There a Secular Body? Cultural Anthropology, 26.

- Kara, F. (2016). Aynı Kan Farklı Dünyalar: Muhafazakar Aile ve Gençleri. Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

- Kaya, C. İ. (2019). TÜRKİYE'DE KADINLARIN BAŞÖRTÜSÜ MÜCADELESİNDEN, BAŞÖRTÜSÜYLE MÜCADELESİNE GÖRÜNÜR OLMA ÇABASI VE PRATİKLERİ. International Journal of Social And Humanities Sciences, 3(2), 61–84.

- Kosmin, B. A., & Ariela K. (Eds.). (2007). Secularism & Secularity: Contemporary International Perspectives. Hartford: Institute for the Study of Secularism in Society and Culture.

- Küçükural, Ö., Cengiz, K., & Başak, M. A. (2023). Türkiye'de Lâdinî (nonreligious) Arayışları Çalışmak: Dinden Uzaklaşma ve Ayrılma Eğilimlerine Dair Kavramsal Bir Çerçeve Önerisi. Abant Sosyal Bilimler Dergisi, 23(1), DOI: 10.11616/asbi.1217040.

- Lee, L. (2012). Research Note: Talking about a Revolution: Terminology for the New Field of Non-Religion Studies. Journal of Contemporary Religion, 27(1), 129–139.

- Lee, L. (2015). Recognizing the Non-Religious: Reimagining the Secular. Oxford: Oxford University Press.

- Liebelt, C. (2019). Secular Self-fashioning against 'Islamization': Beauty Practices and the Crafting of Secular Subjectivities among Middle-Class Women in Istanbul. In Secular Bodies, Affects and Emotions: European Configurations (s. 109-122).

- Manning, C. (2015). Losing Our Religion: How Unaffiliated Parents Are Raising Their Children. New York: New York University Press.

- Marks, L. (2017). Infidels and the Damn Churches: Irreligion and Religion in Settler British Columbia. Vancouver: UBC Press.

- McCaffree, K. (2017). The Secular Landscape: The Decline of Religion in America. Palgrave Macmillan.

- Madge, N., Peter J. H., Kevin S. (2014). Youth on Religion: The Development, Negotiation and Impact of Faith and Non-faith Identity. New York: Routledge.

- Orhon, G. (2016). SESSİZLİK SÖYLENİR Mİ?: DİNDAR KADINLIK, HABİTUS, KRİZ. Moment Dergi, Pop İslam, 273-281. Retrieved from: https://dergipark.org.tr/tr/pub/moment/issue/36293/409907

- Pasquale, F. L. (2010). An Assessment of the Role of Early Parental Loss in the Adoption of Atheism or Irreligion. Archive for the Psychology of Religion, 32(3), 375–396.

- Price, M., & Launay, J. (2018). Increased Wellbeing from Social Interaction in a Secular Congregation. Secularism and Nonreligion, 7, 1–9.

- Quack, J. (2014). Outline of a Relational Approach to 'Nonreligion.' Method & Theory in the Study of Religion, 26(4–5), 439–469.

- Quack, J., & Schuh, C. (Eds.). (2017). Religious Indifference: New Perspectives from Studies on Secularization and Nonreligion. Cham: Springer.

- Quack, Johannes. (2017). Bio- and Ethnographic Approaches to Indifference, Detachment, and Disengagement in the Study of Religion.

- Quack, J., & Schuh, C. (Eds.). (2017). Conceptualising Religious Indifferences in Relation to Religion and Nonreligion. In: Quack, J., Schuh, C. (eds) Religious Indifference. Springer, Cham.

- Rancière, J. ([2015]). Politik Sanatın Paradoksları. Özgürleşen Seyirci. İstanbul: Metis.

- Schielke, S. (2010). Second Thoughts about the Anthropology of Islam, or How to Make Sense of Grand Schemes in Everyday Life. Zentrum Moderner Orient. Working Paper.

- Schmidt, L. E. (2016). Village Atheists: How America's Unbelievers Made Their Way in a Godly Nation. Princeton: Princeton University Press.

- Selby, J. A. (2014). Un/veiling Women's Bodies: Secularism and Sexuality in Full-face Veil Prohibitions in France and Québec. Studies in Religion/Sciences Religieuses, 43(3), 439–466. https://doi.org/10.1177/0008429814526150

- Sevinç, K., Coleman III, T. J., & Hood Jr., R. W. (2018). Non-Belief: An Islamic Perspective. Secularism and Nonreligion, 7(1), 5. DOI: http://doi.org/10.5334/snr.111

- Koyuncu, B. (2014). Benim Milletim: AK Parti İktidarı, Din ve Ulusal Kimlik. İstanbul: İletişim Yayınları.

- Silverman, K. ([1996] 2006). Görünür Dünyanın Eşiği. İstanbul: Ayrıntı.

- Shults, F. L., Ross G., Carlos L., and Wesley J. W. (2018). “Why Do the Godless Prosper? Modeling the Cognitive and Coalitional Mechanism That Promote Atheism.” Psychology of Religion and Spirituality, 10(3), 218–228

- Stolz, J., Judith K., Mallory S.P., Thomas E., Michael K. (2016). (Un)Believing in Modern Society: Religion, Spirituality, and Religious-Secular Competition. London: Routledge.

- Thiessen, J. (2015). The Meaning of Sunday: The Practice of Belief in a Secular Age. Montreal: McGill-Queen’s University Press.

- van den Berg, M., Schrijvers, L., Wiering, J., & Korte, A.-M. (Eds.). (2020). Transforming Bodies and Religions: Powers and Agencies in Europe (1st ed.). Routledge. Chapter 8: (Re)Negotiating embodiment when moving out of Islam: An empirical inquiry into ‘A Secular Body,’ Maria Vliek, pp. 159-178.

- van Nieuwkerk, Karin. "Religious skepticism and nonbelieving in Egypt." Moving in and Out of Islam. University of Texas Press, 2021. 306-332.

- Voas, D. (2007). Does Religion Belong in Population Studies? Environment and Planning A: Economy and Space, 39(5), 1166–1180.

- Voas, D., & Mark C. (2016). Is the United States a Counterexample to the Secularization Thesis? American Journal of Sociology, 121(5), 1517–1556.

- Wallis, S. (2014). Ticking ‘no Religion’: A Case Study amongst ‘young Nones.’ DISKUS, 16(2), 70–87.

- Wohlrab-Sahr, M., & Kaden, T. (2014). Exploring the Non-Religious: Societal Norms, Attitudes and Identities, Arenas of Conflict. Archives de sciences sociales des religions, 59(167), 105–125.

- Woodhead, L. (2016). The Rise of 'No Religion' in Britain: The Emergence of a New Cultural Majority. Journal of the British Academy, 245–261.

- Woodhead, L. (2017). "The Rise of 'No Religion': Towards an Explanation." Sociology of Religion, 78(3), 247-262.

- Yapıcı, A. (2020). Şüphe ve İnanç Kıskacında Gençlerin Din ve Dindarlık Algıları. İlahiyat Akademi, 12, 1–44.

- Yeşilyurt, T. (2015). Çağdaş İnanç Problemleri. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

- Zavalsız, Y. S., & Şahin, E. (2018). Ateist ve Deistlerin Din Algısı: Üniversite Öğrencileri Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir Araştırma. Journal of History Culture and Art Research, 7(2), 567–599.

- Zuckerman, P. (2008). Society Without God: What the Least Religious Nations Can Tell Us about Contentment. New York: New York University Press.

- Zuckerman, P., Luke W. G., ve Frank L. P. (2016). The Nonreligious: Understanding Secular.

İnternet Kaynakları

- Bahçeli: "Türk Gençliğine Deizm Karası Çalanlar Nedamet Getirsin": https://bianet.org/bianet/siyaset/195994-bahceli-turk-gencligine-deizm-karasi-calanlar-nedamet-getirsin (Erişim Tarihi: 11.03.2023)

- AKP İktidara Gelmeden Önceki Bir Fotoğrafınızı Atın: https://twitter.com/RVidinlioglu/status/1663172148234539008 (Erişim Tarihi: 03.06.2023)

- Erdoğan Kürsüye Çağırıp Deizmi Sordu: https://www.yenisafak.com/gundem/erdogan-kursuye-cagirip-deizmi-sordu-3224089 (Erişim Tarihi: 11.03.2023)

- İrtidad. Bir Müslümanın İslam dininden çıkması anlamında kullanılan fıkıh terimi: https://islamansiklopedisi.org.tr/irtidad (Erişim Tarihi: 11.05.2023)

- [Dijital Kayıt] Tarihsel Adalet için Bellek Müzesi, Sözlü Tarih Koleksiyonu, Gündüz Vassaf. [01.07.2023]: https://bellekmuzesi.org/sozlutarih/gunduz-vassaf/ (Erişim Tarihi: 11.06.2023)

- 28 Şubat Belgeseli 7. Bölüm, (02.07.2023): https://web.archive.org/web/20200229162132/https://www.youtube.com/watch?v=JQRXu0M9Tdo (Erişim Tarihi: 11.07.2023)

- 28 Şubat Belgeseli 8. Bölüm, (02.07.2023): https://web.archive.org/web/20200919213653/https://www.youtube.com/watch?v=PpNHx6btyXY (Erişim Tarihi: 11.07.2023)

- Utanç Görüntüleri: Bülent Ecevit TBMM'den Merve Kavakçı'yı Böyle Kovdu! (02.07.2023): https://www.youtube.com/watch?v=gvT2QMpjQeQ (Erişim Tarihi: 20.07.2023)

ÖZGEÇMİŞ

Diyarbakır Rekabet Kurumu Anadolu Lisesi ve Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyoloji bölümünden bölüm birinciliği ve fakülte ikinciliği ile mezun oldu. Aynı üniversitenin Genel Sosyoloji ve Metodoloji programında yüksek lisans eğitimine devam etmektedir. Araştırma alanları arasında Toplumsal Cinsiyet, Queer Teori, Feminizm, Ses Çalışmaları, Toplumsal Bellek ve Travma yer almaktadır. Çeşitli yazılı ve basılı alanlarda yayınları bulunmaktadır. Farklı sivil toplum kuruluşlarının projelerinde çalışmış, sözlü tarih koordinatörlüğü yapmıştır. Şu anda sivil toplum kuruluşlarında çalışmaya devam etmektedir.